# خیر و شر

(مجموعۂ مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

Marfat.com

# خیر و شر

ڈاکٹر وحید عشرت
ایم۔اے (فلسفہ) پی۔ایچ۔ڈی (فلسفہ)

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

Marfat.com

181.953 Waheed Ishrat, Dr.
Khair-o Shar/ Dr. Waheed Ishrat.-
Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2007.
639pp.
1. Islam - Philosophy. I. Title.

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ سنگ میل پبلی کیشنز/مصنف سے باقاعدہ تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کی کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

2007
نیاز احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

ISBN 969-35-2022-X

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101
http://www.sang-e-meel.com e-mail: smp@sang-e-meel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز، لاہور

Marfat.com

# ترتیب


| | | |
|---|---|---|
| دیباچہ | ڈاکٹر وحید عشرت | 07 |

## مباحث

| | | |
|---|---|---|
| 1۔ خیر کی تعریف | ڈاکٹر سی۔اے۔قادر | 11 |
| 2۔ خیر و شر کی تعریف | ڈاکٹر ابصار احمد | 15 |
| 3۔ فلسفۂ خیر و شر | ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم | 71 |
| 4۔ مسئلہ خیر و شر | غلام احمد پرویز | 78 |
| 5۔ کچھ خیر و شر کے بارے میں | سلیم احمد | 82 |
| 6۔ شر کا مسئلہ | یوسف شیدائی | 86 |
| 7۔ تصورِ خیر و شر، ادیانِ عالم کی روشنی میں | سعید احمد | 91 |
| 8۔ مباحثِ خیر و شر اور اخلاقیات | پروفیسر خواجہ غلام صادق | 108 |
| 9۔ خیر و شر اور اخلاقیات کا مسئلہ | ڈاکٹر عطاء الرحیم | 143 |
| 10۔ اخلاقیاتِ اسلام | ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم | 154 |
| 11۔ مسئلہ خیر و شر | قاضی قیصر الاسلام | 164 |
| 12۔ افلاطون کا نظریۂ خیر و شر | ڈاکٹر نعیم احمد | 169 |
| 13۔ خیر و شر۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو کے نظریات | خالد الماس | 183 |
| 14۔ شر اور خیر، نطشے کی اخلاقیات | قاضی جاوید | 192 |
| 15۔ خیر و شر، سارتر کی نظر میں | قاضی جاوید | 197 |
| 16۔ وجودیت کا تصورِ خیر و شر | ڈاکٹر محمد امین | 202 |
| 17۔ کیرکیگار، اخلاقیاتِ خیر و شر | قاضی جاوید | 205 |


Marfat.com

# تراجم


| | | |
|---|---|---|
| 18۔افلاطون کی اخلاقیات | ڈاکٹر ولہلم نیسل (ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) | 215 |
| 19۔نیکی کیا ہے، بدی کیا ہے؟ | افلاطون (ترجمہ: ڈاکٹر عابد حسین) | 219 |
| 20۔خیر وشر اور ابقیورس کی اخلاقیات | ڈاکٹر ولہلم نیسل (ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) | 235 |
| 21۔رواقی اخلاقیات (خیر وشر) | ڈاکٹر ولہلم نیسل (ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) | 239 |
| 22۔عالمِ شر کی حیثیت سے | ول ڈیوراں (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 247 |
| 23۔عقل واخلاق | ول ڈیوراں (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 263 |
| 24۔بطلی اخلاقیات | ول ڈیوراں (ترجمہ: مرزا محمد ہادی) | 270 |
| 25۔اخلاقیات اور مسرت کی اہمیت | ول ڈیوراں (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 278 |
| 26۔اخلاق اور فلسفہء قانون | اسوالڈ کلپے (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 282 |
| 27۔اخلاقیات یعنی ارتقائے اخلاق | ول ڈیوراں (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 297 |
| 28۔خیر وشر، اخلاقیاتی مسئلہ | ول ڈیوراں (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 302 |
| 29۔اخلاقیاتِ خیر وشر | ڈاکٹر ولہلم نیسل (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 305 |
| 30۔اخلاقی فرقے | اسوالڈ کلپے (ترجمہ: مولوی مرزا محمد ہادی) | 311 |
| 31۔اخلاقیات......خیر وشر | آر۔اے۔پی۔روجرز (ترجمہ: مولوی احسان احمد) | 324 |
| 32۔خیر اور شر | جارج ایڈورڈ مور (ترجمہ: ڈاکٹر عبدالقیوم) | 364 |
| 33۔فلسفہء اخلاق میں خیر وشر | ایڈن اے۔برٹ (ترجمہ: بشیر احمد ڈار) | 387 |
| 34۔خیر کے نظریات | جان ہائپرس (ترجمہ: ڈاکٹر سلطان علی شیدا) | 404 |
| 35۔گیتا کی اخلاقیات اور بدھ کی اخلاقیاتِ خیر وشر | ایس۔این۔داس گپتا (ترجمہ: رائے شیو موہن لال ماتھر) | 415 |
| 36۔ابن رُشد کا علم الاخلاق | موسویو ریناں (ترجمہ: مولوی معشوق علی خان) | 459 |
| 37۔جیتا جاگتا | ابنِ طفیل اندلسی (ترجمہ: ڈاکٹر محمد یوسف) | 469 |
| 38۔فتوحاتِ مکیہ | شیخ اکبر ابن العربی (ترجمہ: صائم چشتی) | 488 |


Marfat.com

# اقبال اور مسئلہ خیر وشر


| | | |
|---|---|---|
| 39۔خیر وشر | علامہ محمد اقبال (ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت) | 497 |
| 40۔ابلیس | ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم | 509 |
| 41۔کیا ابلیس کا وجود سراسر شر ہے؟ | ڈاکٹر جاوید اقبال | 524 |
| 42۔شر، تصور ابلیس اور خودی | ڈاکٹر سید محمد عبداللہ | 555 |
| 43۔شر کی پکار اور ابلیس | ڈاکٹر سید محمد عبداللہ | 558 |
| 44۔شر اور ابلیس | پروفیسر آل احمد سرور | 560 |
| 45۔شر کا کردار......ابلیس | سلیم احمد | 580 |
| 46۔اقبال کا نظریہء خیر وشر | ڈاکٹر اے۔بی۔اشرف | 585 |
| 47۔ابلیس کا شر، اقبال اور گوئٹے کی نظر میں | ڈاکٹر حامدی کاشمیری | 589 |
| 48۔اقبال کی شاعری میں ابلیس کی پیکر تراشی | ڈاکٹر حاتم رامپوری | 595 |
| 49۔اقبال کا نظریہء ابلیس | پروفیسر اسرار احمد سہاروی | 604 |
| 50۔تصورِ ابلیس | سلیمان اطہر رشید | 615 |
| 51۔اقبال اور ابلیس | رئیس زیدی | 628 |
| 52۔خیر وشر | سید سجاد حیدر | 635 |




Marfat.com

Marfat.com

دیباچہ

# خیر کیا ہے؟ شر کیا ہے؟

خدا سراپا خیر ہے۔ اس کی اس کائنات میں خیر ہی خیر ہے۔ اس نے خیر ہی تخلیق کیا۔ ہر طرف خیر ہی کی کارفرمائی ہے۔ خدا نے انسان کو آزادی کی نعمت سے نوازا، اس آزادی اور اختیار کے درست استعمال میں انسان کی عظمت و رفعت اور خدا سے قرب ہے، اور اس اختیار اور آزادی کے خالق کی مرضی کے منافی استعمال سے شر وجود میں آتا ہے۔ اگر شر نہ ہوتا تو آزادی بھی مطلق جبر بن جاتی۔ قدر اور اختیار تبھی ممکن تھا اگر انسان کو خیر اور شر میں انتخاب کا اختیار ہوتا۔ شر کو ابلیس میں مجسم کیا گیا، ابلیس کا آدم کو سجدہ نہ کرنا انسان کو یہ باور کرانا تھا کہ کائنات کی بعض طاقتیں اس کے اختیار میں نہیں، وہ اس کی راہ میں مزاحم ہوں گی، اس کے ارادوں کو شکستہ کریں گی اور ان پر قابو پانا ان کو زیر کرنا ہی انسان کا منصب ہے کہ وہ انہیں خدا یعنی اپنے خالق کی رضا کے قالب میں ڈھال دے اور فرشتوں کا آدم کو سجدہ کرنا اس بات کی علامت تھی کہ انسان کو فضیلت دی گئی ہے اور کائنات کی تمام قوتوں کو اس کے لیے مسخر کر دیا گیا ہے، وہ پوری کائنات پر متصرف ہے۔ خدا کی اِس کائنات میں کہیں شر نہیں، شر انسان کے اختیار سے پیدا ہوتا ہے جب وہ اپنے اختیار کا غلط استعمال کرتا ہے۔ خیر معروض ہے اور شر موضوع۔ خیر ایک ازلی اور ابدی حقیقت ہے اور شر لمحاتی اور وقتی چیز۔ انسان کے منفی اعمال کا نام۔ جب انسان قیامت کے دن اپنے انجام کو پہنچ جائے گا تو شر بھی اپنے انجام سے دوچار ہوگا اور پھر ہر طرف خیر ہی خیر ہو جائے گا۔ خدا کے اختیار سے خیر ہوا اور شر تو انسان خود اپنے اختیار کے منفی استعمال سے پیدا کرتا ہے اور جب انسان کی ہی بساط لپیٹی جائے گی، وہ اختیار سے محروم ہو جائے گا تو شر بھی معدوم ہو جائے گا۔

خدا نے اپنی کائنات میں کسی مخلوق کو آزادی سے سرفراز نہیں کیا۔ ہر چیز اس کی مشیت میں جکڑی ہوئی ہے۔ خدا کو اختیار مطلق حاصل ہے۔ یہ اختیار اسے کسی نے نہیں دیا۔ خدا کی مطلق آزادی اس کی ذات کا خاصہ ہے۔ فرشتوں کو بھی کوئی اختیار حاصل نہیں۔ صرف انسان ہی اس کی مخلوقات میں آزادی اور وہ بھی محدود آزادی رکھتا ہے۔ انسان کو مطلق آزادی بھی حاصل نہیں۔ محدود آزادی کی فضیلت بھی انسان کے لیے خدا کا انعام ہے اور آزادی کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ آزادی کے ساتھ ذمہ داری بھی اسے حاصل ہے۔ اس ذمہ داری کو ہی قرآن کے مطابق پہاڑوں، فرشتوں اور دوسری مخلوقات نے اٹھانے سے معذرت کی، صرف انسان نے ہی یہ ذمہ داری اٹھائی اور اسی ذمہ داری کے ساتھ جزا و سزا ہے۔

کتاب کے ناشر نیاز احمد صاحب کی یہ بڑی خواہش رہی ہے کہ فلسفیانہ موضوعات پر کتب شائع کی جائیں تاکہ لوگوں میں ان موضوعات سے آگہی ہو۔ خرد افروزی اور فکر و دانش کے فروغ کے لیے ان مسائل سے آگاہی وقت کی ضرورت ہے تاکہ ہم اپنے معاشرے کو توہمات، روایات اور بے سروپا تصورات کی بجائے ٹھوس فکری بنیادیں فراہم کر سکیں۔ لوگ ان مسائل پر سوچیں، غور کریں، مکالمہ کریں اور زندگی کو خوشگوار اور خوبصورت بنانے کے لیے ان تصورات سے رہنمائی حاصل کریں



Marfat.com

جو دنیا کے عظیم انسانوں اور فلسفیوں کی دماغی کاوشوں کا نتیجہ ہیں۔ یہ ایک علمی تحریک ہے جو ان کتابوں کے ذریعے شعوری طور پر تیار ہو رہی ہے۔ سینکا نے کہا تھا زندگی خدا کا عطیہ ہے اور زندگی کا حسن فلسفے کا عطیہ ہے۔ تو کیوں نہ ہم فلسفے کے ذریعے اپنی زندگی کو حسین اور خوبصورت بنائیں۔ جن لوگوں نے میری مرتب کردہ اور سنگ میل پبلی کیشنز کی شائع کردہ کتب (1) ''فلسفہ کیا ہے؟'' (2) ''زمان و مکاں'' اور (3) ''جبر و قدر'' کا مطالعہ کیا ہے وہ جب اس کتاب ''خیر و شر'' کا مطالعہ کریں گے تو ان انتہائی سنجیدہ موضوعات کی اہمیت سے آگاہ ہوں گے کہ کس سنجیدگی اور آہستگی سے کتنا بڑا کام ہو رہا ہے۔ مجھے اس بات کی خوشی بھی ہے اور حیرت بھی کہ ان بظاہر مشکل اور ادق موضوعات کو لوگ کس دلچسپی سے پڑھ رہے ہیں اور ان کتب کو خرید رہے ہیں۔ اس سلسلے کے بارے میں فون پر اور خطوں کے ذریعے قارئین مجھ سے استفسار بھی کرتے ہیں۔ تو جہاں میرے جوابات ان کے علم میں اضافہ کرتے ہیں وہاں وہ میرے علم میں بھی اضافے کا باعث بنتے ہیں۔ اس لیے کہ مجھے ان سوالات کے جوابات کے لیے خود بھی ذہنی کاوش سے گذرنا پڑتا ہے۔ یہ موضوعات نہ صرف فلسفیانہ ہیں بلکہ خالص اسلامی علم و حکمت، دانش اور بصیرت سے بھی تعلق رکھتے ہیں۔ یہ تمام مذاہب بالخصوص قرآن اور اسلامی علم الکلام کے بھی اہم موضوعات ہیں جن پر متکلمین، مفسرین، فقہا اور مسلمان علماء نے بڑی سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔ یہ کتاب ان ہی بہترین علمی اور ذہنی کاوشوں سے مرصّع ہے جو مشرق و مغرب کے عالی دماغ انسانوں کی ریاضتوں کا مرقع ہے۔ بظاہر یہ ایک ادق اور مشکل موضوع ہے مگر یہ انسانی نقطہ نظر سے اہم اور لازمی سوال کا جواب بھی ہے۔

''خیر و شر'' پر اس مجموعہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ حصہ اوّل (''مباحث'') میں وہ مضامین ہیں جو زیادہ تر طبعزاد ہیں۔ دوسرے حصے میں وہ تراجم ہیں جو مغربی فلسفیوں کی اہم تحریروں سے اُردو میں منتقل کیے گئے ہیں اور تیسرے حصے میں اقبال اور مسئلہ خیر و شر پر اہم مقالات کو یکجا کیا گیا ہے۔

اس مجموعہ میں جو مقالات پیش ہیں، ان میں اخلاقیات کے اسباق ہیں۔ خیر و شر کا موضوع ہی اخلاقیات سے تعلق رکھتا ہے اور دنیا بھر کے فلاسفہ نے کسی نہ کسی طرح ان موضوعات پر بات کی ہے۔ ایک مثالی سماج اور معاشرے کی تشکیل کے لیے اخلاقیات ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ آج انسان کا المیہ ہی یہ ہے کہ وہ اخلاق اور اخلاقی قدروں سے تہی دست ہو گیا ہے، جس سے انسان میں وحشت اور بربریت در آئی ہے۔ یہ کتاب اگر ان اخلاقی قدروں کی اہمیت اور فروغ کا احساس و شعور پیدا کر سکے تو میں سمجھوں گا کہ اس کتاب کا مقصد پورا ہو گیا ہے۔ فلاسفہ کے نظریات خیر و شر کے علاوہ اس میں اسلامی اور دیگر مذہبی تصورات خیر و شر کو بھی شامل کیا گیا ہے تا کہ خیر و شر کے حوالے سے مذہب کے نقطہ نظر کو بھی سامنے لایا جا سکے۔ اس میں اسلام، عیسائیت، بدھ مت اور ہندو مت کے تصورات خیر و شر بھی آ گئے ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے عظیم فلسفی شاعر علامہ محمد اقبال کے کلام اردو اور فارسی کے ساتھ ساتھ ان کے نثر پاروں میں خیر و شر کے بارے میں، بالخصوص ابلیس کے حوالے سے جو باتیں خیر و شر کی بیان ہوئی ہیں، وہ بھی اس میں شامل ہیں۔ اس سے ملٹن، گوئٹے اور دوسرے شعراء کے اخلاقی نظریات اور ابلیس کے حوالے سے خیر و شر کے تصورات بھی آ گئے ہیں۔

نیاز احمد صاحب کے دستِ تعاون سے فلسفیانہ تصورات کا یہ سلسلہ امید ہے، جاری رہے گا اور ہم پاکستان میں ایک بہتر علمی اور فکری ماحول پیدا کر سکیں گے جہاں دانش، بصیرت، شعور اور سوچ کے دھارے رواں دواں ہوں گے۔

ڈاکٹر وحید عشرت



Marfat.com

# مباحث

Marfat.com

Marfat.com

ڈاکٹر سی۔ اے۔ قادر

# خیر کی تعریف

کسی شے کا مفہوم سمجھنے کے لئے دو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں۔ یا تو اس کی تحلیل عناصر ترکیبی میں کی جاتی ہے یا اس کی منطقی تعریف بذریعہ جنس اور فعل کی جاتی ہے۔

پروفیسر مور کا کہنا ہے کہ جب خیر کے متعلق یہ طریقے اختیار کئے جاتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ نہ اس کی تحلیل ممکن ہے نہ منطقی تعریف، تعریف اس لئے ممکن نہیں کہ نہ اس کی جنس ہے اور نہ فعل، اسی بنا پر پروفیسر مور کہتا ہے کہ جن مفکروں نے خیر کی تعریف کرنی چاہی ہے وہ مغالطہء فطریت کے مرتکب ہوئے ہیں مثلاً لذتیین نے خیر کی تعریف مسرت سے اور ارتقائیوں نے کمال سے کی ہے۔ لذتیین مسرت کو خیر برترین مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک خیر اور مسرت مساوی تعقلات ہیں۔ اسپنسر حیاتیاتی کمال کو خیر برترین کہتا ہے۔ اس کے نزدیک خیر اور کمال مساوی تعقلات ہیں' لیکن لذتیین اور ارتقائی دونوں ہی غلطی پر ہیں' کیونکہ خیر کو مسرت یا کمال کے مترادف نہیں سمجھا جا سکتا۔ پروفیسر مور کہتا ہے کہ جس منطقی شے (Proposition) امر محکم خیر (Subject) مسرت یا کمال ہو اور خیر محکوم (Predicate) تو وہ قضیہ موجبہ ہوگا۔ ایسے قضیوں میں محکوم جامع نہیں ہوتا۔ لہٰذا محکوم کو محکوم علیہ کی جگہ پر نہیں رکھا جا سکتا۔ اگر ان مصنفین کے موقف کو قضیوں کی صورت میں لکھا جائے تو مغالطہ آسانی سے نظر آ سکتا ہے۔

1۔ مسرت خیر ہے۔

2۔ کمال خیر ہے۔

منطق ہمیں بتلاتی ہے کہ ان قضیوں میں محکوم' محکوم علیہ سے وسیع تر ہے' لہٰذا اس کا علاقہ محکوم کے جزو سے ہو سکتا ہے نہ کہ کل سے۔ اس سے ثابت ہوگا کہ مسرت یا کمال کے علاوہ خیر کی اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں لہٰذا جب خیر کو فطری اشیاء کی وساطت سے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے (مسرت اور کمال فطری تجربات ہیں) تو خیر کی تعریف نہیں کی جاتی اور ایسا سمجھنے والا مغالطہ فطرت کا مرتکب ہوتا ہے۔

پروفیسر میکنزی مندرجہ بالا بیان کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔[1] وہ کہتا ہے کہ اگر پروفیسر مور کے

استدلال کو صحیح فرض کر لیا جائے تو ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ فطری اشیاء اور سنہری تجربات سے خیر کا کوئی تعلق نہیں، لہٰذا خیر صرف تجریدی (Abstract) تصور رہ جائے گا جس کا مادی تجربات سے کوئی علاقہ نہیں۔ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ ایسا مؤقف گوناگوں مشکلات پیدا کرتا ہے۔ انسانی خیر کی توجیہ مادی غایات اور ماحول سے کی جاتی ہے' اس لیے خیر کی تعریف ان کی قدر اور قیمتوں سے ممکن ہے جو انسانی زندگی کے لئے اہم ہیں۔[2] پروفیسر میکنزی کا خیال ہے کہ ایک لحاظ سے اسمائے معرفہ کی تعریف بھی کی جاسکتی ہے۔ مثلاً سقراط کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ وہ فلسفیانہ حیثیت سے افلاطون کا خاص پیشرو تھا۔ خیر کی تعریف کرتے وقت قیمت کے مراتب کو پیش نظر رکھنا پڑے گا۔ ہر چیز کی قیمت یکساں نہیں ہوتی' کسی کی کم کسی کی زیادہ۔ اس کے علاوہ قیمت ایجابی بھی ہوتی ہے اور سلبی بھی۔ لہٰذا خیر کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ خیر ایجابی قیمت کا نام ہے اور برترین خیر اعلیٰ ترین ایجابی قیمت ہے۔[3] اے۔ سی۔ یونگ بھی اپنی کتب میں تعریف خیر میں مُور سے اختلاف رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم خیر کی تعریف ''چاہیے'' سے کر سکتے ہیں۔ اس کے خیال میں خیر موافق کیفیت (Pro-attitude) کے لیے موزوں شے کا نام ہے۔ موافق کیفیت سے اس کی مراد پسندیدگی، خواہش جستجو وغیرہ ہے۔ بہ الفاظ دیگر جو شے پسندیدگی کے قابل سمجھی جائے یا لائق جوش و جستجو ہو' اسے خیر کہنا چاہیے۔[4] پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ اخلاقی باطنی قیمت کو احسان کیش فعلیت (Benevolent Activity) کہا جاسکتا ہے' یعنی اس کا کام دیگر خیروں اور اقدار کو پیدا کرنا ہے۔ راشڈل بھی اپنے نظریہ کو نصب العینی افادیت کہتا ہے اور افادی سے اس کی مراد وہ شخص ہے جس کا مقصد حیات اقدار کی تولید' اقدار سے لطف اندوزی اور اقدار کی نشر و اشاعت ہے۔

خیر کی تعریف کے بعد ہمارا کام خیر اخلاقی کو کامل خیر (Complete Good) سے جدا کرنا ہے۔ کامل خیر کا لفظ ہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ سرے سے مکمل ہے اور اس کو بہتر نہیں بنایا جاسکتا لیکن اگر کامل خیر میں رد و بدل کی گنجائش نہیں اور نہ ہی اس کو بہتر کیا جاسکتا ہے تو وہ اپنی ذات میں ساکن و جامد ہو گی۔ ایسی خیر اخلاقی زندگی کے منافی ہے۔ اخلاقی زندگی میں کوشش و جستجو لازمی ہے۔ کوشش اس لیے کی جاتی ہے کہ کائنات کی حالت بہتر بنے اور مجموعہء خیر میں اضافہ ہو۔ اخلاقی زندگی خیر اور شر کے لیے رزمگاہ ہے اور اخلاق سے مراد خیر کا انتخاب اور شر کا ترک ہے۔ اگر کائنات ہر لحاظ سے مکمل ہے اور مجموعہء خیر میں اضافے کی گنجائش نہیں تو ہماری اخلاقی کوششیں بے سود ثابت ہوں گی اور کوشش کرنا یا نہ کرنا برابر ہو گا کیونکہ اس سے کائنات کی مجموعی حالت اور مجموعہء خیر پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ایسا تصور اخلاق کے لیے معاون نہیں ہوسکتا۔ اخلاق کا تقاضا تو یہ ہے کہ شر کو روکا جائے تاکہ عالم کی حالت سدھر جائے' لہٰذا خیر اخلاقی کے معنی ہیں خیر برترین کا انتخاب اور اسے حاصل کرنے کی کوشش۔

اب سوال یہ ہے کہ خیر برترین (Highest Good) کیا ہے؟ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ خیر برترین وہ شے ہے جو ایک ذی عقل ہستی کو کامل تشفی دے سکے۔ اس کی تشفی کے لیے ضروری ہے کہ عالم کا انتظام ہر لحاظ سے کامل ہو۔ یہ بحث کہ آیا عالم فی الواقعہ کامل ہے یا نہیں، اخلاقیات سے باہر ہے۔ اس کا تعلق براہ راست فلسفہ مابعد

الطبیعیات سے ہے لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ:

(1) خیر برترین کا تعلق بالذات غایت سے ہے' نہ کہ وسائل سے اور یہ غایت کامل طور پر منظم عالم کا حصول ہے۔

(2) خیر برترین کا مدار کسی فرد کے ذاتی موازنے پر نہیں' بلکہ خارجی موازنے پر ہے جو عالمگیر حیثیت سے کیا جائے۔

(3) خیر برترین ہمیشہ مرکب ہوتی ہے' اس کا تعلق بذلتہٖ قیمتی اشیاء کے نظام سے ہے نہ کہ کسی ایک بالذات قیمتی شے سے۔

## خیر و صواب (Good and Right)

اب جب کہ ہم نے خیر کو قیمت کے ذریعے سمجھ لیا ہے' ہمارا فرض ہے کہ ان وسائل کا مطالعہ کریں جو خیر تک پہنچا سکیں۔ علم الاخلاق میں جو شے حصولِ خیر کا موجب ہو صائب کہلاتی ہے' پس خیر کا تعلق غایات یا مقاصد سے ہے اور صائب کا وسائل و آلات سے۔ اس بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر صائب سے مراد وہ فعل ہے جو خیر تک لے جاتا ہے تو ہماری نگاہ صرف غایت پر ہے اور فاعل کی کیفیت نفسی کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔ اس کے علاوہ ایک اور دقت یہ ہے کہ ہمیں خیر کے مافیہ (Content) سے پوری پوری واقفیت نہیں۔ ان حالات میں ہم وثوق سے کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے افعال خیر کو حاصل بھی کر سکیں گے یا نہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ افعال کو صائب کہنے سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ جہاں تک ہمارے علم کو دخل ہے، یہ افعال خیر کو حاصل کر سکیں گے۔ لیکن علم کا لفظ بھی اپنے اندر ابہام رکھتا ہے۔ علم سے مراد فاعل کا علم ہو سکتا ہے یا اس کے ہم عصروں کا یا دوسروں کا فعل سے پہلے اور بعد میں۔ علاوہ ازیں یہ ضروری نہیں کہ کسی فرد کا علمِ خیر دیگر افراد کے علم خیر سے مختلف نہ ہو۔ ان دقتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ جو ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہمیں اس فعل کو صائب کہنا چاہیے جو ان طریقوں کے مطابق ہو ہمیں حصولِ خیر کے لئے بہترین تصور کیا جاتا ہے۔

صواب کے مسئلے میں ایک اور پیچیدگی بھی موجود ہے۔ بعض لوگ صائب شخصی (Subjective Rightness) اور صائب واقعی (Objective Rightness) میں تفریق کرتے ہیں۔ ''صائب شخصی سے مراد علی العموم وہ فعل ہوتا ہے جو خود کرنے والے شخص کو صائب نظر آتا ہے اور صائبِ واقعی سے مراد وہ فعل ہوتا ہے جو کسی کے شخصی خیال سے قطع نظر کر کے فی الواقع حصول خیر کا موجب ہو۔'' اس تفریق کی بنا پر اخلاقیین کے تین گروہ ہو گئے ہیں۔ ایک کہتا ہے کہ صائبِ شخصی ہمیشہ طالبِ واقعی ہوتا ہے، دوسرا کہتا ہے کہ تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں' تیسرا کہتا ہے کہ تمام افعال واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں۔

گرین کا خیال ہے کہ صائب شخصی ہمیشہ صائبِ واقعی ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں جب ہم خیر کا ارادہ کرتے ہیں تو خیر کل الواقعہ حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن اس امر کے مخالف ہے۔ نیت اور فعل میں تعلق ضرور ہے اور جب نیک کام کا قصد کیا جاتا ہے تو نیک کام عموماً کیا جاتا ہے' لیکن یہ کچھ ضروری نہیں۔ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ نیک ارادوں کے باوجود ہمارے افعال صائب واقعی نہیں ہوتے۔ صرف وہی شخص جو خدا کی اچھائی میں ایمان رکھتا ہو اور



Marfat.com

ساتھ ہی اُسے یقین ہو کہ خدا انسان کے نیک ارادوں کو ناکام نہیں ہونے دے گا' کہہ سکے گا کہ صائبِ شخصی ہمیشہ صائب واقعی ہوتے ہیں۔

بعض لوگ اس خیال کے ہیں کہ جو فعل ہم کرتے ہیں وہ صائب شخصی ہوتے ہیں' حتیٰ کہ مجرم بھی جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو کسی خیر کو مدِنظر رکھتا ہے۔ ممکن ہے چور کے بیوی بچے فاقے سے مر رہے ہوں اور انہیں بچانے کی خاطر وہ نقب زنی پر مجبور ہو گیا ہو۔ تاریخ کئی ایسے چوروں کا ذکر کرتی ہے' جو امیروں کو لوٹتے تھے اور غریبوں کی امداد کرتے تھے۔ یہ استدلال کسی حد تک صحیح ہے، لیکن مغالطے سے خالی نہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب ہمارے سامنے دو راستے ہوں ایک اچھائی کا لیکن کٹھن اور دوسرا برائی کا۔ لیکن سہل تو ہم اکثر سہل راستے کو اختیار کرتے ہیں، مثلاً چور چوری سے یا محنت سے اپنا پیٹ پال سکتا ہے' وہ چوری کو منتخب کر لیتا ہے اور محنت جیسے باعزت لیکن کٹھن راستے کو ترک کر دیتا ہے۔ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر فعل صائب شخصی ہے تو کوئی جرم سزا کا موجب نہیں ہوگا اور سوسائٹی کا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔

جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ تمام افعال واقعی صائب ہوتے ہیں' ان کا خیال ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ خیر ہی خیر ہے۔ اگر اس نظریے کو سچ مان لیا جائے تو اخلاق کا خاتمہ ہو جائے گا کیونکہ خیر وشر کی تمیز ہی اُٹھ جائے گی۔ وہی لوگ اس نظریے کی حمایت کریں گے جو ہر چھوٹی سے چھوٹی بات میں بھی کائنات کو خدا کے تابع سمجھتے ہوں۔

ان مشکلات کی وجہ سے نطشے اور اس کے ہم خیال فلسفی کہتے ہیں کہ اخلاقی اصول اضافی ہیں اور زمان و مکاں کے پابند اور اس کے علاوہ تین کے ماحول اور کیفیت پر مبنی۔ جس شے کو آج پسند کیا جائے وہ کل ناپسند ہو جاتی ہے۔ قوموں کے اخلاق نظریے بھی افراد کے نظریوں کی طرح بدلتے رہتے ہیں۔ نطشے کہتا ہے کہ اخروی حقیقت خیر و شر سے پرے ہے' اس پر اخلاق کا اطلاق نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں حقیقت کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ نیک ہے یا بد۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نیک و بد کے تصورات محض اضافی اور اعتباری ہیں۔

کسی حد تک یہ تنقید درست ہے۔ جب تک ہمیں خیر کی ماہیہ کا صحیح علم نہیں اور نہ ہی ان وسائل کا جو حصولِ خیر کا موجب بن سکتے ہوں' تب تک ہمارے اخلاقی محاکے (Moral Judgments) اضافی ہی رہیں گے' لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس فعل کو غور وفکر کے ساتھ صائب سمجھا جائے' اسے نہ کیا جائے' خیر وشر کی تفریق تو بہرحال قائم رہے گی۔

☆......☆......☆

ڈاکٹر ابصار احمد

# خیر وشر کی تعریف

ہیوم کی اخلاقیات کا سب سے زیادہ مربوط بیان ہمیں اس کی تصنیف ''اخلاقی اصولوں کی تحقیق'' میں ملتا ہے۔ جیسا کہ نام سے ہی ظاہر ہے، یہ پوری کتاب فلسفہ اخلاق کے جملہ مباحث سے متعلق ہے۔ ہم گزشتہ باب میں تفصیل سے دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح سپنوزا (Spinoza) کا فلسفہ اخلاق اس کے پورے مابعدالطبیعیاتی فکر سے مربوط ہے۔ ہیوم کا نہ تو کوئی کلّی اور آفاقی مابعدالطبیعیاتی فکری نظام تھا اور نہ وہ اس بات کا ہی قائل تھا کہ عقل انسانی کو ایسا نظریہ کائنات حقیقت بنا سکتا ہے جو دلائل کے زور پر کھڑا رہ سکے۔ تاہم جیسا کہ سطور بالا میں قدرے اختصار کے ساتھ ہم نے ہیوم کے خیالات کا جائزہ لیا ہے' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علمیات کے ضمن میں اس کے مخصوص نظریات اور رجحانات تھے۔ ان سے اس کے اخلاقی افکار یقیناً متاثر ہوئے ہیں۔ سپنوزا اور ہیوم میں اپنے فطری مذاق' افتادِ طبع' تعلیم و تربیت' تجربات اور فلسفہ اخلاق کے اعتبار سے بہت سے گوشوں میں مشابہت بھی پائی جاتی ہے۔

اخلاقی محمولات و قضایا کے معانی اور خیر وشر کی تعریف سپنوزا کے فلسفہ اخلاق میں سب سے آخر میں بیان کئے گئے تھے لیکن اس کے بالکل برعکس ہیوم کے اخلاقی فلسفہ کو پیش کرنے کی بہترین ترتیب یہ ہے کہ پہلے ان محمولات اور حدود کی بحث کی جائے۔ اس سے نہ صرف ہیوم کے نقطہ نظر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے' اس کا پورا استدلالی تانا بانا بھی واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے۔ مختصراً ہیوم کا نظریہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ کچھ احساسات و عواطف ایسے ہیں جو ہم میں سے تقریباً تمام وقتاً فوقتاً محسوس کرتے ہیں۔ یہ جذبات پسندیدگی اور ناپسندیدگی یا استحسان و استنکار کے جذبات ہیں۔ یہ جذبات ہم میں بعض اشیاء پر غور وفکر کے بعد تاثر کے طور پر پیدا ہوتے ہیں اور ان کا رخ انہی اشیاء کی طرف ہوتا ہے لہٰذا ہیوم کے خیال میں لا شے اچھی ہے، کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ اگر لوگوں کے تجربے میں آئے تو تمام یا اکثریت میں پسندیدگی کا جذبہ پیدا کرے گی۔ اور شے لا بری ہے، کی تعریف یہ ہوگی کہ یہ تمام یا اکثریت میں ناپسندیدگی کا جذبہ ابھارتی ہے۔ یعنی اخلاقی محمولات اور حدود کا تعلق جذبات سے ہے' ان کا تعین کسی اعتبار سے عقلی طور پر نہیں ہوتا۔

جذبات اور عقل کے درمیان رشتے، باہمی نسبت و تناسب اور اولیت کے مسئلہ پر جو رائے ہیوم نے قائم کی ہے وہی رائے یونانی فلسفے میں ارسطو نے قائم کی تھی۔ ارسطو کے نزدیک ارادہ کی غایت یا مقصد ہمیشہ ہماری خواہشات اور پسند و ناپسند سے متعین ہوتا ہے اور غایتوں کی بجائے صرف ذرائع کا معین اور فراہم کرنا عقل کا کام ہے۔ ہیوم کا خیال بھی یہی ہے کہ عقل محض جذبات کی غلام ہے اور اسے ایسا ہی ہونا چاہیے۔ اس نظریے کے مطابق ہم جن اہداف اور غایتوں کی جستجو کرتے ہیں، ان کا تعین صرف ہماری خواہشات کرتی ہیں اور عقل یا ذہن کے وقوفی پہلو کا وظیفہ صرف یہ ہے کہ وہ ان خواہشات کی تشفی اور تسکین کے لیے بہترین وسائل مہیا کرے۔ نفسیاتی لذتیت پسند اس نظریے کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ صرف لذت اور احساس پسندیدگی ہی ایسی شے ہے جسے ہم اپنا مقصود بنا سکتے ہیں۔ لہٰذا عقل اور ذہانت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ہمیں ماہرانہ طور پر یہ بتائیں کہ ہم زیادہ سے زیادہ لذت اور آسودگی کس طرح حاصل کر سکتے ہیں۔ اس طرح ہیوم کا تعلق تاریخ فلسفہ میں اس مکتب فکر سے ہے جس کے نزدیک اخلاقی قانون انسانی طبیعت کا قانون ہے جو انسان کی نفسیاتی ساخت کے مطالعہ سے منکشف ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے حاسہ اخلاق کی نفسیاتی تحلیل کی اور اس کے ذریعے اخلاق کی اساس دریافت کرنے کی کوشش کی۔ مزید برآں نظریہ اخلاق کے مختلف نظریات اپنے دور ارتقاء میں مختلف اور گوناں گوں اثرات سے متاثر ہوئے۔ اٹھارہویں صدی میں اخلاقی نفسیات کو انگریز فلسفیوں میں جو مقبولیت حاصل تھی، اس نے ہیوم اور بعض دوسرے ماہرین اخلاقیات کو اس بات پر مائل کیا کہ وہ اخلاقیات کا مطالعہ اس طرح کریں کہ اخلاقی شعور اور حاسہ اخلاق کو اس کے عناصر میں تحلیل کیا جا سکے۔

پروفیسر سی۔ڈی۔ براڈ مندرجہ ذیل وضاحتی نکات ہیوم کے مندرجہ بالا فکر سے پیش کرتا ہے:

(1) جس طرح ہیوم، 'اچھے'، 'برے'، 'خیر'، 'شر' کی تعریف کرتا ہے وہ انہیں ربطی اور نسبتی محمولات بنا دیتا ہے۔ یعنی الفاظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے نوع انسانی سے وابستہ ہیں۔ اس خیال میں ہیوم اور سپینوزا میں مشابہت پائی جاتی ہے۔

(2) ہیوم کا نظریہ ایک قسم کا نفسیاتی نظریہ ہے کیونکہ وہ 'اچھے' اور 'برے' کی تعریف ذہنی و نفسیاتی کیفیات یعنی جذبات و عواطف کے حوالے سے کرتا ہے۔ اس نکتے پر ہیوم اور سپینوزا کے نظریات میں اختلاف ہے۔ اخلاقی خیر کی تعریف سپینوزا بعض ملکات اور اعمال کے نقطہ نظر سے کرتا ہے۔ اس کے نظریہ خیر میں خیر کا تعلق بنیادی طور پر جذبات کے ساتھ نہیں ہے۔ اگرچہ وہ یہ ضرور سمجھتا ہے کہ کہ مسرت والم کے جذبات، خیر و شر کے ضمن میں مضبوط قرائن ضرور بن سکتے ہیں۔

(3) مذکورہ بالا بیان کے عین مطابق ہیوم کا نظریہ نسبتی اور نفسیاتی تو ہے لیکن موضوعی نہیں ہے۔ یہ موضوعی اس لئے نہیں ہے کہ اس میں اخلاقی معاملات و آراء پر بحث اور ابطال کی گنجائش رہتی ہے۔ اگر اس نظریئے کی رو سے 'لا خیر ہے' کا مفہوم یہ ہوتا کہ 'میں اب اور اسی آن لا کے لیے پسندیدگی اور استحسان کے جذبہ کا حامل ہوں' تب ہم یہ کہہ سکتے تھے کہ یہ نظریہ موضوعی ہے۔ لیکن ہیوم یہ بات اس طرح سے نہیں کہتا۔ اس



Marfat.com

قسم کے جملے اگر غلط بھی ہوں تو وہ ان کی تردید نہیں کر سکتی اور نہ ان کے بارے میں کوئی بحث سودمند ہوتی ہے۔ اس کے بیان کی رو سے 'لا خیر ہے'، کا مفہوم یہ ہے کہ 'لا' کے بارے میں غور و فکر سے بھی یا اکثر انسانوں میں 'لا' کی پسندیدگی کا جذبہ جنم لیتا ہے اور ایسا ہمیشہ یا اکثر ہوتا ہے۔ اس قسم کے بیانات کو زیر بحث لایا جاسکتا ہے اور ان کی تصدیق یا تردید مشاہدہ اور شماریات کے ذریعہ کی جاسکتی ہے، اگرچہ 'لا' پر غور و فکر کے دوران اس شخص کے ذہن میں کسی قسم کا جذبہ نہ ابھرا ہو یا شاید ناپسندیدگی کا جذبہ ہی ظاہر ہوا ہو کیونکہ تعصب سے بچتے ہوئے اور اپنی ذاتی رائے کو پس پشت ڈالتے ہوئے وہ شخص یہ تسلیم کر سکتا ہے کہ 'لا' پر غور و فکر سے زیادہ تر انسانوں میں اکثر موقع پر پسندیدگی کا جذبہ غالب رہتا ہے۔ سی۔ڈی۔ براڈ کا خیال ہے کہ ہیوم کے اس نظریئے کی رو سے یہ بات بھی عین ممکن ہے کہ کوئی شخص پہلے یہ متعین کرے اور اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ 'لا خیر ہے' اور بعدازاں لا کے بارے میں پسندیدگی کا جذبہ محسوس کرنے لگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر لوگ مخصوص حالات میں ویسے ہی جذبات محسوس کرتے ہیں جیسے دوسروں کے ہوتے ہیں اور ایسا بالخصوص حالات میں ویسے ہی جذبات محسوس کرتے ہیں جیسے دوسروں کے ہوتے ہیں اور ایسا بالخصوص اس وقت ہوتا ہے جب ہم دوسروں کے لئے تعریف و توقیر کے جذبات کے عالم ہوں۔ چنانچہ محض اس بات کی بناء پر کہ مجھے یہ یقین ہے کہ اکثر لوگ لا کے بارے میں پسندیدگی کے جذبات رکھتے ہیں، میرے اندر بھی 'لا' کی پسندیدگی کا جذبہ ابھر سکتا ہے۔ اگر مجھے یہ یقین ہوتا کہ دوسرے لوگ لا کو پسند نہیں کرتے تو شاید میرے اندر 'لا' کی پسند کا جذبہ جنم نہ لیتا۔

(4) درج بالا توضیحات سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ ہیوم کے نظریہ میں کوئی ایسا تناقض یا تضاد نہیں پایا جاتا جس کے باعث ہم اسے پہلی نظر ہی میں رد کر سکیں۔ تاہم ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ہیوم کا یہ نظریہ عام آدمی کے نظریات سے متصادم ضرور ہے۔ عمومی اخلاقی نظریہء اکثر صاف اور واضح طور پر بیان نہیں کیا جاتا ہے، یہ ہے کہ بعض امور خیر اور بعض دوسرے امور شر ہیں اور ہر حالت میں ایسا ہی ہے خواہ انسانوں میں سے اکثریت نے یا سب نے امور خیر کے بارے میں پسندیدگی اور امور شر کے بارے میں ناپسندیدگی کے جذبات محسوس کئے ہوں یا نہ کئے ہوں۔ اچھے امور پر غور و تامل سے انسانوں میں محض اس بنا پر پسندیدگی کے جذبات ابھرتے ہیں کہ یہ امور خیر ہیں اور نوع انسانی کی تخلیق ہی اس طرح کی گئی ہے کہ وہ جسے خیر سمجھتا ہے اسے پسند کرتا ہے۔ یہی بات اسی انداز میں ایک عام آدمی برے امور یعنی برائی اور شر کے بارے میں بھی محسوس کرتا ہے اور اس پر یقین رکھتا ہے۔ ہیوم کا نظریہ یہ ہے کہ اگر انسان پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات سے عاری ہوں تو کوئی شے بھی خیر یا شر نہ ہو گی اور ایسا محض استثنائی صورتوں ہی میں ہو سکتا ہے کہ میں ایک شے یا ایک امر کو پہلے خیر سمجھوں اور پھر اس کے ضمن میں پسندیدگی کے جذبات محسوس کرنے لگوں۔



Marfat.com

## تجربی لذتیت

ہیوم کے نظریہ اخلاق کا دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ کون سی اشیاء خیر ہیں اور کون سی شر؟ اس کے نقطہ نظر سے یہی سوال ان الفاظ میں کیا جانا چاہیے کہ 'جن اشیاء کے لئے سبھی یا زیادہ تر انسان پسندیدگی کے جذبات رکھتے ہیں، کیا ان میں علاوہ اس امر کے وہ اشیاء ان جذبات کے معروض کا کام کر رہی ہیں کہ کوئی مشترک اور متعین خصوصیت بھی پائی جاتی ہے۔ یا نہیں؟ ہیوم کا سوچا سمجھا نظریہ یہ ہے کہ یہ سوال صرف تجربی تعمیم پر منتہی عام مشاہدہ کے ذریعے ہی طے پاسکتا ہے۔ ہیوم کے اس خیال کے مطابق تمام ایسے افعال، خصائص اور کیفیات جنہیں عام طور پر پسند کیا جاتا ہے، دو اصناف میں تقسیم ہوسکتی ہیں:

(1) ایسے افعال، کیفیات اور خصائص جو اپنے قابض اور متصرف کے لئے یا دوسروں کے لئے فوری مسرت کا باعث ہوسکتے ہیں۔

(2) ایسے افعال، کیفیات اور خصائص جو کار آمد یا افادی ہوں، یعنی جو آخر کار اور بالواسطہ اپنے قابض اور متصرف حضرات یا دوسروں میں مسرت کا احساس پیدا کریں۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ دونوں اصناف مکمل طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔ ایک کریمانہ فعل فاعل اور ناظرین کے لئے بلاواسطہ مسرت بخش ہوسکتا ہے جبکہ یہی اس شخص کے لئے مفید اور کار آمد ہے جس کی خاطر وہ فعل انجام دیا جا رہا ہے۔ ایک جفاکشانہ خصلت اپنے حامل اور معاشرہ دونوں کے لئے ہی مفید اور کار آمد ہوسکتی ہے۔ ہیوم مخالف قضیے کا بھی پوری شد و مد کے ساتھ قائل ہے یعنی ہر وہ شے جو ان اصناف میں سے کسی ایک سے تعلق رکھتی ہے، سبھی یا اکثر لوگوں میں پسندیدگی کے جذبے کا باعث بنتی ہے۔ وہ ان خیالات کو عمل استقراء کے ذریعے درج ذیل نتیجے کی شکل میں ڈھالتا ہے۔ وہ تمام اشیاء اور امور جو یا تو بلاواسطہ پُر لذت ہیں یا بالواسطہ باعث مسرت ہیں (خواہ ایسا ان کے اپنے متصرفین کے لئے ہو یا دوسرے لوگوں کے لئے) سبھی یا اکثر لوگوں میں پسندیدگی کا جذبہ ابھارتی ہیں اور یہ چیز صرف انہی اشیاء اور امور کی صفت ہے۔

پروفیسر سی۔ ڈی۔ براڈ اس مرحلے پر چند وضاحتی اور تنقیدی نکات پیش کرتا ہے جو حسب ذیل ہیں:

(1) پہلی بات تو یہ کہ سطور بالا میں دی گئی تشریح میں دو ابہام پائے جاتے ہیں جنہیں رفع کیا جانا چاہیے۔ پہلا ابہام 'فوری طور پر لذت' اور 'افادی یا کار آمد' کے تصورات میں ہے۔ 'پُر لذت یا خوش گوار' میں ایک ابہام ہے جسے بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔ ہم عام طور پر یہ کہتے ہیں کہ چاکلیٹ خوش گوار ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ چاکلیٹ چکھنے کا تجربہ خوش گوار اور پُر لذت ہے، لیکن بذات خود چاکلیٹ کو ہم 'مزاہ' یا 'لذت' نہیں کہتے، جبکہ اس کے کھانے اور چکھنے کو ہم خوش گوار اور پُر لذت کہتے ہیں۔ خوش گواری یا لذت کا احساس ہمیشہ ایک ذہنی واقعہ ہوتا ہے۔ وہ یا تو ایک منفرد احساس کی شکل میں ہوتا ہے یا ایسے مرکب کی شکل میں ہوتا

ہے جس میں ذہنی عمل یا واقعہ ایک اہم جزو ہوتا ہے اور دوسرا جزو کوئی غیر ذہنی معروض ہوتا ہے جیسے مثلاً کسی موسیقی کی دھن کا سننا یا چاکلیٹ چکھنا وغیرہ۔ لفظ 'پُرلذت'، یا خوشگوار، کا اطلاق جب تجربے پر ہوتا ہے تو اس کا اطلاق غیر تجربہ پر ہو تو مفہوم مختلف ہوتا ہے، اگرچہ اوّل الذکر مفہوم زیادہ بنیادی ہے اور یہ اس لیے کہ اوّل الذکر میں یہ ایک غیر علتی صفت کو نمایاں کرتا ہے اور مؤخر الذکر میں علتی صفت 'یعنی اس کا یہ وصف کہ یہ دوسرے عوامل کے ساتھ مل کر ایک مخصوص احساس پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ چنانچہ کسی دھن کو خوشگوار کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا سننا اکثر مواقع پر اکثر لوگوں میں غیر علتی انداز میں خوشگواری کا احساس پیدا کرتا ہے، گویا یہ پُرلذت اور خوشگوار ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہم ایک ہی چیز کا وقوف مختلف انداز میں خاص کر سکتے ہیں، مثلاً چاکلیٹ کے ٹکڑے کو کھانے کی بجائے دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح ایک تصویر کو دیکھنے کی بجائے چھو کر محسوس کر سکتے ہیں وغیرہ۔ کسی چیز کو ایک وقوفی انداز سے دیکھنا پُرمسرت اور خوشگوار ہو سکتا ہے اور دوسرے انداز سے کسی مثبت یا منفی احساس سے مبرا لیکن ہم کسی چیز کو خوشگوار اسی وقت کہتے ہیں کہ جب کسی ایک وقوفی انداز سے وہ اکثر مواقع پر لوگوں کی اکثریت کے لئے خوشگوار تجربے کا باعث بنے۔

اس بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ 'لا' کی فوری طور پر خوشگواری کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں: (الف) خوشگوار اور پُرلذت تجربہ یا (ب) 'لا' کو جاننے یا تجربہ میں لانے کا کم از کم ایک انداز ایسا ہے جو اکثر مواقع پر اکثریت کے لیے خوش گواری کا باعث ہے۔

آیئے اب 'لا' کی افادیت یا کارآمدگی کے بارے میں غور کریں۔ کارآمد شے اسے کہا جاتا ہے جو خود تو خوشگوار تجربہ نہ ہو لیکن خوشگوار احساسات کے پیدا کرنے میں ایک عامل کی حیثیت رکھتی ہو۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی واقعہ غیر علتی طور پر یا علتی طور پر خوشگوار ہو اور کارآمد یا پُرافادیت بھی ہو۔ اگر خوشگوار تجربے علتی طور پر بھی خوشگوار ہوتے ہیں کیونکہ اپنی لذت اور خوشگواری کا داخلی مشاہدہ بھی عام طور پر خوشگوار ہوتا ہے اور یقیناً یہ مستقبل میں دوسرے خوشگوار تجربات کے عامل کے طور پر کارآمد بھی ہوتے ہیں۔

دوسرا ابہام یا اشکال یہ ہے کہ آیا ہمیں ہیوم کی تصریح میں 'ہیں' کی بجائے 'تصور کیے جاتے ہیں' استعمال نہیں کرنا چاہئے؟ کیا یہ کہنا زیادہ مناسب نہیں کہ پسندیدگی کا جذبہ صرف اور صرف انہی چیزوں اور امور سے ابھرتا ہے جن کے بارے میں کسی شخص کا براہ راست اور فوری خوشگواری یا افادی ہونے کا تصور ہوتا ہے! یہ گمان غلط نہ ہوگا کہ وہی اشیاء اس قسم کا جذبہ ابھاریں گی جن میں صفت تصور کی جاتی ہے چاہے ان میں واقعی وہ صفت نہ بھی ہو۔ اسی طرح گمان یہ بھی ہے کہ اگر ان کے ضمن میں ایسا تصور نہیں تو وہ جذبہ بھی نہیں ابھاریں گی خواہ وہ صفت فی الواقع ان میں موجود ہو۔ دوسری جانب، گمان یا تصور کو بھی ایک دوسری قسم کی غلطی سے بچنے کے لیے زیادہ وسیع مفہوم میں لینا ہوگا۔ اس میں نیم گمان یا نیم تصور کو بھی شامل کرنا ہوگا' یعنی ایسے واقعات جن میں ہم ایسا واضح طور پر گمان یا تصور نہیں



Marfat.com

کرتے۔ بلکہ ہم اس طور عمل کرتے ہیں گویا کہ ہم گمان یا تصور کرتے ہیں اور اگر ہمیں چیلنج کیا جائے تو یقیناً صراحت سے گمان یا تصور کریں گے۔ غالباً ہیوم کو یہ تمام باریکیاں ماننے میں کوئی تامل نہ ہوگا۔

(2) اگر نظریہ لذتیت کی تعریف یہ کی جائے کہ خوشگواریت اور اخلاقی خیر وخوبی میں عالم گیر اور دوطرفہ تعلق ہے، تو ہیوم کو لذتیت پسند فلسفی ماننا پڑے گا، کیونکہ وہ اخلاقی اچھائی اور خیر کو بذات خود خوشگوار یا لذت کے لیے ممد قرار دیتا ہے اور یہ کہ اس کے نظریئے کے مطابق ہر وہ چیز خیر ہے جو خود خوشگوار اور پُرلذت یا حصول لذت کے لیے ممد ہے۔

تاریخ اخلاقیات میں ہمیں نظریہ لذتیت کی تین مختلف صورتیں ملتی ہیں، لیکن ہیوم کا نظریہ لذتیت بہت ہی غیر معمولی نوعیت کا ہے۔ پہلے مرحلے پر ہم لذتیتی نظریوں کو تحلیلی لذتیت اور ترکیبی لذتیت میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ تحلیلی لذتیت کا دعویٰ یہ ہے کہ اچھا یا خیر ہونے کا مفہوم خوشگوار ہونا یا ممد لذت ہونا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہیوم کا نظریہ اس سے مطابقت نہیں رکھتا چنانچہ اس کا نظریہ ترکیبی لذتیت کا ہے، لیکن ترکیبی لذتیت کی دو قسمیں ہوسکتی ہیں۔ قبل تجربی ترکیبی لذتیت اور تجربی ترکیبی لذتیت۔ قبل تجربی ترکیبی لذتیت کا مؤقف یہ ہے کہ لذتیت اور اچھائی میں لازمی اور دوطرفہ تعلق دیکھا جاسکتا ہے' بالکل اسی طرح جس طرح ہم مثلث کے ضمن میں مساوی الخط اور مساوی الزاویہ ہونے میں تعلق دیکھ سکتے ہیں۔ جو چیز بھی خیر ہے وہ لازمی طور پر خوشگوار یا لذت کے حصول کے لیے ممد ہوگی۔ یہ نظریہ ہنری سجوک کی طرح کے لذتیت پسند مفکرین کا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ہیوم اس سے بھی متفق نہیں۔ اس کے خیال میں لذت اور خیر کے درمیان رشتہ غیر لازمی یا اتفاقی ہے اور اسے ہم مشاہدے اور مشاہداتی تعمیم کے بل پر جانتے ہیں۔ لہٰذا وہ ایک تجربی لذتیتی ہے۔ وہ منطقی طور پر اس بات کا قائل ہے کہ سبھی یا اکثر انسانوں کی طبائع ایسی بنائی جاسکتی تھیں کہ وہ انسانی رنج والم یا اس کے لیے ممد عوام کو بنظر استحسان دیکھتے اور ان میں پسندیدگی کے جذبات اُبھرتے۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر رنج ودکھ کا باعث کردار اچھا ہوتا اوڑ اگر ایسا ہوجاتا کہ انسانوں میں پسند و ناپسند کے جذبات ہی نہ ہوتے تو پھر کوئی چیز اور فعل نہ خیر ہوتا نہ شر۔

## جذبہ انسانیت نوازی

جیسا کہ سطور بالا میں وضاحت کی گئی ہے، ہیوم کے خیال کے مطابق انسانوں کا اس طور تخلیق کیا جانا کہ وہ پسندیدگی و ناپسندیدگی کے احساسات رکھتے ہیں' محض ایک تجربی اور اتفاقی (غیر لازمی) امر ہے اور یہ کہ ان احساسات کی جہت وہ ہے جو ہم سب تجربے کی بنیاد پر جانتے ہیں۔ پروفیسر سی۔ ڈی۔ براڈ پسند و ناپسند کے جذبات و عواطف کے خلقی رجحان کو اخلاقی حس یا حاسہ اخلاق کا نام دیتا ہے۔ انسانوں میں یہ جذبات جو ایک خاص جہت اختیار کرتے ہیں، اس کی توجیہ وتشریح کے لیے ہیوم انسانوں میں ایک اور جذبے کا وجود مانتا ہے جسے وہ جذبہ انسانیت نوازی یا جذبہ خیر خواہی کا نام دیتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسان طبعی طور پر ایسے ہیں کہ وہ دوسروں کو شاداں



Marfat.com

وفرحاں دیکھ کر خوش ہوتے ہیں اور انہیں مغموم اور مصیبت زدہ دیکھ کر ناخوش ہوتے ہیں۔ جذبہ انسانیت نوازی کے رجحان کے ضمن میں چار نکات قابل توجہ ہیں:

(1) یہ تمام یا تقریباً تمام انسانوں میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے۔اس کی مثال جنسی جذبہ ہے جو سب انسانوں میں پایا جاتا ہے۔

(2) اس جذبے کا تعلق کسی بھی انسانی فرد بحیثیت انسانی فرد کے ساتھ ہے۔ اس کے دکھ یا مسرت کے مشاہدے یا ان کے مجرد خیال سے ہی یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے۔اس طرح یہ جذبہ اپنی ذات یا وطن کے ساتھ محبت دونوں سے مختلف ہے۔ بلاشبہ مؤخرالذکر دو جذبات اکثر انسانوں میں پائے جاتے ہیں' لیکن جو چیز جذبہ انسانیت نوازی کو ابھارتا ہے وہ کسی ایک فرد یا افراد کی ایک محدود جماعت کا مشاہدہ ہے' نہ کہ پوری انسانیت کے حوالے سے مشاہدہ۔

(3) جذبہ انسانیت نوازی اس جہت کا تعین کرتا ہے جس میں پسند و ناپسند کے احساسات انسانوں میں متشکل ہوتے ہیں۔ چونکہ اکثر لوگ انسانوں کو خوش دیکھ کر خوشگواری کا احساس کرتے ہیں' اس لئے اکثریت ان امور کو پسندیدگی سے دیکھتی ہے جنہیں وہ انسانی خوشی کا باعث یا بذات خود پُرلذت سمجھتی ہے اور اسی طرح چونکہ اکثر لوگ انسانوں کی تکلیف کو خود بھی ناقابل برداشت پاتے ہیں، اس لئے ان امور کو ناپسند کرتے ہیں جنہیں وہ ان کے لیے ناخوشگوار اور باعث مصیبت گمان کرتے ہیں۔

(4) پسندیدگی اور استحسان کا جذبہ بذات خود خوشگوار اور ناپسندیدگی کا جذبہ ناخوشگوار ہوتا ہے۔

انسانی خیر خواہی کے آفاقی جذبے کے وجود کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ ہیوم اس بات کا بھی قائل ہے کہ یہ جذبہ اکثر بعض انفرادی صورتوں میں کچل بھی دیا جاتا ہے یا اس کا پوری طرح اظہار نہیں ہو پاتا۔ اگرچہ اس جذبہ کا تعلق پوری انسانیت کے ساتھ بحیثیت انسان ہے، لیکن کسی خاص وقت میرے کسی دوسرے فرد یا جماعت کے ساتھ تعلقات کی نوعیت اس جذبے کے اظہار کو مکمل طور پر دبا سکتی ہے۔ حسد و بغض' جنگ اور بعض دوسری صورتوں میں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ ہیوم کو یہ ماننے میں بھی تردد نہیں ہے کہ انسانی خیر خواہی کا جذبہ محسوس تو کیا جائے لیکن اتنا قوی نہ ہو کہ موافق عمل کو بھی پیدا کر سکے۔ وہ دراصل جو بات کہنا چاہتا ہے، وہ اتنی ہے کہ مخصوص حالات و کیفیات اور ان سے پیدا شدہ جذبوں کی غیر موجودگی میں تقریباً سبھی انسان اپنے ساتھی کو خوش دیکھ کر خود خوشی اور اسے دکھ و رنج میں دیکھ کر خود بھی دکھ محسوس کرتے ہیں اور بادی النظر میں یہ بات بہرحال درست معلوم ہوتی ہے۔

سی۔ڈی۔ براڈ کا خیال ہے کہ اگر ہم انسانی ہمدردی کا خلقی جذبہ مان بھی لیں تب بھی ہمیں دیکھنا ہوگا کہ آیا یہ انسانوں کے پسند و ناپسند یا مذمت و تحسین کے جذبات کی تفہیم صحیح رُخ پر کرتا ہے یا نہیں۔ براڈ اس سلسلے میں شک و شبہ کا اظہار کرتا ہے۔اس کی وجہ کچھ اس طرح کی ہے یا تو جذبہ انسانیت نوازی وہی ہے جس کا دوسرا نام حاسہ اخلاق ہے یا ایسا نہیں ہے۔اگر پہلی بات درست ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پوری توجیہ صرف الفاظ کا کھیل ہے۔



Marfat.com

ایک ہی جذبے کو حاسہ اخلاق کہہ دیا جاتا ہے کیونکہ وہ پسند و ناپسند اور مذمت وتحسین کے جذبات کا اظہار کرتا ہے اور اسی کو ایک حاصل جہت اختیار کرنے پر انسانی بہبود کا جذبہ کہہ دیا جاتا ہے، لیکن ان دونوں میں اس طرح کی یگانگت اور یکسانیت تصور کرنا درست نہیں ہے۔ اخلاقی تحسین وتعریف اور ہمدردانہ احساس خوشگواری ایک ہی شے نہیں ہیں۔ اسی طرح اخلاقی مذمت وتنقیص اور ہمدردانہ احساس کلفت ایک شے نہیں ہیں۔

آیئے اب دوسری صورت پر غور کریں جس میں یہ دونوں دو مختلف جذبات ہیں۔ اگر ہم مخالف جوڑوں کی مثبت حدود پر توجہ مرکوز کریں تو ہمیں تین مختلف اور علیحدہ علیحدہ عناصر نظر آتے ہیں، یعنی اخلاقی تحسین وتعریف، ہمدردانہ احساس لذت اور وہ شے جسے خوشگوار، پُرلذت، اور افادیتی تصور کیا جاتا ہے۔ جس امر کی وضاحت مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ پہلا تیسرے کی جانب جھکاؤ رکھتا ہے۔ اس کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ دوسرا عنصر بھی وجود رکھتا ہے اور اس کا التفات تیسرے کی جانب ہوتا ہے، لیکن جب تک یہ فرض نہ کرلیا جائے کہ پہلے عنصر کی جہت کا تعین دوسرے عنصر کی جہت سے ہوتا ہے، اس وضاحت سے کچھ روشنی حاصل نہیں ہوتی اور مؤخرالذکر مفروضہ خواہ صحیح ہو یا غلط، بذات خود اتنا ہی گنجلک اور عسیرالفہم ہے جتنا ہمارا اصل سوال۔ لہٰذا یہ تصور کیے بغیر چارہ نہیں کہ ہیوم کے نظریئے میں انائیت پسند نفسیاتی لذتیت کے مخفی اثرات موجود ہیں۔ دوسروں کی راحت وکلفت پر جذبات کا احساس اسی وقت قابل فہم ہے جب ہم اس تجربے میں بھی اپنے ذاتی انبساط وغم کو دخیل تصور کریں۔

سطور بالا میں دیئے گئے افکار کی روشنی میں ہم یہ بآسانی دیکھ سکتے ہیں کہ فکری طور پر ہیوم کے نظریئے کی مخالفت مندرجہ ذیل تین نقطہ ہائے نظر کرتے ہیں اور اسے ان تینوں کے اعتراضات کا جواب دے کر ہی اپنے نظریئے کا اثبات کرنا ہوگا:

(1) پہلا مخالف نقطہ نظر ان مفکرین کا ہے جن کے خیال میں پسندیدہ اور قابل تحسین شے خوشگوار، پُرلذت یا انسانی مسرت کے لیے مد شے سے مختلف ہے۔ یعنی یہ دونوں مماثل نہیں ہیں۔

(2) دوسرا مخالف نقطہ نظر ہابز، سپنوزا اور دوسرے انائیت پسند فلاسفہ کا ہے جو ہیوم کے جذبہ انسانی ہمدردی و مروت کے مفروضے کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان فلاسفہ کے خیال میں محض انائیت پسندی کے اصولوں سے ہی تمام حقائق کی تشریح ممکن ہے۔

(3) وہ مفکرین بھی جنہیں عقلیت پسند کہا جاتا ہے، ہیوم کے نظریہ اخلاق کی بنیادی طور پر مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اخلاقی مباحث میں ہیوم کا اختیار کردہ منہاج درست نہیں ہے۔ عام تجربے یا مشاہدے اور شماریاتی اعداد وشمار کی بنیاد پر خیر وشر اور خطا وصواب کا تعین نہیں ہوسکتا۔

اب ہم قدرے تفصیل سے ان تینوں نقطہ ہائے نظر کے مقابلے میں ہیوم کی مدافعت کا جائزہ لیتے ہیں۔



Marfat.com

## لذتیت اور انصاف کے تقاضے

ہیوم کے نظریئے کے مطابق اخلاقی طور پر خیر اور صواب وہی عمل ہے جو عام طور پر پسندیدہ اور قابل تحسین ہوتا ہے اور پسندیدگی اور تحسین اسی عمل اور شے کی ہوتی ہے جو خوشگوار، دل پسند اور پُر لذت ہو اور انسانی مسرت میں اضافے کا باعث ہو۔ لیکن کیا ایک شخص انصاف کے تقاضے پورا کرتے ہوئے دلی طور پر خوشی محسوس کرتا ہے؟ ہمارا عام تجربہ یہی بتاتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ جب ایک منصف کرسی عدالت پر بیٹھ کر اپنے ہی شناسا یا دوست پر چوری کا الزام پایہء ثبوت تک پہنچاتے ہوئے اسے نہ صرف مال مسروقہ سے محروم کرتا ہے بلکہ سزا بھی سناتا ہے تو یہ عمل کسی طور پر بھی اس کے لیے پسندیدگی یا دلی مسرت کا باعث نہیں ہوتا۔ مجرم کے لیے تو یہ سزا اور عقوبت باعث تکلیف ہے ہی، اس کے گھر والوں اور عزیز و اقارب کا سکون اور آرام بھی تلپٹ ہو جاتا ہے، لیکن قانون کا تقاضا یہی ہے کہ اسے بادل نخواستہ نافذ بھی کیا جائے اور اس کے مطابق ملزم کو قرار واقعی سزا دی جائے اور ہم کرسی عدالت پر متمکن انہی منصفوں اور جج حضرات کی تحسین کرتے ہیں جو قانون اور عدل کے مطابق فیصلہ سناتے ہیں اور قانون و عدل کے تقاضے پامال کرنے والے منصفوں کی مذمت کرتے ہیں۔ یہاں ہیوم کے نظریات کا اس صورت واقعہ سے متصادم ہونا ظاہر و باہر ہے۔ اسے بھی اس کا احساس تھا اور وہ اس مسئلے کا حل درج ذیل انداز پر کرتا ہے:

اگر ہم اپنی توجہ کو صرف ایک خاص تعزیری معاملہ تک محدود رکھیں جس میں مثلاً چوری کا جرم کیا گیا ہو تو اس کے فوری ناخوشگوار اثرات کی وجہ سے ہم اسے ناپسند اور ناقابل مذمت قرار دے سکتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ عقلی و فکری صلاحیتوں کے ہوتے ہوئے ہم اپنی نگاہ کو صرف ایک واقعہ تک محدود نہیں رکھیں گے بلکہ ہم اس جرم کے طویل المیعاد اور بعد میں ظاہر ہونے والے اثرات پر بھی نظر رکھیں گے اور اسے ایک وسیع تناظر میں دیکھیں گے۔ ہم اس پر بھی غور کریں گے کہ اگر اس قسم کی چوری اور سرقہ کی واردات عام ہوئیں تو معاشرے کے سکون پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوں گے۔ اس وسیع سوچ کے پس منظر میں ہمارا اس جرم کے بارے میں تاثر اس تاثر سے مختلف ہو سکتا ہے جو ہم محدود سطح پر اسی جرم کے بارے میں محسوس کرتے ہیں۔

اس عمومی تصور کا اطلاق قانون کے مطابق انصاف کرنے پر اس طرح ہوگا۔ بالعموم انسانی تہذیب و تمدن میں ملکیت جائیداد' اس کی خرید و فروخت یا تبادلے اور وراثت کے ضمن میں باقاعدہ اور مسلّم قوانین ہیں جن کی سختی سے پابندی کی جاتی ہے۔ ان قوانین سے انسانی معاشرے میں چین و سکون پروان چڑھتا ہے اور لوگ ان کی وجہ سے ایک طرح کی عافیت محسوس کرتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ قوانین چاہے کسی قسم کے ہوں' جب غیر قانونی واردات کی صورت میں ان کو لاگو کیا جائے گا تو یہ امر تکلیف دہ تو ہوگا اور تنگ نظری کے ساتھ دیکھتے ہوئے قانون کی ایک خلاف ورزی ہمیں کچھ زیادہ اہمیت کی حامل معلوم نہیں ہوتی، لیکن اصل بات یہ ہے کہ مسلمہ قانون کی چھوٹی سے چھوٹی خلاف ورزی کو بھی علیحدہ اور ایک جزئیہ کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ قانون اور نظام عدل کا مقصد ہی اس وقت حاصل ہوتا ہے



Marfat.com

جب قوانین کی سختی سے پابندی کرتے ہوئے کسی سے رو رعایت نہ کی جائے۔ اگر قانون کے نفاذ میں رو رعایت اور استثنیات سے کام لیا جائے تو اس کی پوری افادیت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ ملکیت اور جائیداد کے بارے میں قوانین خواہ کسی قسم کے ہوں، لیکن لوگ انہیں سمجھتے اور سختی سے پابندی کرتے ہوں تو اس صورت میں معاشرے میں عمومی مسرت واطمینان زیادہ حاصل ہوگا۔ بہ نسبت اس صورت حال کے جہاں سرے سے کوئی قوانین نہ ہوں یا اگر ہوں تو ان کی پابندی نہ کی جاتی ہو۔

چونکہ ہیوم فلسفے میں اپنے مخصوص نقطہء نظر کے مطابق انصاف اور دوسری اخلاقی قدروں کی پشت پر کسی قسم کی معروضی بنیادوں کا قائل نہیں، اس لئے وہ قانونی انصاف اور عدل کے پس پردہ بھی محض افادیت پسندی پر مبنی عوامل کار فرما دیکھتا ہے۔ چنانچہ وہ حق ملکیت اور جائیداد کے بارے میں کسی معروضی قدر کو تسلیم نہ کرتے ہوئے ایسے حالات کا ہونا ممکن سمجھتا ہے جن میں قوانین ملکیت عبث اور بے کار ہوں گے اور اندریں صورت ایسے قوانین کا وجود خود بخود کالعدم ہو جائے گا۔ ہیوم نے اس قسم کی تین صورتوں کا تذکرہ کیا ہے:

(1) اگر کوئی شے تمام انسانوں کو انتہائی وافر اور بیحد و حساب ملتی ہے تو اس صورت میں اس شے کے تصرف و ملکیت اور اس سے پیدا شدہ مسائل کا وجود ہی نہ ہوگا، مثلاً عام حالات میں فضا کے اندر ہوا کی موجودگی۔ چونکہ اس کی مقدار ہر جگہ وافر ہے اس لئے اس کے استعمال کے بارے میں انسانوں میں کبھی جھگڑا نہیں ہوتا یا مثلاً جہاں ہمدردی اور مروت کے جذبات کیفیت اور کمیت دونوں اعتبار سے بے حساب ہوں۔ اس صورت میں انسانوں کے مابین تصادم اور اس کے لیے انضباطی قوانین کی چنداں ضرورت نہ پڑے گی۔

(2) دوسری صورت کچھ اس قسم کی ہوگی کہ جس میں کوئی شے اتنی قلیل مقدار میں پائی جائے کہ اسے مساوی طور پر لوگوں کے درمیان بانٹنے پر کسی کے پلے بھی کچھ نہ پڑے۔ اس کی مثال کسی سمندر میں جہاز کے غرق ہونے پر عملے یا مسافروں کا بڑی تعداد میں بچ جانا لیکن خوراک کے سٹاک میں سے صرف ایک بسکٹ کا باقی رہنا ہے۔

(3) جہاں کیفیت یہ ہو کہ تمام لوگوں کا قانون کو توڑنا حتمی اور یقینی نظر آئے اور کوئی قوت نافذہ نہ ہو۔ اس کی مثال ایک ایسے فوجی کے تجربے میں بخوبی آسکتی ہے جس کی بٹالین تتر بتر ہو کر بدنظمی کی حالت میں محاذ جنگ سے پیچھے ہٹتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ مندرجہ بالا تینوں صورتیں انتہائی ہونے کے باعث خیالی معلوم ہوتی ہیں اور جہاں تک زندگی میں عام طور پر صورتیں پائی جاتی ہیں وہ ایسی نہیں ہوتیں۔ دنیا میں مختلف ضروریات کی فراہمی کی مقدار بس اتنی ہے جو عدل و انصاف کے ساتھ تقسیم کرنے پر سب کے لیے کفالت کر سکتی ہے اور عام طور پر مختلف اشیاء کی مقدار انسانی محنت و کاوش کے نتیجے میں بڑھائی اور کم کی جا سکتی ہے۔ مزید براں سبھی انسان نہ کاملتاً انسانی ہمدردی اور غمگساری کے جذبات رکھتے ہیں اور نہ ہی مکمل طور پر خود غرض ہوتے ہیں۔ غرضیکہ انسان اپنی طبائع اور کردار کے

اعتبار سے مختلف ہیں۔ ان حالات میں ملکیت اور جائیداد وغیرہ سے متعلق قوانین انتہائی افادیت کے حامل ہیں۔ ان قوانین کی خلاف ورزی سے بالعموم دوطرح کے نقصانات ہوتے ہیں۔ ایک عوامی سطح کا نقصان جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ان قوانین کے نظام پر لوگوں کا اعتماد ختم ہوجاتا ہے اور اس طرح خود قوانین اپنی افادیت کھودیتے ہیں۔ دوسری نوع کا نقصان انفرادی نقصان ہے جس میں ایک شخص کی اس امید اور توقع کا خاتمہ ہوجاتا ہے کہ معاشرے کے مسلمہ قوانین کے مطابق وہ اپنے گاڑھے پسینے کی کمائی کا خود مالک ہے۔

ہیوم کا استدلال یہ ہے کہ اس کے نظریے کے مقابلے میں جو نظریہ پیش کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ حق ملکیت کو ایک فطری جبلت قرار دیا جائے، لیکن دنیا کی تاریخ کے مختلف ادوار میں ملکیت کے بارے میں جتنے مختلف قوانین اور حق ملکیت' وراثت اور مالی معاہدوں کے بارے میں جتنے مختلف تصورات پائے گئے ہیں، ان کے پیش نظر ہیوم فطری جبلت کا نظریہ تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا خیال یہ ہے کہ افادیت کے اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے ہی ہم اس تنوع کو سمجھ سکتے ہیں جو ہمیں تاریخ کے مختلف مراحل اور دنیا کے مختلف مقامات اور تہذیبوں میں نظر آتی ہے اور اسی اصول کے تحت ہم ان قوانین کے مشترک پہلوؤں کا فہم بھی حاصل کرسکتے ہیں۔ اولاً چونکہ مختلف زمانوں اور مختلف جگہوں پر انسانوں کے حالات یکساں نہیں ہوتے اس لئے معاشرے کی ایک سطح کے لحاظ سے جو قوانین سودمند اور افادیت کے حامل ہیں، وہی دوسری سطح پر نقصان دہ ہوسکتے ہیں۔ ثانیاً' انسان کی بنیادی ضروریات ہمیشہ ایک سی رہتی ہیں اور قدر نے ان کو پورا کرنے کے ضمن میں تقریباً یکساں حدود و قیود لگائی ہیں۔ ہیوم کا خیال ہے کہ اس حقیقت سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ صرف جبلت یا فطری رجحان حق ملکیت کے قوانین کی بنیاد نہیں بن سکتا بلکہ اس میں حقیقی یا مزعومہ افادیت کا پہلو اہم اور نمایاں ہے۔ تاہم اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ اس قسم کا جبلی رجحان حقائق کی وضاحت کے لیے لازمی نہیں ہے۔ یہی کیفیت شادی بیاہ کے قوانین کی ہے' بلکہ یہ شاید زیادہ ہی متنوع اور پیچیدہ ہیں اور اگر ملکیت کے بارے میں ہیوم کا نظریہ درست ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شادی و نکاح کے قوانین کا بھی جنسی جبلت سے کوئی سروکار نہیں۔

ہیوم کے نزدیک انصاف کو انسان جبلی طور پر ایک فضیلت اور نیکی سمجھتا ہے اور ایسا اس لئے ہے کہ انسان عاقل ہستی ہونے کی وجہ سے اعمال کے مستقبل میں ظاہر ہونے والے عواقب پر نظر رکھتا ہے اور ساتھ ہی انسانی ہمدردی اور بہبود کے جذبات کی بدولت انسانی مسرت کو پسندیدہ اور قابل تحسین سمجھتا ہے۔ لہٰذا اس کا عدل و انصاف کو پسند کرنا لازمی امر ہے عقل وخرد کی صلاحیتیں اور ہمدردی و مروت کے جذبات، یہ دونوں انسان کے خلقی وطبعی وجود کا حصہ ہیں۔ نہ انصاف کا تصور ہی ان معنوں میں قدیم یا رواجی ہے کہ اسے انسانوں نے اجتماعی زندگی کی داغ بیل ڈالتے ہوئے باہم شعوری معاہدے کیے ہوں۔ چونکہ انصاف کے مفہوم کا ایک لازمی جزو معاہدوں کی شرائط کو پورا کرنا ہے' اس لئے خود انصاف کے تصور کا استخراج قدیم معاہدوں سے نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا نہ ملکیت یا دوسرے قوانین کے لیے کسی خاص جذبے کو۔ اصل چیز قوانین کے پس پردہ افادیت عامہ کا پہلو ہے، اسی سے نہ صرف ان کی تشکیل کا عمل سمجھ میں



Marfat.com

آ سکتا ہے بلکہ خلاف ورزی کی صورت میں مذمت و ناپسندیدگی بھی اسی طور پر قابل فہم ہے۔ جہاں تک کسی ایک جگہ یا وقت میں مروجہ قوانین کا تعلق ہے، تو ان میں رواج، تاریخ، روایات اور کسی درجے میں توقعات اور خوش فہمیاں سب کا جزوی طور پر عمل دخل ہوتا ہے۔

## پروفیسر براڈ کی تنقید

پروفیسر براڈ کی رائے میں ہیوم کا نظریہ انصاف سوائے اس کے کہ یہ مکمل طور پر انائیت پسند نہیں ہے سپنوزا کے خیالات سے مشابہت رکھتا ہے۔ بلکہ تفصیل میں یہ زیادہ جامع اور ہمہ گیر ہے۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ آیا اس سے انصاف کے جملہ مظاہر کی کما حقہٗ وضاحت بھی ہوتی ہے یا نہیں! براڈ کا خیال ہے کہ یہ اس میں ناکام رہتا ہے۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اس کا اطلاق انصاف اور اس سے متعلقہ امور کے صرف ایک چھوٹے سے گوشے پر ہوتا ہے۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم قانون کی سختی سے تنفیذ کو کیوں پسند اور اس کی خلاف ورزی کو کیوں ناپسند کرتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ کُل مسئلہ یہی نہیں ہے۔ یہ عام بات ہے کہ نظام ہائے قوانین کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے قوانین کے ایک گروپ کو دوسرے گروپ سے زیادہ 'مبنی بر انصاف' کہتے ہیں۔ اسی طرح ہم بعض قوانین کو اس وجہ سے بدلنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ، خلاف انصاف، ہیں یا ناانصافی پر مبنی ہیں۔ جب ہم اس انداز کی گفتگو کرتے ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ایک قانون کو دوسرے قانون سے زیادہ مبنی بر انصاف، کہنے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اوّل الذکر قانون مؤخر الذکر کی نسبت زیادہ انسانی مسرت و انبساط کا باعث بنتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ تقسیم دولت کے ایک طرح کے قوانین دوسری نوع کے قوانین سے نسبتاً کم مبنی بر انصاف ہوں لیکن پھر بھی ایک معاشرہ پہلی قسم کے قوانین کو اس لئے ترجیح دے سکتا ہے کہ اس سے ملکی پیداوار کو بڑھانے کی تحریک ملتی ہے۔ عام طور پر دیکھا یہی گیا ہے کہ جب ایک قوم کو دولت اور تقسیم دولت کے دو مختلف نظام ہائے قوانین میں سے کسی ایک طرح کے قوانین کو اپنانے یا مروجہ قوانین میں ترمیم کا مسئلہ درپیش ہوا تو وہ ان دونوں میں کسی ایک کے چناؤ میں گومگو کی کیفیت میں رہی۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ ہم انصاف اور انسانی مسرت وشادمانی دونوں کو پسند کرتے ہیں اور جب کسی ایک کی قربانی دینی پڑے تو ہمارے جذبات کی کیفیت عجیب ہوتی ہے۔

پروفیسر براڈ، ہیوم کے اس خیال سے بھی متفق نہیں کہ جب انصاف میں افادیت کا پہلو نہ رہے تو ہمارے دل میں اس کی تحسین اور پسندیدگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس امر واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب انصاف اور افادیت میں تصادم ہوتا ہے (ایسی صورت گاہے بگاہے پیش آ سکتی ہے) تو ہم ایک عجیب کشش و پیچ کا شکار ہو جاتے ہیں کیونکہ ہم دونوں ہی کو چاہتے ہیں اور بسا اوقات یہ بھی ممکن ہے کہ انصاف کے تقاضے تج دینے کی صورت میں انسانی مسرت کا حصول اور انسانی مصائب کا خاتمہ اتنے بڑے پیمانے پر ہو کہ ہم اس کی تحسین شروع کر دیں، لیکن جیسا کہ ہیوم کی مثال سے ظاہر ہے' جب انصاف کے تقاضے پورا کرنے میں نہ تو افادیت کا پہلو ہو اور نہ نقصان ہی کا'

ہم تب بھی بسکٹ کا انصاف کے مطابق تقسیم کیا جانا پسند اور وحشیانہ چھینا جھپٹی ناپسند کریں گے۔ اگر ہم ہیوم کی مثال میں مذکورہ آفت سے کبھی دو چار ہو جائیں اور ہمیں بھوکوں مرنا ہی پڑے تو ہم میں اتنی ہمت اور عزیمت ہونی چاہیے کہ آپا دھاپی کی بجائے دوسروں کے ساتھ نظم وضبط کا مظاہرہ کرتے ہوئے عمدگی کے ساتھ جان جان آفرین کے سپرد کریں۔ ہم اس رویے کو اخلاقی طور پر زیادہ مستحسن رویہ کہیں گے۔

اگرچہ براڈ، ہیوم کے اس نظریئے سے کامل اتفاق کا اظہار کرتا ہے کہ قوانین مثلاً ملکیت کے قوانین کا کسی معاشرے میں موجود ہونا اور ان کا ہر ایک پر بلاتخصیص لاگو ہونا از حد افادیت کا حامل ہے، لیکن وہ یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ صرف یہی امر ان قوانین کی اوّلین تشکیل یا اب خلاف ورزی کی صورت میں ہمارے شدید جذبات ناپسندیدگی کی توجیہ اور وضاحت کے لیے کافی ہے۔ جہاں تک اس قسم کے قوانین کا پہلے پہل معرضِ وجود میں آنے کا تعلق ہے، یہ بات قرین قیاس نہیں کہ قدیم لوگوں کے ذہن میں اس سلسلے میں بحیثیت مجموعی معاشرے کی مسرت کا خیال آیا ہو یا بعض دوسرے عقائد اور کم شائستہ جذبات کی مدد کے بغیر صرف اسی خیال نے ان کے کردار پر بہت زیادہ اثر ڈالا ہو۔ اور اگر اب ہم ان قوانین کی پابندی کرتے ہیں تو وہ بھی صرف اور صرف سماجی افادیت کے پیش نظر نہیں ہے، بلکہ ہمارے ذہن میں حق وانصاف کے کچھ تصورات ہوتے ہیں جو ہمیں ان قوانین کی پابندی پر مجبور کرتے ہیں۔ حق وانصاف کے اس تصور کا کوئی حوالہ ہیوم کے ہاں نہیں ملتا۔ جب میں ایک قانون کو اپنے وقتی فائدے کی خاطر توڑنے کا سوچتا ہوں اور مجھے بھی یہ یقین ہوتا ہے کہ میں سزا سے بچنے کی سبیل نکال لوں گا تو وہ سوال جو میرے ذہن کے پردے پر ابھر کر کبھی کبھی اس حرکت سے باز رکھتا ہے، یہ ہوتا ہے:

کیا تمہیں اس کا حق پہنچتا ہے اور کیا یہ تمہارے لئے جائز اور معقول ہے کہ سب دوسرے تو اپنے اپنے ذاتی فائدے کو پس پشت ڈالتے ہوئے قانون کے مطابق عمل کرتے ہیں، اور قانون کے اس احترام سے پیدا ہونے والے اجتماعی فائدے کا حصہ رسدی تمہیں بھی پہنچتا ہے، لیکن تم اپنے بڑے اور ذاتی فائدے کے لئے قوانین کو توڑنے پر جری ہو جاتے ہو؟

پروفیسر براڈ ان تنقیدی نکات کی روشنی میں ہیوم کے نظریہ انصاف کو بعض صحیح اور اہم حقائق کی طرف رہنمائی کرتے ہوئے بھی عقلی طور پر کمزور اور ناکافی پاتا ہے۔ خاص طور پر ہمیں اس کے ہاں اس اعتراض کا کوئی معقول جواب نہیں ملتا کہ ہماری تنقیص وتحسین یا پسند وناپسند کو فوری خوشگواری (لذت) یا ناخوشگواری اور افادیت یا عدم افادیت کے علاوہ جزوی طور پر دوسرے عوامل بھی متعین کرتے ہیں۔ ہمارے تعریف اور مذمت کے جذبات کو نہ صرف یہ بات متاثر کرتی ہے کہ کسی عمل یا رویے کے نتیجے میں مقداری طور پر کل کتنی مسرت حاصل ہوگی بلکہ اس ضمن میں یہ بات بھی اہم ہے کہ معاشرے میں مختلف طبقات یا افراد کے مابین اس کی تقسیم کیسے ہوگی۔ اور اگرچہ عین ممکن ہے کہ مؤخر الذکر پہلی چیز پر بڑے گہرے انداز میں اثر ڈالتی ہو، تاہم اس کے اخلاقی تاثرات اور احساسات کو ابھارنے کی بھی اہم یا کلّی وجہ نہیں ہے۔



Marfat.com

## ہیوم اور نفسیاتی انائیت پسندی

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ سپینوزا، ہابز اور دوسرے نفسیاتی انائیت یا الیغوئیت پسند مفکرین کے خلاف ہیوم اپنے نظریے کی مدافعت کس طرح کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ نفسیاتی انائیت پسندی کی کلاسیکل تنقید وتردید میں ہمیں ایک دوسرے انگریز مفکر جوزف بٹلر کے ہاں دلائل شرح وبسط کے ساتھ مل جاتے ہیں اور ہیوم شاید ہی ان میں کچھ اضافہ کرسکا ہو، لیکن چونکہ بٹلر کے دلائل کے باوجود بعد میں آنے والے بعض اہم مفکر مثلاً ٹی ایچ گرین اور بریڈلے نفسیاتی انائیت پسند فکر رکھتے تھے (نفسیاتی لذتیت کا نظریہ نہیں) اس لئے مناسب ہے کہ ہیوم کے افکار کا مختصراً جائزہ لیا جائے۔ ان افکار کو دو حصوں میں تقسیم کرلیا جائے تو دلائل کا تانا بانا زیادہ نکھر کر سامنے آسکتا ہے:

(1) اس کے اپنے نظریئے کے حق میں مثبت دلائل۔

(2) مخالفین کو چیلنج۔

اپنے نظریئے کے اثبات میں ہیوم درج ذیل تصریحات پیش کرتا ہے:

(الف) یہ ایک یقینی امر ہے کہ ہم ایسے افعال، جذبات اور رویوں کی بھی تحسین یا مذمت کرتے ہیں جن کے بارے میں ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ ہرگز ہماری اپنی خوشی وشادمانی کو متاثر نہیں کرتے، مثلاً ہم تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ماضی میں گزری ہوئی شخصیات کے افعال یا ناولوں اور ڈراموں کے مطالعہ میں غیر حقیقی کرداروں کی تحسین وتنقیص کرتے ہیں۔ اسی نہج پر ہم بعض اوقات اپنے دشمنوں کی کچھ صفات کی تعریف وتحسین کرتے ہیں حالانکہ ہم خوب جانتے ہیں کہ یہی صفات انہیں ہمارے لئے زیادہ موذی اور خطرناک بنا دیتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ ایسا دو وجوہات کی بنا پر ہوسکتا ہے۔ یا تو ہم بعض رویوں اور افعال کی بذات خود اور بلاواسطہ تعریف وتحسین کرتے ہیں یا پھر ہم عمومی طور پر انسانی مسرت کو قابل تحسین قرار دیتے ہیں اور ہمارا خیال ہوتا ہے کہ یہ افعال وکردار مسرت کے حصول میں ممد ہیں اور اس میں ہم اس بات کی مطلقاً پرواہ نہیں کرتے کہ ہماری ذاتی مسرت منفی طور پر متاثر ہورہی ہوتی ہے۔ نفسیاتی انائیت یا الیغوئیت پسندی سے یہ دونوں صورتیں ہی متصادم ہیں۔ نہ ہی یہ ہوسکتا ہے کہ ہم اپنے کو ان تاریخی شخصیات کا ہم عصر سمجھ کر یا ڈراموں اور تمثیلوں کے غیر حقیقی کرداروں کو حقیقی تصور کرکے اس قابل تصور کریں کہ وہ خوشی اور مسرت کو متاثر کرسکتے ہیں۔ لاریب کبھی کبھی صرف تخیل بھی جذبات کو انگیخت کرسکتا ہے لیکن ایسا ہونا اس وقت ممکن نہیں جب مسلسل ہمارے ذہن میں یہ بات متحضر رہے کہ یہ صرف تخیل کی کارفرمائی ہے اور امر واقعہ مختلف ہے۔

(ب) یہ بات بھی یقینی اور کسی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ ہم اعمال وکردار کی بعض ایسی صفات کی تحسین کرتے ہیں جو صرف انہی لوگوں کے لئے باعث مسرت یا حامل افادیت ہیں جن کی صفات وہ ہیں۔ خواہ وہ کسی

اور کے لئے نہ بھی ہوں۔ مثال کے طور پر ہم مالی طور پر کم وسائل رکھنے والے شخص میں بھی لٹریچر یا مصوری وغیرہ کے ذوق و شوق کی تعریف کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا شخص غربت کی وجہ سے فنون لطیفہ کا سرپرست نہیں بن سکتا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان تمام مظاہر کی توجیہ انائیت پسندی کے نظریہ سے کس طرح کی جائے گی؟

ہیوم اپنے مخالفین کے لئے مندرجہ ذیل چیلنج پیش کرتا ہے۔ جیسا کہ بظاہر احوال ہمارے عام مشاہدے میں غیر خود غرضانہ ہمدردی اور مروت کے جذبات دیکھنے میں آتے ہیں، انائیت پسند مفکر کے لئے ان کی توضیح لازمی ہے۔ وہ درج ذیل دو طریقوں کے ذریعے یہ کام سرانجام دینے کی سعی کرتا ہے۔

(الف) وہ یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ ایسا صرف نمائش کی حد تک ہے اور اس کا اہتمام سوچے سمجھے منصوبے کے تحت ناظرین کو دھوکہ دے کر ہوتا ہے۔ ہیوم اس خیال آرائی کو بالکل سطحی اور بودی قرار دے کر رد کر دیتا ہے۔ یہاں اس اہم نقطے کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر فی الواقع غیر خود غرضانہ اور بے لوث ہمدردی نامی جذبہ سرے سے موجود ہی نہ ہوتو پھر اس کے دکھاوے یا نمائش کی بھی کسی کو چنداں ضرورت نہ ہو گی۔

(ب) دوسری صورت میں انائیت پسند کا کہنا یہ ہو سکتا ہے کہ ہم ناسمجھی کے ساتھ تخیل کی سطح پر کسی چالاکی، کسی تلازم خیالات یا غلط استدلال کے ذریعے اپنے آپ کو باور کرا لیتے ہیں کہ ہمارے افعال و اعمال کی تہہ میں ہمارے اپنے مفاد یا خوشی کا خیال کارفرما نہیں بلکہ اس کے سوا کچھ اور ہے۔ اس مؤقف پر ہیوم کا تبصرہ یہ ہے:

(1) مندرجہ بالا مؤقف میں پیش کی گئی صورت کو اگر ہم کسی درجے میں درست مان بھی لیں تب بھی یہ حقیقت ہے کہ ایک جانب خود غرض انسان اور خود غرضی پر مبنی افعال اور دوسری جانب بے لوث انسان اور بے لوث افعال میں فرق و امتیاز ہے اور یہ فرق بڑا ٹھوس اور واقعی ہے۔ ہم تسلیم کئے لیتے ہیں کہ ہر کام کے پس پردہ محرک ذاتی فائدہ اور انائیت پسندی ہوتا ہے۔ پھر بھی کہا یہ جا رہا ہے کہ بعض افراد تلازم خیالات، تخیلاتی تدبیر یا مغالطہ آمیز استدلال کی وجہ سے کچھ ایسے کام انجام دے لیتے ہیں جو ان کی ذات کی بجائے دوسروں کے فائدے کا باعث بنتے ہیں، لیکن ایسے افعال ہی کو تو 'بے غرض' اور ان کو انجام دینے والوں کو 'بے لوث' کہا جاتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ہم انہی لوگوں کی تعریف و تحسین کرتے ہیں جو اکثر اپنے آپ کو اس طرح دھوکہ دیتے ہیں اور جو ایسا نہیں کرتے ہم ان کو مذمت کے لائق سمجھتے ہیں۔

(2) جذبات و احساسات کی ایسی بہت سی مثالیں ہیں جنہیں کسی صورت میں بھی مفاد پرستی یا انائیت پسندی کی بھیس بدلی ہوئی شکل قرار نہیں دیا جا سکتا، مثلاً جانوروں کی آپس میں ایک دوسرے کے لئے اور آقاؤں کے لئے محبت و شفقت، والدین کی اپنے بچوں کے لئے محبت اور لوگوں کی اپنے دوستوں کے لیے گرمجوشی اور اخلاص کے جذبات۔ یہاں دو باتوں کا بیان بے محل نہ ہوگا۔ اولاً ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ جذبات حب

ذات اور جذبہ انانیت پسندی میں تحلیل نہیں ہوسکتے، تب بھی یہ ہیوم کی تعریف کے مطابق مروت عامہ اور انسانیت نوازی کے جذبات کے طور پر نہیں لئے جاسکتے۔ اگر ہم فلسفی بٹلر کے الفاظ مستعار لیں تو ان جذبات کو 'مخصوص میلانات' کہا جاسکتا ہے۔ ایسے جذبات کے وجود کو تو ایسا فرد بھی مان سکتا ہے جو مروت اور انسانی ہمدردی کے عمومی جذبے کا منکر ہے۔ ثانیاً جانوروں کا معاملہ زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کرے گا کہ ظاہری طور پر بے غرض اور بے لوث محبت و شفقت کی کسی طور پر ذاتی فائدے اور مغالطہ آمیز استدلال کے حوالے سے توضیح نہیں کی جاسکتی۔ اس سے یہ ثابت ہرگز نہیں ہوتا کہ ذاتی فائدے کا خیال یا کوئی غیر عقلی عنصر مثلاً خیالات کا اختلاف حقیقی امور کی کماحقہ، وضاحت نہیں کر سکتے۔

(3) ہیوم، بٹلر کے اس خیال کو بنظر استحسان پیش کرتا ہے جس کے مطابق حب ذات اپنی تشفی کے لئے ذاتی مسرت وانبساط کے خیال کے علاوہ دوسری اشیاء کی خواہش بھی رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک کینہ جو شخص اپنے انتقام کی آگ ٹھنڈی کر کے حب ذات کی تشفی کرتا ہے اور اس طرح حظ اٹھاتا ہے لیکن اگر دشمن کو زک پہنچانے کی خواہش نہ ہو تو محض انتقامی کارروائی سے کچھ لذت حاصل نہیں ہوتی اور یہ خواہش براہ راست اپنی خوشی و مسرت کے لئے نہیں بلکہ دوسرے کے لئے زک اور دکھ کی خواہش ہے۔ چنانچہ یہاں ہیوم کا استدلال کچھ اس قسم کا ہے: "تمہیں تسلیم کر لینا چاہیے کہ ہم اپنی مسرت کے علاوہ براہ راست کچھ اور چیزوں کی خواہش بھی رکھتے ہیں، مثلاً اپنے دشمن کی تکلیف اور اس کا نقصان۔ اگر فی الواقع یہ صحیح ہے تو پھر یہ ماننے میں کیا امر مانع ہے کہ ہم براہ راست انسانی مسرت کی خواہش کر سکتے ہیں؟" نفسیاتی ایغوئیت یا انائیت پسندوں کے خلاف یہ بڑی قوی دلیل ہے۔ اگرچہ یہ مثبت طور پر تو یہ ثابت نہیں کرتی کہ ہم عمومی اور عالمی سطح پر انسان کی مسرت کو مقصود بناتے ہیں، تاہم انائیت پسندوں کی واحد دلیل کا اس سے ابطال ہو جاتا ہے۔ انسانی بہبود اور مروت کے عمومی جذبے کے خلاف ان کی اکلوتی دلیل یہ ہے کہ ہم اپنی خوشی کے علاوہ کسی اور شے یا غرض کو براہ راست ہدف نہیں بناتے، لیکن اوپر دی گئی انتقامی بدلے کی مثال نے اسے غلط ثابت کر دیا ہے۔

(4) ہیوم کی پیش کردہ آخری دلیل بڑی دلچسپ اور وزنی معلوم ہوتی ہے لیکن پروفیسر براڈ کے خیال میں منطقی طور پر غلط ہے۔ دلیل یہ ہے کہ نہ صرف ماضی میں ایغوئیت (انائیت) پسندی کا نظریہ ان حقائق کی توجیہ کر سکا ہے جو اس کا ابطال کرتے ہیں، بلکہ مستقبل میں بھی اس کی کامیابی کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ طبیعیات میں ہمیں بہت سے روزمرہ اور عام مظاہر کی وجوہات نہایت پیچیدہ اور غیر متوقع عوامل میں ملتی ہیں لیکن نفسیات کے میدان میں شکل مختلف ہے۔ 'یہاں شاید کسی واقعہ یا مظہر کی سب سے سادی اور نمایاں وجہ ہی اس کی صحیح وجہ ہوتی ہے۔' شدید جذبات کی توجیہ کسی لمبے چوڑے استدلال اور اس کے صغریٰ کبریٰ کو بیان کر کے نہیں کی جاسکتی۔ صاف سیدھی بات ہے کہ میں کسی ایسے شخص کی موت پر بھی رنج و ملال کے شدید

جذبات محسوس کر سکتا ہوں. جو اگر زندہ رہتا تو بھی میرے ذاتی فائدے کے لئے کچھ نہ کرتا۔ جب ذاتی فائدے کا خیال دوسرے محرکات کے ساتھ ملا جلا ہو تو عین ممکن ہے کہ تصنع یا بناوٹ کی وجہ سے میں ذاتی فائدے سے صرف نظر کرلوں، لیکن جب سرے سے یہ محرک موجود ہی نہ ہو (جیسا قبل ازیں مثال سے ظاہر ہے) تو اس سے شدید جذبات مرتب نہیں ہو سکتے۔

پروفیسر براڈ کا خیال ہے کہ ہیوم کی اس دلیل میں ایک مفروضہ بھی ہے اور ایک الجھاؤ بھی۔ مفروضہ یہ ہے کہ کسی انسان کے تمام بنیادی جذبات، ہیجانات اور خواہشوں اور عمل کے میلانات دروں بینی سے پوری طرح اس کے علم آسکتے ہیں کیونکہ یہ سب ذہنی کیفیات اس کی اپنی ہیں۔ اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو پھر سوال یہ پیدا نہیں ہوتا کہ کوئی ذہنی وقوعہ ایسے بنیادی میلان کے باعث ہو جس کی ابھی تک ہم نے کبھی شناخت نہیں کی یا جسم کا علم ہمیں حاصل نہیں ہوا۔ براڈ اس مفروضہ مقدمے سے اتفاق نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ جس طرح مادہ کے اندر انتہائی چھوٹے سالمات کا نظام ہوتا ہے جو عام حسی ادراک میں نہیں آتا، اسی طرح ہمارے نفوس میں درجنوں ایسے اساسی میلانات و ہجانات ہو سکتے ہیں جن کا علم ہم باطنی مشاہدے سے بھی حاصل نہیں کر سکتے اور جس طرح مادہ کی صورت میں حواس سے ناقابل مشاہدہ صفات مشاہدے میں آنے والی صفات کا سبب ہو سکتی ہیں، اسی طرح باطنی مشاہدے کی گرفت میں آنے والی کیفیات اور احساسات ان ذہنی کیفیات کا سبب ہو سکتے ہیں جن کو ہم باطنی طور پر جانتے ہیں۔

براڈ کے مطابق اس پورے مسئلہ میں جو ابہام ہے وہ یہ ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ شدید جذبات اور ہیجانات کی توجیہ لمبے چوڑے استدلال کے حوالے سے نہیں کی جاسکتی تو اس کا مفہوم درج ذیل دو مفاہیم میں سے ایک ہو سکتا ہے:

(i) ایک مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ الف کے شدید جذبات مکمل طور پر کبھی بھی الف کے باریک اور لطیف استدلالات کی بنیاد پر نہیں ہوتے۔ بلاشبہ یہ بات درست معلوم ہوتی ہے۔ ایسے بھی یہ امر واقعہ ہے کہ ظاہری طور پر غیر اناثی شدید جذبات ان لوگوں کے ہوتے ہیں جو صحیح و غلط ہر قسم کے استدلال کی صلاحیت سے عاری ہوتے ہیں۔

(ii) دوسرا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ 'ا' کے شدید جذبات کے بارے میں 'ب' کا نظریہ علت اگر 'ب' کے ذہن میں لمبے چوڑے استدلال کی پیداوار ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا، لیکن اس مفہوم کو تسلیم کرنا قرین عقل معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ 'ا' کے تند جذبات کی وجوہات بڑی پیچیدہ اور مبہم ہوں۔ اس صورت میں 'ا' کے جذبات کے بارے میں صحیح توجیہ کا تعلق ضرور 'ب' کے ذہن میں دقیق استدلال و استنباط سے ہوگا۔

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ ایگوئیت یا انائیت پسندی کا ہر وہ نظریہ یقینی طور پر غلط ہوتا ہے جس کے مطابق ظاہری شواہد کے اعتبار سے غیر انائی جذبات کا سبب متعلقہ شخص کے ذہن میں دقیق استدلال کی کڑیاں ہوتی ہیں۔ بایں ہمہ ہمیں یہ بھی حق نہیں پہنچتا کہ ہم ایگوئی (انائی) نظریئے کو صرف اس وجہ سے قابل اعتناء نہ سمجھیں کہ اس



Marfat.com

کے مطابق ظاہری طور پر غیرانانی جذبات کے اسباب پیچیدہ اور غیر عقلی ہوتے ہیں جنہیں ایک ماہر نفسیات استدلال کے دقیق اینچ پیچ سے گزر کر ہی معلوم کر سکتا ہے۔

پروفیسر براڈ اس موضوع پر اتنی مفصل بحث سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ نفسیاتی ایغوئیت یا انائیت پسندی کا نظریہ لازماً غلط ہے اور بٹلر اور ہیوم دونوں نے اس نظریئے اور اس کے حق میں دیئے گئے دلائل کا علمی بنیادوں پر خاتمہ کر دیا ہے، لیکن نفسیاتی انائیت پسندی کی تردید کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم نے انسانوں میں انسانیت نوازی یا بہبود عامہ کے جذبے کی موجودگی ثابت کر دی ہے۔ کوئی شخص اپنے تئیں اس نوع کے جذبے کو حقیقی سمجھ سکتا ہے اور اغلباً وہ اس خیال میں درست بھی ہوگا، لیکن کم از کم ہیوم کے استدلال سے اس کا وجود پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا۔

## اخلاقیات میں عقل اور جذبات

اب ہم بنیادی طور پر اس سوال پر غور کریں گے کہ آیا ہیوم جس نہج سے اخلاقی محمولات اور اصطلاحات مثلاً خیر، شر، صواب، خطا کو بیان کرتا ہے کیا وہ درست اور فلسفیانہ اعتبار سے قابل قبول ہے۔ اس باب کے ابتدائی حصے میں تاریخی تناظر میں اس سوال کی اہمیت کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ہیوم کے خیال میں اخلاقی خیر وشر کا تعلق انسان کی پسندیدگی و ناپسندیدگی یعنی تعریف و تحسین کے جذبات و تاثرات کے ساتھ ہے۔ لہٰذا اچھے اور برے افعال کا تعین عام تجربے اور تعمیم کی بنیاد پر ہوگا اور عقل اس سلسلے میں کوئی اہم رول ادا نہیں کرتی۔ آیئے ہم اس نظریئے کے پورے صغریٰ کبریٰ پر غور کریں۔

ہیوم محولہ بالا سوال کو اس شکل میں اٹھاتا ہے کہ ''اخلاقی مباحث کے طے کرنے اور حل میں عقل اور جذبات واحساسات کے کیا کیا وظائف ہیں؟'' بدقسمتی سے آپ اس کی تحریروں کو بالاستیعاب پڑھ لیں اور کھنگال لیں تب بھی آپ کو صراحت کے ساتھ یہ معلوم نہیں ہوگا کہ ''عقل'' سے وہ کیا مراد لیتا ہے۔ پروفیسر براڈ کا خیال ہے کہ لاریب 'عقل' ایک بہت گنجلک اور مبہم لفظ ہے لیکن ہیوم نے اسے بہت ہی محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں ہمیں 'عقل' کے مندرجہ ذیل علمی و وقوفی وظائف کا پتہ چلتا ہے:

(1) عقل کا ایک اہم وظیفہ یہ ہے کہ جب مختلف خصوصیات مجتمع شکل میں کسی ذہن کے سامنے لائی جائیں تو وہ ان کے مابین لازمی اور کلی رشتے وجدانی طور پر دریافت کرتی ہے۔ مثلاً مساوی الاضلاع مثلث کا لازمی طور پر مساوی الزاویہ ہونا۔ ہم اسی قسم کے عقلی وجدان کی بنیاد پر جانتے ہیں۔ کسی بھی علم کے اساسی قوانین اور مفروضات کا ادراک ہمیں عقل و ذہن کے اس وظیفے سے ہوتا ہے۔

(2) مقدمات سے نتائج کا استنباط اور استنتاج ہم عقل کی مدد سے کرتے ہیں۔ عقل کا یہ وظیفہ مندرجہ بالا فعلیت سے مشابہ ہے کیونکہ استنباط کا امکان اسی بنیاد پر ہوتا ہے کہ عقل قضایا کے درمیان صوری رشتے دریافت کرتی ہے اور پھر حکم لگاتی ہے کہ یہ رشتے جن دوسرے قضایا کے درمیان پائے جائیں، ان سے بھی وہی



Marfat.com

نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔

(3) قبل تجربی تعقلات کی تشکیل بھی عقل کی فعلیت کا مظہر ہے۔ اس کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ بعض ایسی خصوصیات کے تعقلات ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں جو نہ حواس کے ذریعے ہمارے علم میں آتے ہیں اور نہ حواس ہی سے حاصل شدہ خصوصیات کی ترکیب اور امتزاج سے بنتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہمارے ذہن میں علت کا تعقل اسی طور پر متشکل ہوتا ہے۔ علت کے علاوہ بعض دوسرے تعقلات کی بھی یہی کیفیت ہے۔ جبکہ سرخی اور سیمرغ کے تعقلات حسی تجربات سے پیدا ہوتے ہیں، علت اور بعض دوسرے قبل تجربی تعقلات کی تشکیل کے لئے حسی تجربہ شرطِ لازم تو ہے لیکن وہ براہِ راست حسی تجربہ سے بنائے نہیں جا سکتے۔ پروفیسر براڈ اور دوسرے عقلیت پسند فلاسفہ تجربیت پسندی کے علی الرغم قبل تجربی تعقلات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور انہیں ذہن و عقل کی کارفرمائی کا نتیجہ تصور کرتے ہیں۔ چنانچہ عقلیت پسندوں کے خیال میں عقل کے تین اہم وظائف وجدانی استقراء کا عمل، عقلی استدلالات کی فراہمی اور چھان پھٹک اور قبل تجربی تعقلات کی تشکیل ہے لیکن چونکہ ہیوم علمیات میں اپنا ایک مخصوص زاویۂ نگاہ رکھتا ہے، اس لئے وہ نہ تو قبل تجربی تصورات کے امکان کا قائل ہے اور نہ ان کی تشکیل ہی کو عقل کا وظیفہ سمجھتا ہے۔ تاہم وہ اپنی بعض تحریروں میں وجدانی استقراء کو ضرور مانتا ہے۔ کیونکہ اس کا خیال ہے کہ ہم اسی ذہنی عمل کی بدولت واقعاتی معاملات کے علم کے برخلاف خیالات کے باہمی رشتوں اور تعلق کا علم حاصل کرتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی وہ عقل کی اہمیت کو کم کر کے اسے صرف ذہنی استدلال یا توجیہ کے عمل تک محدود کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اس ابتدائی بحث کے بعد ہم اخلاقی مباحث میں عقل کی اہمیت اور کارگزاری کے بارے میں ہیوم کے نظریات کو زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔

جو شخص اخلاقی معاملات میں عقل کی اہمیت کا قائل ہے اس کا استدلال کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ ہم یقینی طور پر اخلاقی خطا و صواب اور جائز و ناجائز کے نہ صرف سوالات اٹھاتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو عقلی بنیادوں پر قائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کسی اخلاقی مسئلے پر جب ایک شخص دوسرے سے اختلاف کرتا ہے تو عقلی مقدمات کی روشنی میں وہ دوسرے کو اپنے زاویہ نگاہ اپنانے کے لئے کہتا ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ہم صرف جذبات اور احساسات کے معاملے میں ایک دوسرے سے نہیں جھگڑتے، بلکہ اختلاف رائے وہیں ہوتا ہے جہاں عقل کی کارفرمائی کا امکان ہو۔ دوسری جانب وہ شخص بھی بالکل غلط معلوم نہیں ہوتا جس کا خیال ہے کہ جذبہ و ہیجان کا اخلاقی معاملات میں خاصا اہم مقام ہے اور اس کی اس بات میں اس لئے خاصا وزن معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی فضیلت اور برائی ہمارے احساسات میں ارتعاش پیدا کر کے تحسین و مذمت کے جذبات کو ہمارے عمل کے لئے محرک بنا دیتے ہیں۔ محض عقل ہمیں یہ نہیں بتا سکتی کہ اعمال کی کس خصوصیت سے ہم میں چاہت اور کس سے نفرت کا جذبہ پیدا ہونا چاہیے۔ اس کا تعلق لازمی طور پر ہمارے خلقی یا اکتسابی رجحانات پر ہی ہوگا۔ اعمال کے ان اوصاف کی صرف عقلی پہچان نہ ہمارے



Marfat.com

احساسات کو انگیز کرتی ہے اور نہ عمل کے لئے تحریک ہی پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ ہیوم کا خیال یہ ہے کہ اگرچہ جذبات اور عقل دونوں اخلاقیات میں نمایاں کردار ادا کرتے ہیں، تاہم یہ کردار ہیں بہت مختلف۔ عقل ہمیں یہ بتاتی ہے کہ کس قسم کے رویے یا کردار اپنے فاعلوں یا دوسرے لوگوں کے لئے خوشی یا الم کا باعث بنتے ہیں۔ جب معاملہ گھمبیر ہو اور عمل کے اثرات مختلف نوع کے نکل رہے ہوں تو یہ عقل ہی کا وظیفہ ہے کہ وہ ہمیں پسندیدہ اور ناپسندیدہ اثرات کے درمیان حساب لگا کر صحیح صورت حال سے آگاہ کرے لیکن عقل کا عطا کردہ یہ علم بذات خود ہم میں پسندیدگی و ناپسندیدگی یا عمل وانفعال کے جذبات کو انگیز نہیں کرسکتا۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم خود نفسی سطح پر انسانی مسرت و انبساط کو پسند اور رنج و الم کو ناپسند کریں۔ اس پسند و ناپسند کا تعلق عقل سے نہیں بلکہ ذہن انسانی کی خصوصی ہیجانی ساخت سے ہے۔ الغرض ہیوم کے نظریئے کے مطابق عقل کی حدود واقعاتی وقوعات کے اندر اندر ہیں۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے کسی صورتحال کو تحلیل کر کے واضح کر دے، کسی متعین ہدف کے لئے ذرائع کی نشاندہی کر دے یا مختلف اعمال کے عواقب و اثرات کا اندازہ فراہم کر دے۔ ذرائع سے قطع نظر، عقل ہمیں نہیں بتاتی کہ ہمیں کون سی اغراض اور غایات اپنانی ہیں۔ ہم بعض چیزوں اور خصوصیات عمل کو اس لئے پسند نہیں کرتے کہ ان کی کسی معروضی صفت کی نشاندہی عقل سے ہوتی ہے بلکہ بطور غایت ان کی خواہش اس لئے ہوتی ہے کہ وہ ہم میں کسی ہیجانی جذبے کو انگیز کرتی ہیں۔

سطور بالا سے واضح ہے کہ ہیوم کے نظریئے میں دراصل دو مختلف قضایا پائے جاتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ چاہے عقل کی اپنی جگہ اہمیت ہو، اس سے اخلاقی جذبے اور عمل کی پورے طور پر وضاحت نہیں ہوتی۔ ان کی وضاحت کے لئے عقلی امور کے علاوہ جذبۂ اخلاق کو حقیقی واقعی تصور کرنا ضروری ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ عقل کا تعلق صرف ایجابی و مثبت حقائق سے ہے۔ پہلے ادعا کے بارے میں ہمارا گمان غالب ہے کہ یہ درست ہے، لیکن یہ ہے ایک عام مشاہدے کی بات اور اس سے دوسری بات کو عقلی طور پر کوئی تقویت نہیں پہنچتی۔ اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ خیر و شر ایک معین وصف کا نام ہے یا صواب و صحت عمل کی کچھ ایسی نسبتیں ہوتی ہیں جنہیں صرف عقل جان سکتی ہے، تب بھی منطقی طور پر ممکن ہے کہ ایک شخص عقلی اعتبار سے اخلاقی اوصاف کی پہچان رکھتے ہوئے بھی جذباتی اور عملی سطح پر غیر محرک رہے، یعنی جس عمل کو خیر و صائب سمجھے اس کو عملاً اختیار نہ کرے اور ناپسندیدہ شے کو ترک نہ کرے۔ ایسے لوگوں کی ہم اپنے معاشرے میں بڑی تعداد دیکھتے ہیں خواہ ہم انہیں اخلاقی طور پر غیر متوازن کہیں یا یہ کہیں کہ عقل ان پر پوری طرح حاوی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بڑے بڑے عقلیت پسند کو بھی اخلاقی عمل کے لئے احساسات و جذبات کی اہمیت ماننے بغیر چارہ نہیں۔ بعض انتہا پسند عقلیت پسند مفکرین جو اخلاقی مباحث اور مسائل میں صرف عقل و خرد کی کارفرمائی کے قائل ہیں، یقیناً غلط ہیں اور اس ضمن میں ہیوم کے دلائل کی بڑی اہمیت ہے۔ اگرچہ یہ دلائل یہ ثابت نہیں کرتے کہ اعمال اور رویوں کی اخلاقی خوبی اور محاسن کے تعین میں عقل و تفکر ضروری نہیں ہیں۔ چنانچہ ہیوم کے نظریئے کا دوسرا حصہ جس کے مطابق عقل کا تعلق صرف واقعاتی حقائق سے ہے، اس کے نظریئے کے پہلے حصے کے شاندار دلائل سے کوئی تقویت نہیں پاتا۔ کیا پھر بھی یہ قابل اعتناء ہے؟

اگرچہ ہیوم اپنے نظریئے کے مخالف نظریات کا بیان وضاحت کے ساتھ نہیں کرتا، ہم اس حصے میں اس کے دلائل کا گہرائی میں اتر کر تجزیہ کریں گے تا کہ اس کا فکر نکھر کر سامنے آجائے۔ آیئے ہم بحث کو مفید بنانے کے لئے یہ تسلیم کرلیں کہ قضیہ 'لا اچھا ہے' پہلے پہل کسی ایسے شخص کی طرف سے قائم کیا جائے گا جس میں 'لا' کے بارے میں غوروفکر کرتے ہوئے تعریف و تحسین کے جذبات پیدا ہوئے ہوں، تاہم اب وہ یہ قضیہ ان جذبات کو محسوس کیے بغیر بھی قائم کرسکتا ہے۔ اس کی مثال تصدیق ''لا سرخ ہے'' ہے جو اوّل اوّل اسی صورت میں قائم کی جائے گی جب وہ شخص 'لا' کو دیکھتے ہوئے سرخی کی حس کا تجربہ کرے۔ لیکن بعد میں وہ شخص سرخی کو بصارت میں لائے بغیر بھی یہ تصدیق قائم کرسکتا ہے۔ مؤخرالذکر حقیقت کی توضیح کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ ''لا سرخ ہے'' کا مفہوم صرف یہ ہے کہ ''اکثر لوگ لا کو دیکھنے پر سرخی کا بصری احساس کریں گے۔'' اس توضیح کو ''مظاہری تحلیل'' کہا جا سکتا ہے۔ دوسری صورت میں ''لا سرخ ہے'' کا مفہوم ''لا میں ایک مخصوص صفت ایسی ہے جو اکثر لوگوں میں اس کو دیکھنے پر سرخ محسوسہ پیدا کرتی ہے'' لیا جائے گا۔ اس تعبیر کو ''علتی تحلیل'' کا نام دیا جا سکتا ہے۔ آیئے اب ان مختلف تعبیروں کا اطلاق اخلاقی خیر یا اچھائی پر کرتے ہیں۔ مظاہری تحلیل کے مطابق خیر یا خوبی ایک ایسی صفت کا نام ہے جسے لوگ بنظر استحسان دیکھتے ہیں جبکہ علتی تحلیل کے مطابق خیر و خوبی کسی چیز یا عمل کے اس وصف کا نام ہے جس کی وجہ سے لوگ بالعموم اس کی تعریف و تحسین کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہیوم کی اخلاقی خیر و خوبی کی پیش کردہ تحلیل و توضیح مظاہری تحلیل ہے، کیونکہ اس کے خیال میں خیر و خوبی فی نفسہٖ کسی صفت کا نام نہیں ہے بلکہ لوگوں کے تجربے میں کسی چیز یا عمل کا پُرلذت یا مفید پایا جانا ہی اس کی خوبی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ہیوم مظاہری تحلیل کی علتی تحلیل پر ترجیح کے لئے دلائل صراحت کے ساتھ پیش نہیں کرتا۔

آیئے اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے ایک اور متبادل شکل پر غور کریں۔ یہ شکل یا مثال بھی درج بالا مثال کی طرح اخلاقی امور میں سے نہیں ہے۔ اس بات پر مفکرین کا بالعموم اتفاق ہے کہ تصدیق ''لا علت ہے ما کی'' اس وقت تک قائم نہیں کی جائے گی جب تک لا کی بہت سی مثالیں اس طرح مشاہدے میں نہ آئیں کہ 'ما' کی بہت سی مثالیں ان کا تتبع کریں، یعنی زمانی لحاظ سے بعد میں آئیں۔ مظاہری تحلیل کے مطابق ''لا علت ہے ما کی'' کا مطلب صرف یہ ہے کہ 'لا' کی مثالوں کے بعد ہمیشہ ما وقوعات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن ایک دوسری تحلیل (جسے علتی تحلیل کہا جاسکتا ہے) کے مطابق 'لا' اور 'ما' کے مابین ایک مخصوص تعلق ہے جو اگرچہ حواس سے نظر نہیں آتا، لیکن ہماری عقل وجدانی طور پر اس کو جان سکتی ہے۔ اور علت اسی مخصوص رشتے کا نام ہے۔ اس تعبیر کی رو سے علت ایک قبل تجربی تصور ہوگا اور یہ تحلیل 'قبل تجربی تعقلاتی تحلیل' کہلائے گی۔ ہیوم کے ہاں اخلاقی حدود کی ہمیں جو قبل تجربی تعقلاتی قسم کی تحلیل ملتی ہے اس کے مطابق غالباً پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات وہ مواقع فراہم کرتے ہیں جن کے دوران ہماری عقل وجدانی طور پر صواب و خطا کے بارے مین جانتی ہے۔ صواب و خطا کے یہ اخلاقی رشتے حسی طور پر نہیں جانے جاسکتے۔ اگرچہ ہمیں یہ توضیح وزنی اور قرین عقل معلوم ہوتی ہے لیکن بہرحال ہیوم کی اپنی پیش کردہ توضیح یہ نہیں ہے۔

## دلائل کا تفصیلی تجزیہ

ہیوم کی تحریروں کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو ہمیں اس کے ہاں دو دلیلیں عقلیت پسند مفکرین کے خلاف اس کے اپنے نقطہ نظر کے حق میں ملتی ہیں۔ آیئے ان کا تفصیلی تجزیہ کریں۔ عقلیت پسندوں کے خلاف دو دلیلیں درج ہیں:

(1) عقلیت پسند فلاسفہ کے نقطۂ نظر کے مطابق اعمال، جذبات اور محرک اعمال ایک ایسی صفت سے موافق اور مناسب نسبت اور رشتہ رکھنے یا نہ رکھنے کی بنیاد پر صحیح و غلط (یا صائب وخطا) ہوتے ہیں جس کو انسانی عقل جان سکتی ہے۔ ہیوم کا استدلال یہ ہے کہ مذکورہ رشتہ یا تو اس عمل یا جذبے کو ان احوال وظروف سے جوڑتا ہے جس میں یہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ رشتہ کسی عمومی اخلاقی قانون کے ساتھ مطابقت یا تصادم کا منطقی رشتہ ہے۔ اگر عقلیت پسندوں کی رشتے یا تعلق سے مراد اوّل الذکر ہے تو ہیوم ان سے چیلنج کے انداز میں پوچھتا ہے کہ اس رشتے کی بالصراحت توضیح کیا ہو سکتی ہے۔ اور مراد مؤخر الذکر ہے تو ہیوم ان سے چیلنج کے انداز میں پوچھتا ہے کہ اس رشتے کی بالصراحت توضیح کیا ہو سکتی ہے۔ اور مراد مؤخر الذکر ہے تو ہیوم کا دعویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں عقلیت پسندوں کا نقطۂ نظر متدیر یا مدور (چکردار) ہو جاتا ہے، کیونکہ خود عمومی اخلاقی قانون صائب و غلط اعمال کی انفرادی مثالوں کے مشاہدے اور اس پر مبنی استقرائی عمل کے ذریعے بنتا ہے۔ گویا بالفاظ دیگر اس صورت میں کسی اخلاقی قانون یا ضابطے کی تشکیل سے پہلے انفرادی اعمال کو اچھا یا برا، صائب وخطا جانا گیا ہوگا۔

عقلیت پسند مفکرین کے ساتھ فکری ہم آہنگی رکھتے ہوئے پروفیسر براڈ، ہیوم کے اس چیلنج کو وزنی تصور نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ محولہ بالا تعلق مطلقاً منفرد اور یکتا ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایسا بھی کہ لوگوں کے لئے اس کی شناخت آسان ہو۔ اس صورت میں اس تعلق اور نسبت کو کسی اور نسبت کے حوالے سے بیان کرنا یا تو لازمی طور پر غلط ہوگا یا لفظی تکرار پر مبنی ہوگا۔ تاہم عقلیت پسند اخلاقی نقطہ نظر کی ایک دوسری صورت کے خلاف ہیوم کی تنقید عملی طور پر وزنی معلوم ہوتی ہے۔ وہ درج ذیل ہے:

(2) بے جان اور غیر شعوری اشیاء باہم ایسے رشتوں اور نسبتوں میں واقع ہو سکتے ہیں کہ جس کی بنا پر ہم انسانوں کی تعریف و مذمت کرتے ہیں۔ لیکن انسانوں کی مابین نسبتوں سے مماثل نسبتوں کے باوجود ہم بے جان اشیاء پر اخلاقی حکم نہیں لگاتے۔ جب ایک نوزائیدہ یا جوان پودا اس پرانے پودے کو ختم یا تباہ کر دیتا ہے جو اس کے وجود کا باعث بنا، تو ان دونوں کا تعلق ایسا ہی ہے جیسا نیرو اور اس کی ماں کے مابین تھا۔ نیرو نے بھی اپنی ماں سے اقتدار اور سلطنت لینے کے بعد اسے قتل کر دیا تھا۔ تاہم ہم نیرو کی ناشکری اور احسان فراموشی کی بنا پر مذمت کرتے ہیں لیکن پودوں کو مورد الزام نہیں گردانتے۔ ہیوم اس مثال سے اخلاقی خیر و شر یا صائب وخطا کے تعین میں افعال یا افراد کے درمیان کسی مخصوص نسبت کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ لیکن



Marfat.com

اس دلیل کے بارے میں بھی پروفیسر براڈ کا خیال ہے کہ اسے عقلیت پسندوں کے لئے زیادہ پریشان کن نہیں ہونا چاہیے۔ سیدھی سی بات یہ ہے کہ ہم نیرو اور اس کی ماں کے بارے میں جانتے ہیں کہ وہ شعوری اور ذہنی وجود تھے جبکہ پودے بے جان اور غیر شعوری ہوتے ہیں۔ بنا بریں نیرو اور اس کی ماں ایسے مخصوص ذہنی رشتوں میں بندھے ہوتے ہیں جو پودوں کے درمیان بعید از قیاس ہیں۔ انہی ذہنی رشتوں کی بدولت ہم نیرو کو ناشکری اور احسان فراموشی کا الزام دیتے ہیں اور اس فعل کو اخلاقی طور پر قبیح اور ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں۔

اب ہیوم نے اپنے نظریئے کے حق میں جو مثبت دلائل دیئے ہیں ان کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔ پہلی دلیل میں ہیوم نے اخلاقیات سے باہر کی مثال لی ہے۔ مختصراً دلیل درج ذیل ہے:

> جیومیٹری کے مضمون میں جس نہج یا اسلوب پر دلیل دی جاتی ہے کہ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم پہلے بعض نقاط اور خطوط کا مشاہدہ کر کے ان کے درمیان نسبت و تناسب کا تعین کرتے ہیں اور پھر ان معلوم نسبتوں سے ایسی نسبتوں کا استنتاج کرتے ہیں جو ہمیں پہلے معلوم نہیں ہوتیں۔ اخلاقی معاملات میں صورت مختلف ہے۔ ہمیں جب کسی معاملے پر اخلاقی حکم لگانا ہوتا ہے تو ہم پہلے اس معاملے کے تمام مختلف پہلوؤں اور نسبتوں کی ٹھیک طور پر تفہیم حاصل کرتے ہیں اور پھر اخلاقی رائے قائم کرتے ہیں۔ چنانچہ یہاں اخلاقی حکم کے لگائے جانے سے پہلے عقل وفہم کا کام مکمل ہو جانا چاہیے اور اصولی طور پر یہ کام زیر نظر معاملے کے صرف معروضی واقعات و حقائق کا صحیح صحیح تعین ہے۔ عقل وفہم کی اس فعلیت کے بعد باقی ماندہ کام اس معاملے یا صورت واقعہ کا ہمارے اندر تحسین وستائش یا مذمت وناپسندیدگی کے جذبات کا پیدا کرنا ہے۔

ہیوم کی اس دلیل میں یقینی طور پر دو صداقتیں مضمر ہیں۔ (الف) یہ بات بالکل درست ہے کہ کسی فعل، کردار یا صورت واقعہ پر اخلاقی حکم لگانے سے پہلے مجھے اس کے لااخلاقی (غیر اخلاقی نہیں!) پہلوؤں اور نسبتوں کو کماحقہ، جاننا چاہیے۔ صرف اس صورت میں میرا اخلاقی حکم یعنی میری رائے معتبر اور قابل اعتماد ہو سکتی ہے۔ (ب) جیومیٹری کے مضمون میں نقاط اور خطوط کے مابین معلوم نسبتوں سے نسبتوں کا علم ہم صرف عقل کی مدد سے حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس صورت حال اخلاقی احکام و مباحث کے میدان میں ہے۔ ہم کسی فعل یا صورت واقعہ کی صرف لااخلاقی نسبتوں کو جان کر اس کی اخلاقی حیثیت کے بارے میں حکم صادر نہیں کر سکتے۔ برا اور قبیح تصور کرتے ہیں۔

آیئے اب اختصار کے ساتھ ان دلائل کا مطالعہ کریں جو ہیوم اپنے نظریئے کے اثبات میں پیش کرتا ہے۔

(i) جیومیٹری میں طرزِ استدلال یہ ہوتا ہے کہ ہم پہلے بعض نقاط، خطوط وغیرہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور پھر اس مشاہدے کی بنیاد پر ان نسبتوں کا استخراج کرتے ہیں جو ہمارے لئے قبل ازیں واضح نہیں تھیں۔ لیکن اس



Marfat.com

کے مقابلے میں جب ہم کسی صورت حال پر اخلاقی حکم صادر کرنے کے لئے غور کرتے ہیں تو اخلاقی حکم لگانے سے پہلے ہمیں اس صورت حال کی تمام تفصیلات معلوم ہونی چاہئیں۔ گویا اخلاقی حکم کے صدور سے پہلے عقل وفراست کا کام ہو جانا چاہیے اور ظاہر ہے کہ وہ صورت واقعہ کے حقیقی کوائف کا پورا پورا علم ہے۔ بعدازاں اس صورت واقعہ کا ہمارے اندر پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے جذبات انگیخت کرنے کا کام رہ جاتا ہے۔ ہیوم کی اس دلیل میں دو صداقتیں بلاحیل و حجت تسلیم کی جاسکتی ہیں:

الف۔ ہمیں کسی عمل یا صورت واقعہ کے اخلاقی پہلوؤں اور نسبتوں پر اخلاقی حکم لگانے سے پہلے اس کے لااخلاقی پہلوؤں سے پورے طور پر واقفیت ہونی چاہیے۔

ب۔ صرف لااخلاقی پہلوؤں اور نسبتوں کے علم کی بنیاد پر اخلاقی پہلوؤں کو مستنبط نہیں کیا جاسکتا۔ جیومیٹری سے دی گئی متوازی مثال میں صورت مختلف ہے۔ وہاں بھی نئی نسبتوں کا تعین صرف قبل ازیں معلوم شدہ کے بل پر نہیں ہوتا بلکہ ان معلوم شدہ نسبتوں کے ساتھ ساتھ جیومیٹری کے دوسرے بنیادی موضوعات اور بدیہی حقائق کی مدد لینی پڑتی ہے جو استقرائی وجدان کے ذریعے جانے جاتے ہیں۔ اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ ہم پہلے کسی صورت واقعہ کے لااخلاقی اور اخلاقی پہلوؤں کا ساتھ ساتھ واقع ہونا دیکھتے ہیں اور پھر استقرائی وجدان کے ذریعے یہ وقوف حاصل کرتے ہیں کہ اوّل الذکر پہلو تمام صورتوں میں مؤخر الذکر پہلوؤں کا وجود ناگزیر قرار دیتے ہیں اور پھر بالآخر ہم اس امر کو بنیاد بنا کر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فلاں لااخلاقی صفات یا نسبتیں دوسری مثالوں میں بھی فلاں اخلاقی صفات کا باعث بنیں گی اور اس طرح ہیوم کے برخلاف ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اخلاقی امور کے تعین اور افعال کی اخلاقی قدر و قیمت جاننے میں عقل وفکر کا خاصا عمل دخل ہے۔

(ii) ہیوم کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اخلاقی اور جمالیاتی احکام و تصدیقات کے درمیان تمثیلی مشابہت سے بھی اس کے مؤقف کی تائید ہوتی ہے۔ بلاشبہ کسی شے کے حسن کا تعلق اس کے اجزاء کے مابین نسبت و تناسب اور رشتوں سے ہے اور ان میں سے اکثر کا علم ہمیں عقل و خرد کی بنیاد پر ہی ہوتا ہے لیکن جمالیاتی حکم کے لئے صرف یہ عقلی فعلیت ہی کافی نہیں ہوتی۔ کسی دائرے میں فی نفسہ کوئی حسن نہیں ہوتا، اس کے حسن کا احساس اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا مشاہدہ کرنے والوں میں اس کے بارے میں چاہت اور پسندیدگی کے جذبات پیدا ہوں۔ اسی طرح انسانی قتل بھی اس وقت تک اخلاقی طور پر مذموم نہ ہوگا جب تک یہ عمل لوگوں مین ناپسندیدگی کے جذبات انگیخت نہ کرے۔ تاہم ہیوم کی یہ دلیل کچھ زیادہ قوی معلوم نہیں ہوتی۔ جمالیاتی اور اخلاقی احکام و تصدیقات کے درمیان مشابہت یا تو قوی ہوسکتی ہے یا ممکن ہے کہ بہت کمزور ہو۔ اگر مشابہت قوی ہے تو جیسا کہ قبل ازیں تفصیل سے کہا جاچکا ہے، اخلاقی احکام کی تشریح اور وضاحت ہیوم کی پیش کردہ وضاحت کے علاوہ دو طرح اور بھی ممکن ہے اور ان دو ممکنہ توضیحات کا استعمال جمالیاتی



Marfat.com

مباحث میں بھی ہو سکتا ہے۔ بصورت دیگر اگر تمثیلی مشابہت کمزور ہے تو پھر جمالیاتی تصدیقات اور احکامات سے اخلاقی احکام کے بارے میں دلیل دینا قرین عقل نہیں رہتا کیونکہ ممکن ہے جو بات جمالیاتی احکام کے ضمن میں درست ہو، اس کا اطلاق اخلاقی حکم کے بارے میں درست نہ ہو۔

(iii) اگر آپ ایک شخص سے کام کے بارے میں بار بار وضاحتی سوال کریں تو بالآخر آپ ایسے نکتے پر پہنچ جائیں گے جہاں وہ تکراری نوعیت کا جواب دے گا۔ مثلاً اگر آپ سوال کریں کہ آپ گولف کیوں کھیلتے ہیں تو اس کا جواب ہوگا کہ میں گولف تندرستی اور اچھی صحت کی خاطر کھیلتا ہوں۔ اگر آپ اس سے مزید سوال کریں کہ آخر اچھی صحت اور تندرستی کی خواہش تمہیں کیوں ہے، تو اس کا جواب ہوگا کہ مجھے بیماری اور دکھ پسند نہیں ہے۔ لیکن اگر آپ پھر بھی مطمئن نہ ہوں اور پوچھیں کہ آپ کو بیماری اور دکھ ناپسند کیوں ہے؟ اور اگر وہ اپنی جھنجھلاہٹ پر قابو رکھ سکے تو ظاہر ہے کہ اس کا جواب یہی ہوگا کہ ''بس مجھے ہے۔'' ہیوم اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ عقل کا تعلق انتہائی اہداف سے نہیں بلکہ صرف ذرائع و وسائل اور جزوی اغراض سے ہے۔ دوسری جانب اخلاقی فضیلت کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ ایک نہائی ہدف اور مقصد ہے جس کا حصول بجائے خود مطلوب ہے۔ چنانچہ انسانی شخصیت میں کوئی جذبہ ایسا ہونا چاہیے جس کا تعلق اس اخلاقی فضیلت سے ہو اور اس کی تمام قدر و قیمت اسی سے متعین ہو۔ اس استدلال کی کمزوری ایک متوازی صورتحال پر غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔ کسی بھی استدلال میں ہم استدلال کی کڑیوں سے گزرتے ہوئے بالآخر ایسی تصدیقات پر پہنچ جاتے ہیں جن کے لئے ہمارے پاس کوئی جواز نہیں ہوتا، یعنی ہمارے پاس کوئی مزید ایسی بنیادی تصدیقات نہیں ہوتیں جن سے وہ تصدیقات وضع یا مستنبط کی جا سکیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ان نہائی تصدیقات کا ماننا ہمیشہ لازمی طور پر غیر عقلی ہو۔ بعض اوقات یہ بالکل غیر عقلی ہو سکتی ہیں۔ لیکن دوسری صورتوں میں انہیں اس لئے تسلیم کیا جاتا ہے کیونکہ عقل ان کے موضوع اور محمول میں بلاواسطہ لزومی تعلق دیکھتی ہے۔ اسی طرح یہ بتانے میں کہ ہم نے ایک خاص نہج پر کوئی کام کیوں کیا ہمیں ان اہداف اور مقاصد کی نشاندہی کرنی ہوتی ہے جو بجائے خود مطلوب و مقصود ہوتے ہیں اور وہ کسی اعلیٰ تر مقصد کے لئے بمنزلہ وسیلہ نہیں ہوتے لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ ان اہداف کی قدر کا تعین ان کی ماہیت کی عقلی بصیرت کی بنیاد پر نہیں ہوتا۔

اوپر کی تفصیلی بحث سے جو نکالا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اخلاقی معاملات میں عقل کے عمل دخل جیسے اہم مسئلے پر نہ تو ہیوم نے اپنے نظریئے کو ثابت کیا ہے اور نہ اپنے مخالفین ہی کے دلائل کا ابطال کیا ہے۔ تاہم ہیوم کے نظریے کے خلاف ایک عمومی تنقید ایسی ہے جس کا ہمیں سختی سے نوٹس لینا چاہیے۔ ہیوم کے نظریہ اخلاق میں جو نکتہ سب سے زیادہ محل نظر ہے، وہ یہ ہے کہ خیر و شر کے بارے میں ہر مسئلہ اعداد و شمار کے جمع کر لینے کے سیدھے سادے طریقے سے حل ہو سکتا ہے۔ ہیوم کا نظریہ، جیسا کہ سطور بالا میں دیا گیا ہے یہ ہے کہ اگر زید الف کو اخلاقی طور پر صائب اور بکر



Marfat.com

الف کو اخلاقی طور پر غیر صائب سمجھتا ہے تو ہمیں پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ زید اور بکر دونوں الف کے لااخلاقی واقعاتی حقائق یعنی اس کے لااخلاقی واقعاتی حقائق یعنی اس کی لااخلاقی صفات اور نسبتوں کے بارے میں اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ ان لااخلاقی صفات اور نسبتوں کے بارے میں تمام اختلافات یا کنفیوژن کے دور ہونے کے بعد بھی اگر زید اور بکر میں الف کے اخلاقی حکم کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کے خیال میں الف پر غور وخوض کے بعد اکثر لوگوں میں پسندیدگی اور استحسان کے جذبات پیدا ہوں گے، جبکہ بکر کا خیال یہ ہوگا کہ اکثر لوگ اس کے بارے میں ناپسندیدگی کے جذبات محسوس کریں گے۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جو لوگوں سے استفسار اور اعداد و شمار جمع کر کے تجربی طور پر طے کیا جا سکتا ہے۔ لیکن سی۔ ڈی۔ براڈ عقلیت پسند مفکرین سے اتفاق کرتے ہوئے اخلاقی مسائل کے حل کو بالکل غیر حقیقی تصور کرتا ہے۔ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ہر اخلاقی بحث میں ایک مرحلہ ایسا آ جاتا ہے جہاں دو مختلف آراء رکھنے والوں کے درمیان مزید بحث و تمحیص مفید نہیں رہتی۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ نکتہ ایسا ہے کہ جس کے بعد مسئلہ صرف نفسیاتی یا ناپسند یا ذوق طبع کا رہ جاتا ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ بکر کے مقابلے میں زید فہم و فراست اور عقلی طور پر کم اہلیت کا ہو اور اسی وجہ سے فعل الف کے بعض معروضی اوصاف بھی اس کی گرفت میں نہ آئیں اور اس طرح ہیوم کے نظریئے میں ایک واضح خامی نظر آتی ہے اور اعداد و شمار کا سادہ طریقہ عقلی طور پر تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا۔

علم الاخلاق اپنی تفصیلات میں مختلف آراء اور ان کے درمیان ردوکد کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اس کو اپنے اعمال و کردار میں لذت والم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہیے اور ہیوم کے نظریئے کے برخلاف قوانین اور اس کے احکام ہرگز اعمال کے ثمرات اور لذائذ و آلام کے ماتحت نہیں آ سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ نفس انسانی میں ''ضمیر'' کی آواز ہر وقت انسان سے سرگوشی کرتی اور اس کو خیر اور فرض پر کاربند ہونے کے لئے آمادہ کرتی رہتی ہے۔ البتہ یہ خیر اور فرض کبھی کبھی ضمنی طور پر لذت کا پھل بھی دے دیا کرتا ہے اور انسانوں کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے۔ لیکن ''ضمیر'' کسی حالت میں بھی اس حد کی ماتحتی قبول نہیں کرتا۔ بلکہ کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہو جاتا ہے کہ ادائیگی فرض کی خاطر وہ لذت و مسرت ہی کیا، زندگی کو بھی قربان کر دے لہٰذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائی الم کے لیے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ 'فرض' ہی رہے گا اور خیر کتنی ہی مشقتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ خیر ہی کہلائے گا۔ یہ انسان کے شرف انسانیت کی انتہائی پستی اور اس کی بزرگی و کرامت کی سخت توہین ہوگی اگر وہ اعمال کے اثرات بشکل لذت والم کو تولنے کے لئے پہلے ایک ترازو نصب کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد ان کو اختیار کرے یا ان سے اجتناب کرے۔ اور اگر اسے ضروری قرار دیا جاتا ہے تو پھر تو یہ ایک کاروباری زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔ بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے، بلکہ اس کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی عقل و فراست اور ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور ان کی آواز سنے اور اسی کے اختیار و پرہیز کے احکام کی تعمیل کرے۔ یہی چیز دراصل انسان کو اس کی قابلیت و استعداد کے مناسب بلند رتبہ اور صاحب شرف بناتی ہے یا بصورت دیگر ذلیل و پست کرتی ہے۔



Marfat.com

# کانٹ کا فلسفہ اخلاق

## ابتدائی تعارف

عمانویل کانٹ 1724ء میں جرمنی کے شہر کیونگز برگ میں سادہ منش والدین کے ہاں پیدا ہوا۔ اس کی پیدائش ڈیوڈ ہیوم کی پیدائش سے تیرہ سال بعد ہوئی۔ والد کی جانب سے کانٹ کے خاندان کا تعلق سکاٹ لینڈ سے بتایا جاتا ہے۔ بعدازاں اس کے اجداد نے جرمنی میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ کانٹ کے والدین عیسائیت کے ایک فرقے پائی ٹسٹس (Pietists) کے عقائد رکھتے تھے۔ اس فرقے کے سخت اخلاقی قوانین کا اثر خود کانٹ کے اخلاقی نظریہ پر پڑا کیونکہ لڑکپن اور اوائل جوانی میں کانٹ کی ذہنی و اخلاقی تربیت انہی عقائد کے زیر اثر ہوئی تھی۔

کانٹ صحیح معنوں میں ایک باوقار اور پیشہ وارانہ فلسفی تھا۔ اپنے شہر کی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کر کے (1740ء تا 1746ء) وہ پہلے اتالیق مقرر ہوا اور اس کے بعد کیونگز برگ کی یونیورسٹی میں معلم ہو گیا۔ جہاں وہ منطق، مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کا پروفیسر ہو گیا۔ 1804ء میں اپنی موت تک کانٹ اس عہدے پر فائز رہا۔ وہ یونیورسٹی میں علم انسانیت اور جغرافیہ کی تعلیم بھی دیتا تھا۔ کانٹ نے زندگی میں سفر بہت ہی کم کیا اور غالباً کبھی اپنے صوبے سے باہر نہیں گیا اور نہ شادی کی۔ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں نہایت منضبط تھا۔ اس کی صحت بہت اچھی تھی، متاہل زندگی کے افکار سے آزاد تھا اور تین چوتھائی صدی تک اس نے اپنی زندگی عقلی علوم اور فلسفہ وحکمت کے حصول اور ان کی تعلیم میں بسر کر دی۔ اس طرح وہ ایک حد تک ایتھنز اور روما کے فلاسفہ کے نصب العین تک پہنچ گیا، لیکن اس کی خوش طبعی اور ملنسار طبیعت کی وجہ سے رواقی اخلاق کی درشتی اس میں بہت کم تھی۔ علاوہ ازیں جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ فلسفہ میں ایک عظیم الشان مصلح تھا، تو ہمیں بالکل تعجب نہیں ہوتا کہ تاریخ نے اس کو سقراط کا مثیل قرار دیا ہے۔ برٹرینڈ رسل نے اسے ''تہلکہ انگیز'' فلسفی قرار دیا ہے۔ اگرچہ بعض مفکرین کا خیال ہے کہ رسل کو یہ لفظ ہیگل کے لئے استعمال کرنا چاہیے تھا۔ اس کی فلسفیانہ تصانیف کے دو حصے کئے جا سکتے ہیں۔ ادعائی دور کی تصانیف میں وہ لائبنیز اور وولف کا شاگرد معلوم ہوتا ہے۔ گو پختہ سالی کے خیالات کی کچھ جھلک ان میں بھی پائی جاتی ہے۔ دوسرے دور (1770ء تا 1804ء) کی تصانیف میں ہیوم کے زیر اثر ادعائیت کر کے اس نے ایک نیا فلسفہ پیش کیا ہے۔

کانٹ نے جدید دور کو انتقادیت کا دور کہا ہے۔ انتقادیت سے وہ ایسا فلسفہ مراد لیتا ہے جو کسی بات کے اثبات سے پہلے اس کو اچھی طرح تول اور کھنگال لیتا ہے اور کسی چیز کے علم کا دعویٰ کرنے سے پیشتر علم کی شرائط مقدم کی تحقیق کر لیتا ہے۔ کانٹ کا فلسفہ صرف اس عام مفہوم میں ہی انتقادیت نہیں بلکہ ایک نظریہء تصورات ہونے کے مخصوص معنوں میں بھی وہ انتقادیت ہے۔ وضع تصورات میں کانٹ احساسیت سے اس خیال میں متفق ہے کہ مادہ تصورات حواس مہیا کرتے ہیں اور اس لحاظ سے تصوریت کا ہم خیال ہے کہ صورت تصورات عقل مہیا کرتی ہے۔ عقل اپنے قوانین سے احساس کی کثرت کو تصورات کی وحدت میں تبدیل کر دیتی ہے۔ فلسفہ انتقاد انتہائی معنوں میں نہ



Marfat.com

احساسیتی ہے اور عقلیتی، وہ ان دونوں سے ماوراء ہے۔ یعنی احساسیت اور تصوریت سے گزر کر وہ ایک بلند نقطہ نظر پر جا پہنچتا ہے، جہاں نظریات ادعائیت کے اضافی صدق و کذب کا اچھی طرح سے اندازہ ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی مکمل نظام فلسفہ نہیں ہے، بلکہ فلسفیانہ فکر کا ایک مقدمہ اور نہج ہے۔ اس کا اصول سقراط کا مشہور مقولہ ''خود اپنے آپ کو جان'' معلوم ہوتا ہے۔ کانٹ غالباً اس کی تاویل یہ کرتا ہے کہ عقل کو کوئی نظام فلسفہ بنانے سے پہلے اپنی قوی اور ذرائع و آلات تعمیر کے بارے میں تحقیق کرنی چاہیے۔

کانٹ کی اہم ترین تصانیف تین تنقیدوں پر مشتمل ہیں۔ 'تنقیدی عقل محض'، 'تنقیدی عقل عملی' اور 'تنقید تصدیق'۔ 'تنقید عقل محض' کا پہلا ایڈیشن 1781ء میں اور دوسرا اضافے اور نظر ثانی کے بعد والا ایڈیشن 1787ء میں شائع ہوا۔ ارسطو کی 'مابعد الطبیعیات' کے بعد شاید یورپ میں یہ اہم ترین کتاب ہے جو فلسفہ کے موضوع پر شائع ہوئی۔ اس کے مضامین اگرچہ بہت عمیق اور گنجلک ہیں، تاہم کانٹ نے اپنے فکر کو قاری کے سامنے پیش کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ 'تنقید عقل عملی' کی اشاعت 1788ء میں ہوئی اور اسی میں کانٹ نے اپنے اخلاقی نقطہ نظر کی وضاحت کی۔ انہی اخلاقی مضامین کی تشریح ایک علیحدہ کتابچے 'فلسفہ اخلاق کی مابعد الطبیعیات کے مبادیات' میں پیش کی گئی جو 1785ء میں شائع ہوا۔

عقل عملی یعنی ارادہ کی فوقیت کے نظریہ سے کانٹ کے افکار کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ عقل نظری اور عقل عملی براہ راست ایک دوسرے سے متناقض تو نہیں، لیکن اخلاقیات اور مذہب کے نہایت اہم مسائل میں ان کا اختلاف بڑا واضح ہے۔ عقل نظری کے لئے خدا کی ہستی مطلق اور اختیار (آزادیِ ارادہ) ایسے نصب العین ہیں جن کا خارجی وجود قابل ثبوت نہیں۔ اس کے برخلاف عقل عملی خود مختار روح، اس کی ذمہ داری، بقا اور ہستی باری تعالیٰ کی قائل ہے۔ اگر دونوں عقلوں کا مرتبہ برابر ہوتا تو اس اختلاف کے نتائج نہایت تباہ کن ہوتے، اور اگر عقل عملی عقل نظری کے ماتحت ہوتی تو اس سے بھی زیادہ خرابی واقع ہوتی لیکن کانٹ کے خیال میں عقل عملی کا مرتبہ عقل نظری سے بڑا ہے اور عملی زندگی میں عقل عملی شریک غالب ہے۔ لہٰذا ہمیں اپنا عمل اس ایمان پر استوار کرنا چاہیے کہ روح غیر فانی ہے، انسانی ارادہ آزاد ہے، اور جزا و سزا دینے والی ایک عادل ہستی موجود ہے اور اس طرح عمل کرنا چاہیے کہ گویا یہ تینوں مفروضے درست ہیں بعض حیثیات سے عقل اور ارادہ کا اختلاف اچھی چیز ہے۔ اگر حقائق دینیہ، خدا، اختیار، بقائے روح، بدیہی ہوتے یا منطقی طور پر ثابت ہو سکتے تو انسان جزائے آخرت کے لالچ سے نیکی کرتا، ہمارا ارادہ آزادانہ رہتا اور اعمال پورے طور پر اخلاقی نہ رہتے، کیونکہ ضمیر کے حکم قطعی اور اس کی عزت کے سوا ہر محرک خواہ وہ انسان دوستی ہو یا عشق الٰہی، ارادے کو بے اختیار کر دیتا اور اس کے افعال کو اخلاقی رنگ سے محروم کر دیتا۔

## کانٹ کا اخلاقی نظریہ

سپینوزا اور ہیوم کے اخلاقی نظریات جس حد تک مختلف اور متبائن ہیں، کانٹ کے نظریات اس سے بھی

زیادہ ان دونوں فلسفیوں سے مقابلتاً زیادہ مختلف ہیں۔ سب سے بنیادی نقطہ اختلاف مندرجہ ذیل ہے:

سپینوزا اور ہیوم کے نزدیک خیر و شر کے تصورات بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور صواب و خطا کے تصورات ان سے ماخوذ اور مستنبط ہیں، جبکہ اخلاقی فرض اور ذمہ داری کے بارے میں مختصر سی صراحت ملتی ہے۔ ایک صائب فعل یا ارادہ وہ ہے جو اچھے نتیجے کا موجب بنتا ہے یا اس کا امکان پیدا کرتا ہے۔ کانٹ کے لئے فرض اور خیر و شر کے تصورات بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ اچھا انسان وہ ہے جو عادتاً نیک اور صائب اعمال انجام دیتا ہے اور صائب عمل صرف وہ عمل ہے جو فرض کے احساس کے تحت کیا جاتا ہے۔ کانٹ اور ہیوم کے نظریات میں ایک اور بہت اہم فرق یہ ہے کہ ہیوم کے نزدیک اخلاقیات کا تعلق صرف بنی نوع انسان سے ہے اور یہ اس خالصتاً امکانی حقیقت سے بحث کرتی ہے کہ انسانوں میں پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے ہیجانات محسوس کرنے کا میلان ہوتا ہے اور یہ بھی امر واقعہ ہی ہے کہ انسانوں میں یہ میلان دوسرے انسانوں کی خوشی یا غم کا مشاہدہ کرنے سے بیدار ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کانٹ کا کہنا ہے کہ اخلاق کے بنیادی قوانین ہر عاقل ہستی کے لئے یکساں ہیں، خواہ وہ انسان ہو، فرشتہ ہو، یا خدا ہو۔ اور یہ اس لئے کہ صائبیت (صوابِ عمل) کے اصل اور حتمی معیار کا عاقل ہستی کے تصور سے استخراج کیا جا سکتا ہے۔ یہ کہنا کافی ہوگا کہ اپنے اپنے مخصوص انداز میں دونوں نے انسان کی اس فطرت کو اخلاقیات کے لئے نہایت اہم ٹھہرایا ہے جو جزوی طور پر جبلی اور جزوی طور پر عقلی ہے۔ اس مختصر سی تمہید کے بعد ہم کانٹ کے نظریہ اخلاق کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

کانٹ کے نظریہ اخلاق کو مندرجہ ذیل اہم نکات کے حوالے سے اجمالی طور پر پیش کیا جا سکتا ہے:

1۔ ارادۂ خیر کے سوا کوئی شے فی نفسہٖ خیر نہیں ہے۔ کانٹ کا پہلا اصول یہ ہے کہ ''اس عالم میں یا اس سے باہر بھی ارادۂ خیر کے سوا کوئی شے ایسی نہیں ہے جسے غیر مشروط پر خیر کہا جا سکے۔'' وہ اپنے مدعا کی وضاحت اس طرح کرتا ہے کہ تمام دوسری مبینہ بھلائیاں مثلاً مسرت، علمی امتیاز و شہرت وغیرہ اسی صورت میں خیر ہوں گی جب ان میں ارادۂ خیر شامل ہو یا ارادۂ خیر کے ساتھ استعمال کی جائیں۔ بصورت دیگر یہ نہ صرف بے قدر و قیمت ہوں گی بلکہ اس کا امکان بھی ہے کہ یہ خیر نہ رہیں اور شر کا روپ دھار لیں۔ لیکن دقت نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ دلیل مغالطے پر مبنی ہے۔ اگر ہم کانٹ کے بتائے ہوئے حقائق کو تسلیم کر لیں تو وہ صرف یہ ثابت کرتے ہیں کہ ارادۂ خیر ہر ایسی جامع و مرکب بھلائی کا لازمی جزو ہے جو داخلی طور پر اور فی نفسہٖ خیر ہے۔ بالکل تنہا ہونے کی صورت میں یہ خیر نہیں رہتیں۔ چنانچہ یہ خیال کہ ارادہ خیر فی نفسہٖ کوئی قدر و قیمت رکھتا ہے، اپنی جگہ درست ہو سکتا ہے لیکن مذکورہ مثالوں سے یہ بات مترشح نہیں ہوتی۔

2۔ ارادۂ خیر صرف وہ ارادہ ہے جس کا ظہور عادتاً اور پیہم ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے صرف وہی ارادہ خیر اور طیب کہلائے گا جو مستقل مزاجی کے ساتھ عمل میں آئے۔ بالفاظ دیگر اس کا اظہار صرف کبھی کبھی اور تعطل کے ساتھ نہ ہو، بلکہ مسلسل اور عادت کے طور پر ہو۔ کانٹ کا غالباً مفہوم یہ بھی ہے کہ ارادہ خیر ایسا ارادہ ہے جو داخلی کشمکش اور تصادم کے بغیر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ روزمرہ کی مصروفیات اور زندگی کی ہماہمی میں



Marfat.com

برائی اور بدی کی رکاوٹ محسوس کئے بغیر یہ عمل کی دنیا میں عادتاً ایک ہی نہج یعنی خیر پر گامزن رہتا ہے۔

3۔ ارادے کی صائبیت یا غیر صائبیت کا انحصار مکمل طور پر فاعل کے محرک کی نوعیت پر ہے۔ اس کا انحصار نتائج پر نہیں ہے۔ اس کا تعلق ان مطلوب اور محبوب نتائج سے بھی نہیں ہے سوائے اس حد تک کہ ان کی توقع اور طلب محرک کی جزوی طور پر تشکیل کرتی ہے۔ تاہم یہ بھی صحیح ہے کہ صرف مجرد خواہش جو عمل پر نہ ابھارے، اپنے تئیں کوئی اخلاقی حیثیت نہیں رکھتی۔ لیکن اگر ہم حقیقی معنوں میں اپنے ارادے پر عمل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اگر ہمارا محرک عمل صائب اور خیر پر مبنی ہے تو یقیناً ہمارا ارادہ عمل بھی اخلاقی طور پر صائب ہوگا۔ اس بات سے قطع نظر کہ اس کے نتائج کیا نکلتے ہیں یا کتنے نکلتے ہیں، یہ ارادہ فی نفسہٖ اخلاقی صواب سے متصف ہوگا۔

4۔ اگلا سوال جو منطقی طور پر پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ''محرک کی درستگی اور صواب کا معیار کیا ہے؟'' اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ہمیں ارادی افعال کے مابین کچھ امتیازات قائم کرنے ہوں گے۔ اولاً، ہم ان کو مندرجہ ذیل دو اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

الف۔ افعال بر بنائے جذبہ (داعیہ)

ب۔ افعال بر بنائے اصول۔

اس فرق کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ فرض کیجئے میں کسی شخص کو جو مصیبت اور آفت کا شکار ہے صرف اس لئے نجات دلانا چاہتا ہوں کہ میں اسے ذاتی طور پر پسند کرتا ہوں یا اس کی مصیبت اور تکلیف کا منظر مجھے بے آرام کر دیتا ہے۔ اندریں صورت مجھے بالکل اسی طرح کے آفت زدہ شخص سے کوئی سروکار نہیں ہوگا اگر وہ مجھے پسند نہیں ہے یا اس کا تکلیف دہ منظر مجھے زیادہ متاثر نہیں کرتا۔ یعنی چونکہ نہ وہ مجھے محبوب ہے اور نہ اس کی تکلیف مجھے نفسیاتی طور پر متاثر کرتی ہے، میں اس کی کوئی مدد نہیں کرتا۔ اول الذکر صورت میں کیا گیا عمل، عمل بر بنائے جذبہ (داعیہ) کی مثال ہے۔ اس کا انحصار اس جذبے پر ہے جو وقتی طور پر محسوس کیا گیا۔ بلاشبہ اس کی وجوہات ہوتی ہیں۔ مثال بالا میں کوئی عنصر ہے جو میرے اندر مدد کے ارادی فعل کو انگیخت کرتا ہے۔ لیکن درحقیقت یہ کسی ایسے جواز یا اصول کی خاطر نہیں کیا گیا جس کی اہمیت مذکورہ مثال سے وسیع تر عمومیت کی حامل ہو۔

اس عمل بر بنائے جذبہ کی مثال کا مقابلہ ناداروں کے فلاحی ادارے کے ایسے رکن کے معاملے سے کیجئے جو ایک بالکل اجنبی شخص کی اعانت کرتا ہے۔ اس کی دلچسپی صرف اس سے ہے کہ وہ یہ اطمینان کرے کہ آیا کوئی شخص جس کی وہ اعانت کرنا چاہتا ہے، اس ضابطے اور اصول کے تحت آتا ہے جو اس فلاحی ادارے نے مدد و اعانت کے لئے بنائے ہیں۔ اگر وہ ان شرائط کو پورا کرتا ہے تو اس کی مدد کی جاتی ہے ورنہ نہیں۔ چنانچہ اس طرح تمام نادار اور مستحق افراد سے یکساں سلوک ہوتا ہے اور یہ 'فعل بر اصول' کی واضح مثال ہے۔ فلاحی ادارے کا رکن اپنے اعانتی عمل کی وجہ جواز کو الفاظ کا جامہ پہنانا چاہے تو وہ یوں کہہ سکتا ہے کہ ''جس مسئلے یا اعانت کے لئے ملتجی فرد کے یہ یہ کوائف ہوں،



Marfat.com

اس سے فلاں طریقے سے نمٹنا ہوگا۔'' فعل بربنائے جذبہ کے برخلاف فلاحی ادارے کے رکن کا فعل ایک واضح اور عمومی اصول پر مبنی ہوگا۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ کوئی فعل اخلاقی طور پر صائب اور راست نہیں ہوسکتا۔ جب تک کہ وہ کسی عمومی اصول کے تحت انجام نہ دیا گیا ہو۔ اور یہ عمومی اصول فاعل کو شعوری طور پر قبول نہ ہو۔

5۔ لیکن اعمال کی صائبیت کا یہ معیار کافی نہیں ہے۔ کانٹ طرز عمل یا کردار کے اصولوں کو دو گروہوں میں تقسیم کرتا ہے جن کو وہ ''احکام مفروضہ'' اور ''احکام اطلاقی'' یا ''احکام مطلق'' کہتا ہے۔ حکم مفروضہ کردار کا وہ اصول ہے جو اپنے اوصاف کی بنا پر قبول نہیں کیا جاتا، بلکہ صرف کسی مطلوبہ مقصد کو پانے کے لئے ایک ضابطے کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔ فرض کیجئے کہ میں کسی مخصوص موقع پر ایک بیان دینے سے اس لئے گریز کرتا ہوں کہ یہ جھوٹ اور غلط بیانی ہوگا اور یہ کہ جھوٹ نہیں بولنا چاہیے۔ اب فرض کیجئے کہ میرے جھوٹ نہ بولنے کے اعتقاد کی بنیاد اور اصل وجہ یہ ہے کہ دروغ گوئی اور کذب اعتماد کو ختم کرتا ہے اور انسانی مسرت میں کمی کا باعث بنتا ہے۔ اس طرح یہ اصول کہ جھوٹ نہیں بولنا چاہیے۔ میرے لئے محض ایک حکم مفروضہ ہوگا۔ یہ اپنے داخلی اوصاف کی بنا پر نہیں، بلکہ اعتماد باہمی اور انسانی مسرت کو برقرار رکھنے کے لئے ایک ضابطے کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں یہ امکانی بھی ہوگا اور ثانوی یا ماخوذ بھی۔ یہ امکانی اس لئے کہ ایسے حالات کا تصور کیا جاسکتا ہے جن میں دروغ گوئی مسرت انسانی کی کمی کا باعث نہ ہو اور ظاہر ہے کہ ان حالات میں اس اصول پر عمل نہ ہوگا اور یہ ماخوذ اس لئے ہے کہ میں اسے انسانی مسرت کے لئے ناگزیر تصور کرتا ہوں۔ چنانچہ جھوٹ نہ بولنے کا اصل سبب یہ ہوا کہ مجھے انسانی مسرت وشادمانی عزیز تر ہے جس کے لئے میں کذب اور دروغ گوئی سے کام نہیں لیتا۔ ''حکم مطلق'' دراصل وہ ہے جو اپنے ذاتی محاسن کی بنا پر قبول کیا گیا ہو۔ کسی خارجی مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے ایک ضابطے کے طور پر نہیں، بلکہ اپنے تئیں مقصود بالذات ہو۔

اگر کوئی عمل ایک ایسے اصول پر مبنی ہے جو حکم مطلق ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل برائے اصول یا بربنائے فرض ہے اور محض عمل براصول یا مطابق فرض نہیں ہے۔ فی الواقعہ ہم تین قسم کے اعمال میں صوری امتیاز کر سکتے ہیں۔ یعنی کسی ''اصول کے مطابق عمل'' کسی ''اصول پر عمل'' اور کسی ''اصول کے لئے عمل۔'' ایک جذباتی فعل شکل وصورت کے اعتبار سے ''مطابق اصول'' ہوسکتا ہے اگرچہ یہ کسی ''اصول پر'' یا کسی ''اصول کے لئے'' نہ کیا گیا ہو۔ گزشتہ مثال میں چونکہ میں نے کسی مصیبت زدہ کی مدد کی، تو بظاہر یہ عمل ''مطابق اصول'' یا ''مطابق فرض'' عمل ہے۔ لیکن اس کا ''اصول پر'' اور ''اصول کے لئے'' نہ ہونا مسلم ہے۔ کانٹ کا نظریہ جس سے دوسرے بہت سے فلسفی متفق نہیں ہیں، یہ ہے کہ احکام (اخلاقی) مفروضی بھی ہوتے ہیں اور مطلق بھی۔ کانٹ کا اصرار ہے کہ ایک فعل صرف اس وقت صائب ہے جب وہ کسی ایسے ''اصول یا قاعدہ پر'' کیا گیا ہو جو حکم مطلق ہو۔ یعنی جب وہ کسی اصول مطلق کے لئے انجام دیا گیا ہو۔

بجا طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کانٹ نے یہ نظریہ کیوں اختیار کیا؟ اس کی دلیل یہ نظر آتی ہے کہ کانٹ کے

نزدیک یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ایک خاص فعل جو کسی خاص صورت حال میں صائب یا غیر صائب ہے ہر عاقل ہستی کے لئے اسی طرح صائب یا غیر صائب ہونا چاہیے خواہ اس کے انفرادی مذاق اور رجحانات کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ حکم مفروضہ کی صورت یہ ہے کہ وہ کسی مخصوص شے کی خواہش پر مبنی ہوتا ہے، لیکن مختلف عاقل ہستیاں یا عاقل ہستیوں کی مختلف انواع مختلف قسم کی اشیاء کو پسند کر سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر تمام انسان اس قسم کے تجسس کو ناپسند کرتے ہیں جسے ہم دانت کے درد سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن اس حقیقت کا ان کی عقلیت سے کوئی لزومی تعلق نہیں ہے۔ یہ مفروضہ ممکن ہے کہ ایسے عاقل بھی ہو سکتے ہیں جو دانت کے درد کے تجسس کو اتنا ہی پسند کریں جتنا عام لوگ گلاب کی خوشبو کو پسند کرتے ہیں اور ایسی ذی عقل ہستیوں کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے جن کے کوئی تجسسات ہی نہ ہوں۔ یقیناً بہت سے لوگ کہیں گے کہ فرشتوں کے معاملے میں اس امکان کو حقیقت کا روپ دے دیا گیا ہے۔ پس ہر عاقل حکم مفروضہ بعینہٖ قبول نہیں کرے گا۔ تاہم اگر کردار کے کچھ قواعد و اصول ایسے ہوں جنہیں تمام عاقل ہستیاں بعینہٖ قبول کریں تو وہ اپنے داخلی اور ذاتی اوصاف کی بنا پر قبول کئے جانے چاہئیں اور اس لئے انہیں احکام مطلق ہونا چاہیے۔

6۔ اب ہم آخری اور اہم ترین سوال پر بحث کرتے ہیں۔ اپنے ذاتی اور داخلی اوصاف کی بنا پر ہر عاقل کے لئے قابل قبول ہونے کے لئے کسی اصول کردار کی کیا خصوصیات ہونی چاہئیں؟ کانٹ کا جواب یہ ہے کہ وہ خصوصیت جو ایسے اصولوں میں مشترک اور مخصوص ہے، یہ ہے کہ ان اصولوں کی ایک خاص صورت ہونی چاہیے۔ ان اصولوں کے مواد میں کسی خصوصیت کا ہونا ضروری نہیں اور صوری پیمانہ یہ ہے کہ اصول ایسا ہونا چاہیے کہ کوئی شخص جو اس کو اپنے اصول کردار کے طور پر قبول کرتا ہے، بغیر استثناء اور مستقل طور پر خواہش کر سکے کہ دوسرے ہر شخص کو بھی اسے اپنا اصول کردار بنا لینا چاہیے اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ اس اعلیٰ اصول کو کانٹ اکثر ''حکم مطلق'' یا ''قانون اخلاق'' کہتا ہے۔ اسے ''احکام مطلق کا اعلیٰ اصول'' کہنا بہتر ہو گا۔ کیونکہ یہ ایک دوسرے درجے کا اصول ہوتا ہے جو وہ ضروری اور کفائتی شرائط بناتا ہے جنہیں کسی اول درجے کے اصول کو پورا کرنا چاہیے۔ صرف اس صورت ہی میں مؤخر الذکر حکم مطلق بن سکتا ہے اور اس کا متعین کردہ فعل اخلاقی طور پر صائب ہو سکتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ کوئی فعل صرف اور صرف اس وقت صائب ہے جب اس کی انجام دہی کے لئے عامل کا محرک اس کا یہ اقرار ہو کہ وہ فعل ان مخصوص حالات میں ایک صائب اصول کردار کا تقاضا ہے۔ کوئی اصول کردار صرف اس وقت صائب ہے اگر ہر عاقل ہستی اس کو اپنے ذاتی اور داخلی محاسن پر قبول کرے خواہ اس کے اپنے میلانات اور ذوقی رجحانات کچھ ہی ہوں۔ پس اسے ایک اصول ہونا چاہیے جو ہر عاقل کے لئے صرف اپنی داخلی صورت کی وجہ سے قابل قبول ہے اور اس وجہ سے نہیں کہ یہ کسی مطلوبہ مقصد کو حاصل کرنے کے لئے بمنزلہ ضابطہ ہے۔ اصول ہر عاقل کے نزدیک قابل قبول وہی ہو گا جس کے بارے میں ہر شخص استقلال سے خواہش کر سکے کہ اسے اختیار کرنا چاہیے۔ اور اس پر عمل کرنا چاہیے کانٹ کے نظریہ اخلاق کا لب لباب ہماری دانست



Marfat.com

میں یہی ہے۔

## چند نکات کی وضاحتیں

1۔ سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم ان افعال کے بارے میں کیا کہیں گے جن کا تعین بہت سی علتوں کے مجموعے اور ملغوبے کے تحت ہوتا ہے؟ فرض کیجئے کہ میں کسی خاص موقع پر کسی خاص شخص سے جھوٹ بولنے سے احتراز کرتا ہوں۔ مندرجہ ذیل تین وجوہات میرے اس رویئے کے پس پشت ہوسکتی ہیں:

الف۔ اس شخص کے لئے میرے دل میں محبت یا احترام کا جذبہ ہوسکتا ہے۔

ب۔ میں انسانی مسرت کی خواہش اس طور کر سکتا ہوں کہ جھوٹ بولنے کے بارے میں میرا خیال یہ ہو کہ وہ انسانی مسرت میں کمی کا باعث بنتا ہے۔

ج۔ میں اس اصول یا قانون کو کہ جھوٹ نہیں بولنا چاہیے، حکم مطلق کے طور پر تسلیم کر سکتا ہوں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر پہلے دو اعلیٰ عناصر موجود ہیں اور مجھے اس سمت میں لے جاتے ہیں جدھر تیسرا اصول، تو کیا میرا یہ فعل صائب نہیں ہوگا؟ کانٹ کا جواب یقیناً اثبات میں ہے۔ لیکن اس کو یہ انتہائی نظریہ اپنانے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ اگر وہ علتوں اور محرکات کے ملغوبے کے تصور میں ایک خاص ابہام کو تسلیم کر لیتا۔ فرض کیجئے کہ تین اعلیٰ عناصر مجھے ایک ہی جانب کھینچ رہے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ وہ میرے فعل کو متعین کرنے میں انفرادی طور پر ضروری اور مجموعی طور پر کافی ہوں۔ اگر ایسا ہے تو یہ صورتحال زیادہ موزوں طور پر اس طرح بیان کی جاسکتی ہے کہ میرا محرک ایک ہے جو داخلی طور پر مرکب ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان اعلیٰ عناصر میں سے ایک مثلاً الف دوسرے عناصر کی غیر موجودگی میں بھی فعل کی تحریک کے لئے کافی ہو۔ کانٹ کو صرف اتنا کہنا چاہیے کہ جب بہت سے اعلیٰ عناصر فاعل کو ایک ہی راستے پر لے جا رہے ہوں تو یہ فعل صرف اس وقت صائب ہوگا جب وہ کسی اصول کے لئے یعنی 'بر بنائے فرض' کیا جائے، خواہ دوسرے عناصر غیر موجود ہوں۔

2۔ کانٹ کو بعض فلاسفہ نے انسانی ضمیر کی حمیت اور قطعیت کا انتہا پسند حامی گردانا ہے۔ حالانکہ یہ ایک احمقانہ الزام ہے۔ وہ کہیں بھی یہ تجویز نہیں کرتا کہ کوئی ایک مرتبہ اوّل کا اخلاقی اصول بدیہی یا خود شہادتی ہوسکتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کے نظریہ کی اصل روح یہ ہے کہ وہ ایک ایسے لازمی اور مکتفی معیار کی نشاندہی کرے جس سے ہر اصول کردار کو صائب گرداننے اور عمل میں لانے سے پہلے جانچا جائے۔

3۔ کانٹ پر عام طور پر تنقید بھی کی گئی ہے کہ اس کے عمومی اصول سے کردار و عمل کے مثبت اصول وضع نہیں کئے جاسکتے۔ کانٹ کا معیار محض صوری اور عملی اعتبار سے فائدہ مند نہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ خود کانٹ نے اسی چیز کو اپنے فلسفہ اخلاق کی ایک اہم خصوصیت سمجھا ہے۔ کانٹ کے صوری معیار فراہم کرنے میں



Marfat.com

کوئی قباحت نہیں ہے۔ یقیناً وہ چاہتا بھی یہی تھا۔ مثلاً ماہر منطق جس طرح وہ قیاسی شکل فراہم کرتا ہے جس میں سارے صحیح دلائل کو ڈھلنا چاہیے، اسی طرح کانٹ نے اپنے اصول سے ایک مجرد قاعدہ فراہم کرنے کی توقع کی ہے جس سے ہر اخلاقی قانون کو مطابقت رکھنا چاہیے۔ جس طرح ایک ماہر منطق قیاسی دلائل کے اشکال فراہم کرتا ہے، اسی طرح اخلاقیات کا کام صرف صوری معیار دینا ہے نہ کہ کردار کے اصول اور کسی خاص صورت حال میں ان کے چناؤ کے بارے میں راہنمائی۔ منطق بھی دلائل کے بارے میں عمومی اشکال بتاتی ہے نہ کہ کسی خاص مسئلے میں دلائل کا علم۔

## ابتدائی تنقیدی جائزہ

ان وضاحتوں کے بعد ہم اس کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

1۔ یہ بات کسی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ بہت سے لوگ بعض اخلاقی اصولوں کو معروضی اصولوں کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ وہ سچ اس لئے بولتے ہیں کہ یہ ایک امر مطلق ہے نہ کہ اس لئے کہ سچ بولنے سے کوئی گوہر مقصود ہاتھ آتا ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ بعض اوامر کچھ وقت گزرنے کے بعد اب بعض افراد کے لئے مطلق اوامر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور کانٹ نے اس کی نشاندہی کر کے ایک ایسی اہم حقیقت کو مبرہن کیا ہے جو سپنوزا اور ہیوم جیسے مفکرین سے پوشیدہ رہی۔ ایک افادیتی (افادیت پسند) مفکر ایسے امور مطلق کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ امور خود ان افراد کی زندگیوں کے اوائل میں یا ان کی نسل کے متقدمین کے لئے مفروضی رہے ہوں گے۔ یعنی شروع شروع میں کسی خاص مقصد یا ہدف کو حاصل کرنے کے لئے اپنائے گئے ہوں گے اور اب اتنی اہمیت حاصل کر چکے ہیں کہ فوائد یا عواقب سے قطع نظر اپنائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ہمیں یہ حقیقت تسلیم کر لینی چاہیے کہ کچھ اخلاقی اوامر بعض افراد کے لئے واقعتاً اب مطلق ہیں۔

2۔ کانٹ کے نظریہ اخلاق میں ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے مطابق کسی مخصوص حالات میں ایک صائب عمل تمام عاقل انسانوں کے لئے یکساں طور پر درست اور صائب ہوگا۔ اس میں نہ حالات یا نتائج کا کوئی حوالہ ہونا چاہیے اور نہ کسی فرد کے ذاتی ذوق اور رغبت ہی کا۔ ذاتی پسند و ناپسند کا معاملہ عمل کی اخلاقی خوبی سے بالکل علیحدہ ہے۔ کانٹ کے اس خیال کے علی الرغم صحیح صورت واقعہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب محض اعمال تو یقیناً فاعل کی پسند اور ناپسند سے بالکل علیحدہ فی نفسہٖ صائب اور غیر صائب ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک سلیکشن بورڈ کے ممبر کو اپنی پسند اور ناپسند سے بالاتر ہو کر ایک مخصوص آسامی کے لئے مناسب امیدوار کو منتخب کرنا چاہیے۔ لیکن بعض دوسرے اعمال میں یقیناً فاعل کے ذاتی رجحانات، رغبتوں اور ذوق کو اہمیت حاصل ہوگی۔ مثلاً اگر ایک شخص اپنے لئے رفیق حیات کا انتخاب کرتا ہے تو اس کے اس انتخاب کے



Marfat.com

صائب ہونے میں، اس کی اپنی رغبتوں اور ذوق کا لحاظ لازمی ہے۔ اگر وہ ان کو ملحوظ خاطر نہیں رکھتا تو اس کے انتخاب کا نامناسب ہونا قطعی ہے۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ کسی عمل کے خطا وصواب کے بارے میں حکم لگانے میں عمل کے وقت موجودہ مخصوص کوائف وعناصر کا لحاظ ضروری ہے۔ اور ان عناصر میں ان افراد کے ذوق اور چاہتوں کا لحاظ شامل ہے جن سے وہ اخلاقی عمل وابستہ ہے۔ جہاں ایک طرف یقیناً ایسے اعمال ہیں جو فاعل کے ذوق اور رغبت کے حوالے کے بغیر صائب یا غیر صائب ہیں، وہاں دوسری جانب ایسے اعمال بھی ہیں جن میں ان کا حوالہ ازبس ضروری ہے۔ اس طرح یہ بجاطور پر کہا جا سکتا ہے کہ کانٹ کا نظریہ محدود یا نامکمل ہے۔ اس کا اطلاق کل اخلاقیات پر نہیں بلکہ اس کے صرف ایک حصے پر ہوتا ہے۔

3۔ فرض کیجئے کہ کچھ اعمال ہر معقول شخص کے لئے ایک خاص حالات میں صائب اور بعض دوسرے غیر صائب ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ سب حکم مفروضی کے تحت نہیں بلکہ حکم مطلق کے تحت کیے گئے ہیں۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ حکم مفروضی کو صرف اسی صورت میں اپنایا جاتا ہے جب اس عمل کی انجام دہی کا مقصد کسی خواہش یا پسندیدہ ہدف کا حصول ہو۔ مزید برآں اس کا خیال ہے کہ کوئی ایسی خواہش یا ہدف نہیں جسے تمام عاقل انسان فی نفسہ چاہیں۔ بظاہر یہ بات اتنی نامعقول نہیں لگتی لیکن پھر بھی یہاں دو سوالات کے درمیان واضح تفریق ضروری ہے۔ (الف) کیا کوئی ایسا ہدف فی الواقع ہے جس کی تمام عاقل انسان غور وفکر کے بعد خواہش کریں گے اور (ب) کیا کوئی ہدف ایسا ہوسکتا ہے جو انسان عاقل کے تصور سے مستنبط کیا جا سکے اور جسے ہر عاقل اپنے لئے پسند کرے گا۔

دوسرے سوال کے لئے کانٹ کا جواب لامحالہ نفی میں ہے۔ کیونکہ اس کا انسان عاقل کا تصور عقلیت پسند مفکرین کی طرح اس انسان کا ہے جو صرف عقلی وظائف سرانجام دیتا ہے مثلاً تصدیقات میں لازمی ربط کا علم، استخراجی اور دوسرے استنباط اور قبل تجربی تصورات کی تشکیل وغیرہ۔ یہ تصور کسی خواہش یا پسند کے عمل سے بالکل خالی ہے۔ چنانچہ مسرت عامہ کا تصور بھی اسے کوئی قابل خواہش تصور محسوس نہ ہوگا۔ البتہ صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شے مثلاً فی نفسہ قابل خواہش شے ہے تو ایک انسان عاقل غور وفکر کے بعد اسے ایسا ہی پائے گا کیونکہ یہ لزوم پر مبنی رشتوں کے ادراک ہی کی ایک شکل ہوگی۔

سطور بالا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے سوال کے بارے میں منفی جواب کا کوئی تعلق پہلے سوال سے نہیں ہے۔ جس طرح ریاضی کے بعض کلیے غور وفکر ہی کے بعد کسی انسان کی فہم میں آتے ہیں خواہ وہ کلیئے اپنے تئیں لزومی صداقتوں پر مبنی ہوں۔ اسی طرح یہ عین ممکن ہے کہ مسرت عامہ فی نفسہ قابل خواہش اور پسندیدہ شے ہو۔ اس صورت میں جو عاقل انسان بھی مناسب توجہ کے ساتھ اس پر غور کرے گا اس پر یہ حقیقت عیاں ہو جائے گی کہ یہ پسندیدہ شے ہے، اگرچہ بذات خود صرف انسان عاقل کے تصور سے مترشح نہ ہوگی۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ وہ اعمال جو مخصوص حالات میں صائب یا غیر صائب ہیں اور جن میں فاعل کی پسند اور رغبت کو قطعاً کوئی دخل نہیں، امر مطلقہ کے مطابق



Marfat.com

نہیں بلکہ امر مفروضہ کے اصول کے مطابق انجام دیئے جائیں۔

4۔ کانٹ کے نظریہ حکم مطلق کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس نے انسان عاقل کے تصور سے وہ ضروری شرائط حاصل کی ہیں جنہیں کسی حکم مطلق کو پورا کرنا چاہیے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ فی الواقع ممکن تھا۔ بادی النظر میں ایسا ہونا ممکن نظر نہیں آتا۔ کیونکہ محض انسان عاقل کے تصور سے جس طرح ہم وہ صائب اصول معلوم نہیں کر سکتے جو وہ تسلیم کرے گا، اسی طرح قابل خواہش ہدف کا حصول بھی ممکن نہیں۔ مزید برآں انسان عاقل کے تصور سے اُن اصولوں کی تخریج بھی ممکن نہیں جو ایک خاص صوری شرط پورا کرتے ہوں۔

اس مرحلے پر سوال ذہنوں میں ابھرتا ہے کہ کانٹ نے یہ کیونکر سوچا کہ وہ عاقل ہستی کے تصور سے اخلاقی معیار کا استنباط کر سکتا ہے؟ غالباً اس نے درج ذیل انداز میں سوچا ہوگا: منطقی ناموافقت وہ وصف ہے جو ایک ذی عقل ہستی کو سب سے زیادہ ناپسند ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ہر اس اصول عمل کو قبول کرے گی جس کی بنا پر وہ منطقی ناموافقت میں نہ الجھے۔ اگرچہ یہ الگ بات ہے کہ یہ استدلال بھی اپنی جگہ محل نظر ہے۔

تاہم جو چیز زیادہ قرین قیاس ہے وہ یہ ہے کہ بعض قواعد عمل ایسے ضرور ہیں جن کو احکام مطلق کے طور پر قبول کیا جائے گا۔ لیکن حکم مطلق کی قبولیت اس کے مخصوص مواد کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ اس کی صرف امتیازی صوری شکل کی وجہ سے۔ مثال کے طور پر یہ اصول کہ ہمیں اپنے محسنوں کا شکرگزار ہونا چاہیے۔ ایک ذی عقل انسان اس اخلاقی اصول عمل کو اس لئے قبول کرتا ہے کہ وہ نہ صرف ''تشکر'' اور ''محسن'' کے الفاظ کے معانی سمجھتا ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک داخلی موزونیت کا رشتہ بھی محسوس کرتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ تشکر کا جذبہ اور محسن باہم لازم و ملزوم ہیں۔ چنانچہ محسن کے لئے اظہار تشکر کا اخلاقی اصول صرف اپنی عمومی صورت کی بنا پر قبول نہیں کیا جاتا۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ اُن تمام اصول ہائے عمل کی جو بطور اوامر مطلق قبول کئے جاتے ہیں کوئی مشترک اور مخصوص صفت ہو۔ اگر ایسا بالفعل ممکن ہو، تو اس صفت کی تجرید کر کے اسے کسی اصول عمل کے حکم مطلق ہونے کی جانچ کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے لیکن یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ اگر اس طرح کا کوئی معیار وجود رکھتا بھی ہے تو وہ صرف ذی عقل ہستی کے تصور سے مستخرج نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی دریافت صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم بہت سے مبینہ اوامر مطلق کا باہم موازنہ کریں اور ان قواعد عمل سے تقابل بھی کریں جو امر مطلق کی حیثیت نہیں رکھتے۔ صرف اس طرح ہم کسی ایسے وصف کو دریافت کر سکتے ہیں جو تمام اوامر مطلق میں مشترک اور ان کا طرہ امتیاز ہو۔ تب ہم وجدانی استقرائی عمل سے جان سکتے ہیں کہ جس اصول عمل میں یہ وصف ہوگا وہ لازمی طور پر امر مطلق ہوگا۔

## اخلاقی معیار کا تفصیلی جائزہ

آیئے اب ہم کانٹ کے پیش کردہ اخلاقیاتی معیار کا تفصیلی جائزہ لیں۔ اس کا معیار مختصراً یہ ہے کہ



Marfat.com

"صرف ایسے عمل پر عمل کر جسے تو آفاقی و عالم گیر قانون بنانے کا ارادہ کر سکے۔" یعنی اصول عمل ایسا ہونا چاہیے جس کے بارے میں کوئی بھی ذی عقل انسان متوافق طور پر یہ ارادہ کر سکے کہ اس پر تمام دوسرے انسان عمل کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ خود کانٹ نے صراحت کی ہے۔ کوئی اصول عمل دو طرح اس پرکھ پر ناکام ہو سکتا ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اس اصول عمل پر تمام حالات میں ہر شخص کا عمل کرنا داخلی تضاد کا شکار ہو سکتا ہے۔ کانٹ نے قرض کی رقم کی ادائیگی سے انکار کی مثال دی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر شخص کا اس اصول عمل کو قبول کرنا داخلی تضاد پر منتج تو نہ ہو لیکن اس بات کا امکان پیدا کرے کہ اس پر دوسروں کا عمل میرے عمل کے لئے رکاوٹ بنے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں متوافق طور پر یہ ارادہ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اصول عمل تمام لوگوں کے لئے قابل قبول اور قابل عمل ہو۔ کانٹ کے خیال میں اس کی مثال وہ اخلاقی اصول ہوگا جس کے مطابق کسی شخص کو نہایت خود غرضانہ انداز میں دوسروں کی پرواہ کئے بغیر صرف اپنی مسرت کا اہتمام کرنا چاہیے۔ اگر دوسروں کا خیال کسی درجے میں ہو تو وہ بھی اپنی انفرادی حصول مسرت کے لئے۔

واقعہ یہ ہے کہ کسی ایسے قاعدہ عمل کا گمان نہیں کیا جا سکتا جو اصول تعمیم کے مطابق آفاقی بنائے جانے میں داخلی تضاد کا شکار ہو۔ کانٹ کی وعدہ خلافی کی مثال درست معلوم نہیں ہوتی۔ اگر مذکورہ بالا کو آفاقی قاعدہ بنا لیا جائے تو بلاشبہ مصیبت میں گھرے لوگ قرض لوٹانے کے وعدے پر کبھی کوئی مالی مدد حاصل نہ کر سکیں گے۔ اصل صورت یہ ہوگی کہ ہر اس شخص کی وعدہ خلافی کی خواہش جو خود مالی اعانت لے کر مصیبت سے نکلا ہے، اس خواہش سے ٹکرائے گی کہ ہر شخص کو مصیبت و ابتلاء کے وقت قرض لوٹا دینے کے وعدہ پر لوگوں سے مالی مدد قبول کر لینی چاہیے۔ یعنی کسی ایک فرد کی وعدہ خلافی کا عمل آفاقی قاعدہ نہیں بنایا جا سکتا۔ اصل تناقض یہ ہوگا کہ انسانوں کی یادداشت اور تحریکات عمل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ ممکن نہیں رہتا کہ حصول اعانت کی خواہش اور وعدہ خلافی کی تعمیم بیک وقت کی جائے۔ انسانی فطرت ہی کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ وعدہ خلافی کو آفاقی اصول بنانے کے ساتھ ہی یہ معاملہ قابل عمل نہیں رہتا۔ کانٹ کے خیال کے برخلاف یہ مسئلہ محض خود متضاد (داخلی تضاد) یا صوری عدم توافق کا نہیں ہے۔

دوسری صورت کی مثال بھی چنداں مناسب مثال نہیں ہے۔ اگر یہ متعلق اور اہم ہے بھی تو اس صورت میں کہ جب ہم ایغوئیت (انائیت پسندی) کو زیادہ سے زیادہ ذاتی مسرت کے لئے قاعدہ عمل کے طور پر نہیں بلکہ امر مطلق کے طور پر لیں۔ اگر میں نظریہ انائیت پسندی کو قبول کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجھ میں ذاتی مسرت کے حصول کی خواہش ہے یا یہ نظریہ اس کے حصول کا مؤثر ترین ذریعہ ہے۔ کانٹ کی پیش کردہ مثال سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ اگر دوسرے لوگ نظریہ ایغوئیت کو قبول کرتے ہیں تو اس کے عواقب و اثرات میری اپنی مسرت کی راہ میں رکاوٹ بنیں گے۔ لہٰذا اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ میری یہ خواہش کہ تمام لوگ ایغوئیت کے اصول کو اپنائیں، میری ذاتی مسرت کی خواہش سے متصادم ہے اور اس کا اصل زیر بحث مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ درحقیقت ہمیں انائیت پسندی کی بطور اصول مطلق (امر اطلاقی) جانچ پرکھ کرنی ہے اور اس میں اپنی ذاتی مسرت کی



Marfat.com

خواہش کا فرض کیا جانا ضروری نہیں ہے۔ جہاں تک میری دانست کا تعلق ہے، میرا خیال ہے کہ ایسے شخص کی علمی تردید مشکل ہے جو انائیت پسندی کو حکم فرضی کی بجائے حکم مطلق کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ البتہ اس کی غلطی کا انکشاف صرف باطنی بصیرت کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

کانٹ کے مذکورہ بالا اخلاقیاتی معیار کی اصل اہمیت اس وقت واضح ہوتی ہے جب اسے اخلاقی فیصلوں اور آراء میں ذاتی پسند و تعصب کو رفع کرنے کے لئے استعمال کیا جائے۔ اگر میں ایک مخصوص صورت حال میں ایک خاص کام کرنے کا ارادہ کرتا ہوں تو بہتر ہے کہ میں اپنے ذہن کو اس سوال کے بارے میں بھی ٹٹول لوں کہ آیا میں کسی دوسرے کو اسی صورت حال میں وہی عمل کرتے پسند کروں گا یا نہیں۔ اگر صورت یہ ہے کہ میں دوسرے کو یہی کام کرتے دیکھنا پسند نہیں کرتا، تو اس بات کا قوی امکان ہے کہ خود اس کام کو کرنا کسی ذاتی تعصب اور رجحان کی وجہ سے ہوگا۔ بایں ہمہ اس اصول پر بالکل مشینی انداز میں عمل نہیں کیا جا سکتا۔ ہر شخص کو اپنے بارے میں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس میں اور دوسرے میں وہ کیا امتیازی نکات ہیں جن کے پیش نظر وہ ایک ہی جیسے حالات میں مختلف طرز عمل اختیار کر سکتے ہیں۔ اخلاقی طور پر اہم امتیازات کی موجودگی میں عمومی اخلاقی قواعد گی کی تحدید لازمی ہے۔

## اعلیٰ اخلاقی اصول کی مزید دو صورتیں

کانٹ نے امر اطلاقی کی دو اور صورتیں بھی بیان کی ہیں۔ قبل ازیں بیان کردہ پہلی صورت کے علاوہ دوسری صورت جسے کسی صحیح اخلاقی قانون یا امر اطلاقی کو پورا کرنا چاہیے، یہ ہے:

> ''تمام ذی عقل ہستیوں کو، جن میں تمہاری اپنی ذات بھی شامل ہے، فی نفسہ غایت سمجھو اور کسی کو محض ایک ذریعے کے طور پر ہرگز استعمال نہ کرو۔''

تیسری صورت درج ذیل ہے:

> ''اخلاقی کردار کا کوئی اصول میرے لئے صرف اور صرف اسی صورت میں اخلاقی طور پر موزوں اور اہمیت رکھتا ہے جب میں اسے ایک ایسا قانون قرار دے سکوں جسے میں اپنے اوپر عائد کرتا ہوں۔''

کانٹ کا خیال ہے کہ یہ امر اطلاقی کی تین صورتیں عقلی و منطقی لحاظ سے ہم وزن اور یکساں اہمیت کی حامل ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ وہ امر اطلاقی کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرتی ہیں۔ تاہم کانٹ کا یہ خیال محل نظر ہے اور سی۔ ڈی۔ براڈ نے اس سے اختلاف ظاہر کیا ہے۔ مؤخر الذکر دو صورتوں کی اہمیت کے پیش نظر ہم انہیں علیحدہ علیحدہ تنقیدی طور پر لکھتے ہیں۔



Marfat.com

## دوسری صورت کی وضاحت وتنقید

یہ امر ناقابل تردید ہے کہ دوسری صورت میں ایک اہم اخلاقی صداقت کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لیکن اس اعتراف کے باوجود بعض شکلیں ایسی ہیں جن میں نہ صرف یہ کہ یہ اصول ٹوٹتا ہے، ہم منفی مثالوں کو انتہائی فضیلت کا درجہ دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب ایک سپاہی اپنے وطن کے دفاع میں اپنی جان قربان کر دیتا ہے، جب ایک طبی ماہر مریض کے علاج کے لئے اپنی جان کی پرواہ نہیں کرتا یا جب ایک سائنسدان علم میں ترقی کے لئے جان کی بازی لگا دیتا ہے تو ہم ان تمام افعال کو بنظر تحسین دیکھتے ہیں اور انہیں انتہائی اخلاقی فضیلت کے اعمال گردانتے ہیں۔ اکثر مفکرین نے کانٹ کے خیال سے اختلاف کرتے ہوئے ایسی صورتوں کی نشاندہی کی ہے جن میں ہم دوسروں کو بطور ذرائع استعمال کرتے ہیں اور ان میں اخلاقی طور پر کوئی قباحت نہیں۔ ہم حمال کو سامان اٹھانے کے لئے، استاد کو تعلیم حاصل کرنے کے لئے، اور بینکار کو اپنے روپے کی حفاظت کے لئے بطور ذریعہ استعمال کرتے ہیں۔ اخلاقی غلطی صرف اس وقت سرزد ہوتی ہے جب ہم دوسروں کو بُرے طریقے سے بطور ذریعہ استعمال کریں۔ جیسے کسی عورت کا بطور طوائف یا بچوں کا سستے مزدوروں کے طور پر استعمال کیا جانا۔ اول الذکر تین مثالوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ وہ انتہائی فضیلت کے اعمال ہیں، ان کے انجام دینے والوں کو ان پر مجبور نہیں کیا جانا چاہیے۔ بالفاظ دیگر اگر وہ اپنی آزاد مرضی سے وہ کام سرانجام دیتے ہیں تو انہیں یقیناً شاندار اور اعلیٰ درجے کے اخلاقی اعمال کہا جائے گا۔

مزید برآں بعض شکلوں میں ہمارے لئے یہ ازبس ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم ضرور الف یا ب میں سے کسی ایک کو بطور ذریعہ استعمال کریں اور کسی ایک کو لازمی طور پر غایت کا درجہ نہ دیں۔ بالفرض الف ٹائیفائڈ یا کسی اور وبائی مرض میں مبتلا ہے اور اگر ہم اسے دوسروں سے علیحدہ نہیں رکھتے تو ظاہر ہے کہ ہم الف کی خاطر بیماری پھیلنے کے مواقع بہم پہنچاتے ہیں اور دوسروں کا خیال نہیں رکھتے۔ اور اگر الف کو علیحدگی میں تنہا رکھتے ہیں تو اس صورت میں ہم الف کو بطور ذریعہ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ اصل بات یہ ہوگی کہ ہمیں کانٹ کا مفہوم کچھ اس طرح لینا ہوگا کہ ہم دوسروں کی یا دوسرے ہماری خدمات مجبوراً اور بلاجواز نہ لیں۔ یعنی ہر شخص اور ذی حیات فرد کے کچھ حقوق ہیں جن کے پاس اسے عام حال میں مطلوب ہوتا ہے۔ کسی کی جانب سے ان حقوق پر دست درازی اخلاقی طور پر غلط فعل ہوگا۔ تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ اگرچہ لوگوں کے ان حقوق کی پاسداری ضروری ہے، یہ سب کلی طور پر بیک وقت پورے نہیں کئے جا سکتے۔ کیونکہ بسا اوقات ان میں باہم تصادم کی صورت ہوتی ہے اور ہمارے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ ان کے درمیان کسی طرح سمجھوتے کا معاملہ کریں اور کسی ایک حق کو دوسرے پر فوقیت یا ترجیح دیں۔ اسی وجہ سے بعض حالات میں ہم ان لوگوں کی تحسین کرتے ہیں جو خود اپنے حقوق سے دستبردار ہو جاتے ہیں۔ تاہم یہ چیز ان پر ہرگز ٹھونسی نہیں جانی چاہیے۔ الغرض کانٹ نے جس بات پر زور دیا ہے وہ یہی ہے کہ ہمیں دوسروں کو محض ذریعے کے طور پر استعمال نہیں کرنا چاہیے بلکہ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ وہ لوگ خود غایتیں ہیں اور ہمارے لئے جو خدمات انجام دے رہے ہیں، ان سے قطع نظر بذات خود قابل قدر ہیں۔



Marfat.com

## تیسری صورت کی وضاحت وتنقید

امر اطلاقی کا تیسری صورت پر مشتمل فارمولا بھی ایک اہم اخلاقیاتی حقیقت کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔ اگرچہ اس نشاندہی میں حدود سے قدرے تجاوز کرتا دکھائی دیتا ہے۔ بادی النظر میں یہ ضروری نہیں ہے کہ قاعدہ عمل ہر شخص خود اپنے اوپر لاگو کرے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود عائدگی کا تصور بذات خود پوری طرح واضح نہیں ہے۔ بایں ہمہ بجاطور پر امر اطلاقی کی یہ صورت ہمیں یہ فرض کرنے سے باز رکھتی ہے کہ اخلاقی قانون کوئی ایسی شے ہے جو ہماری ذہنی رغبتوں کے سراسر خلاف ہم پر خارج سے مسلط کر دی جاتی ہے۔ امر اطلاقی کے بارے میں خود عائدگی کے تصور کو اگر وضاحت سے سمجھنے کی کوشش کی جائے تو سی۔ ڈی۔ براڈ کے خیال میں اس کی درج ذیل تین شکلیں ہو سکتی ہیں:

i۔ اس کی صداقت ہمارے لئے وجدانی طور پر بدیہی ہو سکتی ہے، یعنی میں خود باطنی طور پر یہ دیکھ سکتا ہوں کہ کن مخصوص حالات میں کون سا عمل صائب ہے۔ لیکن کانٹ یہاں یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسے وجدانات پر عمل کرنا معقول ہے۔

ii۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اگرچہ کسی قانون اخلاق کی بجا آوری مجھ پر بدیہی طور پر واضح نہیں ہے، اس کی بجا آوری اس لئے معقول ہے کہ کوئی راہنمائے اخلاق جس کے حکم پر پورا بھروسہ ہے، ایسا کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس راہنما کے بارے میں مَیں یہ سمجھتا ہوں کہ وہ اخلاقی معاملات میں بالعموم اور اس مخصوص صورت حال سے زیادہ بہتر آگہی رکھتا ہے۔ چنانچہ اس راہنما کا حکم مان لیتا ہوں۔ کانٹ یہاں بھی یہی جواب دے سکتا ہے کہ ہمارے لئے اعلیٰ اخلاقی بصیرت رکھنے والے راہنما کی ہدایات پر عمل کرنا اخلاقی طور پر واجب ہوتا ہے کیونکہ ان کے حکم کو بے چون وچرا مان لینا ہی معقول نظر آتا ہے۔

iii۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ میں یہ تسلیم کروں کہ ان اخلاقی قوانین کا حکم ایک علیم وخبیر ہستی یعنی خدا نے دیا ہے اور ان قوانین کی مصلحتیں اپنی جگہ مسلم ہیں، چاہے میں انہیں اپنے احاطہ فہم میں لاسکوں یا نہ۔ مذہبی عقیدے کی اس شکل میں ہر اس حکم کو ماننا اور اس پر عمل کرنا فرض ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ منشائے خدا ہے، چاہے کسی فرد کو کسی اخلاقی حکم کی صداقت عقلی و باطنی طور پر سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

مندرجہ بالا تین شکلوں پر غور کرنے کے بعد یہی نتیجہ نظر آتا ہے کہ کانٹ کے پیش کردہ تیسرے فارمولے کا اصل مقصد یہ ہے کہ امر اطلاقی کی صورت یہ نہیں ہونی چاہیے کہ اسے بصیرت وفہم کے بغیر رواجی طور پر قبول کیا جائے یا اس کے پس پردہ یہ خوف ہو کہ متعلقہ قاعدہ عمل کے مطابق عمل نہ کرنے پر خدا سزا دے گا۔ مؤخر الذکر صورتوں میں کسی عمل کی اخلاقی قدر و قیمت باقی نہیں رہتی۔



Marfat.com

## ارادۂ خیر اور مکافاتِ عمل

کانٹ نے ایک اہم تفریق خیر فی نفسہ اور خیر مکمل میں کی ہے۔ گو کانٹ نے اپنے نظریہ اخلاق کے آغاز میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ صرف ارادہ خیر ہی وہ شے ہے جو مطلق اور غیر مشروط پر خیر ہے، یعنی خیر بذات خود یا جس حالت میں پائی جاتی ہے، خیر ہے۔ تاہم وہ یہ بھی مانتا ہے کہ ایک کامل طور پر اچھے عالم میں ارادہ خیر کے ساتھ ساتھ مسرت کی ایک مناسب مقدار پائی جائے گی۔ فہم عام اس سلسلے میں کانٹ سے اتفاق کرے گی کہ وہ عالم جہاں ارادے کی اچھائی کے ساتھ ساتھ ایک مناسب مقدار میں مسرت پائی جاتی ہے، اس عالم سے بہتر ہے جہاں ارادۂ خیر کے ساتھ اس طرح کا لاحقہ نہیں ہے۔ یہ انسانی فطرت کا تقاضا معلوم ہوتا ہے کہ نیکوکار شخص کو مسرت کی شکل میں جزا ملے اور خطا کار کو اپنی خطا کا بدلہ تکلیف والم کی صورت میں ملے۔ اگرچہ کانٹ کا اصرار رہے گا کہ کسی اچھے عمل کی اخلاقی قدر و قیمت کا کوئی انحصار اس بات پر نہیں ہوگا کہ اس کے فاعل کو اچھا بدلہ ملتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح بُرا عمل بُرا ہی ہوگا اگرچہ اس کے کرنے والے کو کسی قسم کی عقوبت نہ ملے۔ اگر میک ٹیگرٹ کے الفاظ مستعار لئے جائیں تو کانٹ کی ترجمانی یوں کی جاسکتی ہے کہ اوّل الذکر صورت میں عالم ''میں'' اخلاقی قدر و قیمت مساوی رہے گی، لیکن مؤخر الذکر صورت میں (یعنی جب خیر و شر کا بدلہ مسرت والم کی صورت میں دیا جائے) عالم ''کی'' من حیث الکل قدر و قیمت پہلے سے زیادہ ہوگی۔ چنانچہ خیر کل کی صورت ان مکمل طور پر اخلاقی افراد پر مشتمل ہوگی جنہیں اپنے اخلاقی اعمال کا پورا پورا بدلہ ملے۔ تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ خیر بذات خود صرف ارادۂ خیر سے عبارت ہے اور کوئی عمل اس وقت ہرگز صائب نہیں جب وہ کسی انعام یا بدلہ کے حصول کے لئے کیا جائے۔

پروفیسر سی۔ ڈی۔ براڈ کا خیال ہے کہ کانٹ کے فلسفہ اخلاق میں منطقی ربط و توافق موجود ہے اور اس کے اکثر و بیشتر حصے سے اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ مکافات عمل کا تصور بھی بڑی حد تک قابل فہم اور صحیح معلوم ہوتا ہے۔ براڈ کانٹ سے اختلاف اس وقت کرتا ہے جب کانٹ مسرت والم کو بذات خود حقیقی قدر و قیمت سے خالی گردانتا ہے اور صرف اضافی طور پر خیر کل میں اہمیت دیتا ہے۔ براڈ کا خیال ہے کہ رنج والم فی نفسہ اخلاقی طور پر منفی حیثیت رکھتا ہے اور مسرت کے بمقابلہ اس کی یہ صورت زیادہ قابل فہم ہے۔ اگرچہ ان نکات پر زیادہ طویل بحث کا یہ موقع نہیں ہے۔

## نظریہء اخلاقی فرضیت

کانٹ کے اخلاقی نظریہ کا آخری اور اہم حصہ اس کے نظریہ اخلاقی فرضیت سے متعلق ہے۔ سپنوزا کی طرح کانٹ بھی فطرت انسان کے دو پہلوؤں کا قائل ہے۔ ایک پہلو نفسانی خواہشات، جبلت اور معطیات حس سے عبارت ہے اور دوسرا اس کے عقلی وفکری قویٰ سے۔ سپنوزا سے اتفاق رکھتے ہوئے کانٹ بھی عقل پہلو کو انسان کا طرۂ امتیاز سمجھتا ہے۔ چنانچہ اس طرح کانٹ کی نظر میں انسان بنیادی طور پر ایک عاقل ہستی کا مالک ہے۔ تاہم یہ صحیح ہے



Marfat.com

کہ سپینوزا اور کانٹ دونوں ہی جبلی و نفسی اور عقلی پہلوؤں میں نسبت و تناسب کی کوئی درست اور مناسب وضاحت پیش کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ لیکن اپنی جگہ یہ مسئلہ ہے ہی اتنا ادق اور نازک کہ شاید ہی کوئی اور فلسفی اس کو حل کرنے میں کامیاب ہوا ہو۔ کانٹ کا نظریہ اس بارے میں مختصراً یہ ہے کہ ذہن انسانی کا غیر عقلی پہلو وہ انداز ہے جس میں یہ ذہن اپنے تئیں لازمی طور پر پیش کرتا ہے۔ کانٹ کے خیالات اس معاملے میں زیادہ واضح نہیں ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ذہن انسانی فی نفسہٖ یا تو خالصتاً فعال اور عقلی و فکری ہے یا نہیں ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو اس صورت میں فعال و عقلی اور منفعل و جذباتی پہلوؤں میں ربط و تعلق کا مسئلہ علیٰ حالہٖ رہتا ہے۔ لیکن اگر فطرت انسانی مکمل طور پر فعال اور عقلی ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اپنے تئیں منفعل، جذباتی اور حسی کیوں پیش کرتی ہے اور اس سوال کا کوئی حل نظر نہیں آتا۔ کانٹ کا ارادہ انسانی آزادی کے بارے میں نظریہ بھی اسی مخمصے میں کبھی ایک اور کبھی دوسری جانب جھکتا دکھائی دیتا ہے اور سنجیدہ اور وقیع فلسفیانہ دلیل کا کوئی عنصر اس میں نہیں ہے۔

بہر طور انسانی فطرت کے یہ دوگانہ پہلو یعنی ایک جبلی و جذباتی اور دوسرا عقلی و فکری اپنی جگہ مسلّم ہیں اور مبنی بر حقیقت۔ خواہ ان کی تعبیر و توضیح کسی طرح کی جائے۔ کانٹ اور سپینوزا دونوں کے خیال میں اخلاقی فرضیت اور اخلاقی جدوجہد کے مخصوص تجربات انہی دو پہلوؤں سے گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ انسانی ذات کے اندر خواہش اور فکر کی دوئی سے ایک طرح کے تعارض کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ سوچ جب بیدار ہوتی ہے تو وہ آگے کی طرف دیکھتی ہے اور دور کے نتائج تلاش کرتی اور انہیں اہمیت دیتی ہے۔ لیکن بے تاب تمنا یا فوری ضرورت پورا کرنے کی جذباتی لہر سوچ کو کسی ایسے نزدیکی مقصد کی طرف واپس بلا لیتی ہے جسے وہ فوری طور پر حاصل کرنا چاہتی ہے۔ اس سے جو تذبذب اور تعارض پیدا ہوتا ہے وہ اس نظریے کی بنیاد ہے، جس کے مطابق اخلاقی زندگی میں خواہش اور عقل کے مابین کشمکش قدرتی اور فطری طور پر موجود ہے اور یہی تذبذب و تعارض اس نظریئے کی بھی اصل روح ہے جس کی رو سے اشتہا اور خواہش ہمیں جھوٹی اچھائیوں کا فریب دے کر اس حقیقی غایت سے دور لے جاتی ہیں جو عقل ہمارے سامنے رکھتی ہے۔ یعنی عملی تجربہ میں اخلاقی فرضیت کا احساس ضبط نفس اور نفس پرستی کی کشمکش کی شکل میں ہوتا ہے۔

کانٹ کا کہنا ہے کہ ایک فعل ممکن ہے فاعل کے فرض منصبی کے مطابق ہو لیکن اس نے بر بنائے فرض منصبی اس کو انجام نہ دیا ہو۔ مثلاً ناواقف خریدار سے زیادہ دام نہ لینا تاجر کا فرض ہے اور جب تجارت کی گرم بازاری ہوتی ہے تو دور اندیش تاجر یہی کرتے ہیں...... یوں لوگوں کو خریداری میں دھوکہ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ واقعہ اس امر کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے کہ تاجروں کا یہ فعل احساس فرض یا اصول دیانت پر مبنی ہوتا ہے۔ بلکہ خود ان کا نفع اس روش کا متقاضی ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر اگر افعال کو ظاہری نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ فرض کے مطابق نظر آتے ہیں لیکن اگر اخلاق کی نگاہ سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا محرک فرض کا احساس نہیں بلکہ ذاتی فائدے کا خیال ہے۔ یہی حالت ان تمام افعال کی ہے جو اگرچہ بظاہر بجا یا صائب ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا سرچشمہ مصلحت اندیشی ہوتی ہے۔ لوگ فطرتاً اپنی صحت، جائیداد اور اولاد کی خیر گیری کی طرف مائل ہوتے ہیں لیکن اس سلسلے میں ان سے جو



Marfat.com

افعال سرزد ہوتے ہیں وہ خواہ کتنے ہی فرض کے مطابق ہوں، ان کا باعث یا محرک احساس فرض نہیں بلکہ میلان طبع ہوتا ہے۔ اگر ایک شخص مصیبت زدہ، بدقسمت اور موت کا آرزومند ہے، زندگی کی ذرا بھی چاہت نہیں رکھتا، لیکن بایں ہمہ صرف احساس فرض کی وجہ سے اپنی زندگی کو قائم رکھتا ہے تو یقیناً اس کے فعل میں حقیقی اخلاقی قدر و قیمت موجود ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ماں اپنے بچے کی اس لئے فکر کرتی ہے کہ وہ اسے اپنا فرض سمجھتی ہے تو اس کا فعل واقعی اخلاقی فعل کہلانے کا مستحق ہے۔

کانٹ کے نزدیک جو خصوصیت عمل ارادہ کو صائب بناتی ہے، وہ یہ ہے کہ اسے عقلی اصول پر اور احساس فرض کے تحت انجام پانا چاہیے۔ اسی لحاظ سے وہ اس نظریئے کا حامی ہے کہ اخلاقی معیار ایک قانون عقل ہے۔ انسان بنیادی طور پر ذی عقل ہے اور اس کا ایک ایسی کائنات سے سابقہ ہے جس کی عقلی اصولوں پر تشکیل ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ کانٹ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ارادۂ خیر جس اصول پر اپنے اعمال کا ارادہ کرتا ہے اس میں حالات یا نتائج کا کوئی حوالہ نہیں ہونا چاہیے ورنہ اس میں وہی حادث عناصر شامل ہو جائیں گے جس سے بچنے کی کانٹ نے اس قدر زحمت اٹھائی ہے۔

## ارادۂ خیر اور ارادۂ طیّبہ

کانٹ ارادۂ خیر اور ارادۂ طیّبہ میں اہم امتیاز قائم کرتا ہے۔ وہ انسانوں کو اخلاقی واجبیّت اور فرضیت کے تجربے سے اس لئے متصف سمجھتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں انسان ارادۂ خیر کا اہل ہے نہ کہ ارادۂ طیّبہ کا۔ ارادہ خیر کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب انسان اپنی طبعی کمزوریوں اور خواہشات کے علی الرغم صائب اور صحیح اصول کار کو اپناتا ہے۔ جیسا کہ سطور بالا میں کہا گیا ہے، کانٹ کے خیال میں انسان دو چیزوں کا مرکب ہے۔ وہ حس اور روح یا عقل دونوں کی آمیزش کا نتیجہ ہے۔ اس میں جسمی اور فکری و روحانی دونوں فطرتیں پائی جاتی ہیں۔ اس کا ایک نفس اعلیٰ اور دوسرا ادنیٰ ہے۔ اس کا تعلق جبلت اور اشتہا سے ہے اور دوسرے کا عقل اور احساس فرض سے لیکن کانٹ کے نظریئے میں اس خیال کی تعبیر انتہا پسند اور عجیب وغریب ہے۔ انسان کے تمام خاص مقاصد وتجاویز کا سرچشمہ خواہش یا میلان ہے۔ چونکہ یہ بالعموم ذاتی مسرت کے لئے ہیں۔ اس لئے اخلاقی حیثیت سے معریٰ ہیں۔ انہی کا نام انسان کی حسی یا شہوانی فطرت ہے۔ یہ فطرت اگرچہ بجائے خود ادنیٰ نہیں، لیکن چونکہ محرک افعال بننے کے لئے اصول کے ساتھ کشمکش کرتی ہے، اس لئے ادنیٰ بن جاتی ہے۔ قانون کے کلیۂ واجب العمل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ تحریک افعال کے متعلق خواہش کے دعویٰ کو یکسر نظرانداز کر دیا جائے۔ اگر انسان محض جانور رہتا تو وہ صرف اپنی خواہش کی پیروی کرتا۔ اگر خدا یا فرشتہ ہوتا تو صرف عقل اور روحانی تقاضوں کا اتباع کرتا۔ لیکن وہ ان دونوں کی بجائے انسان ہے۔ اس لئے عقل اور حس کا عجیب مجموعہ ہے، چنانچہ اس نے ایک پیچیدہ مسئلے کا حل یعنی میلان کے فطری تقاضے کا مقابلہ اور تمام کاموں کا بربنائے فرض انجام دینا اپنے ذمہ لیا ہے۔



Marfat.com

اس دنیا کی زندگی میں انسانی ارادوں کی کیفیت بہرحال یہی ہے۔ ممکن ہے کہ انتہائی بااخلاق اور روحانی طور پر ترقی یافتہ انسانی شخصیتوں میں سفلی جذبات اور بگٹٹ طبعی خواہشات بالفعل کبھی حاوی نہ ہوں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا امکان ضرور رہتا ہے ارادہ خیر کے برخلاف ارادہ طیّب اس ذی حیات ہستی کا ہے جس میں صائب اصول عمل کے علاوہ کسی اور اصول کو اپنانے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ رتبہ صرف خدا، فرشتوں اور اخلاقی و روحانی طور پر برگزیدہ انسانوں ہی کو مل سکتا ہے۔ ارادہ طیّبہ میں فرضیت اور کسی عمل کے واجب ہونے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ فرضیت یا اخلاقی وجوب کا اطلاق اسی وقت ہوگا جبکہ فاعل کا ارادہ، ارادۂ خیر ہوتا ہے نہ کہ ارادۂ طیبہ۔ ارادۂ خیر میں فاعل پر نفسانی خواہشات یا طبعی میلانات کے مؤثر ہو جانے کا امکان ہمیشہ رہتا ہے۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ جب ہم کسی شخص کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اسے ایک خاص کام کرنا چاہیے تھا تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ کام اس نے نہ کیا ہو، تاہم وہ یہ کام (فعل الف) کر سکتا تھا۔ اگر کوئی اس سے پوچھے کہ ایسا کیونکر ہے تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ چونکہ انسان ایک عاقل ہستی ہے اس لئے وہ اپنے سفلی جذبات اور خواہشات کو کنٹرول کر سکتا ہے۔ انفرادی رجحانات، خواہشات اور تہیجات گویا وہ صورتیں ہیں جن میں ایک انسان اپنے تئیں ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے مکمل طور پر جذبات پر قابو پانے والا اور ذی عقل ہستی ہے۔

پروفیسر سی۔ ڈی۔ براڈ کے خیال میں کانٹ کا یہ نظریہ مابعد الطبیعیاتی طور پر ناممکنات میں سے ہے۔ مزید برآں یہ اخلاقی طور پر بھی تسلی بخش توجیہ پر مبنی نہیں ہے۔ اس کا اعتراض یہ ہے کہ کانٹ کے لئے مندرجہ ذیل دو صورتوں میں سے کسی کو بھی قبول کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیا صورت واقعہ یہ ہے کہ میرے منفعل جذبات اور غیر عقلی و جذباتی خواہشات حقیقی نہیں بلکہ فریب کارانہ مظاہر ہیں۔ اگر وہ محض فریب نظر اور خیالی ہیں تو یہ بات بھی محض فریب اور وہم ہوگی کہ میں ان پر کبھی عمل پیرا ہوتا ہوں۔ چنانچہ میرا غیر اخلاقی فعل کا مرتکب ہونا بھی غلط ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر اس کے برعکس، یہ مظاہر میرے حقیقی نفس کے کسی حصے سے وابستہ ہیں تو پھر یقیناً اس بات کا امکان ہو سکے گا کہ میں کبھی کبھی ناروا اور غیر اخلاقی فعل کا مرتکب ہوتا ہوں۔ لیکن اس صورت میں میری خودی یا ذات کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہوگی کہ وہ مرکب خصلت کی حامل ہے اور اس اعتبار سے اس بات کا کوئی فلسفیانہ جواز نہیں رہتا کہ انسانی خودی یا ذات جو واقعتاً مرکب نوعیت کی ہے، ہمیشہ اس طور پر عمل کرے کہ گویا وہ محض عقلی صفات سے متصف ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ کانٹ خالص اخلاقی امور کے مابعد الطبیعیاتی نتائج کی نظری و عقلی توجیہ بیان کرتے ہوئے اسے محض سراب اور فریب گردانتا ہے۔

کانٹ کے الٰہیاتی فکر میں انہی مسائل سے قدرے مختلف انداز میں بحث کی گئی ہے لیکن وہ بھی منطقی اور فلسفیانہ اعتبار سے زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے۔ اخلاقی فرض کے تصور کو جب بھی قابل اعتنا سمجھا جاتا ہے تو اس کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ افعال جو میں نے فی الواقع انجام دیئے ہیں اس نوعیت کے تھے کہ میرے لئے ان کا انجام نہ دینا ممکن تھا اور اسی طرح بعض وہ افعال جو میں نہ کر سکا ایسے تھے جو مجھے انجام دینے چاہیے تھے۔ لیکن اس



Marfat.com

صورت میں صاف ظاہر ہے کہ یہ کہنا کہ میں نے کام الف بالفعل انجام دیا لیکن مجھے یہ نہیں کرنا چاہیے تھا، کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ میں کام الف کے نہ کرنے پر قادر تھا۔ اسی طرح کام الف کا نہ کیا جانا لیکن اس کے بارے میں مثبت اخلاقی صواب کا تصور اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کا کرنا میرے بس میں تھا۔ اس صورت حال کے پیش نظر ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ فرض اور اخلاقی واجبیت کے حقائق اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ میرے کسی لمحے کے افعال کا تعین پورے طور پر اس لمحے میں میرے ذاتی اوصاف اور حالات وکوائف سے نہیں ہوتا۔ تاہم دوسری جانب یہ بھی حقیقت ہے کہ میرے تمام افعال وقت میں واقع ہونے والے وقوعات ہیں اور کانٹ نے اپنی تصنیف ''تنقید عقل محض'' میں ثابت کیا ہے کہ وقت یا زمانِ مسلسل میں تمام وقوعات مکمل طور پر جبری اور متعین یعنی اپنے سابقہ حالات کے معلول ہوتے ہیں۔ اس مشکل کا واحد حل کانٹ کی اس تفریق میں ہے جو وہ میری ذات بحیثیت حقیقت اور بحیثیت مظہر میں کرتا ہے۔ کانٹ کے فلسفیانہ فکر میں حقیقی ذات یا انا اور مظہری ذات یا انا میں بڑا اہم اور بنیادی مابعد الطبیعیاتی فرق پایا جاتا ہے۔ جو شخص بھی میرے حالات وکوائف، میرے ذاتی رجحانات، میرے ماضی کے افعال اور تجربی نفسیات کے اصولوں کا علم رکھتا ہے، میرے کسی فعل کے بارے میں پیش گوئی کر سکتا ہے۔ لیکن دوسری جانب میرے افعال، جذبات اور احساسات وغیرہ کا پورا سلسلہ ایک ایسی حقیقی ذات کا مظہر ہے جو زمان متسلسل کا حصہ نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ میرے تجربی یا مظہری نفس میں بعض دوسرے وقوعات کے ساتھ چند غلط اعمال ہیں۔ جیسا کہ قبل ازیں کہا جا چکا ہے، ان افعال کا میرے مظہری نفس کے دوسرے افعال اور خارجی دنیا کے حوادث کے ساتھ ایسا تعلق ہوتا ہے کہ تجربی اصولوں اور حقائق کا قابل لحاظ علم رکھنے والا کوئی شخص بھی ان کے بارے میں پوری صحت اور یقین کے ساتھ پیش گوئی کر سکتا ہے۔ بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ میں ان افعال کی ذمہ داری قبول کرتا ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میری حقیقی ذات یا انا زمان مسلسل میں ایسی مظہری انا کا روپ دھار سکتی تھی جن میں یہ اعمال بد نہ ہوتے بلکہ اخلاقی طور پر درست اعمال ہی ہوتے۔ میں اس ذمہ داری سے بھی روگردانی نہیں کر سکتا کہ میرے حقیقی نفس نے ایسے تجربی (مظہری) نفس کا انتخاب کیا جس میں وہ اعمال بد تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی انا ہی میری اصل انا ہے اور ان تمام زمانی وقوعات کا سلسلہ جس سے میرا تجربی نفس تشکیل پاتا ہے، اسی حقیقی انا کا ممکنہ مظہر ہوتا ہے۔ حقیقی انا اُن کا انتخاب پوری آزادی اور وقت کی جکڑ بندیوں سے آزادہ کرتی ہے۔

کانٹ کے اس نظریئے کی کم از کم یہ خوبی ضرور ہے کہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ حقیقی انا کا اخلاقیاتی انتخاب غلط ہو سکتا ہے۔ لیکن سی۔ ڈی۔ براڈ حقیقی انا اور مظہری انا کے درمیان فرق اور انائے حقیقی کے وقت کی پابندیوں سے آزاد اور غیر جبری چناؤ کو نا قابل فہم پاتا ہے۔ مزید برآں وہ یہ بات سمجھنے سے بھی قاصر ہے کہ کس طرح تمام حقیقی نفوس ان مظاہر کا انتخاب کرتے ہیں جو علیحدہ علیحدہ ہوتے ہوئے بھی ایک کامل طور پر ہم آہنگ اور وحدانی مظہری سلسلے کو جنم دے سکتے ہیں جن میں وقوعات نا قابل تغیر اصولوں کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ بادی النظر میں یہ چیز انتہائی نا قابل یقین اور انہونی ہے۔ چنانچہ پروفیسر براڈ کے خیال میں کانٹ کی تجربی نفس کی کامل جبریت اور اخلاقی چناؤ کے خیر وشر کے

Marfat.com

درمیان تطبیق اور مفاہمت کی کوشش ناکام ثابت ہو جاتی ہے۔ ان تمام تنقیدی نکات کے باوجود اخلاقی نقطہ نظر سے کانٹ کا نظریہ فرضیت بہت وقیع ہے۔ اس کے نظریئے کے مطابق فرض اور واجبیت کے تصورات کا اطلاق انہی نفوس کے بارے میں ہوسکتا ہے جو بنیادی طور پر عقلی انداز پر سوچتے ہیں، اگرچہ ان کے تمام افعال کامل طور پر عقلی وجوہات کے زیر اثر نہیں ہوتے۔ اس کا یہ خیال بھی بالکل درست ہے کہ کسی کام کے کرنے یا اس سے باز رہنے کا اخلاقی فرض اس فعل کو انجام دینے یا اس سے اجتناب کی طاقت کو مستلزم ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بنیادی طور پر عقلی طاقت یا قوت جیسے تصورات کی وہ خاطر خواہ فلسفیانہ وضاحت نہیں کر سکا۔

کانٹ کے خیال کے مطابق جب ایسی ہستی جو ارادہ خیر رکھتی ہے لیکن ملکوتی ارادۂ طیبّہ سے متصف نہیں، اخلاقی پاکیزگی اور فضیلت کے بارے میں سوچتی ہے تو اسے ایک مخصوص احساس کا تجربہ ہوتا ہے۔ اس احساس کے ہیجان کو وہ ''اختنگ'' (Achtung) کا نام دیتا ہے، جس کا تعلق خشیت اور مذہبی جذبہ عبودیت سے ہے۔ انسانی اپنی حقیقت کے اعتبار سے دو عالموں سے تعلق رکھتا ہے، ایک ظاہری حواس کا مادی عالم اور دوسرا روحانی حقائق کا غیر مرئی عالم۔ صرف اس اخلاقی احساس کے ذریعے ہی انسان اس مادی عالم میں رہتے ہوئے غیر مرئی روحانی عالم کا کسی درجے میں ادراک کرسکتا ہے۔ یہ احساس اور ادراک جو اسے بتاتا ہے کہ وہ حقیقتاً غیر مرئی دنیا کا باسی ہے، نہ صرف اس میں شعور عبودیت پیدا کرتا ہے بلکہ اسے خوفزدہ بھی کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ ادراک اسے دوسری مخلوقات سے برتر اور بلندتر ہونے کا احساس پیدا کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ ایک بالکل واقعی اور حقیقی صورتحال کو ایسے پیرائے میں بیان کر رہا ہے جو ہم سب فی الجملہ سمجھ بھی سکتے ہیں اور قبول بھی کر سکتے ہیں۔ اگرچہ بعض جزوی استدلالی نکات میں اس سے پورے طور پر متفق ہونا ضروری نہیں۔

## دینیاتی افکار

حقیقت یہ ہے کہ کانٹ کی دینیات اس کی اخلاقیات کا محض ایک تتمہ ہے۔ کانٹ کے فلسفہ میں دینیات ازمنہ وسطیٰ کی طرح علوم کی ملکہ نہیں، بلکہ آزاد اخلاقیات کے تابع ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تنقید عقل نظری ہمیں تشکیک میں ڈال دیتی ہے اور چونکہ یہ تشکیک نہایت گہرے عقلی استدلال کا نتیجہ ہے، اس لئے اس سے اثر قبول نہ کرنا ممکن نہیں رہتا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ خود کانٹ روایتی معنوں میں متشکک ہے اور اس میں اپنے زمانے کی مادیت کی طرف رجحان پایا جاتا ہے، غلط ہوگا۔ بلاشبہ تشکیک اور لاارادیت تنقید عقل نظری کا لازمی نتیجہ ہے مگر یہ کانٹ کا آخری فیصلہ نہیں۔ کانٹ کا فلسفہ اخلاقی اعتقاد اور اس کے ماورائی مقصود کا مخالف نہیں بلکہ وہ تمام تر اس کا حامی ہے۔ ٹرٹولین اور پاسکل کی طرح عقل کی تحقیر کانٹ کا مقصد نہیں بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ ملکات انسانی میں عقل کو اس کے محدود و مخصوص مقام پر رکھے اور یہ بتائے کہ پیچیدہ روحانی نظام میں عقل کا کیا کام ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقل کی جگہ ماتحتانہ ہے اور اس کا کام تنظیم و ترتیب ہے تخلیق نہیں۔ ہمارے ملکات اور اشیاء کی بنیاد عقل نہیں بلکہ ارادہ ہے۔ یہ



Marfat.com

کانٹ کے فلسفہ کا اساسی خیال ہے۔ عقل ہمیں تناقضات میں پھنساتی اور شکوک میں مبتلا کر دیتی ہے، مگر ارادہ ایمان کا حلیف، ہمارے اخلاقی اور مذہبی اعتقادات کا سرچشمہ اور ان کا فطری راہنما ہے۔ کانٹ روح 'خدا' شے بذات خود اور روح کی بقا کا منکر نہیں، مگر وہ ان تصورات کی حقیقت کو استدلال سے قابل ثبوت نہیں سمجھتا۔ وہ روحانیتی ادعائیت پر حملہ کرتا ہے مگر اسی حملے سے مادیت بھی منہدم ہو جاتی ہے۔ وہ عقلی الٰہیات سے جنگ کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ملاحدہ کے ادعا کا بھی قلع قمع کر دیتا ہے۔ جس چیز کو وہ بالکل ختم کر دینا چاہتا ہے وہ عقل نظری کی ادعائیت ہے خواہ وہ الٰہیات میں یا الحاد، روحانیت یا مادیت کسی صورت میں بھی رونما ہو۔ وہ اس خیال کو بنیادی طور پر ختم کر دینا چاہتا ہے کہ عقل نظری کو نظام ملکات پر حکمرانی حاصل ہے اور فہم انسانی میں ارادے سے علیحدہ الٰہیاتی قابلیت پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس وہ عقل عملی یعنی ارادہ میں ایک حد تک الٰہیاتی قابلیت کا ہونا تسلیم کرتا ہے۔

کانٹ کے خیال میں فہم کی طرح ارادہ بھی اپنی اصلی صورتیں اور مخصوص قوانین رکھتا ہے۔ اس کی قانون سازی کی صلاحیت کو کانٹ عقل عملی کہتا ہے۔ اس نئے عالم میں تنقید عقل عملی کے مسائل اپنا رنگ بدل لیتے ہیں، شکوک رفع ہو جاتے ہیں، اور عدم تیقن عملی یقین میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اخلاقی قانون عقل نظری کے طبعی قانون سے بالکل مختلف ہے۔ طبعیات کے قوانین کبھی اِدھر سے اُدھر نہیں ہوتے، ان کی مخالفت ناممکن ہے۔ اخلاقی قانون پابندی کا مطالعہ کرتا ہے، مجبور نہیں کرتا، لہٰذا اس کے ضمن میں اختیار بھی پایا جاتا ہے۔ گو اختیار کو نظری طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ارادے کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں۔ یہ عقل عملی کا ایک ادنیٰ اصول اور شعوری اخلاق کا ایک بدیہی وجدان ہے۔ عقل عملی کا مرتبہ عقل نظری سے بلند تر اور بڑا ہے اور حقیقی زندگی میں عقل عملی شریک غالب ہے۔ ہمیں اپنے اعمال کو اس ایمان پر استوار کرنا چاہیے کہ روح غیر فانی ہے اور جزا و سزا دینے والی ایک عادل ہستی موجود ہے اور یہ کہ ہمیں آزادی ارادہ حاصل ہے اور اس طرح عمل کرنا چاہیے کہ گویا یہ باتیں ثابت ہو چکی ہیں۔

روح کے غیر فانی ہونے اور بقائے دوام کے ضمن میں کانٹ کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے: ہمارا نہ صرف یہ اخلاقی فرض ہے کہ ہم تمام مواقع پر صحیح اور درست عمل کریں، بلکہ ہمارا فرض یہ بھی ہے کہ ہم اپنے آپ کو اخلاقی طور پر کامل بنائیں اور ہم کامل اسی وقت ہو سکتے ہیں جب غلط عمل کے لئے کوئی خواہش ہمارے اندر نہ رہے۔ غلط کام کی خواہش اور نفسانیت ہمارے اندر سے اسی وقت ختم ہو سکتی ہے جب ہم کامل طور پر عقلی وجود بن جائیں اور ہماری ذات کا حسی، غیر اخلاقی اور منفعل حصہ بالکل خم ہو جائے۔ اب یہ عمل زمانی طور پر ایک لامتناہی وقت ہی میں ممکن الحصول ہے اور چونکہ ہم اخلاقی طور پر اس ہدف اعلیٰ کو حاصل کرنے کے مکلف ہیں اس لئے فی الواقع ایسا ممکن ہونا بھی چاہیے۔ چنانچہ روح کے غیر فانی ہونے کی صورت ہی میں ہمیں درکار وقت میسر آ سکتا ہے۔

سی۔ ڈی۔ براڈ کی مندرجہ بالا استدلال پر دو تنقیدیں ہیں:

(الف) اس کا پہلا نکتہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو کامل بنانے کے اخلاقی حکم کو ہمیں بالکل لفظی معنوں میں نہیں لینا چاہیے بلکہ یہ صرف ایک ادبی اسلوب ہے اور اس کا اصل منشا یہ ہے کہ ہمیں کبھی بھی اپنی موجودہ اخلاقی



Marfat.com

حالت اور اخلاقی ترفع پر مطمئن اور قانع نہیں رہنا چاہیے۔ بلاشبہ ہمیں جیتے جی بلند سے بلند تر اخلاقی کردار کو حاصل کرنے کی سعی جاری رکھنی چاہیے، لیکن اس کا مطلب یہ قطعاً نہیں کہ ہم کبھی فی الواقع ہستی کامل بن بھی سکیں گے۔

(ب) کانٹ کے استدلالی مفروضات باہم دگر متغائر ہیں۔ ایک مفروضہ یہ ہے کہ اخلاقی کاملیت کو ممکن الحصول ہونا چاہیے، کیونکہ بصورت دیگر اس کے لئے سعی وجہد اخلاقی فریضہ نہیں بن سکتی جبکہ دوسرا مزعومہ یہ ہے کہ یہ صرف غیر مختتم وقت ہی میں ممکن ہے اور اس کا لازمی مفہوم یہ نکلتا ہے کہ دراصل اس کو حاصل کرنا ممکن ہے ہی نہیں۔ چنانچہ اس طرح کانٹ کا استدلال داخلی تضاد کا شکار ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے لئے کانٹ کی اخلاقیاتی دلیل درج ذیل ہے:

اخلاقی فضیلت کے سوا کوئی چیز فی نفسہٖ خیر نہیں ہے اور فضیلت فرض کو کسی خارجی احساس کی بجائے صرف احساس فرض کے تحت انجام دینے پر مشتمل ہے۔ اس اعتبار سے خواہ خدا کا وجود ہو یا نہ ہو، ہر شخص اخلاقی طور پر صائب عمل کی انجام دہی سے شادکام ہوسکتا ہے۔ لیکن جیسا کہ سطور بالا میں کہا گیا ہے، فضیلت اگرچہ فی نفسہٖ خیر ہے۔ وہ مکمل و کامل خیر نہیں ہے۔ کامل خیر فضیلت اور انبساط کے مجموعے سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ عقل انسانی کا تقاضا ہے کہ کامل خیر کا وجود ہونا چاہیے۔ اسی استدلال کو آگے بڑھاتے ہوئے کانٹ کا خیال یہ ہے کہ ''باید'' یا ''چاہیے'' والی صورت کو ممکن اور اس امکان کے لازمی عناصر کا واقعی ہونا ضروری ہے۔ تاہم امرِ واقعہ یہ ہے کہ نہ منطقی طور پر اور نہ ہی طبیعی قانون علت کے نقطہ نظر سے اخلاقی فضیلت اور خوشی و انبساط میں کوئی لازمی رشتہ ہے۔ منطقی رشتہ اس لئے نہیں ہے کیونکہ فضیلت کی انبساط کے حوالے سے تعریف نہیں کی جاسکتی اور ویسے بھی فضیلت اور اخلاقی خیر سے وابستہ احساس انبساط کے علاوہ انبساط کی اور بہت سی دوسری اقسام بھی ہیں۔ اسی طرح اخلاقی خیر کے انجام دینے میں عام طبیعی قوانین کو بھی کوئی دخل حاصل نہیں۔ کانٹ کا فلسفہ یہ ہے کہ خیر اور اچھائی کا کل دارومدار فاعل پر ہے اور وہ انتہائی ناموافق حالات میں بھی اسے اپنے عمل میں اپنا سکتا ہے۔ جہاں تک خوشی اور انبساط کے احساسات کا تعلق ہے، تو وہ بڑی حد تک انسان کے خلقی مزاج ورجحانات، اس کی جسمانی صحت کی کیفیت اور خارجی حالات پر منحصر ہیں اور اخلاقی طور پر ایک انتہائی بہتر انسان ایک بدخصلت انسان کی نسبت ان پر کچھ زیادہ کنٹرول نہیں رکھتا۔ اس صورتحال کا جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ خیر کامل کو چونکہ وجود رکھنا چاہیے اس لئے وجود کے قابل بھی ہے۔ اس کا ایک جزو یعنی فضیلت کاملہ کا حصول ہر حال میں ممکن ہے۔ جبکہ دوسرا جزو یعنی متناسب خوشی اور راحت کا صلہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اگر اس عالم طبیعی کو ایک خاص ڈھب پر چلایا جائے اور اس کی واحد شکل یہ ہے کہ ہم اس دنیا کا ایک ایسا رحیم و کریم، قادر و قوی اور تمام صفات حسنہ سے متصف حکمران و منتظم مانیں جو اس امر کو یقینی بنائے کہ نیکوکار اور صالح انسان کو بالآخر راحت و آرام کے صلے سے نوازا جائے گا اور یہ صلہ اور انعام اس کی پاکبازی اور اخلاقی حدود و قیود کو اس دنیا میں اپنانے کا نتیجہ ہوگا۔



Marfat.com

سی۔ڈی۔ براڈ کانٹ کے سطور بالا میں دیئے گئے خیالات پر دو اعتراضات وارد کرتا ہے:

(الف) مندرجہ بالا استدلال...... اس عالم طبیعی کا ایک قادر و کریم حکمران ہونا چاہیے...... میں 'باید' یا 'چاہیے' کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک میں صرف واقعاتی امکان اور دوسرے میں صرف منطقی یا عقلی امکان کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ 'تمہیں فلاں فلاں کام کرنا چاہیے' تو میرا مطلب یہ ہے کہ تم فلاں کام کر سکتے ہو، یعنی اس کو کرنے کی طاقت و قدرت رکھتے ہو اور اس طاقت و قدرت کا مفہوم صرف یہ نہیں ہے کہ اس کے کرنے کے تصور میں کوئی منطقی یا عقلی تضاد نہیں ہے۔ لیکن اگر میں 'ایسا ہونا چاہیے' کہوں تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس میں کوئی منطقی تضاد نہیں ہے اور جو کوئی بھی اس صورتحال کو قائم کرنے کی سکت رکھتا ہو اسے اس کے لئے کوشش کرنی چاہیے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ ایسا کوئی شخص یا وجود واقعی ہے بھی۔ چنانچہ کانٹ جو نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہے وہ یہ احتمالی یا فرضی جملہ ہے 'اگر ایک کامل ترین خدا کا وجود ہو تو وہ کائنات کا نظم اس طور پر چلائے گا کہ نیکی اور اخلاقی فضیلت کا مناسب صلہ ملے، اس کا اطلاقی جملے کی شکل میں یہ استنباط کہ خدا کا واقعی وجود ہے، صحیح نہیں ہے۔

(ب) کانٹ کے اس استدلال اور روح کے بقائے دوام کے استدلال میں تضاد یا تناقض پایا جاتا ہے۔ مؤخر الذکر دلیل میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ ہم اخلاقی طور پر کامل اس وقت تک نہ ہوں گے جب تک اپنی فطرت کے منفعل، حیوانی یا جذباتی پہلو سے مکمل طور پر گلوخلاصی نہ کرا لیں۔ جبکہ خدا کے وجود کے استدلال میں مسرت و انبساط (جو خیر کامل کا لازمی جزو تصور کیا جاتا ہے) کو صرف فضیلت یا نیکی کے شعور تک محدود نہیں کیا جاتا بلکہ نیکی کے صلے کے طور پر اس میں من پسند احساسات کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہماری فطرت کا جذباتی یا حسی پہلو ختم ہو جائے گا تو ہم ان پسندیدہ احساسات کو تجربے میں کیسے لائیں گے؟ نشاط اور مسرت و انبساط کا احساس ہم کیونکر کر سکیں گے؟

سی۔ڈی۔ براڈ کے مندرجہ بالا اعتراضات کچھ اتنے زیادہ وزنی نہیں۔ جہاں تک وجود باری تعالیٰ کا تعلق ہے، ظاہر ہے کہ فلسفہ اور فلسفیانہ استدلال ہماری اس سمت میں صرف نظری راہنمائی کر سکتا ہے۔ حتمی اور یقینی طور پر خدا کے وجود کے بارے میں علم صرف وحی کی روشنی یا مذہبی تجربے کی بنیاد پر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ کا یہ استدلال کہ صرف ایک قادر و رحیم خدا کی موجودگی میں مکافات عمل کا امکان ہو سکتا ہے، اپنی جگہ بڑا وزنی اور وقیع ہے۔ خدا کا وجود اس اعتبار سے عقل عملی کا تقاضا ہے اور وہ چاہتی ہے کہ اس کو ضرور پورا ہونا چاہیے۔ اسی طرح دوسرا اعتراض بھی دلیل کی دنیا میں کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ سی۔ڈی۔ براڈ نے اپنے اس اعتراض میں اس امکان پر غور نہیں کیا کہ ہماری فطرت کا جذباتی اور حسی پہلو سراسر حیوانی اور سفلی نہیں ہے۔ اخلاقی طور پر کامل ہونے میں ہم جذبات و احساسات کے صرف اس حصے سے گلوخلاصی حاصل کریں گے جو بنیادی طور پر سفلی، نفسانی اور غیر اخلاقی ہے۔ جذبات و احساسات بالکلیہ ختم ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر یہ بالکل ختم ہو جائیں تو انسانی روح یا تشخص کے جسمانی موت کے



Marfat.com

بعد باقی رہنے کا کوئی مفہوم ہی نہیں رہتا۔ چنانچہ عقلی طور پر یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ جذبہ وحس کے وظائف برقرار رہیں گے۔ ان کا اخلاقی طور پر صرف منفی پہلو ختم ہوگا اور اس طرح ہم راحت اور مسرت وانبساط کا احساس کر سکیں گے۔

## عمومی تبصرہ

بعض علماء اور مفکرین کے نزدیک ''خلق'' کی تعریف ''کسی ارادہ کا عادت بن جانا'' ہے۔ یعنی ارادہ اگر کسی فعل کا خوگر ہو جائے تو اس خوگر ہو جانے کو خلق کہتے ہیں۔ پس اگر ارادہ عطا وبخشش کے عزم کا خوگر ہو جائے تو اس عادت کو خلق کریم (اچھی عادت) کہا جائے گا۔ اسی کے قریب قریب بعض علماء کا وہ قول ہے جو انہوں نے خلق کی تعریف میں اس طرح بیان کیا ہے:

> ''انسان کے رجحانات میں سے کسی رجحان کا اپنے استمرار وتسلسل کی وجہ سے غالب آ جانا خلق کہلاتا ہے اور اگر یہی رجحان بہتر اور اچھا ہے تو اس کا نام ''خلق حسن ہے۔''

لہٰذا اس تعریف کے مطابق ''کریم'' اس شخص کو کہیں گے جس کا رجحانِ داد ودہش دوسرے رجحانات پر غالب آ جائے اور شاذ ونادر صورتوں کے سوا جب کبھی اسباب پائے جائیں اس میں یہ رجحان ضرور پایا جائے۔ اور ''بخیل'' اس شخص کو کہیں گے جس پر جمع دولت کا رجحان تمام رجحانات پر غالب ہو اور وہ اس جمع کو خرچ اور انفاق فی سبیل اللہ پر فضیلت دیتا ہو۔ اس قاعدہ کی رو سے نیک اس شخص کو کہیں گے جس پر عمدہ رجحانات کا غلبہ رہے اور بدخصلت یا خبیث وہ ہے جس پر ان کے برعکس رجحانات غالب ہوں۔ اب اگر کسی شخص میں کوئی رجحان خاص طور پر غالب نہ ہو اور وہ اس کا خوگر بھی نہ ہوا ہو تو اس رجحان کو خلق نہ کہیں گے۔ مثلاً ایک شخص داد ودہش کی جانب مائل ہو اور حسب اتفاق کسی کو عطا وبخشش کر دے مگر اس کا عادی نہ ہو اور کسی موقع پر دولت جمع کرنے کی جانب اس کا میلان ہو اور وہ خرچ اور انفاق سے ہاتھ روک لے مگر اس کا بھی خوگر نہ بنا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بخیل اور وہ کسی مستقل خلق کا مالک نہیں ہے۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنیٰ کے اعتبار سے صاحب اخلاق نہیں کہے جا سکتے اور ان کے میلانات ورجحانات کے اندر جلد جلد تغیر ہوتا رہتا ہے۔ انہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہو گئی اور نیکی کے کاموں میں خرچ کرنے پر آمادہ ہو گئے، اور اگر کسی بخیل سے واسطہ پڑ گیا اور اس نے بخل کی طرف متوجہ کر دیا تو ادھر مائل ہو گئے اور بخل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کبھی کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلق ایک نفسیاتی صفت ہے اور انسان سے جدا کوئی شے نہیں ہے۔ لیکن اس صفت کا ایک خارجی مظہر بھی پایا جاتا ہے جس کو عرف عام میں ''سلوک'' یا ''معاملہ'' کہتے ہیں اور یہ ''سلوک''

خلق کے لئے دلیل اور اس کا ظاہر کرنے والا ہے۔ مثلاً جب ہم ایک ہی نوع کے اسباب وحالات میں ایک شخص کو غریبوں اور محتاجوں کو دل کھول کر مدد دینے والا پاتے ہیں اور وہ ہمیں اس صفت کا خوگر نظر آتا ہے تو ہم اس سے یہ دلیل دیتے ہیں کہ یہ شخص ایثار اور کریمانہ خلق کا مالک ہے۔ لیکن ایسا عمل جو کبھی کبھی اور ایک دو مرتبہ وجود میں آتا ہو تو خلق حسن کی دلیل نہیں بن سکتا۔ مشہور یونانی فلسفی ارسطو نے عادات طیبہ کے وجود پذیر ہونے کے متعلق یعنی ایسے پائیدار اور قائم خلق کے متعلق جس سے دوامی طور پر اعمال حسنہ کا صدور ہوتا رہے بہت سخت رائے اختیار کی ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اسی طرح خلق حسن ان اعمال صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم وانتظام کے ساتھ عالم وجود میں آتے ہیں۔ ان افکار کی روشنی میں اگر ہم باب کے ابتدائی حصے میں دیئے گئے کانٹ کے نظریہ اخلاق کے اہم نکات میں سے نمبر 2 پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ کانٹ بالکل صحیح طور پر ارادہ خیر کی تعریف اس انداز میں کرتا ہے اور اس طرح ایک اہم حقیقت کی طرف راہنمائی کرتا دکھائی دیتا ہے۔ کوئی کام اگر بار بار کیا جائے یہاں تک کہ اس کا کرنا آسان ہو جائے، اس کو ''عادت'' کہتے ہیں۔ کوئی کام اچھا ہو یا برا، دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اس کی طرف میلان اور اس کو وجود میں لانے کے لئے میلان کی پذیرائی۔ بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی حد تک بار بار ہوتی رہیں۔ لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار، یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضاء کا بار بار حرکت کرنا، تخلیق عادت کے لئے ہرگز مفید نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ نفسیاتی طور پر عادت کے لئے میل طبعی اور عمل خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میل طبعی اس کو قبول بھی کرے۔

کانٹ نے ارادہ خیر کی تعریف ایک صائب عمل کی عادتاً انجام دہی کر کے ایک اہم نفسیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ انسان دراصل زمین میں ایک چلتی پھرتی عادتوں کے مجموعہ کا نام ہے اور اس کی اخلاقی قدر و قیمت کا اندازہ اکثر اس کی ان عادتوں ہی کے ذریعے ہوتا ہے۔ پس ایک انسان کی شخصیت کی اہمیت اس کے لباس، لطافت، کلام و رفتار میں شیرینی اور عام رویوں کے اسلوب سے ظاہر ہوتی ہے اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تقویم اور اس کی کامرانی کے درجات کی تعیین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہوسکتی ہے بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد ہونا امین یا خائن ہونا عادت ہی کی بدولت ہوتا ہے۔ اس حقیقت سے ایک اہم راہنمائی یہ ملتی ہے کہ ہمیں بچوں کی تربیت کے بالخصوص ابتدائی زمانے میں جس عادت کی تکوین ہوتی ہے، خاص توجہ دینی چاہیے اور انہیں فکر صحیح تک پہنچانا چاہیے۔ بڑی عمر میں بری عادتوں کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور ان کو چھوڑنا سخت دشوار ہو جاتا ہے اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مربی مل جائے تو یہ کس قدر عظیم الشان نعمت اور مفید دولت ہے اور اگر کسی ذلیل طینت مربی کے ہاتھ میں پڑ جائے تو کس نقصان اور خسارے کی بات ہے۔

کانٹ کے اخلاقی نظریے کا نقطہ آغاز عزم و ارادہ کی اہمیت ہے۔ اس کے خیال میں خیر فی نفسہ کا تعلق صرف ارادے یا کسی فعل کے محرک سے ہے۔ ارادوں سے ابھرنے والے اعمال اور اثرات ثانوی درجے میں خیر ہو



Marfat.com

سکتے ہیں۔ ارادہ کیا ہے؟ یہ درحقیقت مین قوائے حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اسی سے ارادی اعمال کا صدور ہوتا ہے۔ تمام ملکات وقوائے انسانی سوئے ہوئے ہوتے ہیں اور ارادہ ہی ان کو بیدار کرتا ہے۔ چنانچہ ایک صناع کی مہارت، مفکر کی قوت عمل، عالم کی ذہانت، عضلات کی قوت، واجب وضروری کا شعور، لائق ونالائق امور کی معرفت، ان تمام کا حیات انسانی پر اس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک قوت ارادی ان کو حرکت میں نہ لائے اور یہ سب اس وقت تک بے کار ہیں جب تک کہ ارادہ ان کو عمل کی شکل وصورت نہ پہنائے۔ یہ بات تو اخلاقیات کے مسلمات میں شامل ہے کہ 'اخلاقی حکم' یعنی عمل پر خیر وشر ہونے کے متعلق فیصلہ، صرف اختیاری پر ہی صادر ہوسکتا ہے اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی نہیں پایا جاسکتا۔ چنانچہ ہم خیر وشر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے ہیں جو کہ یقینی طور پر ارادی ہوں۔ لیکن یہاں بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر شر کا جو 'حکم' صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ یہ عامل کی اس 'غرض و غایت' کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے، اس لئے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ میں اس سے ایسی برائیاں پیدا ہوجاتی ہیں جس کا اس کو گمان بھی نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک حکومت قومی سطح پر اپنے شہریوں کو صحت مند اور توانا بنانے کے لئے ایک خاص کھیل کو بڑے پیمانے پر رائج کرتی ہے اور اس کے لئے خصوصی مقابلوں کا اہتمام کرتی ہے لیکن امید اور توقع کے خلاف یہی کھیل صرف چند کھلاڑیوں تک محدود ہوجاتا ہے اور قوم کے باقی افراد صرف اس کو دیکھ کر حظ اٹھاتے ہیں۔ نتیجتاً قوم کے افراد کا وقت ضائع ہوتا ہے اور قومی سطح پر اقتصادی ترقی متاثر ہوتی ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکومت کی اس پالیسی کو ابتدائی غرض کے حوالے سے خیر کہا جائے یا نتائج کے لحاظ سے شر۔ اسی طرح اس کے برعکس کا تصور کیجئے۔ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا ہے مگر نتیجے میں وہ باعث خیر بن جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا ہے اور اس کو ایک ایسے مال کی خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں بظاہر احوال نقصان ہونا ضروری ہے۔ لیکن جب ترغیب کے مطابق وہ دوسرا انسان اس مال کو خرید لیتا ہے تو حسن اتفاق سے اس کی اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عمل کو شر کہا جائے یا فوائد حاصل ہوجانے کی وجہ سے اس کو خیر کہا جائے اس بارے میں عقل انسانی کے تقاضے کے عین مطابق حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لئے عامل کی 'غرض' ہی کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ پس اگر عامل کی نیت اس کام میں خیر کی ہے تو نتیجہ خواہ کتنا ہی برا نکلے، وہ کام خیر ہے اور اگر اس کی نیت بری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو، وہ کام برا کام ہی کہلائے گا۔ لہٰذا اخلاقی حکم لگانے سے پہلے عامل کے غرض وارادہ کو دیکھنا ضروری ہے۔ ورنہ اکثر اعمال بذات خود نہ خیر کہے جاسکتے ہیں نہ شر۔ اگر ایک شخص نے ایک ہزار روپے کا نوٹ نذر آتش کر دیا، تو یہ عمل اپنی 'ذات' میں برا ہے نہ اچھا۔ مگر یہی عمل اگر مالک کے انتقام کی غرض سے کیا گیا ہے تو برا اور قبیح ہے اور یہی عمل اچھا اور درست ہے اگر کسی لیڈر یا حاکم کی 'رشوت' کا سامان تھا اور اس شخص کے پاس ایسے راشی لیڈر اور حاکم کو متنبہ کرنے اور سزا



Marfat.com

دینے کا اس کے سوا اور کوئی بہتر طریقہ موجود نہ تھا۔ اسی طرح بہت سے برے اعمال کبھی نیک غرض کے لئے کیے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان کا برا اور قبیح ہونا مسلم ہے اس لئے وہ پھر بھی برے رہیں گے۔ غرضیکہ ہمیں اپنی ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اس وقت تک حکم نہیں لگانا چاہیے۔ جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے اس کے عامل کی غرض یا ارادہ و نیت کے بارے میں معلوم نہ ہو جائے، خواہ اس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرائن کے ذریعے اس کا پتہ لگ جائے۔ پیغمبرؐ اسلام نے بھی انما الاعمال بالنیات ۔ (بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے) کی تعلیم دے کر اسی اہم اخلاقی حقیقت کا امر حق ہونا ثابت کیا ہے۔

چنانچہ کانٹ کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ دنیا اور ماورائے دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی قید و شرط کے یہ کہا جائے کہ یہ خیر اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ، صحت اور اسی قسم کی دوسری چیزیں طیب اور خیر ضرور کہی جاتی ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ مقاصد میں استعمال کی جائیں۔ لیکن ارادہ خیر تو بغیر کسی شرط قید کے خیر ہے۔ کانٹ کے الفاظ میں ارادہ ایک جوہر یکتا ہے جو اپنے خاص نور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے۔

بلاشبہ کانٹ کا نظریہ اس خیال کی انتہائی منطقی صورت ہے جس کے مطابق قانون کو اولیت حاصل ہے اور اخلاقی لحاظ سے خیر کے تصور کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔ یعنی اس کے خیال میں خیر وشر کا تصور اخلاقی قانون سے قبل نہیں بلکہ اس کے بعد اور اس کے ذریعے قائم کرنا چاہیے۔ پھر کانٹ یہیں نہیں رکا۔ اس نے خواہشات کی تکمیل کرنے والی تمام اقدار اور حقیقی اخلاقی خیر کے درمیان جو مخالفت ہے اسے اس کی منطقی انتہا تک پہنچا دیا ہے۔ اخلاقی خیر نہ صرف طبعی خیر سے (جس کا تجربہ انسان کو روزمرہ زندگی میں ہوتا ہے) مختلف ہے، بلکہ اس کے مخالف بھی ہے اس لئے اخلاقی کشمکش کی روح یہ ہے کہ خواہشات کی تسکین کی بجائے اخلاقی قانون کے احترام کو بطور اعلیٰ کلیہ کے سامنے رکھا جائے اور اسی کو اپنی روش کا مقصد ٹھہرایا جائے۔ اخلاقیات اسی لئے ایک کشمکش سے عبارت ہے کیونکہ انسان اپنی حیوانی طبیعت کے لحاظ سے قدرتاً اپنی خواہشات کی تکمیل کا جویا ہے مگر اس کی اخلاقی حس اور طبع بلند اس کے رجحان پر پورا قابو رکھتی ہے۔ فرض کیجئے ایک تاجر اپنے گاہکوں کو اچھا مال مناسب داموں پر مہیا کرتا ہے، خوش اخلاقی سے پیش آتا ہے اور جذبے کے ساتھ خدمت کرتا ہے۔ مگر یہ سب کچھ اس لئے کہ وہ اسے اچھی پالیسی اور کاروبار کے طریقوں کے مطابق سمجھتا ہے۔ اس صورت میں یہ کوئی اخلاقی خیر نہیں ہے، کیونکہ اسے یہ کام اس لئے انجام دینے چاہئیں کہ ایسا کرنا اس کا اخلاقی فرض ہے۔ ایک وکیل کی مثال لیجئے وکیل کے پیش نظر تو پیشہ وارانہ کامیابی ہوتی ہے یا وہ اپنے مؤکلوں کے کام کے سلسلہ میں ہر ممکن کوشش کو اپنی عادت بنا چکا ہوتا ہے لیکن اس کے کام صرف اس صورت میں اخلاقی لحاظ سے اچھے ہو سکتے ہیں یعنی اطمینان بخش کے مقابلہ میں صواب ہو سکتے ہیں جب اس کی نظروں میں اخلاقی قانون کا احترام ان تمام مقاصد پر فوقیت رکھتا ہو جو اس کی روش کو متاثر کرتے ہوں، یہاں تک کہ اسے دوسروں کی خدمت کے جذبہ پر بھی غلبہ حاصل ہو۔

ایک حد تک یہ بات درست ہے کہ خواہش یا نفسی اشتہا اور عقل یا فرض کی قطعی تفریق سے جذبات



Marfat.com

کی تحقیر لازم آتی ہے اور یوں اخلاق کے متعلق نقطہ نظر کچھ زیادہ ہی صوری اور عالمانہ ہو جاتا ہے۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم یہ کہیں کہ خواہش جب پہلے پہل ظاہر ہوتی ہے تو وہ بعض اوقات ایسے مقصد کی محرک ہوتی ہے جو اخلاقی حیثیت سے ٹھیک نہیں ہوتا۔ دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ہمارا موقف یہ ہو کہ خواہش کے مقصد کو متحرک فعل کی حیثیت سے تسلیم کرنا بیجا ہے یا افعال اسی وقت صائب قرار دیئے جاسکتے ہیں جب پہلے انہیں کوئی اصول یا قانون تسلیم کرلے اور اس کا شعور فاعل کو ہو۔ ان دونوں باتوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ یہ خیال کہ ممکن ہے فاعل کے طرز عمل کو اخلاقی حیثیت سے صحیح رکھنے کے لئے وہ مقاصد کافی نہ ہوں گے جن میں فاعل کے عادۃً غالب میلانات و رجحانات کا اظہار ہوتا ہے یا یہ خیال کہ بجا مقصد کا سیرت کی شکل میں منظم ہونا اور اس طرح فاعل کے فطری تہیجات کے ساتھ دوش بدوش کام کرنا محال تسلیم کیا جاسکتا ہے تو ایسا کسی نظریئے کی ضروریات کے تحت ہی کیا جاسکتا ہے۔ اس واقعہ سے اگر کوئی شخص انکار کرتا ہے تو یہ صرف کسی ایسے مابعد الطبیعیاتی نظریے کی بناء پر ہوسکتا ہے جو حس وعقل کی باہمی تفریق کے متعلق قائم کیا جائے گا۔ کانٹ کے نظریہ میں جو مصنوعی سختی پائی جاتی ہے اس کا خاکہ شلر (Schiller) نے اشعار ذیل میں اڑایا ہے۔ وہ پہلے یہ فرض کرتا ہے کہ کانٹ کا مرید اس سے آ کر یہ کہتا ہے کہ:

> ''میں اپنے احباب کی بخوشی خدمت کرتا ہوں لیکن افسوس یہ ہے کہ اس میں محبت کا شائبہ ہوتا ہے۔ اس لئے مجھے یہ فکر دامن گیر ہے کہ میں نے نیکی نہیں کی۔''

اس کو کانٹ کی زبان سے یہ جواب ملتا ہے کہ:

> ''تمہارے پاس حصول نیکی کا صرف ایک ذریعہ ہے وہ یہ کہ تمہیں پہلے ان سے سخت نفرت کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس کے بعد بادل نخواستہ وہ روش اختیار کرنی چاہیے جس کا قانون حکم دیتا ہے۔''

حقیقت یہ ہے کہ سطور بالا میں شلر نے کانٹ کے نظریئے کی کچھ زیادہ ہی مضحکہ خیز تصویر کھینچی ہے۔ کانٹ کا منشا یہ نہیں کہ جذبات اور احساسات کو بالکل پامال کر دیا جائے بلکہ اس کا فکر یہ ہے کہ جذبات کو محرک افعال تسلیم کرنے سے پہلے ان کے لئے اخلاقی قانون سے سند منظوری حاصل کر لینا چاہیے۔ تاہم ان سطور سے کانٹ کے فلسفہ کا وہ پہلو روشن ہو جاتا ہے جسے لغو کہنا چاہیے۔ اس پہلو کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے افعال کا سرچشمہ بننے کے لئے میلانات وجذبات کا بذات خود ٹھیک ہونا ضروری نہیں۔ گویا یہ ممکن ہے کہ ایک انسان میں کسی مصیبت زدہ کو دیکھ کر دستگیری اور مدد کا جذبہ پیدا ہو مگر صرف اس بنا پر کہ یہ اس کی رحم دلی کا تقاضا ہے وہ اس سعادت سے محروم رہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بعض اخلاقیین اس خیال کے برعکس دوسری انتہا پر چلے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی فعل صرف اس وقت صائب اور بجا ہوگا جب وہ جذبات کی بدولت از خود سرزد ہو۔ اگر اس میں احساسات وجذبات کی بجائے احساس فرض کے جبر کو دخل ہو تو ایسا فعل صرف جبر کی حیثیت سے بجا ہوگا۔ بقول



Marfat.com

ایمرسن ''سیرت میں جتنا تہیج اور تطوع ہوتا ہے اتنا ہی ہمیں اس سے محبت ہوتی ہے......'' واقعہ یہ ہے کہ معمولی حالات میں تو نیک آدمی کے فطری تہیجات اور قائم شدہ عادات نیک افعال کی تحریک کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ لیکن کبھی کبھی یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ جو مقصد پیش نظر ہوتا ہے وہ پُر زور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے پیرائے میں فاعل کی قوت غالب کا عادتاً اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے اس مقصد کو امداد کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ امداد صرف احسان فرض سے مل سکتی ہے۔ کانٹ حس اخلاقی کے نظریہ کی اس بنا پر تنقید کرتا ہے کہ ''احساس خطا سے بدکار کے اذیت یاب ہونے کا تصور کرنے کے لئے اس کی اصل سیرت کو بھی اخلاقی حیثیت سے اچھا ماننا پڑے گا۔'' لیکن اگر کسی شخص میں احساس فرض سے کام لینے کی صلاحیت موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے دل میں خوبی سے محبت کا جذبہ غالب ہے۔

کانٹ کے نظریہ اخلاق کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی سب سے بڑی خامی ''فضیلت'' اور 'فرض' میں فرق و تفاوت نہ کرنا ہے۔ کانٹ کے افکار کے عین مطابق ''فضیلت'' پاک اور صالح خلق کا نام ہے۔ گزشتہ اوراق میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خلق ''ارادہ کی عادت'' کو کہتے ہیں، یعنی جب ارادہ کسی اخلاقی طور پر صائب اور خیر عادت کا خوگر ہو جائے تو اس صفت کا نام ''فضیلت'' ہے اور جو صاحب اخلاق انسان یہ وصف رکھتا ہو کہ اس کا کوئی عمل اخلاقی احکام کے بغیر انجام نہ پائے تو اس کو ''انسان فاضل'' کہتے ہیں۔ اس تعریف کے بعد 'فضیلت' اور 'فرض' کے درمیان جو فرق ہے وہ صاف اور واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ فضیلت ایک نفسیاتی یا اخلاقی کردار کی مستقل صفت ہے اور فرض عمل خارجی کا نام ہے جس کا تعلق ایک متعین اور محدود فعلیت سے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کر دیا۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں شخص نے اپنی فضیلت ادا کر دی۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحب فضیلت ہے اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہوتا ہے۔ نیز ہر اخلاقی عمل 'فضائل اعمال' کا درجہ نہیں رکھتا، بلکہ یہ شرف صرف ان ہی عظیم اعمال کو نصیب ہوتا ہے جن کا عامل زبردست تعریف و منقبت کا مستحق سمجھا جاتا ہو۔ دکان سے خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں کہتا، بلکہ راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنے کا نام ''فضیلت'' ہے اور اس معنی کی شہادت خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے۔ کیونکہ وہ 'فضل' سے ماخوذ ہے جس کے معنی 'زیادہ' کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے 'فضیلت' فرض کے مقابلہ میں زائد بھی ہے اور خاص بھی۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ جہاں تک اخلاقی فرضیت یا حکم مطلق کا تعلق ہے، کانٹ کا نظریہ بڑی حد تک معقول اور دوسرے بہت سے مکاتب فکر کے مقابلے میں جامع اور فلسفیانہ لحاظ سے مکمل ہے لیکن اعلیٰ اخلاقی محاسن و فضائل کے باب میں اس کی خامی ناقابل تردید ہے۔

کانٹ کے بعض شارحین نے نظریہ حکم مطلق کو بالکل قانونی معنوں میں لیتے ہوئے کانٹ کے نظریۂ اخلاق کی ترجمانی اس طرح کی ہے کہ وہ ریاستی قوانین کی پابندی بن جاتا ہے۔ لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ علم الاخلاق اور علم قانون دو مختلف مضامین یا شعبے ہیں۔ اگرچہ ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی 'انسانی اعمال' اور کبھی کبھی ان کی غرض بھی ایک ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ انسانوں کو نیک اور سعید بنانے کے لئے ان کے اعمال کی نظم و ترتیب۔ لیکن



Marfat.com

علم الاخلاق کا دائرۂ علم قانون سے وسیع تر ہے، کیونکہ علم اخلاق تو ہر نافع عمل کا حکم کرتا اور ہر نقصان دہ عمل سے بچاتا ہے۔ لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لئے حکم صادر نہیں کرتا۔ مثلاً محتاج کے ساتھ حسن سلوک یا شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ حسن معاملہ۔ اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعث نفرت ہیں مگر قانون ان کی ممانعت کے لئے دخیل نہیں ہوتا۔ مثلاً جھوٹ، حسد، بغض وغیرہ۔ قانون کے ان اعمال یا ان جیسے دوسرے اعمال میں مداخلت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی امور کے کرنے یا نہ کرنے کے لئے کہتا ہے۔ جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ سزا دے سکے۔ ورنہ تو پھر قانون، قانون نہیں کہلا سکتا۔ نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں، جیسے کفران نعمت اور خیانت وغیرہ اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ ان کے مرتکب پر سزا و عذاب دینے کے لئے اپنی دسترس رکھ سکے۔ اس لئے کہ یہ اعمال قانون کی گرفت سے باہر ہیں اور ان کا معاملہ چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔ علم اخلاق اور علم قانون میں ایک اور بھی امتیاز ہے اور وہ یہ کہ قانون کی نظر اعمال پر اس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس کے سوا اس کا دائرہ بحث یہ ہوتا ہے کہ عامل کا ارادہ اس عمل خارجی سے کیا تھا۔ لیکن اس کے برعکس علم اخلاق جس طرح اعمال خارجیہ کے متعلق بحث کرتا ہے۔ اسی طرح نفس کی حرکات باطنی سے بھی بحث کرتا ہے، خواہ ان حرکات سے کوئی عمل خارجی ظہور پذیر نہ بھی ہوا ہو۔ اخلاق قانون کی ممانعت قتل وسرقہ میں شریک رہتے ہوئے اس سے زائد کا تقاضا بھی کرتا ہے، مثلاً کسی بُری بات کا دھیان مت کرو، اور بے کار و باطل کے سوچ بچار میں بھی نہ پڑو وغیرہ۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# فلسفہ خیر و شر

کسی مذہب یا فلسفے میں خیر و شر کا نظریہ ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان فطرتاً خیر کا طالب اور شر سے گریزاں ہے۔ سقراط کی یہ تعلیم تھی کہ کوئی شخص بدی کو بدی جان کر اس کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ہر قسم کی بدی کا مرتکب اس کو کسی نہ کسی طرح کی بھلائی ہی سمجھ کر کرتا ہے۔ بدی کو بھلائی سمجھنا دراصل ہر قسم کی غلط کاری کی بنیاد ہے اور بدی کا ارتکاب صحیح علم کے نہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی بداخلاقی درحقیقت جہالت کا نتیجہ ہے۔ نیکی علم سے اور بدی جہل سے سرزد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذت اور تسکین کی خواہش بھی فطری ہے۔ ایک ولی بھی اپنی آرزوؤں کی تسکین چاہتا ہے اور ایک چور بھی۔ انسانوں میں فرق صرف اس سے پیدا ہوتا ہے وہ کس چیز سے لذت حاصل کرتے ہیں۔ عادل کو عدل میں رحیم کو رحم میں مزہ آتا ہے۔ عالم علم سے لذت اندوز ہوتا ہے اور ظالم ظلم سے۔ چنگیز خان کے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ سب سے زیادہ اپنے فوجی سرداروں اور درباریوں سے یہ سوال کیا کہ بتاؤ کہ انسان کو سب سے زیادہ لذت کس موقع پر اور کس چیز سے حاصل ہوتی ہے اپنے اپنے مزاج کے موافق مختلف سرداروں نے اس کا مختلف جواب دیا کسی نے حصول عزت کا ذکر کیا اور کسی نے نشہ فتوحات کا اور کسی نے جسمانی لذتوں کا نقشہ کھینچا۔ سب کے جوابات سن کر چنگیز خان نے کہا کہ تم لوگوں نے جتنی لذتیں بیان کی ہیں وہ سب ادنیٰ درجے کی ہیں اور کسی میں انبساط کی وہ شدت نہیں جو اس موقع پر پیدا ہوتی ہے کہ دشمن کا کٹا ہوا سر تمہارے قدموں کے سامنے پڑا ہوا اور اس کے بیوی بچوں کی آہ وزاری اور نالہ و فغاں، جو سب نغموں سے زیادہ دلکش ہے، سنائی دے رہی ہے۔ اس سے اندازہ کیجئے کہ انسان کا لذت والم اور خیر و شر کا معیار کس قدر مختلف ہوتا ہے۔ کسی مذہب کا اندازہ بھی اسی سے ہوسکتا ہے کہ اس کی تعلیم میں خیر اور شر کا کیا مفہوم ہے؟ کسی فرد کا نظریہ حیات بھی حقیقت میں اسی چیز کا کام ہے کہ وہ کس بات کو خیر اور کس کو شر سمجھتا ہے۔ آیئے اقبال کے فلسفہ خیر و شر کی تمہید کے طور پر بڑے بڑے ادیان اور مشہور فلاسفہ کی تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالیں تاکہ اس تبصرے کے بعد اقبال کے نظریہ خیر و شر پر روشنی پڑ سکے اور اس کی امتیازی خصوصیت معلوم ہو سکے۔



Marfat.com

بدھ مت کو لیجئے گوتم بدھ ایک چھوٹی سی ریاست کے شہزادہ تھے۔ زمانہ بلوغ تک گوتم بدھ کو بڑے ناز و نعم میں رکھا گیا اور اس امر کا اہتمام کیا گیا کہ وہ خود بھی ہر قسم کے شر سے محفوظ رہے اور دوسرے انسانوں کی بھی کسی قسم کی مصیبت اس کی آنکھوں کے سامنے نہ آئے۔ اس کا شعور خیر محض سے آشنا اور شرور و آفات سے بیگانہ رہے لیکن یہ قدغن کب تک کام دے سکتی تھی۔ جب زندگی کے حقائق یک بیک اس کے سامنے آئے اس نے موت بیماری اور بڑھاپے کا مشاہدہ کیا تو وہ گھبرا گیا اور سوچنے لگا کہ یہ سب کچھ کیوں ہے اور اس سے چھٹکارے کی کیا ترکیب ہو سکتی ہے۔ ہندوستان کے مروجہ ادیان اور فلسفے اس کو مطمئن نہ کر سکے۔ وہ آزادانہ فکر و تحقیق اور ذاتی تجربے سے اس نتیجے پر پہنچا جس کو غالبؔ نے اس شعر میں ادا کیا ہے کہ

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس خیال سے بھی ایک قدم آگے بڑھا اور ذوقؔ کا ہمنوا ہو کر پکار اٹھا:

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

گوتم بدھ نے کہا کہ خالی موت سے بھی نجات نہ ہو سکے گی جب تک کہ تمام زندگی کی جڑ یعنی آرزو کا قلع قمع نہ کیا جائے جب تک کسی قسم کی آرزو بھی باقی رہے گی وہ ضرور زندگی کی کسی شکل میں صورت پذیر ہوگی اور یہ صورت پذیری لازماً باعث الم ہوگی۔ زندگی کی کوئی چیز قابل اعتنا نہیں ہے۔ فنائے مطلق کے بغیر کلی نجات محال ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے فلک قمر کی سیر کا حال لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ وہ وادیِ طواسین میں پہنچا تو گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا نظریۂ حیات ان اشعار میں بیان کیا۔

ہرچہ از محکم و پائندہ شناسی گزرد
کوہ و صحرا و برو بحر و کراں چیزے نیست
ازخود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

شاید عالم بالا میں پہنچ کر گوتم بدھ نے اپنے نظریہ حیات میں کچھ تبدیلی کر لی ہو۔ ورنہ اس کی حقیقی تعلیم میں تو ''ہستی'' بھی نہیں۔ اس کے ہاں تو نفس یا خودی یا روح بھی محض مظاہر و حوادث کی سیمیائی کیفیت ہی کا نام ہے اس کے ہاں تو یہ تصور ہے کہ زندگی ایسا گھاٹے کا سودا ہے کہ اس کو کسی شرط اور کسی قیمت اور کسی اجر کے ساتھ بھی قبول کرنا اور پانا جہل ہے۔ بالفاظ دیگر زندگی اپنے تمام مظاہر میں شر ہی شر ہے اور اگر شر سے نجات حاصل کرنا مقصد حیات ہے تو ہر قسم کی زندگی سے منہ پھیر لینا ہی صحیح راستہ ہے۔

ع ترک دنیا ترک عقبیٰ ترک مولیٰ ترک ترک



Marfat.com

............

ع عدمی عدم عدمی عدم زعدم چہ صرفہ بری عبث

ایسے تمام نظریات گریز کے نظریات ہیں۔ دنیا اچھی نہیں۔ زندگی میدان کارزار اور عرصہ پیکار ہے جس میں جیت کہیں نہیں ہار ہی ہار ہے۔ جو سمجھتا ہے کہ جیتا وہ بھی دراصل ہارا ہی ہے۔

اقبال کو نطشے کے فلسفہ کے بعض پہلو حیات آفرین ہونے کی وجہ سے بہت پسند تھے۔ اگرچہ اس کی نسبت بھی اقبال کی یہی رائے تھی کہ ''قلب او مومن دماغش کا فرست۔'' نطشے کہتا ہے کہ مذاہب حقیقت میں فقط دو ہی قسموں کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو زندگی کا اثبات کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کی نفی کرتے ہیں۔ نفی کرنے والے مذاہب میں فنا پر اور فرار پر بہت زور ہے اور ان سلبی مذاہب میں رہبانیت ہی اصل روحانیت سمجھی جاتی ہے۔ دوسری طرف اثباتی مذاہب زندگی کو اس کی تمام تلخیوں کے باوجود ایک آزمائش گاہ میدان عمل میں نردبان عروج سمجھتے ہیں۔ رکاوٹوں پر غالب آ کر سیرت کو قوی کرنا اور مزاحم قوتوں کو تسخیر کرنا ان کا مطمح نظر ہوتا ہے۔ اقبال کا زاویہ نگاہ بھی یہی ہے۔ اس کے ہاں خیر و شر کا پیمانہ لذت و الم کا پیمانہ نہیں۔ اس کے ہاں جمود سب سے بڑا شر ہے اور حرکت میں برکت ہے۔ اس کو زندگی کے جمال کے ساتھ اس کا جلال بھی قبول ہے۔ دلبری کے ساتھ ساتھ اس کو قاہری بھی پسند ہے۔ خدا کی صفات میں کل یوم ھو فی شان کی صفت اس کے افکار اور تاثرات میں سمائی اور سموئی ہوئی ہے فطرت میں جہاں جتنی زندگی ہے اتنی ہی خلاقی ہے۔ حیات اور خلاقی ہم معنی صفات ہیں۔ اقبال کا مرشد عارف رومی کہہ گیا تھا کہ ہر قسم کی کوشش جمود اور خفتگی پر فضیلت رکھتی ہے خواہ وہ کوشش بے ہودہ ہی ہو۔

ع کوشش بے ہودہ بہ از خفتگی

اقبال بھی اس رنگ میں خیر و شر کے تمام معیار سے بلند ہو کر کہتا ہے۔

چو از دست تو کار نادر آید

گناہے ہم اگر باشد ثواب است

اقبال کو زندگی میں محض تکرار یا بغیر کسی جدت کے کسی طور پر عمل کو دہرانا روح فرسا معلوم ہوتا ہے۔ اکثر زندگیاں بے جدت و ندرت محض تکرار اعمال ہی ہوتی ہے۔

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے

عمر یونہی تمام ہوتی ہے

اقبال کو جب فطرت میں بھی شب و روز کی محض تکرار معلوم ہوتی ہے تو وہ اکتا کر خدا سے شکایت کرنے لگتا ہے کہ تو تو خلاق ہے تیرے ہر فعل میں جدت ہونی چاہیے تیری آفریدہ فطرت میں یہ بے روح سی پھیکی سی تکرار کیوں نظر آتی ہے۔



Marfat.com

طرح نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی

جدت پسند اور خلاق فطرتوں کو ایسی کائنات بھی جامد معلوم ہوتی ہے جو ایک مقررہ راستے پر چند قاعدوں کو دہراتی رہے اور اس میں ہر وقت نئے عالموں کی آفرینش نہ ہوتی رہے۔ ''دیوان غالب'' کے بھوپالی نسخے میں اسی نظریہ حیات کا ایک لاجواب شعر ہے جو عام مطبوعہ دیوان میں نہیں ملتا۔

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

وہ کہتا ہے کہ تمنائے حیات ہر قدم پر ایک کائنات کی آفرینش کرتی ہے یہ ہماری تمام کائنات ارض و سما اس کا ایک نقش قدم ہے ضرور ہے کہ اس کا دوسرا قدم کسی اور عالم کی آفرینش کا باعث ہوا ہو۔ روح اس دوسرے عالم کی طرف بڑھنے کے لئے بے تاب ہے۔ لیکن معلوم نہیں کہ وہ قدم کہاں پڑا ہے۔ اقبال کے ہاں خیر، لذت اور سکون کے ہم معنی چیز نہیں کیونکہ ذاتی زندگی اگر ایک حالت پر قائم ہو جائے تو وہ خیر بھی جمود کی وجہ سے شر بن جاتا ہے۔ عام مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ نیک آدمی اعمال حسنہ کا اجر حاصل کر کے جنت ابدی میں مطمئن ہو جائے گا جہاں زندگی کا اضطراب ختم ہو جاتا ہے۔

ترقی کی ضرورت اور گنجائش نہیں رہتی۔ مقاصد آفرینی اور ان کے حصول کی کوشش کا کوئی سوال نہیں رہتا۔ بعض صوفیا جو جنت کے عالم تخیل سے اوپر ہو گئے ہیں ان کے ہاں خیر مطلق واصل باللہ ہو جاتا ہے جہاں سفر حیات ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ انسان اپنی آخری منزل مقصود پر پہنچ گیا ہے اقبال کا نظریہ جنت جو اس کے نظریہ خیر و شر کا آئینہ ہے لذت پرستوں، تن آسانوں اور سکون پسندوں سے بھی الگ ہے اور واصل باللہ یا فنا فی اللہ ہونے والے صوفیوں سے بھی جداگانہ ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

وہ ابدلآباد تک جدت آفرینی اور خلاقی کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے۔ اس کے ہاں خیر کا تصور یہ ہے کہ زندگی اپنے لامتناہی ممکنات کو ظہور میں لاتی رہے اور خوب سے خوب تر کی طرف بڑھتی جائے۔ وہ باغ و شاہد و شراب کی جنت میں پہنچ کر آسودہ و مطمئن نہیں ہو سکتا۔ وہ جنت میں پہنچتا ہے تو حور اس سے شکایت کرتی ہے کہ تو رہ و رسم آشنائی سے بیگانہ معلوم ہوتا ہے۔

نہ بہ بادہ میل داری نہ بمن نظر کشائی
عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی

اقبال اس کا جواب دیتا ہے:



Marfat.com

چہ کنم کہ فطرتِ من بمقام در نسازد
دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپد آں زماں دل من پئے خوب ترنگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سرمنزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو زبادۂ بہار کے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے
طلبم نہایت آں کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہ نا شکیبے بہ دل امید دارے
دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غمگسارے

ہر موجود سے غیر مطمئن ہو کر غیر موجودہ بلند تر مقام کی آرزو اور اس کے لئے جدوجہد حیات کا اصلی جوہر ہے مولانا روم کی وہ غزل اقبال کو بہت پسند تھی جس کا یہ شعر ہے۔

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آں کہ یافت می نشود آنم آرزوست

میرے طالب علمی کے زمانے میں ایک مرتبہ علامہ اقبال نے مجھ سے فرمایا کہ میں بتاؤں کہ انسان کس وقت مر جاتا ہے؟ کسی آدمی کو اس وقت مردہ شمار کرنا چاہیے جب اس میں نئے افکار کی قبولیت کی صلاحیت جاتی رہے اور اس کے طرز فکر اور طرز عمل میں کوئی تبدیلی ممکن نہ رہے۔ ایسی حالت میں زندگی زندگی نہیں بلکہ مادے کی طرح محض تکرار عمل بن جاتی ہے۔ نور وظلمت، یقین وگمان، خیر وشر اور علم وجہل کی کشاکش ہی سے زندگی کا ارتقا ہوتا ہے۔

جرمنی کے ایک مشہور فلسفی ادیب لیسنگ کا ایک قول مشہور ہے جو اقبال ہی کے نظریہ حیات کی پیش بیانی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر قادر مطلق کے ایک ہاتھ میں صداقت ازلی ہو اور دوسرے ہاتھ میں تلاش حق اور وہ مجھے اس کا اختیار دے کہ ان میں سے جو چاہو لے لو۔ تو میں مؤدبانہ عرض کروں اے قادر مطلق! صداقت ازلی کو تو اپنے پاس ہی رہنے دے اور تلاش حق مجھے عنایت فرما کیونکہ فقط تیری ہی ذات مطلق کی یہ خصوصیت ہے کہ تو مطلق حق کا مالک ہوتے ہوئے بھی حی وقیوم رہ سکتا ہے۔ مجھے اگر معرفت کلی حاصل ہو گئی تو میں زندہ نہ رہ سکوں گا۔ میری زندگی کا جوہر اصلی طلب اور کوشش ہے اور وہ اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے کہ تلاش حق ہمیشہ جاری رہے۔ خیر وشر کے متعلق اکثر



Marfat.com

مذہبوں اور فلسفوں میں ایک معرکتہ الآرا مسئلہ ہے کہ اگر خدا قادر مطلق اور رحیم وکریم ہے تو اس نے شر کو یا مجسم شیطان کو کیوں پیدا کیا اور فطرت کی الم آفرین اور کرب انگیز کیفیتوں کو عمل پیرا ہونے کی کیوں اجازت دی۔ اقبال کے نزدیک یہ مسئلہ انہیں نفوس کے لئے لاینحل ہوتا ہے جو زندگی کی حقیقتوں سے آشنا نہیں۔ زندگی مزاحمتوں پر مسلسل غلبہ حاصل کرنے کا نام ہے اگر شر یا مزاحمت والم کا وجود نہ ہوتو خیر بھی مفقود ہو جائے۔ زندگی خیر وشر یا یزدان وشیطان کے محاربہ کا نام ہے۔ تمام سیرت سازی اور روح پروری اسی پیکار کی رہین منت ہے۔ جو یہ پوچھتا ہے کہ زندگی میں شر کیوں ہے وہ حقیقت میں یہ پوچھ رہا ہے کہ زندگی زندگی کیوں ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر زلیخا کا شر نہ ہوتو یوسف کے جوہر کیسے کھلیں۔

اگر آتش نمرود نہ ہوتو باغ خلیل میں بہار کہاں آئے
اگر فرعون کا تکبر نہ ہوتا تو موسیٰ کس طرح کلیم اللہ بنتے
اگر طوفان نہ ہوتے تو شناوری کہاں سے ترقی پاتی
اگر اندیشہ ہجراں نہ ہو تو لذت وصال کہاں

اقبال کے نزدیک اگر شیطان نہ ہوتا تو جہان بالکل بے لذت اور کور ذوق رہ جاتا۔ شیطان اور شر کی شکایت کرنا زندگی اور خیر حقیقی کی ماہیت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے۔ زندگی کی اصل بھلائیاں متاع درد اور امکان نقصان ہی سے ظہور میں آتی ہیں۔ عرفی نے حمد میں کیا حکیمانہ مطلع کہا ہے ۔

اے متاع درد در بازار جاں انداختہ
گوہر ہر سود در جیب زیاں انداختہ

فقط جامد طبیعتوں کے لئے ہی شر کا وجود خدا کی رحمت اور ربوبیت سے انکار کا باعث بنتا ہے۔ لذت و سکون والی جنت پر اقبال کے اعتراضات سنیئے۔

کجا ایں روزگارے شیشہ بازے
بہشت ایں گنبد گرداں نہ دارد
ندیدہ درد زندان یوسف او
زلیخائش دل نالاں نہ دارد
خلیل او حریف آتشے نیست
کلیمش یک شرر در جاں نہ دارد
بہ صرصر در نیفتد ز ورق او
خطر از لطمۂ طوفاں نہ دارد



Marfat.com

کجا آں لذت عقل غلط سیر
اگر منزل رہ پیچاں نہ دارد
مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

مسلمانوں کو قرآن کریم نے یہ تعلیم دی کہ مومن خیر و شر دونوں کو من جانب اللہ مانتے ہوئے بھی خدا کو رحیم وکریم اور رب مانے۔

یہ تضاد نما عقیدہ اسی حالت میں قابل فہم ہو سکتا ہے کہ خیر و شر کے اس تصور کو صحیح مانا جائے جسے اقبال نے پیش کیا ہے ورنہ خدا بے رحم و عدل اور زندگی داستان الم رہ جاتی ہے۔



Marfat.com

غلام احمد پرویز

# مسئلہ خیر وشر

دنیائے فکر کا سب سے اہم مسئلہ خیر وشر (Good and Evil) کا مسئلہ ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جسے انسانی فکر آج تک حل نہیں کر سکا۔ ''خیر کسے کہتے ہیں اور شر کیا ہے؟'' جب سے انسان نے سوچنا شروع کیا ہے اس سوال نے اسے طلسم پیچ و تاب بنائے رکھا ہے۔ قرآن کا اسلوب یہ نہیں کہ وہ اس قسم کے فلفسیانہ مسائل سے نظری طور پر بحث کرے۔ وہ زندگی کے حقائق سے بحث کرتا ہے اور ان مسائل کے نظری پہلو سے تو بحث نہیں کرتا لیکن اس کے عملی پہلو کو نہایت آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کو جو کچھ بطور عطیہ خداوندی ملتا ہے (یعنی اس کی استعداد اور تمام وسائل پیداوار) اسے نوع انسانی کی ربوبیت کے لئے عام کر دینا خیر ہے اور اس کے برعکس اسے ذاتی مفاد کے لئے روک لینا شر۔

ولا یحسبن الذین یبخلون بما اتٰھم اللہ من فضلہ ھو خیرالھم بل ھو شر لھم...... (180:3)

''جو لوگ عطایائے خداوندی کو اپنے ذاتی مفاد کے لئے روک رکھتے ہیں، وہ یہ نہ سمجھ لیں کہ یہ روش ان کے لئے خیر کی روش ہے نہیں! یہ شر کی روش ہے۔''

یہ ہے مسئلہ خیر وشر کا حل اور یہ ہے انسانی سعی و کاوش کو پرکھنے کا معیار۔ آج ہکسلے بھی خیر وشر کی یہی تعریف کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ

''خیر وہ ہے جس سے وحدت (انسانیت) پیدا ہوتی ہے اور شر وہ ہے جس سے افراد الگ الگ ہو جاتے ہیں۔''

## قرآنی تعلیم کا ماحصل ایک لفظ میں

آج ہر طرف سے یہ سوال پوچھا جاتا ہے کہ اسلام کی تعلیم کیا ہے؟ اس تعلیم کا ماحصل کیا ہے؟ اس پر عمل

کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ سوال ہر طرف سے اٹھتا ہے لیکن جو کچھ اس کے جواب میں کہا جاتا ہے اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ کثرت تعبیر سے خواب اور بھی پریشان ہو جاتا ہے۔ یہ سوال نیا نہیں۔ یہ اس وقت بھی اٹھا تھا جب قرآن پہلے پہل دنیا کے سامنے آیا۔ جو لوگ قرآن کو دعوت پیش کرتے تھے۔ ان سے پوچھا جاتا تھا کہ اس کی تعلیم کیا ہے؟ اور اس تعلیم کا نتیجہ کیا ہوگا؟ قرآن نے اس سوال اور اس کے جواب کو اپنے آغوش میں محفوظ کر لیا ہے۔ سورہ النحل میں ہے۔

وقیل للذین اتقوا ماذا انزل ربکم (30:16)

''جن لوگوں نے قرآن سے رشتہ جوڑ لیا ان سے پوچھا جاتا ہے کہ تمہارے رب نے کیا نازل کیا ہے؟''

یہ تھا سوال اور اس کا جواب؟ صرف ایک لفظ میں

قالو خیراً (30:16)

''وہ کہتے ہیں کہ ہمارے رب نے خیر نازل کیا ہے۔''

جواب ہے کہ خدا نے خیر نازل کیا ہے اور خیر کے معنی ہر قسم کی خوشگواریاں ہیں۔ اس طبعی زندگی میں بھی اور اس کے بعد آنے والی زندگی میں بھی۔ جس آیت کا پہلا حصہ اوپر درج کیا گیا ہے وہ پوری آیت یوں ہے۔

وقیل للذین اتقوا ماذا انزل ربکم قالوا خیرا ط للذین احسنو فی ھذہ الدنیا حسنۃ ولدار الآخرۃ خیر ط ولنعم دار المتقین. (30:16)

''جن لوگوں نے قرآن سے رشتہ جوڑ لیا ہے ان سے پوچھا جاتا ہے کہ تمہارے رب نے کیا نازل کیا ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے رب نے خیر نازل کیا ہے۔ یعنی جو لوگ اس کے متوازن پروگرام پر عمل کریں گے ان کا حال بھی خوشگوار رہے گا اور مستقبل بھی بہتر۔ اس پروگرام پر عمل کرنے والوں کی زندگی کس قدر عمدہ ہوگی۔''

اس تمام تفصیل کو اگلی آیت کے ان چار لفظوں میں سمیٹ کر رکھ دیا جہاں فرمایا کہ (لھم فیھا مایشاء ون (31:16) وہ جو چاہیں گے انہیں ملے گا'' ان کی ہر آرزو پوری ہوگی۔ یہ ہے خیر کا مفہوم جس کی طرف دعوت دینے کے لئے امت مسلمہ کو پیدا کیا گیا تھا۔ (ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ......(104:3) اور جس سے روکنے والوں کو جہنمی بتایا گیا ہے۔ (مناع للخیر .25:50)

یہ ہے قرآنی تعلیم کا ماحصل۔ فی ھذہ الدنیا حسنۃ ولدار الآخرۃ خیر۔ حال بھی خوشگوار اور مستقبل بھی خوشگوار۔ اس پروگرام پر عمل کرنے والے حقیقی مومن ہیں۔ (اولئک ھم المومنون حقا۔4:8) اور ان ہی

ے لئے بلند درجات، تباہی اور بربادی سے حفاظت اور ''عزت کی روزی'' ہے (لھم درجت عند ربھم ومغفرۃ ورزق کریم 4:8) یہی قرآن کی تعلیم ہے اور یہی تعلیم ہر رسول کے ذریعے بھیجی گئی تھی۔ چنانچہ قرآن کریم میں حضرت نوحؑ کے متعلق ہے کہ انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ اگر تم میرے پروگرام پر عمل کرو گے تو اللہ تمہارے لئے سامان پرورش کی فراوانی کردے گا۔ تمہاری کھیتیاں سیراب ہوں گی (یرسل السماء علیکم مدرارا۔ 11:71) تمہارے مال اور اولاد میں کشائش ہوگی (ویمدد کم باموال و بنین 12:71) اور تمہیں پھلوں سے لدے ہوئے باغات اور انہیں سدا بہار رکھنے کے انہار عطا کرے گا۔ (ویجعل لکم جنت ویجعل لکم انھارا ۔ 12:71) یہی کچھ حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ سے کہا گیا۔

ولوانھم اقاموا التورۃ والانجیل وما انزل الیھم من ربھم لاکلوا من فوقھم ومن تحت ارجلھم......

(66:5)

''اور اگر یہ لوگ اس پروگرام پر عمل پیرا رہتے جو تورات اور انجیل اور دیگر کتب سماوی کی رو سے دیا گیا تھا تو ان پر اوپر اور نیچے سے رزق کے دروازے کھل جاتے۔''

اور اس رزق سے تمام نوع انسانی کی پرورش ہوتی۔ لیکن ان کے مذہبی پیشواؤں (احبار و رہبان) نے انہیں کچھ اور ہی پٹی پڑھا دی اور خدا کے دین کو اور ہی ''دین'' سے بدل دیا۔ اور اس کے بعد خود بھی دولت کے انبار اپنے مفاد کے لئے جمع کرنے لگ گئے۔ اور ان کی دیکھا دیکھ قوم نے بھی ویسی ہی سرمایہ پرستانہ روش اختیار کرلی۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ سارا معاشرہ جنت کی بجائے جہنم میں بدل گیا۔

یایھا الذین امنوا ان کثیرا من الاحبار والرھبان لیاکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل اللہ ط والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم. ط یوم یحمی علیھا فی نار جھنم فتکویٰ بھاجباھھم وجنوبھم وظھورھم ط ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون. (9:34-35)

''اے ایمان والو! اس حقیقت سے آگاہ ہو کر پیر اور مولوی (علماء اور مشائخ) لوگوں کا مال محض تخریبی نتائج کے لئے (مفت میں) کھا جاتے ہیں اور لوگوں کو خدا کی طرف لے جانے والے راستے میں روک بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ یاد رکھو! جو لوگ سونے اور چاندی (کے ڈھیر) جمع کرتے رہتے ہیں اور انہیں نوع انسانی کی فلاح و بہبود کے لئے صرف نہیں کرتے، تو انہیں الم انگیز سزا سے آگاہ کردو۔ جب اس مال کو جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا اور پھر اس کے ساتھ ان کی پیشانی، پہلوؤں اور پشت کو داغا جائے گا۔ اور (ان سے کہا جائے گا) کہ یہ ہے وہ مال جو تم نے (نوع انسانی کی ربوبیت کے لئے کھلا رکھنے کے بجائے) اپنے ذاتی مفاد کے لئے جمع کر رکھا تھا۔ سو آج اس کا مزہ چکھو جو تم نے جمع کر رکھا تھا۔''

## خلاصہ مبحث

تصریحات بالا سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آ گئی کہ قرآن ایک محکم اور بنیادی اصول بیان کرتا ہے اور وہ یہ کہ

ماینفع الناس فیمکث فی الارض (17:13)

یہ ہے وہ محور جس کے گرد قرآن کی ساری تعلیم گردش کرتی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ تمام نوع انسانی، ایک امت، ایک قوم، ایک جماعت ہے۔ لیکن انفرادی مفاد پرستیوں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے ہیں۔ قرآنی تعلیم کا منشاء یہ ہے کہ ان تفرقوں کو مٹا کر نوع انسانی کو پھر سے ایک امت بنا دیا جائے جس میں تمام انسان ایک گھرانے کے افراد سمجھے جائیں۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہمارا پروگرام یہ نہ ہوتا (کہ تمام نوع انسانی کو پھر سے ایک امت بنا دیا جائے جس میں تمام انسان ایک گھرانے کے افراد بن جائیں) تو نظام سرمایہ داری ہی انسانی معاشرہ کا مستقل اصول قرار پا جاتا اور دولت جمع کرنے والے (سرمایہ داروں کے گروہ) کی دولت دن بدن بڑھتی چلی جاتی۔ (ولولا ان یکون الناس امة واحدة ...... (35-33:43) لیکن یہ نظریہ صرف قریبی مفاد کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس لئے اس سے نوع انسانی کی ربوبیت نہیں ہو سکتی اور اس لئے نوع انسانی امت واحد بھی نہیں بن سکتی۔ (ذلک لما متاع الحیوة الدنیا والاخرة عند ربک للمتقین۔ (36:43) لہٰذا ہمارا قانون یہی ہے کہ بقا اسی نظام کو ہو گی جس میں تمام نوع انسانی کی منفعت مقصود ہو۔ یہی اصول محکم ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

سلیم احمد

# کچھ خیر و شر کے بارے میں

سر سید نے جب رسالہ ''تہذیب الاخلاق'' نکالا۔ اُس وقت یورپ میں یہ خیال عام ہو گیا تھا کہ مذہب یا تو ایک غیر ضروری چیز ہے یا زیادہ سے زیادہ اس کا مقصد انسانی اخلاق کو درست کرنا ہے۔ یہ نقطہ نظر پھیلایا تو لا مذہب لوگوں کی طرف سے گیا تھا، لیکن بعد میں اسے مذہب والوں نے بھی قبول کر لیا اور مذہب میں اولین اہمیت اخلاقیات کو دینے لگے۔ سر سید اور اُن کے ساتھیوں کے ذریعے جو نئے مذہبی خیالات ہمارے یہاں رائج ہوئے ان کا مرکزی خیال بھی یہی تھا کہ مذہب کا مقصود و منتہا اخلاقی اعتبار سے اچھے لوگ پیدا کرنا ہے۔ اس سے مذہب کو جو ضعف پہنچا وہ تو اسی بات سے ظاہر ہے کہ عقائد اور عبادات جن کی اہمیت مذہبی نقطہ نظر سے پہلے اور دوسرے درجے کی ہے، اخلاقیات کے مقابلے پر ثانوی بن گئے اور اچھے خاصے لوگ پوچھنے لگے کہ جب ہم اخلاقیات پر عمل کرتے ہیں تو عبادات مثلاً روزہ، نماز کی کیا ضرورت ہے یا اس بات کی کیا اہمیت ہے کہ ہم قیامت یا حشر و نشر کو مانتے ہیں یا نہیں؟ لیکن دراصل دنیاوی نقطہ نظر سے بھی پوری زندگی کو اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھنا ممکن نہیں تھا۔

انسان ایک اتنی پیچیدہ اور گہری حقیقت ہے کہ اسے صرف اخلاقی پیمانوں سے نہیں ناپا جا سکتا، چنانچہ یورپ میں جہاں یہ اخلاقی انسان پیدا ہوا تھا۔ بہت جلد اس سے بغاوت شروع ہو گئی اور انسانی فطرت کی ایسی تعبیریں کی جانے لگیں جن میں اخلاق صرف ایک سطحی اور ظاہری چیز بن کر رہ گیا۔ مثال کے طور پر نفسیات دانوں نے صاف انکار کر دیا کہ انسانوں میں کوئی حاسہ اخلاق پایا جاتا ہے۔ انہوں نے انسانی فطرت کی جو تعبیر کی اُس سے معلوم ہوا کہ انسان میں بنیادی محرک عمل لذت کا حصول ہے اور یہ لذت اسے اپنی جبلتوں کی تسکین کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ فرائیڈ نے کہا کہ بنیادی جبلتیں دو ہیں۔ ایک تحفظ ذات، دوسری تحفظ نسل۔ انسان جو کچھ کرتا ہے انہیں دو جبلتوں کی تسکین کے لئے کرتا ہے اور تسکین میں اسے لذت ملتی ہے۔ عام فہم الفاظ میں بھوک اور جنس انسان کے بنیادی محرک اعمال ہیں اور بحیثیت ایک حیاتیاتی وجود کے اُسے ان جبلتوں کی تسکین کے سوا اور کسی چیز سے کوئی غرض نہیں ہے۔ لیکن انسان صرف ایک حیاتیاتی وجود نہیں ہے وہ ایک سماجی وجود بھی ہے یعنی وہ تنہا نہیں رہتا۔ مل جل کر رہتا ہے۔ اس



Marfat.com

مل جل کر رہنے کی وجہ سے اس کے لئے ان جبلتوں کی لامحدود تسکین ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ وہ اپنی جبلتوں کو دباتا اور ان پر چند پابندیاں عائد کرتا ہے۔ یہ پابندیاں اُس کے اخلاقی اصولوں کو جنم دیتی ہیں اور ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ معاشرے میں مل جل کر رہنے کو ممکن بنایا جائے لیکن چوں کہ ان پابندیوں کی بنیاد خود اس کی فطرت میں نہیں ہوتی، اس لئے ان کی حیثیت صرف ایک خارجی دباؤ کی ہوتی ہے۔ ظاہر میں وہ اُن پر کتنا ہی عمل کرے، لیکن اپنے باطن میں اُن سے نجات پانے کے خواب دیکھتا رہتا ہے۔ مذہب میں اخلاقیات کی بنیاد خدا کے احکام پر تھی۔ نفسیات نے اسے معاشرتی جبر میں تبدیل کر دیا۔ اور انسانی فطرت پر ایک خارج سے عائد کردہ حقیقت بنا دیا۔ اب اس نفسیاتی حقیقت کا خلاصہ صرف یہ ہے، ہم ظاہری اور شعوری طور پر کتنے ہی اخلاق پرست کیوں نہ ہوں، لیکن باطنی اور لاشعوری طور پر ہم صرف اپنی جبلتوں کی تسکین کے جویا ہیں اور اس تسکین سے حاصل ہونے والی لذت کے سوا ہمارا حقیقی تعلق اور کسی بات سے نہیں ہے۔ ہمارے یہاں ان خیالات کے آنے میں بھی دیر نہیں لگی اور مذہب کو جو ضعف پہنچ چکا تھا اس میں مزید اضافہ یہ ہوا کہ اخلاقیات کی بنیاد بھی منہدم ہونے لگی۔ نفسیات والوں نے انسانی فطرت کے تصور کی بنیاد جبلتوں پر رکھی تھی۔ اس کے ساتھ ہی ایک دوسرا گروہ پیدا ہوا جس نے اس کی حیاتیاتی نوعیت کی بجائے اس کی سماجی نوعیت پر زور دینا شروع کیا۔ انہوں نے کہا کہ بنیادی بات یہ ہے کہ انسان مل جل کر رہتا ہے اور مل جل کر رہنے کی وجہ سے اپنی جبلتوں کو بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ اصل چیز فرد نہیں معاشرہ ہے۔

معاشرے کے اندر رہ کر ہی وہ اپنی جبلتوں کی تسکین کرتا ہے۔ بظاہر یہ ایک ایسا اختلاف تھا جس پر بہت سی نظریاتی جنگیں لڑی گئیں، لیکن غور سے دیکھا جائے تو اس خیال کا خلاصہ صرف اتنا تھا کہ انسان کا ہر کام سماجی مفاد کے تابع ہوتا ہے اور اس کا بنیادی محرک عمل وہ افادہ ہے جو اسے معاشرے سے حاصل ہو، چنانچہ اس سے یہ تصور پیدا ہوا کہ ہر انسان کی اخلاقیات اس کے مفاد کے تابع ہوتی ہیں۔ ہر آدمی جس چیز میں اپنا فائدہ دیکھتا ہے اُسی قسم کے اخلاقی اصول بنا لیتا ہے۔ نفسیات دانوں نے اخلاقیات کو حیاتیاتی لذت اور جبلی تسکین کے تابع کر دیا تھا۔ سماجیات والوں نے اسے سماجی فائدے کے تابع کر دیا۔ پھر یہ کہا جانے لگا کہ انسان چونکہ طبقات میں تقسیم ہے، اس لئے اخلاقیات بھی طبقاتی ہوتی ہے اور طبقے کے مفاد کے تابع ہوتی ہے۔ بات گھوم پھر کر وہیں پہنچ گئی کہ اخلاقیات ایک اضافی چیز ہے اور طبقاتی مفاد اور زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔

نفسیاتی نقطہ نظر ہو یا سماجی نقطہ نظر، دونوں کا نتیجہ اخلاقی اضافیت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ اور اخلاقی اضافیت کا تصور جوں جوں عام ہوتا ہے توں توں اخلاق غیر مؤثر اور کمزور ہو جاتا ہے۔ موجودہ صورتحال ان نظریات کے عین مطابق ہے۔ معاشرے میں اس وقت دو طبقات موجود ہیں۔ ایک طبقہ جو تعلیم یافتہ ہونے کے باعث جدید نظریات سے واقف ہے کھلم کھلا اخلاق کو ایک جبر یا نمائش سمجھتا ہے اور اسے کوئی زیادہ اہمیت دینے کے لئے تیار نہیں ہے۔ دوسرا طبقہ ملک کی کثیر آبادی پر مشتمل ہے۔ یہ طبقہ زبان سے کچھ کہے، لیکن عملاً لذت یا افادہ کے سوا اس کا کوئی اصول نہیں ہے۔ یہ نتیجہ دونوں صورتوں میں واحد ہے۔ اخلاق کی گرفت معاشرے پر باقی نہیں رہی۔ بعض لوگ اس



Marfat.com

صورت حال کو نفسیاتی یا سماجی نقطہ نظر کا نتیجہ نہیں قرار دیتے بلکہ نفسیاتی یا سماجی نقطہ نظر کو اس صورت کا نتیجہ بتاتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ انسان چونکہ لذت اور افادہ کے تحت کام کرتے ہیں، اس لئے نفسیاتی یا سماجی نقطہ نظر انہیں ان کی حقیقت کے مطابق دیکھتا ہے۔ اور اسی حقیقت کی روشنی میں ان کے اعمال کی توجیہ کرتا ہے، بہرحال نتیجہ اور سبب کی بحث سے قطع نظر یہ بات اپنی جگہ ہے کہ معاشرہ کسی نہ کسی اخلاق کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔ اور اس لئے اخلاق کے انحطاط لازمی طور پر دو نتائج پیدا کرتے ہیں۔ پہلی بات جو اخلاق کے انحطاط سے پیدا ہوتی ہے یہ ہے کہ معاشرے میں تخریب کی قوتیں سر اٹھانے لگتی ہیں اور اجتماعی زندگی فساد اور انتشار کا شکار ہو جاتی ہے۔ دوسری صورت یہ رونما ہوتی ہے کہ معاشرہ ایسے انقلاب کا خواب دیکھنے لگتا ہے جو معاشرے کو ایک ایسے نظام میں جکڑ دے جس میں انسانی آزادی کا تصور بھی محال ہو جائے۔ اخلاق کے معنی اگر اپنی مرضی سے خیر کو اختیار کرنا ہے تو نظام کا تصور صرف اتنا ہے کہ خیر کو ایک جبر کی صورت دے دی جائے۔ اور ہر شخص کو خارجی طور پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ معاشرے میں ایک مخصوص طرز عمل کے سوا کوئی اور راستہ اختیار نہ کر سکے، یوں نراج اور نظام دونوں ایک ہی صورت حال کی پیداوار ہوتے ہیں۔ اور اخلاق کی عدم موجودگی میں لازمی طور پر اپنا ظہور کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر سرمایہ داری اور اشتراکی ممالک میں نراج اور نظام کی صورتحال کو واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ سرمایہ دار ممالک اخلاقی بنیادوں سے محروم ہو کر نراج کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ جب کہ اشتراکی ملکوں میں نظام کے نام پر ساری انسانی آزادیوں کا خاتمہ کر دیا گیا ہے۔ پاکستان میں بھی ہم ان دونوں خطرات سے دوچار ہیں۔ ایک طرف معاشرے کی مایوسی اسے ایک ایسی منزل کی طرف لے جا رہی ہے کہ جہاں تخریب اور انتشار کی قوتیں بے لگام ہو جاتی ہیں، اور دوسری طرف ہم ایک ایسے جارحانہ نظام کی باتیں کرتے ہیں جو طاقت کے زور پر لوگوں کو "ٹھیک" کر دے۔ لوگ اپنے شعور کی انتہائی گہرائیوں میں محسوس کرتے ہیں کہ جب تک ایک سخت گیر نظام نہیں قائم کر دیا جاتا جو لوگوں کو صحیح عمل پر مجبور کر دے۔ اس وقت تک معاشرہ درست نہیں ہوگا۔ اس صورتحال میں ہمارے سامنے صرف تین راستے ہیں۔

(1) یا تو ہم خود ٹھیک ہو جائیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارا اخلاق درست ہو جائے۔

(2) کوئی نظام قوت کے زور پر ہمیں درست کر دے، خواہ یہ اسلامی انقلاب ہو۔

(3) اور تیسری صورت یہ ہے کہ ہم کسی طرح درست نہ ہوں اور تخریب کا شکار ہو جائیں۔ تیسری صورتحال تو لازمی طور پر کھلی ہوئی تباہی کا راستہ ہے، اس لئے کوئی شخص بہ قائمی ہوش و حواس اسے قبول نہیں کر سکتا، لیکن بہت سے لوگ دوسری صورت حال کو قابل عمل اور درست سمجھتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ معاشرے کو اب صرف اسلامی نظام کے ذریعے ہی درست کیا جا سکتا ہے۔

لیکن نظام کے بارے میں ہمیں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ نظام خواہ وہ کوئی بھی ہو ہمیشہ ایک خارجی چیز ہوتا ہے۔ وہ انسانوں کے اندر سے نہیں ہو سکتا بلکہ خارج سے انسانوں پر عائد کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی نوعیت ہمیشہ ایک سی ہوتی ہے۔ اور باہر سے انسانوں میں کوئی گہری اور پائیدار تبدیلی نہیں پیدا کی جا سکتی ہے۔



Marfat.com

مطلب یہ کہ انسانوں کی حقیقی نجات صرف اخلاق کی بحالی کے ذریعے ممکن ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد اپنی مرضی سے خیر اور اچھائی کے راستے کو قبول کرے اور ایسے اصولوں کو اپنا رہنما بنائے جن کے بغیر معاشرہ اپنے آپ کو برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اخلاق ظاہر ہے کہ نہ لذت کے اصول پر قائم ہو سکتا ہے نہ افادہ کے اصول پر۔ اسے ان دونوں سے بلند ہونا چاہیے کیونکہ ان سے بلند ہو کر ہی وہ دائمی اور سب کے لئے یکساں ہو سکتا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ انسانوں کی موجودہ صورتحال کو دیکھنے ہی سے کیا اس اخلاق کی بحالی ممکن ہے؟ زیادہ صاف لفظوں میں ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا ہم اپنے مذہبی اخلاق پر عمل کر سکتے ہیں؟

☆......☆......☆

Marfat.com

یوسف شیدائی

# شر کا مسئلہ

انسان کی سرشت میں خیر اور شر دونوں طرح کی صلاحیتیں ودیعت کی گئی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس سے انتخاب واختیار کی قوت تفویض کی گئی ہے تاکہ وہ ان دونوں صلاحیتوں میں سے جس کسی کا بھی چاہے انتخاب کرے اور اسے پروان چڑھائے۔ گویا زندگی ایک انداز کا امتحان ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کا انتخاب کرتا ہے۔ خیر ایک مثبت قدر ہے۔ جبکہ شر اس کا منفی پہلو ہے جیسے تاریکی کے بغیر اُجالے کے وجود کی پہچان نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح شر کے بغیر خیر کی عصمت کے نقوش اجاگر نہیں ہوسکتے۔ خیر اور شر کی آویزش ہی سے صداقت میں نکھار پیدا ہوتا ہے۔ قصہ آدمؑ کو ابلیس ہی کے لہو نے رنگین بنایا۔ حق و باطل کی یہ کشمکش ایک خاص مقصد کی حامل ہے لہٰذا شر کے وجود کو تسلیم کیا جانا چاہیے اور اس سے ہراساں یا خوفزدہ ہونے کی بجائے اس کا مقابلہ کرنے کی تدابیر بروئے کار لائی جانی چاہئے۔ بقول علامہ اقبال:

مزی اندر جہاں کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

عملی قوتوں میں جوش اُسی وقت آتا ہے جب مقابلے کی سی کیفیت موجود ہو، ورنہ انسان مٹی کا ایک ڈھیر بن کر رہ جاتا ہے۔

اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہیے کہ شر ایک اضافی اصطلاح ہے ممکن ہے ایک صورتحال میں جو چیز شر ہے کسی دوسری صورتِ حال میں وہی چیز خیر ہو۔ اصل حقیقت خیر اور شر سے ماوراء ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

چہ گویم نکتہء زشت و نکو چیست
زباں لرزد کہ معنی پیچدار است
بروں از شاخ بینی خار و گل را
درونِ او نہ گل پیدا نہ خار است

ہر شخص کی زندگی اپنے اندر ممکنات کی ایک وسیع کائنات رکھتی ہے۔ لیکن انسان اپنے ذوق، اپنی پسند اور اپنے محدود نقطہ نظر کے زیر اثر ان ممکنات میں سے چند ایک کو چن لیتا ہے اور اسی حلقے کے اندر رہتے ہوئے اپنی سیرت کی تعمیر کرتا ہے۔ اس کا ماحول، اس کی تربیت، اس کے اردگرد پھیلے ہوئے افکار تصورات اس کی صلاحیتِ انتخاب پر ضرور اثر انداز ہوتے ہیں لیکن خوب اور ناخوب کی پہچان اس کی سرشت میں رچی بسی ہوتی ہے اسی لیے اسے اپنی عادات واطوار کا ذمہ دار تصور کیا جاتا ہے۔ اگر وہ بھٹک جاتا ہے تو اس میں ضرور اس کا اپنا قصور ہوتا ہے۔

قوانینِ مذہب کی خلاف ورزی کو بالعموم گناہ، قوانینِ اخلاق کی خلاف ورزی کو برائی اور قوانینِ ریاست کی خلاف ورزی کو جرم کہا جاتا ہے۔ بہر طور کسی بھی ضابطے یا اصول کی پابندی نہ کرنے سے اس مجموعی نظام کو دھچکا لگتا ہے جس کے تحت انسان زندگی بسر کر رہا ہوتا ہے یا دوسروں کی نظروں میں ذلیل ہو جانے کا خیال ضرور پیدا ہوتا ہے۔ چور کی ڈاڑھی میں تنکا کی ضرب المثل اسی بات کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ضمیر کے کچوکے انسان کو اس حقیقت کا اعتراف کرنے پر مجبور کرتے ہیں کہ اس سے کوئی نہ کوئی غلطی سرزد ہوئی ہے۔ بعض حالتوں میں انسان اپنے کئے پر نادم ہو کر آئندہ کے لیے تائب ہو جاتا ہے۔ لیکن بسا اوقات وقتی احساس ندامت کے بعد پھر سے انہی طور طریقوں کو اختیار کرنے لگتا ہے حتیٰ کہ وہ عادی ہو جاتا ہے۔ ایک حدیث میں اس نفسیاتی کیفیت کی تشریح نہایت خوبصورت طریق سے کی گئی ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ گناہ کے ارتکاب کے بعد انسان کے دل پر ایک سیاہ دھبہ لگ جاتا ہے۔ دوبارہ گناہ کرنے پر ایک اور دھبہ لگ جاتا ہے۔ بار بار گناہ کا مرتکب ہونے سے انسان کے دل پر اتنے زیادہ دھبے پڑ جاتے ہیں کہ دل میں ایمان کی روشنی کے داخل ہونے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

ایک طرف تو یہ صورت حال ہے کہ انسان معصیت میں گھر کر اتھاہ گہرائیوں میں لڑھکتا چلا جاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف یوں ہے کہ اگر وہ توبہ کر لے تو بالکل ایسے ہو جاتا ہے جیسے اس نے گناہ کیا ہی نہیں حضرت آدمؑ کو جب اپنی لغزش کا احساس ہوا اور انہوں نے رو رو کر معافی طلب کی تو انہیں معاف کر دیا گیا۔ گویا احساسِ گناہ سے گناہ دُھل جاتے ہیں۔ اسی لیے معافی اور بخشش کی بڑی اہمیت ہے۔ لیکن اکثر حالتوں میں انسان احساسِ گناہ کے باوجود راہ راست پر نہیں آتا ہے۔

جانتا ہوں ثواب طاعت و زُہد
پر طبیعت اِدھر نہیں آتی

ایسی صورت حال میں سزا ضروری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ شروع ہی سے سزاؤں کا سلسلہ جاری ہے۔ سزا کی کئی صورتیں ہیں۔ کچھ سزائیں وہ ہیں جو ملکی قوانین کی خلاف ورزی کے نتیجے کے طور پر ملتی ہیں۔ قید و بند، کوڑے وغیرہ' کچھ سزائیں وہ ہیں جو قدرت کے قوانین کے تحت ملتی ہیں مثلاً آگ میں ہاتھ ڈالنے سے ہاتھ کا جل جانا یا شراب نوشی کے نتیجے کے طور پر بیمار ہو جانا وغیرہ۔ کچھ سزائیں وہ ہوتی ہیں جو رائے عامہ دیتی ہے۔ یہ سزا بھی نہایت سخت ہوتی ہے۔ انسان معاشرے کی نگاہوں میں ذلیل ہو جاتا ہے۔ اس کا سوشل بائیکاٹ کیا جاتا ہے یا اس کے

Marfat.com

خلاف بدنامی اور رسوائی کا ایک جال بُن دیا جاتا ہے۔ مذاہب بھی تنذیر و تعزیر کے فلسفے سے کام لیتے ہیں۔ عذابِ قبر، عذابِ حشر اور دوزخ کے تصورات برائی کے کاموں سے روکنے کی خاطر استعمال ہوتے ہیں اگر نرمی اور ملائمت کے طریقے سے انسان باز نہ آئے تو پھر سختی ہی کا طریقہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔

## نظریاتِ سزا

سزا کا مقصد کیا ہے؟ اس سوال کا جواب مختلف پیرایوں میں دیا جاتا رہا ہے۔ ابتداء ہی سے سزا کے بارے میں مختلف تصورات موجود رہے ہیں۔ ان میں سے حسب ذیل زیادہ معروف ہیں۔

### نظریہء امتناع

اس نظریے کے مطابق سزا کا مقصد دوسرے لوگوں کو خوفزدہ کرنا ہے۔ یعنی مجرم کو اتنی کڑی سزا دی جائے کہ دوسرے عبرت پکڑیں، کسی کو جرأت نہ ہو کہ وہ اس نوعیت کے جرم کا کبھی ارتکاب کر سکے۔ ایک مشہور مقولہ اس نظریے کی وضاحت کی خاطر پیش کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ "تمہیں اس لیے سزا نہیں دی جارہی کہ تم نے بھیڑیں چرائی ہیں بلکہ تمہیں سزا اس لیے دی جارہی ہے کہ آئندہ کبھی بھی بھیڑیں نہ چرائی جائیں۔"

سرِ عام کوڑے مارنے کی سزا، یا منہ کالا کر کے اور گدھے پر سوار کرا کے کسی کو بازاروں میں گھمانے کی سزا یا سزاؤں کی تشہیر و اشاعت اسی نظریئے کے تحت ہوتی ہے۔ غیر مہذب معاشروں میں اس نظریے کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ لیکن تعلیم اور تمدن کے فروغ کے بعد اسے ترک کر دیا جاتا ہے۔ اس کے مطابق انسانوں کو محض ایک وسیلہ یا ذریعہ سمجھا جاتا ہے لہٰذا یہ انسانیت کی توہین کے مترادف ہے۔ یوں بھی دیکھا گیا ہے کہ اس نظریۂ سزا کے خاطر خواہ نتائج رونما نہیں ہوتے۔ عبرتناک سزاؤں کے باوجود جرائم میں کمی نہیں آتی۔ ماہرین نفسیات اس تصورِ سزا کے سخت خلاف ہیں۔ انسان کو انسان سمجھ کر اسے کسی طرزِ عمل کا مستحق قرار دیا جانا چاہیے۔ سزا محض اس لیے نہ دی جائے کہ دوسروں کو کسی برے عمل سے باز رکھا جا سکے بلکہ اس بات کو بھی مدنظر رکھا جائے کہ اچھے عمل کے بارے میں واضح نقطہ نگاہ پیدا ہو۔

### نظریہء اصلاح

اِس نظریئے کی رو سے سزا کا مقصد مجرم کی اخلاقی تربیت اور اصلاح ہے۔ جرم کے ارتکاب کے پس منظر میں جو اسباب و عوامل کارفرما ہوتے ہیں، ان کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ دریافت کرنے کی سعی کی جاتی ہے کہ مجرم نے کیوں جرم کی راہ کا انتخاب کیا۔ جرم ایک لحاظ سے بیماری ہے، اس کا علاج ضروری ہے۔ محض سزائیں دے کر مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ زور اس بات پر صرف کرنا چاہیے کہ ان حالات کو سدھارا جائے جن کے تحت جرائم فروغ پاتے



Marfat.com

ہیں۔ اس نظریے کی روشنی میں جیلوں میں ایسے حالات پیدا کیے جاتے ہیں کہ مجرم جب سزا کاٹ کر آئے تو وہ معاشرے کا مفید کارکن بن کر نکلے۔ جیلوں میں مجرموں کو مناسب تعلیم دی جاتی ہے۔ ہنر سکھائے جاتے ہیں اور ان کی سیرت میں انقلاب پیدا کرنے کی سعی کی جاتی ہے۔ بڑی سزائیں منسوخ کر دی جاتی ہے۔ اکیس سال سے کم عمر کے بچوں کو عام مجرموں سے دور رکھ کر ان کی تربیت کی جاتی ہے اور نفسیاتی اصولوں کے مطابق ان کے ہاں جرم سے نفرت سے جذبات پیدا کیے جاتے ہیں۔

یہ نظریہ سزا تہذیب یافتہ معاشروں میں مروّج ہوتا ہے، جہاں انسان کی عزت و توقیر کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن غیر متمدن معاشروں میں اس سے مفید نتائج حاصل نہیں ہوتے لہٰذا ان میں دوسرے نظریاتِ سزا کے تحت سزائیں دینا پڑتی ہیں۔ اس نظریے کے پیچھے تصور یہ کام کرتا ہے کہ جرم کے ارتکاب کے رجحانات کی تشکیل میں بعض اوقات موروثی اثرات کارفرما دکھائی دیتے ہیں لہٰذا کسی انسان کو اس کے آباؤ اجداد کے کیے کی سزا دینا نہایت بے معنی اور بعید از انصاف ہے۔ بلکہ یوں ہے کہ مجرموں کو زیرِ عتاب لانے کی بجائے ان کے ساتھ فراخدلانہ اور مشفقانہ سلوک ان کے اندر ایک صحت مند تبدیلی پیدا کرنے کا موجب بن سکتا ہے۔

اس نظریے پر سب سے بڑا اعتراض یہ وارد کیا جاتا ہے کہ اس سے سزا کا اصل مقصد پورا نہیں ہوتا۔ سزا کا مقصد مجرم کی محض اصلاح یا تعلیم نہیں ہے بلکہ اسے یہ احساس دلانا بھی ہے کہ جس قانون کو اس نے توڑا ہے فی الواقع اس لائق ہے کہ اسے ملحوظ رکھا جائے اور یہ کہ اس کے توڑے جانے سے خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ احساس کچھ نہ کچھ سزا دے کر ہی پیدا کیا جا سکتا ہے، جس معاشرے میں مجرموں کو ان کے غلط کاموں کی سزا نہیں دی جاتی اس میں قانون کی بالادستی برقرار نہیں رہ سکتی۔ ایسا معاشرہ مختلف تناقضات کا شکار ہو کر رہ جائے گا۔

مجرم پر ترس کھانے کا مطلب جرم و گناہ کی حوصلہ افزائی ہے۔ یہ باور کر لینا کہ جو شخص جرم کا ارتکاب کرتا ہے لازماً کسی نہ کسی مجبوری کے تحت کرتا ہے یا یہ کہ وہ ذہنی طور پر مریض ہے اور ہمدردی اور حسن سلوک کا مستحق ہے، کسی اعتبار سے بھی مناسب نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے خوفناک نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

معاشرتی نظم و توازن کو برقرار رکھنے میں سزائیں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ ان سے لوگوں میں یہ احساس موجود رہتا ہے کہ قواعد و ضوابط کی خلاف ورزی خود کے لیے بھی نقصان دہ ثابت ہوگی۔

## نظریہء مکافات

اس نظریے کی اساس ''ادلے کا بدلہ'' کے اُصول پر ہے۔ کیے کی سزا ضرور ملنی چاہیے اور اتنی ملنی چاہیے جتنا کسی کا جرم ہے نہ تو اس سے زیادہ نہ ہی اس سے کم۔ نظریہ امتناع کی رُو سے سزا کا مقصد لوگوں کو خوفزدہ کرنا یا ڈرانا دھمکانا ہے۔ نظریہء مکافات اس کے خلاف ہے۔ اس کے مطابق جتنا جس کا جرم ہے، اسے اتنی ہی اس کی سزا ملنی چاہئے، مطلب یہ کہ جو بویا جائے وہی کاٹا جائے گا۔ اس طرح جس حد تک جرم کیا جائے اسی قدر اس کی سزا ملے گی۔



Marfat.com

اس نظریہ میں مقصد محض یہ پیش نظر ہوتا ہے کہ قانون کی حکمرانی قائم رہے۔ سزا سے عبرت بھی ہو اور اصلاح بھی لیکن محض عبرت یا اصلاح کی خاطر سزا نہ دی جائے یہ تو سزا کے ضمنی نتائج ہیں سزا کا اصل مقصد مجرم سے اس کے گناہوں کی پاداش میں پورا پورا بدلہ لینا ہے۔ گویا سزا ایک قدرتی اور منطقی نتیجہ ہے ان غلط اعمال کا جو انسان اپنی جہالت کے سبب سرانجام دیتا ہے، جس شر کو اس نے دوسروں کے لیے پھیلانے کی جسارت کی ہے وہ خود بھی اس شر سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ سزا غلط کاموں کا منفی انعام ہے۔

بعض مفکرین اس نظریہ سزا کے سخت خلاف ہیں۔ بالخصوص مسیحی مکاتب فکر میں اس نظریے کی بڑی شدت کے ساتھ مخالفت کی جاتی رہی ہے کیونکہ اس میں بدلہ لینے کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ مسیحی تصورِ اخلاق کے مطابق معاف کر دینے میں عظمت ہے۔ برائی کا بدلہ نیکی سے دیا جائے تو اس سے معاشرے میں امن اور سکون فروغ پائے گا۔ لوگ نیکی کی جانب زیادہ رغبت محسوس کریں گے۔ جرم سے نفرت کی جائے لیکن مجرم سے پیار کیا جائے۔ اسے ہمدردی اور رحم و کرم کا حقدار سمجھا جائے۔ یہ ٹھیک ہے جرم خود سزا کو طلب کرتا ہے لیکن معاف کر دینے میں عظمت ہے۔ اس لیے کہ اس سے اصلاحِ احوال کے امکانات زیادہ روشن ہو جاتے ہیں۔ عفو و درگزر سے بعض اوقات ایسے اثرات مرتب ہوتے ہیں جن کا عام حالات میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی لیے اخلاقی اور مذہبی نقطۂ نظر کے مطابق عفو و درگزر کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ بخش دینے والا ہے، یہی صفت انسانوں میں پیدا ہونی چاہیے۔ لیکن جہاں ضروری محسوس ہو وہاں سزا ضرور دی جائے تا کہ معاشرہ انتشار سے بچا رہے۔ گویا اس بات کا فیصلہ کہ کہاں سزا دینا ضروری ہو جاتا ہے اور کہاں معاف کر دینے سے بہتر نتائج حاصل کئے جا سکتے ہیں موقع کی مناسبت ہی سے کیا جانا چاہیے اور یہ اصول بہرحال پیش نظر رکھنا چاہیے کہ قوانین انسان کے لیے ہیں، انسان قوانین کے لیے نہیں ہے۔ اگر سزا دے کر ہی انسانیت کا وقار بحال رکھنا ضروری محسوس ہو تو پھر سزا دینے سے بالکل گریز نہیں کرنا چاہیے۔ فرد کی آزادی کے نام پر دوسروں کی آزادی کو محدود کرنے کا نظریہ درست نہیں ہے عہد جدید میں بعض تحریکیں ایسی بھی ہیں جو سزا کے تصور کو غیر انسانی قرار دیتی ہیں خاص طور پر سنگین سزاؤں کے سخت خلاف ہیں۔ کوڑے برسانا، تختہ دار پر لٹکانا یا قید تنہائی میں رکھنا ایسی ہولناک سزائیں ہیں جو ترقی یافتہ معاشروں میں پسند نہیں کی جاتیں بلکہ بعض ممالک میں ان سزاؤں کو منسوخ بھی کر دیا گیا ہے۔ لیکن بقول شخصے 'لاتوں کے بھوت باتوں سے نہیں مانتے۔'' سزائیں بعض حالتوں میں ضروری ہو جاتی ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

سعید احمد

# تصورِ خیر و شر

## ادیانِ عالم کی روشنی میں

### خیر کا مفہوم

خیر، عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی نیکی اور بھلائی کے ہیں خصوصاً جب کوئی نیکی اپنے کمال کو پہنچ جائے تو اسے لفظ خیر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خیر کی جمع خیرات ہے۔ ہر وہ کام جو خلق کی خوشنودی اور مخلوق کی فلاح و بہبود کے لیے کیا جائے، خیر ہی کے زمرے میں آتا ہے۔

نیکی اور بھلائی کے کاموں کے لیے عربی زبان میں عام طور پر عرف اور معروف، حسنۃ، برّ اور خیر کے الفاظ مستعمل ہیں۔ ان الفاظ میں بڑا لطیف سا فرق پایا جاتا ہے۔ عرف اور معروف سے مراد ہر وہ بات ہے جسے معاشرہ کے اچھے لوگ اچھا خیال کرتے ہوں۔ معاشرے کا اچھا دستور، بھلے مانس لوگوں کے طریقے، ملکی دستور جو پسندیدہ سمجھا جاتا ہو۔ جیسے بڑوں کے سامنے باادب بیٹھنا اور انہیں جی کہہ کر پکارنا وغیرہ۔ حسنۃ کا لفظ ہر اس خوش کن اور پسندیدہ کام کے لیے استعمال ہوتا ہے جو عقل اور شریعت کے مطابق ہو۔ برّ دراصل نیکی کو نہیں بلکہ ہر دم نیکی پر مائل رہنے والی خصلت کو کہتے ہیں۔ خیر کا لفظ اپنے تمام مترادفات سے زیادہ جامع اور بلیغ ہے۔

امام راغب اصفہانی[1] نے خیر کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

خیر مطلق جو ہر حال میں ہر ایک کے نزدیک پسندیدہ ہو جیسا کہ آنحضرتؐ نے جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

"لا خیر بخیر بعده النار ولا شر بشر بعده الجنة"

(وہ خیر کچھ بھی خیر نہیں جس کے بعد آگ ہو اور وہ شر کچھ بھی شر نہیں جس کے بعد جنت حاصل ہو جائے۔)

دوسری قسم خیر وشر مقید کی ہے یعنی وہ چیز جو ایک کے حق میں خیر اور دوسرے کے لیے شر ہو مثلاً دولت کی زیادتی بسا اوقات زید کے حق میں خیر اور عمرو کے حق میں شر بن جاتی ہے۔ اسی بنا پر قرآن نے اسے خیر و شر دونوں سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

"ان ترک خیر"[1]
(اگر وہ کچھ مال چھوڑ جاتے)

خیر میں دوسرے الفاظ کی نسبت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے۔ بقول مولانا عبدالرحمٰن گیلانی:

"خیر (جمع خیرات) کسی نیکی کا اپنے کمال کو پہنچنا۔ ایسے کام جن کا عوام الناس کو فائدہ پہنچے بڑی نیکیاں، نیکی کے بڑے بڑے کام، نیز خیر بمعنی وہ کام جو سب کو مرغوب ہو۔ مثلاً مسافروں کے لیے رستہ میں پانی کا انتظام کر دینا وغیرہ۔"[2]

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

**یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات (114:3)**
وہ اچھے کاموں کا حکم دیتے، بُری باتوں سے روکتے ہیں اور نیکیوں پر لپکتے ہیں۔

اچھے اور نیک آدمی کے لیے قرآن مجید میں صالح، ابرار، رشید، سعید، متقی اور ربانی کے الفاظ آئے ہیں۔
"لغات الحدیث"[3] میں خیر کے دو اسم صفت بیان کیے گئے ہیں خائر اور خیر۔ خائر بمعنی نیک اور خیر بمعنی اچھا اور بہترین۔

حدیث مبارک ہے:

**خیر الناس من ینفع الناس**
"بہترین انسان وہ ہے جو دوسروں کے لیے زیادہ مفید ہے۔"

## شر کا مفہوم

شر عربی زبان کا لفظ ہے۔ شر کا لفظ بُرا، بُرائی اور تکلیف سب معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ وہ تمام اعمال جو اللہ تعالیٰ کی ناراضی اور خلقِ خدا کی دل آزاری کا موجب بنیں، شر کے ضمن میں آتے ہیں۔ شر کی جمع شرور ہے۔ بُرے آدمی کو شریر کہتے ہیں اور اس کی جمع اشرار ہے۔

**و قالو مالنا لا نری رجالاً کنا نعدهم من الاشرار (62:38)**
"اور (اہلِ دوزخ) کہیں گے کیا سبب ہے کہ ہم (یہاں) ان شخصوں کو نہیں دیکھتے جنہیں ہم بُروں میں شمار کرتے تھے۔"



Marfat.com

مولانا عبدالرحمٰن اپنی تالیف ''مترادفات القرآن'' میں لفظ شر کے بارے میں لکھتے ہیں:

''شر، ہر وہ چیز جس سے ہر کوئی کراہت کرے یا اس سے نقصان پہنچے اور اس کی ضد خیر ہے یعنی سب کے لیے مرغوب اور پسندیدہ۔ اور شرارہ آگ کی چنگاری کو کہتے ہیں جس کی جمع شرر ہے اور شرارت ہر وہ در پردہ فعل ہے جس سے کسی کو نقصان پہنچایا جا سکے۔''[4]

شر کے مترادف الفاظ بَس اور ساء ہیں۔ بَس کلمہ ذم ہے جب کہ ساء کا لفظ ظاہری اور معنوی بدصورتی کے لیے آتا ہے۔

مولانا مفتی محمد شفیع ''معارف القرآن'' میں علامہ ابن قیم کے حوالے سے شر کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''لفظ شر دو چیزوں کے لیے عام اور شامل ہے ایک آلام و آفات جن سے براہ راست انسان کو رنج و تکلیف پہنچتی ہے۔ دوسری وہ چیزیں جو آلام و آفات کے موجبات اور اسباب ہیں۔ اس دوسری قسم میں کفر و شرک اور تمام معاصی بھی لفظ شر کے مفہوم میں داخل ہیں۔''[5]

## شر کی اقسام

مفسرین قرآن نے شر کی دو اقسام بیان کی ہیں۔ شر کی ایک قسم وہ ہے جس میں انسانی ارادوں کا کوئی دخل نہیں اور انسان اس شر کے خلاف خود کو بے بس محسوس کرتا ہے۔ مثلاً آندھیاں، طوفان، زلزلے اور ہزاروں قسم کی بیماریاں جن سے انسانوں کو ضرر پہنچتا ہے۔ اسی طرح آتشزدگی یا ایسے حادثات جو انسانی ارادوں کی پیداوار نہ ہوں، سب شر کے ضمن میں آتے ہیں۔ شر کی دوسری قسم وہ ہے جو انسان کے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے مثلاً کسی شخص کو قتل کرنا یا دھوکہ دینا وغیرہ۔ اوّل الذکر شر کو طبیعی شر اور ثانی الذکر کو نفسی یا اخلاقی شر کہتے ہیں۔

المانی حکیم[6] لائبنیز کے نزدیک شر کی ایک قسم مابعد الطبیعی بھی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ خدا ہی ہستی لامحدود ہے جو خیر مطلق ہے۔ خدا کے سوا ہر مخلوق میں کچھ نہ کچھ کمی ہونا لازمی ہے۔ یہ کمی یا نقص خیر کا ایک گونہ فقدان ہے۔ چونکہ کوئی مخلوق خدا نہیں بن سکتی، اس لیے ہر ہستی میں کم و بیش نقص کا ہونا لازمی ہے اور ہر نقص ایک قسم کا شر ہے۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ خیر و شر سب خدا کی طرف سے ہے، لیکن بایں ہمہ سب کچھ خدا کے دست خیر سے صادر ہوتا ہے۔ خیر و شر کثیر الاستعمال الفاظ ہیں۔

فارسی، اردو، بلوچی، پشتو، پنجابی، سندھی اور کشمیری زبانوں میں بھی یہ الفاظ متحد الاصل ہیں۔[7]



Marfat.com

## مذاہبِ عالم اور تصورِ خیر و شر

کسی مذہب یا فلسفے میں خیر و شر کا نظریہ ایک مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ انسان فطرتاً خیر کا طالب ہے اور شر سے گریزاں ہے۔ سقراط کی یہ تعلیم تھی کہ کوئی شخص بدی کو بدی جان کر اس کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ہر قسم کی بدی کا مرتکب اس کو کسی نہ کسی طرح کی بھلائی ہی سمجھ کر کرتا ہے۔[9] بدی کو بھلائی سمجھنا دراصل ہر قسم کی غلط کاری کی بنیاد ہے اور بدی کا ارتکاب صحیح حل کے نہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی بداخلاقی درحقیقت جہالت کا نتیجہ ہے۔ نیکی علم سے اور بدی جہل سے سرزد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذت اور تسکین کی خواہش بھی فطری ہے۔ ایک ولی بھی آرزو کی تسکین چاہتا ہے اور ایک چور بھی۔ انسانوں میں فرق صرف اس سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس چیز سے لذت حاصل کرتے ہیں۔ عادل کو عدل میں اور رحیم کو رحم میں مزا آتا ہے۔ عالم، علم سے لطف اندوز ہوتا ہے اور ظالم، ظلم سے۔ چنگیز خان کے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اس نے اپنے فوجی سرداروں اور درباریوں سے یہ سوال کیا کہ بتاؤ انسان کو سب نغموں سے زیادہ لذت کس موقع پر اور کس چیز سے حاصل ہوتی ہے؟ اپنے اپنے مزاج کے موافق مختلف سرداروں نے اس کا مختلف جواب دیا۔ کسی نے حصول عزت کا ذکر کیا، کسی نے نشہ فتوحات کا اور کسی نے جسمانی لذتوں کا نقشہ کھینچا۔ سب کے جوابات سن کر چنگیز خان نے کہا کہ تم لوگوں نے جتنی لذتیں بیان کی ہیں، وہ سب ادنیٰ درجے کی ہیں اور کسی میں انبساط کی وہ شدت نہیں جو اس موقع پر پیدا ہوتی ہے کہ دشمن کا کٹا ہوا سر تمہارے قدموں کے سامنے پڑا ہو اور اس کے بیوی بچوں کی آہ وزاری اور نالہ و فغاں، جو سب سے زیادہ دلکش ہے، سنائی دے رہی ہو۔ اس سے اندازہ کیجئے کہ انسان کا لذت والم اور خیر و شر کا معیار کس قدر مختلف ہوتا ہے۔ کسی مذہب کا اندازہ بھی اس سے ہوسکتا ہے کہ اس کی تعلیم میں خیر و شر کا کیا مفہوم ہے۔ کسی فرد کا نظریہ حیات بھی حقیقت میں اس چیز کا نام ہے کہ وہ کس بات کو خیر اور کس کو شر سمجھتا ہے۔

آیئے اسلام کے فلسفہ خیر و شر کی تمہید کے طور پر بڑے بڑے ادیان اور مشہور فلاسفہ کی تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالیں تاکہ اس تبصرے کے بعد اسلام کے نظریہ خیر و شر پر روشنی پڑ سکے اور اس کی امتیازی حیثیت معلوم ہو سکے۔

### بدھ مت

گوتم بدھ کی تعلیمات کا نچوڑ یہ ہے کہ دنیا دکھوں کا گھر ہے۔ زندگی رنج والم سے پُر ہے اور صرف موت ہی ہمیں اس بیت الحزن سے نجات دلوا سکتی ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ خالی موت سے بھی نجات نہ ہو سکے گی جب تک کہ تمام زندگی کی جڑ یعنی آرزو کا قلع قمع نہ کیا جائے۔ جب تک کسی قسم کی بھی آرزو باقی رہے گی وہ ضرور زندگی کی کسی شکل میں صورت پذیر ہوگی اور یہ صورت لازماً باعث آلام ہوگی۔ زندگی کی کوئی چیز قابلِ اعتنا نہیں ہے۔ فنائے مطلق کے بغیر نجات محال ہے۔ مہاتما بدھ کے ہاں زندگی ایسا گھاٹے کا سودا ہے کہ اس کو کسی شرط اور کسی قیمت اور کسی اجر



Marfat.com

کے ساتھ بھی قبول کرنا او دیا (جہل) ہے۔ بالفاظِ دیگر زندگی اپنے تمام مظاہر میں شر ہی شر ہے اور اگر شر سے نجات حاصل کرنا مقصدِ حیات ہے تو ہر قسم کی زندگی سے منہ پھیر لینا ہی صحیح راستہ ہے۔

ترک دنیا، ترک عقبیٰ، ترکِ مولیٰ، ترک ترک
عدمی عدم، عدمی عدم، ز عدم چہ صرفہ بری عبث

## ہندومت

بدھ مت کی طرح ہندومت کی تعلیمات بھی گریز کی تعلیمات ہیں۔ ہندوؤں کا ایمان ہے کہ یہ دنیا بدی کا گھر ہے۔ سنسار میں ہر طرف جھوٹ ہے۔ جگوں پر ہندوؤں کا جو ایمان ہے اس کی بنا پر یہ جگ، کلجگ ہے۔ اس زندگی پر نیکی کی جگہ بدی کا غلبہ نظر آتا ہے جو باتیں برہمن کے نزدیک دھرم ہیں، وہی باتیں شودر کے لیے ادھرم قرار پاتی ہیں۔

## عیسائیت

اسلامی تصور کے خلاف مسیحی تعلیم میں آدم کی دنیاوی زندگی سرتاپا گناہ قرار دی گیا ہے۔ خواہشات نفسانی اور احساسِ خودی اس لغزش کا نتیجہ قرار پائے جو آدم سے شیطانی وسوسے کی بناء پر سرزد ہوئی تھی۔ انسان کے اس گناہ کا کفارہ اس کے اعمال سے ممکن نہیں۔ چنانچہ حضرت مسیح کے مصائب وایثار نے انسانی گناہ کا کفارہ ادا کیا اور انسانی نجات کی راہ نکالی۔

مولانا مسلم[8] کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا مذاہب کے تصورات خیر وشر وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں جب کہ اسلامی تعلیمات دائمی اور ابدی ہیں۔

## اسلام

سید جلال الدین عمری ''خیر وشر'' کے اسلامی تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''خیر سے مراد خدا کا وہ دین ہے جو محمد ﷺ کے ذریعہ امت مسلمہ کو ملا ہے۔ خدا نے جو نظام زندگی عطا کیا ہے، جو عقائد ونظریات دیئے ہیں، جو قوانین سیاست بتائے ہیں جو ضابطہ اخلاق دیا ہے اور جن اصولِ عبادت کی تعلیم دی ہے وہی ''خیر'' ہے اور دنیا کو اس ''خیر'' کی طرف بلانا امتِ مسلمہ کا فرض ہے۔ اس کے لیے خیر وشر کا پیمانہ خدا کا دین ہے جو کچھ خدا کے دین میں ہے وہ خیر ہے اور جو خدا کے دین سے باہر ہے وہ شر ہے۔''[9]



Marfat.com

پس ثابت ہوا کہ ایک مسلمان کے لیے خیر و شر کا معیار خدا کا دین ہے۔ چونکہ اسلام دینِ فطرت ہے اس لیے ہر وہ عمل جو قانونِ فطرت کے مطابق ہو وہ خیر کا عمل ہے اور ہر خلاف فطرت کام شر کے مترادف ہے۔ عقل و حکمت اور فلسفہ و منطق کے معائیر خیر و شر ہمارے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتے کیونکہ ان علوم کی حقانیت متنازعہ فیہ ہے جب کہ قرآن و سنت کے احکامات میں کسی قسم کے شک و شبہہ کی گنجائش نہیں۔ انسان بنیادی طور پر ضعیف العقل ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وعسی ان تکرھو اشیاء و ھو خیر لکم و عسی ان تحبو اشیاء وھو شرلکم (216:2)

(اور عجب نہیں کہ ایک چیز تم کو بُری لگے اور وہ تمہارے حق میں بھلی ہو اور عجب نہیں کہ ایک چیز تم کو بھلی لگے اور وہ تمہارے لیے مضر ہو۔)

غلام احمد پرویز خیر و شر کے اسلامی تصور کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

''ہر وہ عمل جس کا نتیجہ حال اور مستقبل (دنیا اور آخرت) کی خوشگواریاں ہوں خیر ہے اور جس کا نتیجہ اس کے برعکس ہو وہ شر ہے۔ خوشگواریوں میں انسانی ذات کی نشو و نما سب سے مقدم ہے۔''[10]

## تصورِ خیر و شر اور ابلیس (مفکرین کی نظر میں)

مسئلہ خیر و شر ابلیس کے ساتھ مربوط ہے۔ راندہ درگاہ ہونے سے پہلے عزازیل خدا کا ایک مقرب فرشتہ تھا اور علم و معرفت میں یہ مقام رکھتا تھا کہ اس کو طاؤس الملائکہ کہا جاتا تھا۔ اس نے سجدے سے انکار کر کے خیر و شر کی نہ ختم ہونے والی جنگ چھیڑ دی۔ بقول مولانا مفتی محمد شفیع:

''ابلیس کا کفر محض عملی نافرمانی کا نتیجہ نہیں کیونکہ کسی فرض کو عملاً ترک کر دینا اصولِ شریعت میں فسق و گناہ ہے، کفر نہیں۔ ابلیس کے کفر کا اصل سبب حکمِ ربانی سے معارضہ اور مقابلہ کرنا ہے کہ آپ نے جس کو سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے وہ اس قابل نہیں کہ میں اس کو سجدہ کروں۔ یہ معارضہ بلاشبہ کفر ہے۔''[11]

حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ہر انسان کے ساتھ اس کا شیطان لگا ہوا ہے۔ قرآن مجید میں آتا ہے کہ کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جس کے دل میں شیطان نے وسوسہ ڈالنے کی کوشش نہ کی ہو۔ مولانا مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں کہ:

''کشف و الہام میں بھی شیطانی تلبیسات ہو سکتی ہیں۔''[12]



Marfat.com

اے بسا ابلیس آدم روئے ہست
پس بہر دستے نباید داد دست

یہ درست ہے کہ شیطان کی چالیں بڑی خطرناک ہیں اور ہم تنہا اس گرگِ باراں دیدہ کی فریب کاریوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے لیکن جو لوگ اللہ کی پناہ میں آ جاتے ہیں، شیطان ان کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ بقول مولانا مفتی محمد شفیع:

"مذکورہ وجوہ سے کسی کو یہ خیال نہ ہونا چاہیے کہ شیطان کی طاقت بڑی ہے۔ اس کا مقابلہ مشکل ہے اسی خیال کو دفع کرنے کے لیے حق تعالیٰ نے فرمایا: ان کید الشیطن کان ضعیفا اور سورہ نحل میں جہاں قرآن پڑھنے کے وقت کا استعاذہ کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ ایمان والوں اور اللہ پر بھروسہ رکھنے والوں پر یعنی اللہ کی پناہ لینے والوں پر شیطان کا کوئی تسلط نہیں ہوتا۔"[13]

پیر محمد کرم شاہ ہمیں شیطان کے دامِ فریب سے خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شیطان کی پیروی مت کرو۔ اس کے نقشِ قدم پر مت چلو' کیونکہ وہ اپنے ماننے والوں کو نیکی اور ہدایت کی دعوت نہیں دیتا۔ بلکہ اس کا یہ شیوہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے ماننے والوں کو بے حیائی اور بدکاری کی تلقین کرتا ہے اور برے کاموں کو اس حسین انداز میں پیش کرتا ہے کہ ان کے بُرے نتائج نگاہوں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔"[14]

معوذتین ہر قسم کی دنیوی دینی آفات سے حفاظت کا قلعہ ہیں۔ بقول مولانا اشرف علی تھانوی:

"حدیث میں ہے کہ اللہ کا نام لینے سے وہ ہٹ جاتا ہے اور یہ امر شیطان جن میں تو ظاہر ہے اور شیطان الانس میں حسب تقریر کبیر اس طرح سے ہے کہ موسوس اپنے کو ناصح مشفق کی صورت میں پیش کرتا ہے لیکن اگر اس کو زیر کر دیا جائے تو وسوسہ سے باز آ جاتا ہے اور ہٹ جاتا ہے اور اگر قبول کر لی جائے تو اور مبالغہ کرتا ہے۔"[15]

## ایرانی ثنویت اور تصورِ ابلیس

ابلیس دنیا میں شر اور بدی کا نمائندہ اور علامت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو انسان کا کھلا دشمن قرار دیا ہے اور ابلیس تخریبی قوتوں کا علم بردار ہے اور اس کا کام انسانوں کو گمراہ کرنا ہے۔ مختلف مذاہب میں شیطان یا ابلیس کے بارے میں جو نظریات ملتے ہیں، وہ قریباً ایک جیسے ہی ہیں۔



Marfat.com

## یزداں اور اہرمن کا تصور

زرتشت، مانی اور مزدک ایرانی ثنویت کے نمائندہ مفکر ہیں۔ ان تینوں فلسفیوں کے نزدیک کائنات کی فعال قوتیں دو طرح کی ہیں۔ ایک جو یزداں کے نام سے منسوب ہے اور دوسری جو اہرمن کے نام سے۔ اہرمن شر کی قوتوں کا نمائندہ اور یزداں خیر کی قوتوں کا۔

## زرتشت

اقبال نے ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' کے عنوان سے پی ایچ۔ ڈی کا جو مقالہ یورپ میں لکھا تھا، اس میں وہ زرتشت کی ثنویت کے مسئلہ خیر وشر کا ذکر یوں کرتے ہیں:

> ''جب ہم اس کونیات پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ اپنی ثنویت کی رہنمائی میں کل کائنات کو دو شعبوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ حقیقت یعنی مخلوقات صالحہ کا مجموعہ جو ایک ایسی روح کی تخلیقی فعلیت سے ظہور میں آتا ہے جو رحیم و کریم ہے۔ غیر حقیقت یعنی تمام مخلوقات خبیثہ کا مجموعہ جو اس کے متخالف روح کی پیداوار ہے۔ ان دونوں روحوں کی ابتدائی پیار، فطرت کی متخالف قوتوں میں ظاہر ہوتی ہے اسی لیے فطرت میں خیر وشر کی قوتوں کے مابین ایک مسلسل پیکار جاری ہے لیکن یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ابتدائی روح اور اس کی تخلیق میں کوئی شے مداخلت نہیں کرتی۔ اشیاء اچھی یا بُری اس لیے ہوتی ہیں کہ وہ یا تو خیر کی قوتِ تخلیق کی پیداوار ہیں یا شر کی، لیکن بذاتِ خود نہ خیر ہیں نہ شر۔ زرتشت کے نزدیک وجود کی دو قسمیں ہیں اور کائنات کی تاریخ عبارت ہے ان قوتوں کی باہمی پیکار سے جو علی الترتیب انہی اقسامِ وجود کے تحت آتی ہیں۔ ہم بھی دوسری اشیاء کی طرح اس پیکار میں شریک ہیں اور ہمارا یہ فرض ہے کہ نور کی حمایت میں صف بستہ ہو جائیں جو بالآخر فتح مند ہو کر ظلمت کو پوری طرح مغلوب کرے گا۔''[16]

## مانی

زرتشت سے مانی کی طرف آتے ہوئے اقبال نے خیر وشر یا نور اور ظلمت کے اس تصادم کا وہ نظریہ مختصر طور پر اپنی تشریح کے ذریعے پیش کیا ہے جو مانی نے پیش کی تھا اور جس نے مغرب اور مشرق کے خیر وشر، نور وظلمت اور خدا وشیطان کے تصور پر بڑا اثر ڈالا ہے۔ مانی (جسے ارڈمین نے ''صوفی ملحد'' کا لقب دیا ہے) کے متعلق اقبال لکھتے ہیں:



Marfat.com

''اس صوفی ملحد نے یہ تعلیم دی ہے کہ اشیاء کی یہ کثرت، گونا گونی نور و ظلمت کی ان ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد ہیں۔ نور کی قوت دس قسم کے تصورات کو متضمن ہے۔''

شرافت، علم، فہم، اسرار، بصیرت، محبت، یقین، ایمان، رحم اور حکمت۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی تصورات کو متضمن ہے۔

تاریکی، حرارت، آتش، حدت اور ظلمت۔

مانی تسلیم کرتا ہے کہ ان اساسی قوتوں کے ساتھ ساتھ اور ان سے ملحق ارض و مکان ازل سے موجود ہیں اور ان میں سے ہر ایک علی الترتیب علم، فہم، اسرار، بصیرت، سانس، ہوا، پانی، روشنی اور آتش کے تصورات کو متضمن ہے۔ ظلمت میں جو کہ فطرت کی نسائی قوت ہے، شر کے عناصر پوشیدہ تھے اور یہ رفتہ رفتہ مرتکز ہو گئے۔ اسی سے وہ قبیح صورت والا شیطان وجود میں آیا جس کو قوت فعلیت سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ پہلا لڑکا جو ظلمت کے رحم آتشیں سے پیدا ہوا تھا۔ نور کے بادشاہ کی مملکت پر حملہ آور ہوا۔''[17]

مانی پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال نے بالکل صحیح طور پر یہ نتیجہ اخذ کی ہے کہ شیطان کا فاعلانہ تصور بڑی حد تک مانی کی تعلیمات کی پیداوار ہے۔ آگے چل کر اقبال نے لکھا ہے:

''مانی ہی پہلا شخص ہے جس نے اس امر کی طرف نہایت بے باکی سے اشارہ کیا کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے اور اسی لیے شر اس کے مایہ خمیر میں ہے۔''[18]

## مزدک

مانی کی طرح مزدک نے بھی تعلیم دی کہ اشیاء کا اختلاف و تنوع دو مستقل درازی قوتوں کو امتزاج و اتحاد کا نتیجہ ہے جس کو اس نے شد (نور) اور تار (ظلمت) کے ناموں سے موسوم کیا ہے۔ لیکن وہ اپنے پیشرو سے اس امر میں اختلاف رکھتا تھا کہ ان کے اتحاد اور ان کے آخری اتصال کے واقعات بالکل اتفاقی تھے نہ کہ کسی اختیار و انتخاب کا نتیجہ۔[19]

## اسلام کا تصورِ خیر و شر

اسلام میں بھی نور و ظلمت کے ساتھ خیر و شر کا تصور وابستہ ہے۔ علامہ ابو محمد عبدالحق حقانی دہلوی سورہ فلق کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ:

''شر کی بنیاد ظلمت پر ہے اور خیر کی نور پر اس لیے رب الفلق کا اس صفت کے ساتھ یاد کرنا اور اس سے پناہ مانگنا نور پیدا کر دیتا ہے۔''[20]

ایرانی ثنویت کے برخلاف مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ نور وظلمت (خیر وشر) سب خدائے واحد کی طرف سے ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اندھیرے یعنی شر کا خالق کوئی اور ہے اور نور یعنی خیر کا خالق کوئی اور ہے تو بے شمار خدا ماننے پڑیں گے۔ یہی قرینِ عقل ہے کہ یہ مانا جائے کہ

جعل الظلمات والنور ہ

اندھیرے بھی اسی نے بنائے ہیں اور انوار بھی اسی نے بنائے ہیں۔

اور ان کا وجود ضروری ہے۔ ان کی ہستی مادے کی کاریگری نہیں بلکہ خدا کی قدرت کے باعث ہے۔

# مسلمان صوفیا کا تصورِ ابلیس

## منصور حلاجؒ

شیخ حسین بن منصور حلاج بیضاوی متوفی 309ھ عالم تصوف کی انتہائی معروف شخصیتوں میں سے ایک ہیں اور کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ ان کی کتاب ''کتاب الطواسین'' بقول ڈاکٹر محمد ریاض، اقبال کی محبوب ترین کتابوں میں سے ایک تھی۔[21]

اس کتاب میں منصور حلاج نے ابلیس کو ایک ایسا کردار بنا کر پیش کیا ہے جو خدا کے ارادوں اور مشیت کا وہ کارندہ ہے جس کے فرائض میں ہے کہ اہلِ ملامت میں شامل ہو کر ہر وقت لعن طعن کا نشانہ بنا رہے۔ ان کے نزدیک ابلیس ایک ناگزیر کارندہ مشیتِ ایزدی ہے۔

## مولانا رومؒ

مولانا روم کو اقبال نے اپنا مرشد مانا ہے۔ ان کے نزدیک شیطان اس ذات کا نام ہے جو عشق سے محروم رہتی ہے اور اسی باعث ادنیٰ مقاصد کے حصول کی خاطر حیلہ گری کرتی ہے:

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است



Marfat.com

## ابن عربیؒ

ابن عربی بھی شیطان کی آزادیٔ ارادہ کے قائل ہیں۔ آپ خیر وشر کو ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ابنِ عربی نے ایک نہایت حکیمانہ اور عارفانہ بات کہی ہے کہ جنت کے پھل دوزخ کی حرارت سے پکتے ہیں۔ اس سے جنت اور دوزخ کی ماہیت پر بھی روشنی پڑتی ہے اور خیر کے لیے شر کے وجود کی اہمیت کا علم ہوتا ہے۔

ابن عربی نے اپنی کتاب ''فصوص الحکم'' میں مسئلہ جبر وقدر اور مسئلہ خیر وشر پر بڑی فکر انگیز بحث کی ہے۔ مسئلہ خیر وشر کے ضمن میں اکثر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نیکی اور بدی تقدیرِ الٰہی کے مطابق ہے تو پھر انسان بے اختیار اور مجبور محض ہے۔ اس کی نیکی کے لیے کوشش کرنا بے معنی اور سعی لاحاصل ہے اور بدی سے بچنا ناممکن ہے۔ ابن عربی کا خیال ہے کہ یہ اعتراض مسئلہ تقدیر کا پورا علم نہ ہونے کے باعث ہے چنانچہ وہ ''فص حکمۃ روحیہ فی کلمۃ یعقوبیہ'' میں اس اشکال کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''ایک شے مخلوق کے عین ثابتہ میں کچھ امور کی استعداد موجود ہے۔ ان امور میں خیر بھی ہو سکتے ہیں اور شر بھی۔ یہی علم حق تعالیٰ کو ہے۔ اب اگر یہ شے جس میں ان دونوں امور کی استعداد ہے، حق تعالیٰ سے امورِ خیر کی طلب یا خواہش یا درخواست یا دعا کرتی ہے تو ارادہ الٰہی ان امورِ خیر کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ پس جب ارادہ الٰہی امور خیر سے متعلق ہو جاتا ہے تو امرِ الٰہی اس کے مطابق جاری ہوتا ہے اور وہ اس شے کے عین خارجہ میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور انبیاء علیہم السلام اس کے اس امر میں مدد کرنے والے ہوتے ہیں اور اس کے برعکس اگر یہ مخلوق امور شر کا مطالبہ کرتی ہے تو ارادہ الٰہی ان سے متعلق ہو جاتا ہے اور امر الٰہی اس کے مطابق ہوتا ہے اور وہی ظہور پذیر ہوتا ہے۔ ہاں ایسا امر جس کی کسی شے کے عین ثابتہ میں سرے سے استعداد ہی موجود نہ ہو تو وہ ظہور پذیر نہیں ہو سکتا۔''[22]

## الجیلی

محی الدین ابن عربی کے بعد ان کا روحانی شاگرد عبدالکریم الجیلی بڑی نامور شخصیت ہے۔ پروفیسر محمد فرمان کا خیال ہے کہ:

> ''اس کے ہاں بیان میں پیامبرانہ شان سے زیادہ شاعرانہ انداز کارفرما ہے۔ ان کا طریق بیان نہایت دقیق ہے اور ان کے مسائل کو کماحقہ سمجھنا نہایت دشوار ہے۔''[23]



Marfat.com

عبدالکریم الجیلی نے شیطان کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ یہاں تضاد اور اصلی لڑائی انسان اور شیطان حقیقت ناریہ اور حقیقتِ خاکیہ میں ہے نہ کہ اہرمن اور یزداں میں۔ اہرمن اور یزداں کے تصور کو ذاتِ حق میں تحلیل سمجھا گیا ہے جو جامع ضدین ہے۔

ثنویت کو اسلامی وحدانیت میں مکمل طریق پر حل کرنے کے لیے الجیلی نے وضاحت کی کہ جلال دراصل جمال کی شدتِ ظہور ہے۔

الجیلی کا خیال ہے کہ چونکہ حق تعالیٰ نے ابلیس کو حکم دیا تھا کہ میرے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا اس لیے وہ آدم کو سجدے کے حکم پر مشتبہ ہوگیا۔ اسی تلبیس کے نکتے کی وجہ سے اس کا نام ابلیس پڑ گیا۔ ابلیس کا خیال تھا کہ آگ مٹی سے بہتر ہے۔ الجیلی ابلیس کے احساسِ تفاخر اور کبر ونخوت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ شیطان کا خیال تھا کہ حقیقت ناریہ، حقیقت خاکیہ سے بہتر ہے۔ ''حقیقت ناریہ علو کو چاہتی ہے اور حقیقت طبیعہ پستی کو۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ اگر موم بتی کو اُلٹا بھی کر دیا جائے تو بھی شعلے کا رُجحان اُوپر کی طرف رہتا ہے بخلاف اس کے اگر تو ایک مٹھی بھر خاک اوپر کو پھینکے تو وہ فوراً نیچے کو گرے گی۔''[24]

## مغربی ادب میں تصورِ ابلیس

بارہویں صدی عیسوی کے مسلمان صوفیا کے افکار کا مقابلہ اسی زمانہ کے مغربی شعراء کے افکار سے کیا جائے تو ان میں بہت سی باتیں مشترک ملیں گی خصوصاً شیطان کی شان اور اہمیت کے بارے میں تو ان شعراء نے صوفیا سے گہرا اثر قبول کیا ہے۔ اس کے علاوہ مغربی ادب پر مانی کی تعلیمات کا اثر بھی ملتا ہے۔ اس سلسلہ میں ڈانٹے، ملٹن اور گوئٹے کے تصورات شیطان کے بارے میں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

### ڈانٹے

ڈانٹے نے اپنی عظیم رزمیہ نظم ''طربیہ خداوندی'' میں شیطان کو قدیم مذہبی نوعیت کے کردار میں پیش کیا ہے۔ ڈانٹے کے شیطان کے خصائل ناری ہیں۔ یہ ہیبت ناک اور ساکن ہے۔ ڈانٹے نے ابلیس کو دوزخ کے ساتھ دنیاوی نمائندہ قرار دے کر زندگی کے لیے ناگزیر تسلیم کیا ہے۔

### ملٹن

ملٹن نے اپنی عظیم نظم ''فردوسِ گم گشتہ'' میں شیطان کو ایسے کردار کی صورت میں پیش کیا ہے جو ایک زبردست شخصیت کا مالک ہے۔ وہ اتنا دہشت ناک ہے کہ دوزخ اس کے قدموں تلے کانپتا ہے۔ اس نے خدا سے شکست کھائی ہے لیکن ہمت نہیں ہاری۔



Marfat.com

## گوئٹے

گوئٹے جرمنی کا عظیم شاعر ہے۔ اس نے اپنے شہرۂ آفاق ڈرامہ ''فاوسٹ'' میں شیطان کو ایک خاص رنگ میں پیش کیا ہے جو صرف گردن زدنی نہیں ہے بلکہ کچھ خوبیوں کا مالک بھی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین ''فاوسٹ'' کے اردو ترجمے کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ:

''شیطان اصل میں عشرت حیات اور قوتِ عمل کی روح کا ایک جزو ہے اور روح امن کا مددگار۔ اس کا کام یہ ہے کہ انسان کے دل میں زندگی، محبت اور عمل کا ولولہ پیدا کرے مگر چونکہ اس کی اپنی خلقت جوہر ناقص سے ہے اس لیے وہ دونوں باتوں میں حد سے گزر گیا ہے۔ عشرتِ حیات کے سرور نے اسے بے قید، جسمانی لذتوں کا پرستار اور قوتِ عمل کے نشے نے اسے تخلیقِ ایزدی کا حریف بنا دیا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ انسان کو نفس پرستی میں مبتلا کر کے اسے آسمانی نور کی پرچھائیں یعنی عقل سے محروم کر دے اور رفتہ رفتہ ساری نوعِ بشر کو انسانیت کے درجے سے گرا دے۔''[25]

## اقبال کا تصورِ خیر وشر

نطشے کہتا ہے کہ مذاہب حقیقت میں فقط دو ہی قسموں کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو زندگی کا اثبات کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کی نفی کرتے ہیں۔ نفی کرنے والے مذاہب میں فنا پر اور فرار پر بہت زیادہ زور ہے اور ان سبھی مذاہب میں رہبانیت ہی اصلی روحانیت سمجھی جاتی ہے۔ دوسری طرف اثباتی مذاہب زندگی کو اس کی تمام تر تلخیوں کے باوجود ایک آزمائش گاہ، میدانِ عمل اور نردبان عروج سمجھتے ہیں۔ رکاوٹوں پر غالب آ کر سیرت کو قوی کرنا اور مزاحم قوتوں کی تسخیر ان کا مطمحِ نظر ہوتا ہے۔ اقبال کا زاویہ نگاہ بھی یہی ہے۔

ان کے ہاں خیر وشر کا پیمانہ لذت والم نہیں۔ ان کے ہاں جمود سب سے بڑا شر ہے اور حرکت میں برکت ہے۔ ان کو زندگی کے جمال کے ساتھ اس کا جلال بھی قبول ہے۔ دلبری کے ساتھ قاہری بھی پسند ہے۔

خیر وشر کے اسلامی معیار اور اقبال کے تصور خیر وشر میں قطعاً کوئی تضاد نہیں ہے۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ خیر وشر دونوں کو منجانب اللہ سمجھتے ہوئے بھی خدا کو رحیم وکریم اور رب وغفور مانا جائے۔ اس میں بھی یہ عقیدہ پوشیدہ ہے کہ خیر وشر ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں۔ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر تاج محمد خیال اپنے مضمون ''اقبال کا نظریہ ابلیس'' میں لکھتے ہیں:

''صرف دو مقامات ایسے ہیں جہاں اقبال نے بہت اختصار کے ساتھ شیطان کی تخلیقی بدی کے



Marfat.com

مقصد وجود کی وضاحت کی ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں وہ سید علی ہمدانی سے خیر و شر کی حقیقت دریافت کرتے اور یہ پوچھتے ہیں کہ شر کی تخلیق کیوں ہوئی؟ سید ہمدانی جواب میں ارشاد فرماتے ہیں کہ شیطان سے تعلق کا نتیجہ انسان کا زوال ہے لیکن شیطان سے جہاد کا نتیجہ عروج و کمال ہے۔ انسان کی شخصیت ایک تلوار ہے جس کی آب و تاب سنگ فساں کی محتاج ہوتی ہے۔ اس تلوار کے لیے سنگ فساں شیطان یا شر ہے جس کے بغیر انسان کی شخصیت کامل نشو و نما حاصل نہیں کر سکتی ہے۔''[26]

''دوسری جگہ ''تسخیرِ فطرت'' کے آخری بند میں انسان خدا کے روبرو حاضر ہو کر شیطان کے ذریعے اپنے بہکائے جانے پر معذرت پیش کرتا ہے اور اپنے عمل کے ضمن میں کہتا ہے کہ اپنی قوتوں میں توسیع و ترقی کے لیے فطرت کی تسخیر اور اس سے کام لینے کے لیے یہ بالکل ناگزیر تھا۔''[27]

اقبال کا خیال ہے کہ کسی آدمی کو اس وقت مردہ شمار کرنا چاہیے جب اس میں نئے افکار کی قبولیت کی صلاحیت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے طرزِ فکر اور طرزِ عمل میں کوئی تبدیلی ممکن نہ رہے۔ ایسی حالت میں زندگی زندگی نہیں بلکہ مادے کی طرح محض تکرارِ عمل بن جاتی ہے۔ نور و ظلمت، یقین و گمان، خیر و شر اور علم و جہل کی کشاکش ہی ہے جس سے زندگی کا ارتقاء ہوتا ہے۔

جرمنی کے ایک مشہور فلسفی ادیب لیسنگ کا ایک قول مشہور ہے جو اقبال ہی کے نظریہ حیات کی عکاسی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر خدا کے ایک ہاتھ میں صداقت ازلی ہو اور دوسرے ہاتھ میں تلاشِ حق اور وہ مجھے اس کا اختیار دے کہ ان میں سے جو چاہو وہ لے لو تو میں مودبانہ عرض کروں: اے قادر مطلق! صداقت ازلی کو تو اپنے پاس ہی رہنے دے اور تلاش حق مجھے عنایت فرما' کیوں کہ تو مطلق حق کا مالک ہوتے ہوئے بھی حی و قیوم رہ سکتا ہے۔ مجھے اگر معرفت کُلی حاصل ہو گئی تو میں زندہ نہ رہ سکوں گا۔ میری زندگی کا جوہر اصلی طلب اور کوشش ہے اور وہ اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے کہ تلاشِ حق میں ہمیشہ مشغول رہے۔ خیر و شر کے متعلق اکثر مذہبوں اور فلسفوں میں یہ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے کہ اگر خدا قادر مطلق اور رحیم و کریم ہے تو اس نے شر کو یا شرِ مجسم شیطان کو کیوں پیدا کیا اور فطرت کی الم آفریں اور کرب انگیز کیفیتوں کو عمل پیرا ہونے کی کیوں اجازت دی؟ خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے تصور خیر و شر پر روشنی ڈالتے ہوئے اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ:

''اقبال کے نزدیک یہ مسئلہ انہیں نفوس کے لیے لاینحل ہوتا ہے جو زندگی کی حقیقت سے آشنا نہیں۔ زندگی مزاحمتوں پر مسلسل غلبہ حاصل کرنے کا نام ہے۔ زندگی خیر و شر یا یزدان و شیطان کے محاربے کا نام ہے۔ تمام سیرت سازی اور روح پروری اسی پیکار کی رہینِ منت ہے۔ جو یہ پوچھتا ہے کہ زندگی میں شر کیوں ہے؟ وہ حقیقت میں یہ پوچھ رہا ہے کہ زندگی زندگی کیوں ہے؟''[28]

اقبال نے اس بات پر زور دیا ہے کہ زندگی خیر و شر کا ڈراما ہے جس میں ہر انسان شریک ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان اقبال کے تصور خیر و شر پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

"دراصل گناہ اور بدی ذات واجب کی خصوصیات کی نفی نہیں کرتے اور نہ ان سے کسی طرح ان کے علم و ارادہ پر حرف آتا ہے۔ لامتناہی کا اظہار جب متناہی کی شکل میں ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ متناہی اپنے ضمیر میں عمل کی آزادی محسوس کرے۔ روح کے لیے ضروری ہے کہ اپنی آزادی کے باعث جو اس میں ودیعت تھی نیکی اور بدی کے فرق کو محسوس کرے اور ماورائی قرب حاصل کرنے کا سامان بہم پہنچائے۔ انسان گناہ اور جہل پر مجبور نہیں۔ اس میں یہ صلاحیت بدرجہءاتم موجود ہے کہ وہ اپنی فطرت کے عدم کمال کو رفع کر سکے اور ذات واجب کی صفاتِ کمالیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔"29

اقبال کہتا ہے کہ اگر زلیخا کا شر نہ ہو تو یوسف کے جوہر کیسے کھلیں۔ اگر آتشِ نمرود نہ ہوتی تو حضرت ابراہیمؑ کس طرح خلیل اللہ بنتے۔ اگر اندیشہ ہجراں نہ ہو تو لذتِ وصال کہاں۔ اقبال کے نزدیک شیطان اور شر کی شکایت کرنا زندگی اور خیر حقیقی کی ماہیت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے۔ فقط جامد طبیعتوں کے لیے شر کا وجود خدا کی رحمت اور ربوبیت سے انکار کا باعث بنتا ہے بقول اقبال:

کجا ایں روزگارے شیشہ بازے
بہشت ایں گنبدِ گرداں ندارد
مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

اقبال دنیا کو نہ مطلق خیر سمجھتے ہیں نہ کلیۃً شر۔ خیر و شر دونوں انسانی زندگی کی ناقابلِ انکار حقیقتیں ہیں۔ وہ نہ تو یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ حقیقت کی نوعیت بنیادی طور پر خیر ہے یا شر اور نہ وہ اس بارے میں کوئی یقینی رائے رکھتے ہیں کہ آیا کسی مرحلے میں ان دونوں میں سے کوئی ایک عنصر دوسرے میں ضم ہو کر غائب ہو جائے گا۔ اقبال کو اس امر کا یقین ہے کہ بنیادی حقیقت نہ محض خیر ہے نہ شر۔ بس حقیقت ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

چہ گویم نکتہء زشت و نکو چیست
زباں لرزد کہ معنی پیچدار است
بروں از شاخ بینی خار و گل را
درونِ او ..نہ گل پیدا نہ خار است

یعنی خیر و شر کا فرق تو صرف اس جہد و ارتقا کے دوران میں ظاہر ہوتا ہے جو زندگی کی نمایاں خصوصیات

ہیں۔ اقبال کے نزدیک خیر کا تصور یہ ہے کہ زندگی اپنے لامحدود امکانات کو ظہور میں لاتی رہے اور خوب سے خوب تر کی تلاش میں آگے بڑھتی رہے۔

مسلمانوں کو قرآن کریم نے یہ تعلیم دی ہے کہ مومن، خیر و شر دونوں کو من جانب اللہ مانتے ہوئے بھی خدا کو رحیم اور رب مانے۔ بیشک جملہ امور خیر و شر، نیکی بدی، اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں لیکن ادب و تعظیم کا تقاضا یہ ہے کہ نیکی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جانا جائے اور برائی کو اپنے نفس کی طرف سے۔ بقول حافظ شیرازی ؎

گناہ گرچہ بد تقدیر اوست اے حافظ
تو در طریق ادب کوش گو گناہ من است

(جناب سعید احمد نے ''اردو داستانوں میں تصور خیر وشر'' پر گراں قدر مقالہ لکھا ہے جو فورٹ ولیم کالج کے دور پر مشتمل ہے۔ اس مقالہ کا باب اوّل جوادیانِ عالم کے حوالے سے لکھا گیا ہے، کتاب میں شامل کیا گیا۔ ڈاکٹر زاہد منیر عامر ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہء اردو جامعہ پنجاب نے نہایت خلوص سے عطا فرمایا جس کے لیے سپاس گزار ہوں۔ (ڈاکٹر وحید عشرت۔ مرتب)

## حواشی

1۔ امام راغب اصفہانی، مفردات، ص:326
2۔ مولانا عبدالرحمٰن گیلانی، مترادفاتِ القرآن، ص:870
3۔ علامہ وحید الزمان، لغات الحدیث، ص:155
4۔ مولانا عبدالرحمٰن گیلانی، مترادفاتِ القرآن، ص:206
5۔ مولانا مفتی محمد شفیع ''معارف القرآن (جلد ہشتم) ص 848
6۔ بحوالہ خلیفہ عبدالحکیم ''فکرِ اقبال''، ص:548
7۔ بحوالہ ہفت زبانی لغت، ص:300، 427
8۔ مولانا محمد بخش مسلم، کتاب الاخلاق، ص:365
9۔ سید جلال الدین عمری ''معروف ومنکر'' ص:21
10۔ غلام احمد پرویز ''لغات القرآن'' ص:629
11۔ مولانا مفتی محمد شفیع، معارف القرآن (جلد اوّل)، ص:190
12۔ مولانا مفتی محمد شفیع، معارف لقرآن (جلد چہارم)، ص:258
13۔ مولانا مفتی محمد شفیع، معارف القرآن (جلد ہشتم)، ص:855
14۔ پیر محمد کرم شاہ، ضیا القرآن (جلد ہشتم)، ص:303
15۔ مولانا اشرف علی تھانوی، بیان القرآن (جلد اول)، ص:162
16۔ بحوالہ ''اقبال......نئی تشکیل''، عزیز احمد، ص 168

17۔ ایضاً، ص:169

18۔ ایضاً، ص:170

19۔ ایضاً، ص:195

20۔ علامہ ابو محمد عبدالحق حقانی دہلوی، تفسیر حقانی، ص:343

21۔ ڈاکٹر محمد ریاض ''اقبال اور ابن حلاج'' ص:9

22۔ محمد عطا اللہ قادری ''تحقیق الاثم فی شرح فصوص الحکم'' ص:209

23۔ پروفیسر محمد فرمان ''اقبال اور تصوف'' ص:97

24۔ بحوالہ ''اقبال۔نئی تشکیل'' پروفیسر عزیز احمد، ص:190

25۔ بحوالہ ''مطالعہ اقبال'' پروفیسر محمد جلیل نقوی، ص:125

26۔ بحوالہ ''فلسفہء اقبال'' تاج محمد خیال، ص:93

27۔ ایضاً، ص:94

28۔ خلیفہ عبدالحکیم، مقالات حکیم (جلد دوم) مرتبہ شاہد حسین رزاقی، ص:138

29۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ''روحِ اقبال'' ص:361



Marfat.com

پروفیسر خواجہ غلام صادق

# مباحثِ خیر وشر اور اخلاقیات

اخلاقیات سے کیا مراد ہے؟ کون سی باتیں اس کا موضوع ہیں؟ اس علم کا عملی زندگی سے کیا تعلق ہے؟ ایک اچھی اور اعلیٰ زندگی سے کیا مراد ہے؟ مثبت اور منفی اقدار کیا ہیں؟ خیر اور شر میں تمیز کیسے کی جا سکتی ہے؟ صائب فعل کی خصوصیات کیا ہیں؟ اخلاقی حکم کی ماہیت اور اس کا وظیفہ کیا ہے؟ اخلاقی حدود کے معانی کا تعین اور ان کے تجزیہ سے متعلق مسائل اخلاق کی زبان کی منطق اور اخلاقی دعویٰ کا مقام، یہ چند ایسے سوالات اور موضوعات ہیں جن کے بارے میں فلاسفہء اخلاق نے بہت کچھ لکھا ہے۔ یہ درست ہے کہ فلاسفہء اخلاق کے درمیان بعض بنیادی باتوں میں اختلافات پائے جاتے ہیں مگر ان کے اختلافات میں بھی زبان اور منطق کے قوانین کارفرما نظر آتے ہیں۔

نول سمتھ اپنی کتاب 'اخلاقیات' میں لکھتا ہے کہ زمانہ ماضی میں فلاسفہ اخلاق نے جن باتوں کے بارے میں رہبری کی ہے، وہ کچھ یوں ہیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ اور کیا کچھ حاصل کرنا چاہیے۔ ان فلاسفہ کو یقین تھا کہ اخلاقیات کا ایک ضابطہ ہے یا اخلاقی معیار ایک معروضی حقیقت ہے۔ ان فلاسفہ کی تمام تر کوشش اسی اخلاقی ضابطہ کو وضاحت سے بیان کرنے پر صرف ہوتی رہی۔ فلسفی کا فرض یہ تھا کہ اخلاق کے بنیادی اور اولیٰ اصولوں کو منظم طریق سے بیان کرے اور ان اصولوں کا جواز بھی پیش کرے۔

تاریخ اخلاقیات کا اگر مطالعہ کیا جائے تو یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو گی کہ قدیم حکماء اخلاق کے نزدیک اخلاقیات کا ایک اطلاقی پہلو بھی تھا۔ اخلاقیات کے بارے میں معلومات صرف نظریاتی حد تک محدود نہ تھیں بلکہ عملی زندگی میں ان نظریات کا بہت عمل دخل تھا۔ اخلاقی نظریات عملی زندگی کو بڑی حد تک متاثر کرتے رہے۔ سقراط کے نزدیک نیک بننے کے لئے خیر کا تصور اور علم ہی کافی ہے۔ اس کے خیال میں شر اور فساد لاعلمی یا جہالت کی بنا پر ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ایک بدکردار شخص سے غیر اخلاقی حرکات جہالت کی وجہ سے سرزد ہوتی ہیں۔ فیثا غورثیوں کے ہاں تزکیہ نفس پر بہت زور تھا اور لوگوں کی اخلاقی شخصیت کی تعمیر کے لئے باقاعدہ تربیت دی جاتی تھی۔ افلاطون کے نزدیک امہات فضائل کو اپنانے کے لئے عدل پر مبنی ریاست کا وجود از بس ضروری تھا۔



Marfat.com

مسلمان فلاسفہ کے ہاں بھی اخلاقیات کے اطلاقی پہلو پر بہت زور دیا گیا اور اس ضمن میں انہوں نے بعض ایسے فضائل کو اپنانے پر زور دیا جن کا ذکر یونانی فلاسفہ کے ہاں نہیں ملتا۔ مثلاً غزالی نے توبہ، توکل، صبر، خدا خوفی جیسی اقدار کا ذکر کیا ہے اور عشق الٰہی کو غایت الغایات قرار دیا ہے۔ غزالی نے پاکیزگی قلب پر بہت زور دیا اور ان تمام برائیوں کا تذکرہ کیا جن پر قابو پانا اخلاقی شخصیت کے نشوونما کے لئے از بس ضروری ہے۔

اخلاقیات کے بارے میں ادیبوں، شعراء، ناول نگاروں اور افسانہ نویسوں نے بھی بہت کچھ لکھا ہے مگر جو چیز فلاسفہ کو ان حضرات سے متمیز کرتی ہے وہ ان کا اخلاقیات کے ضمن میں مربوط، منظم اور مبنی بر استدلال بیان ہے۔ فلاسفہ نے اس بات کی توجیہہ کی کہ وہ کون سے بنیادی تصورات ہیں جن پر اخلاقیات کا دارومدار ہے اور ان بنیادی تصورات اور کسی معاشرے میں مروجہ قدروں میں کیا تعلق ہے؟ ضابطہء اخلاق کے بارے میں اختلافات کثرت سے دیکھنے میں آتے ہیں۔ ہر شخص اپنے ضابطہء اخلاق کی اہمیت تسلیم کرتا ہے۔ بین الاقوامی سطح پر مختلف اقوام اپنی خارجہ پالیسی کو اخلاقی اقدار پر مبنی تصور کرتی ہیں۔ ترقی یافتہ اور طاقتور قومیں ترقی پذیر ممالک کے اندرونی معاملات میں دخل اندازی اپنا اخلاقی فرض سمجھتی ہیں۔ بسا اوقات ایک ہی معاشرہ کے افراد کے درمیان، اخلاقی معاملات میں، بعض باتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جب اس قسم کے اختلافات رونما ہوں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ انہیں کس طرح مٹایا جا سکتا ہے۔ اگر بنیادی قدروں کے بارے میں اتفاق رائے ہو سکے تو ان اختلافات کے مٹانے میں کچھ مدد مل سکے گی۔ ہر وہ فعل جو کسی بنیادی قدر کی نفی کرتا ہو، غلط قرار دیا جا سکے گا اور ہر وہ فعل جو بنیادی قدروں سے مطابقت رکھتا ہو صائب سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اخلاقی حدود مہمل اور بے معنی تعقلات ہیں اور اخلاقی احکام، احکام ہی نہیں ہوتے بلکہ وہ تو صرف ہیجان یا احساسات کی عکاسی کرتے ہیں تو پھر اخلاقیات کا کوئی جواز بطور ایک خاص علم کے باقی نہیں رہتا۔ اگر اس بات کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں اخلاقیات نفسیات یا عمرانیات کا ایک حصہ بن کر رہ جائے گی۔

اگلے وقتوں کے فلاسفہء اخلاق کے ہاں منوالی اخلاقیات پر بڑا زور دیا جاتا تھا۔ ان مفکرین کی تمام تر کوشش یہ تھی کہ اخلاقی معیار کا تعین کیا جائے جس کی بنا پر انسانی افعال کا صائب یا خطا کار ہونا معلوم کیا جا سکے، حقوق اور فرائض، فضائل اور جزا و سزا کے باب میں بھی اُن کے ہاں تفصیل سے بحث ملتی ہے۔ اخلاقی حدود اور قضایا کا تجزیہ اور ان کے معانی کے تعین کا ذکر بھی ان کے ہاں موجود ہے مگر جس بات پر زیادہ زور دیا گیا، وہ اخلاقی معیار کا تعین اور اخلاقی حکم کا موضوع اور معمول اور ان سے متعلقہ امور ہیں۔

## مابعد الاخلاقیات یا تحلیلی اخلاقیات

مابعد الاخلاقیات کا تعلق اخلاق کی زبان کے مطالب سے ہے یعنی ایسے الفاظ اور تصورات کے مطالب سے ہے جنہیں ہم تہدید یا تنبیہ یا کسی کے کردار کو سراہتے وقت استعمال کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں تمام توجہ اخلاق کی



Marfat.com

زبان کے معانی پر مرکوز کر دی گئی ہے اور اس کے ساتھ اخلاق کی زبان کی منطق پر بھی غور کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی اخلاقی حکم کے حق میں وہی استدلال یا دلیل قابل قبول ہو سکتی ہے جو اخلاق کی منطق کے تقاضے پورے کرتی ہے۔ مابعد الاخلاقیات کے موضوعات کا اخلاق کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں یعنی کسی قسم کے ضابطہ اخلاق کے بارے میں گفتگو نہیں ہوتی بلکہ اخلاقی جملوں کے معانی اور مفہوم کے بارے میں گفتگو ہوتی ہے۔ اصطلاحاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مابعد الاخلاقیات میں اخلاقی حدود کا ذکر کیا جاتا ہے ان کا استعمال نہیں ہوتا۔ کسی لفظ یا اصطلاح کے ذکر سے مراد اس لفظ کے بارے میں گفتگو کرنا ہوتا ہے۔ مثلاً 'بلی' کے تین حروف ہیں، اس جملے میں لفظ 'بلی' کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک خوبصورت جانور ہے۔ اس جملے میں لفظ بلی کا استعمال کیا گیا ہے۔ کسی لفظ کے ذکر کا اظہار اس لفظ کے گرد واوین ڈال کر کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر لفظ بلی کا ذکر کرنا مقصود ہو تو ہم 'بلی' لکھیں گے۔

اخلاقی جملوں یا اخلاقی احکام کا تعلق برائے راست اخلاق سے ہوتا ہے مثلاً جھوٹ بولنا برا فعل ہے۔ وعدہ پورا کرنا اچھا فعل ہے۔ مابعد الاخلاقیات میں اخلاق کی زبان سے بحث کی جاتی ہے اس لئے فلسفی کا سروکار اخلاقی حدود کے معانی اور ان کے ذکر سے ہے مثلاً خیر کی تعریف یا اخلاقی حکم کی ماہیت کا ذکر تحلیلی اخلاقیات کے موضوعات میں شامل ہے۔ بے سہاروں کی مدد کرنا نیک کام ہے۔ یہ جملہ اخلاقی حکم کی مثال ہے مگر یہ بات کہ اخلاقی حکم نہ ذاتی واقعات پر مبنی ہے اور نہ ہی غیر فطری اخلاقی حکم کی مثال ہے مگر یہ بات کہ اخلاقی حکم نہ ذاتی واقعات پر مبنی ہے اور نہ ہی غیر فطری صفت کے بارے میں یا دعا ہوتا ہے یا یہ کہ خیر سے مراد ایک سادہ، غیر فطری، بے مثال اور نا قابل تجزیہ صفت ہے۔ مابعد الاخلاقی بیانات میں ان کا تعلق اخلاق سے براہ راست نہیں بلکہ یہ اخلاقی حکم یا ایک اخلاقی حد یعنی خیر کے بارے میں بیانات ہیں۔ مابعد الاخلاقیات کا تعلق اخلاق کی منطق سے بھی ہے اس لئے یہاں اس امر پر غور کیا جاتا ہے کہ منطقی لحاظ سے کسی اخلاقی دعویٰ کا مقام کیا ہے۔ اس کے علاوہ اخلاقی استدلال کی ماہیت سے بحث کی جاتی ہے اور اس امر پر بھی توجہ مرکوز کی جاتی ہے کہ اخلاق کن باتوں سے عبارت ہے۔

یہ ایک عام تاثر ہے کہ بیسویں صدی میں فلاسفہ نے مابعد الاخلاقیات کے موضوعات پر اپنی تمام تر توجہ صرف کر کے اخلاقیات کی چنداں خدمت نہیں کی۔ اگر اخلاقیات کا مطمح نظر صرف چند حدود کے معانی کا تعین کرنا، اخلاقی حکم کی ماہیت اور اخلاقی استدلال کی منطق کا مطالعہ کرنا ہی ہو تو اس صورت میں اخلاقی احکام سے براہ راست تعلق قائم نہیں رہتا۔ ہم تو صرف معانی اور منطق کے چکر میں پھنس کر رہ جاتے ہیں اور اگر معانی کا تعین کسی لفظ کے استعمال سے ہی اخذ کرنا ہو تو پھر یہ کام کسی ایسے شخص کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے جس کا اخلاقیات سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفے کا کام تصورات یا زبان کا منطقی تجزیہ ہے۔ فلاسفہ کو اخلاق کے بارے میں کچھ نہیں کہنا چاہیے۔ فلسفی کو اخلاقی سچائی کے بارے میں کوئی خاص بصیرت حاصل نہیں ہوتی اس لئے اُسے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ اخلاق کے بارے میں تبلیغ کرے یا یہ کہے کہ لوگوں کو کس طرح زندگی بسر کرنی چاہیے۔ فلسفی کو تو صرف اس زبان کے بارے میں بات کرنی ہے جو اخلاقی گفتگو میں استعمال ہوتی ہے یا ان دلائل کی منطقی قدر و قیمت

معلوم کرنا ہے جو کسی اخلاقی دعویٰ کی حمایت میں پیش کیے جائیں یا اخلاقی الفاظ کی منطق کے بارے میں بحث کرنا ہے۔

المختصر غرض اخلاق سے نہیں بلکہ اخلاق کی زبان اور منطق سے ہے۔ کسی معاشرہ میں کون کون سی قدریں رائج ہیں ان کے بارے میں گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہمیں تو صرف اخلاق کی زبان کی وضاحت درکار ہے تاکہ اخلاقی حکم کے تجزیہ میں کوئی فروگذاشت نہ ہو۔

کسی معاشرہ میں کن باتوں پر پابندی ہے اور کون سی باتیں پابندیوں سے پاک ہیں یہ ایک ایسا معاملہ ہے جسے عمرانیات یا نفسیات کا طالب علم بہتر طور پر معلوم کر سکتا ہے۔ ہر معاشرہ کے اپنے اپنے اوامر و نواہی ہیں اور ان کے بارے میں استفسار کرنا کہ آیا وہ صایب ہیں اس صورت میں ممکن ہو گا جب ہمارے پاس کوئی ایسا معیار خیر موجود ہو جو معاشرتی اور ثقافتی حدود سے بالا ہو۔ انسانیت کے ماہرین کے نزدیک ایسے معیار کا ملنا ممکن نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نیکی اور بدی کا عالمی معیار ممکن نہیں۔ ہر ایک معاشرے کا اپنا ضابطہ اخلاق ہے اور کسی ایک ضابطہ اخلاق کو کسی دوسرے ضابطہ اخلاق سے بہتر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات کے پیش نظر عصر حاضر کے فلاسفہ نے نیکی اور بدی کے عالمی اور معروضی معیار کے بارے میں گفتگو کرنا ہی ترک کر دیا ہے اور اپنی تمام تر توجہ اخلاقی حدود کے معانی کے تعین، اخلاقی احکام کی ماہیت اور وظیفہ اخلاقی دعاوی کے حق میں دلائل اور ان کی منطق کے بارے میں اظہار خیال پر مرکوز کر دی ہے۔

جن فلاسفہ اخلاق نے مثل اعلیٰ کی بات کی ہے یا کسی عالمگیر ضابطہ اخلاق کی تشریح کی ہے، ان کے ہاں بھی مابعد الاخلاقیات کے موضوعات کا ذکر ملتا ہے یعنی انہوں نے بھی اخلاقی حدود کے معانی کا تعین یا اخلاقی حکم کی ماہیت کے بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ ان کی نگارشات میں جہاں منوالی اخلاقیات کا تذکرہ ہے وہاں تحلیلی اخلاقیات کے موضوعات بھی موجود ہیں۔ اس لئے مابعد الاخلاقیات کے ذکر میں ان کے نظریات کا ذکر بھی ضروری ہے۔

## مابعد الاخلاقیاتی نظریات

مابعد الاخلاقیاتی نظریات تین قسم کے ہیں: (1) اخلاقیاتی فطریت۔ اس نظریہ کی رو سے تمام اخلاقی جملے اخلاق سے غیر متعلقہ (Non-Moral) جملوں میں تبدیل ہو سکتے ہیں اور اس تبدیلی سے ان کے معانی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ (2) اخلاقیاتی غیر فطریت، اس نظریہ کی رو سے اخلاقی جملے کسی دوسری قسم کے جملوں میں تبدیل نہیں ہو سکتے۔ اخلاقی جملے اس لحاظ سے اپنی مثال آپ ہیں۔ (3) اخلاقی لا ادرا کیت۔ اس نظریہ کا دعویٰ یہ ہے کہ اخلاقی جملے وقوفی یا اطلاقی پہلو نہیں رکھتے۔ یہ جملے تاثری معانی کے حامل ہوتے ہیں۔ مطلب یہ کہ ان جملوں میں کسی بات کا ادعا نہیں ہوتا یعنی اخلاقی جملے قضایا نہیں ہوتے۔ قضیہ وہ جملہ ہے جس میں کسی بات کا ادعا کیا جائے۔ مثلاً کتاب میز پر ہے۔ اس کے برعکس دروازہ کھولو، جملہ تو ہے مگر قضیہ نہیں۔ اس میں کسی امر واقعہ کا بیان نہیں۔



Marfat.com

قضیہ وہ جملہ ہے جس میں کسی امر واقعہ کے بارے میں بیان ہو مثلاً زمین سورج کے گرد گھومتی ہے، یا لڑکے کمرے میں بیٹھے ہیں۔ قضیہ چونکہ کسی امر واقعہ کے بارے میں ہوتا ہے اس لئے قضیہ کی تصدیق یا تردید ہو سکتی ہے۔ مگر وہ جملے جو قضیہ نہیں ہوتے وہ کسی امر واقعہ کا ادعا نہیں کرتے، لہٰذا ان کے بارے میں تصدیق یا توثیق کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ تین قسم کے جملے قضیے نہیں ہو سکتے:

(i) سوالیہ فقرے مثلاً آپ کی گھڑی پر کیا بجا ہے؟

(ii) امری یا حکمیہ جملے مثلاً دروازہ بند کر دو اور

(iii) ہیجانی یا تاثری کلمات، ہاہا!! کیا خوب بات کی۔

ان جملوں میں چونکہ کسی بات کا ادعا نہیں ہوتا اس لئے ان پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا اور چونکہ ان میں کسی امر واقعہ کا بیان نہیں ہوتا اس لئے یہ قضایا نہیں ہوتے۔ بعض فلاسفہ اخلاق سمجھتے ہیں کہ اخلاقی جملہ، جملہ نما ہوتا ہے مگر جملہ نہیں ہوتا یعنی قضیہ نہیں ہوتا کیونکہ اس میں کسی امر واقعہ کا ادعا نہیں ہوتا۔ یہ صرف تاثری معنی رکھتا ہے یا اس کا صرف امری پہلو اساسی پہلو ہے۔

## نظریہء اخلاقیاتی فطریت

نظریہ اخلاقیاتی فطریت کے مطابق اخلاقی جملے ایسے جملوں میں تبدیل کئے جا سکتے ہیں جن میں کوئی اخلاقی حد استعمال نہ کی گئی ہو اور دیگر اس تبدیلی سے اخلاقی جملے کے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بات سے یہ مراد ہے کہ اخلاقی جملوں اور اخلاق سے غیر متعلقہ جملوں میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں۔ اخلاقی مسائل صرف عمرانی، نفسیاتی اور لسانی مسائل ہیں اور یہ دعویٰ کہ اخلاقی جملے غیر فطری خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں درست نہیں۔ اس نظریہ کے حامیوں کے چند گروہوں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے تا کہ اخلاقی حدود کی اخلاق سے غیر متعلقہ الفاظ میں تعریف کے بارے میں مختلف بیانات سامنے آ سکیں۔

اخلاقیات میں بنیادی حدود خیر، شر، صائب، غیر صائب، چاہیے ہیں۔ مختلف فلاسفہ نے ان میں سے کسی ایک کو بنیادی حد تصور کیا ہے اور باقی حدود کی تعریف بنیادی حد کے حوالے سے کی ہے۔ مثلاً سپنوزا، ہیوم، مل اور مور خیر کو اساسی یا بنیادی حد تصور کرتے ہیں مگر کانٹ اور راس صائب کو اساسی حد قرار دیتے ہیں اور اے۔ سی۔ یونگ کو ان فلاسفہ کے ہاں اخلاقی حدود کے معانی کا مسئلہ دراصل کسی ایک بنیادی حد کے معانی کے تعین کرنے سے ہے اور باقی ماندہ اخلاقی حدود کے معانی بنیادی اخلاقی حد کے حوالے سے طے کئے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر مور کو لیجئے۔ مور کے نزدیک بنیادی اخلاقی حد خیر ہے اور خیر کے بارے اس کا نظریہ یہ ہے کہ خیر کی لفظی تعریف ممکن نہیں کیونکہ یہ ایک سادہ غیر فطری، بے مثال اور نا قابل تجزیہ صفت ہے مگر مور صائب کی تعریف خیر کے حوالے سے کرتا ہے۔ صائب فعل وہ فعل ہے جو خیر پر منتج ہو۔ اخلاقی حدود کی تعریف کے سلسلے میں ہم مختلف فلاسفہ کے نقطہ ہائے نظر کے

بارے میں کسی ایک بنیادی حد کی تعریف ہی بیان کریں گے۔ باقی ماندہ اخلاقی حدود کی تعریف چونکہ اسی بنیادی حد کے حوالے سے متعین ہوگی اس لئے ہم ان حدود کی تعریف یا معانی کے سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں کریں گے۔

## نظریہ اخلاقی موضوعیت یا اخلاقی حدود کی ذاتیاتی تعریف

اس نظریہ کی رو سے اخلاقی حدود کی تعریف ذاتی منظوری یا پسندیدگی (Approval) کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ''لا صائب فعل ہے۔'' تو میں صرف یہ بیان کرتا ہوں کہ 'لا' کے بارے میں جذبہ استحسان (Emotion of Approval) رکھتا ہوں یعنی 'لا' پر صاد کرتا ہوں۔ اس جملے سے اخلاقی حد 'صائب' غائب کر دی گئی ہے مگر جملے کے معنی میں کوئی فرق یا تبدیلی نہیں ہوئی۔ ان دونوں جملوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جب کسی فعل میں صائب قرار ہوں تو میں اُس فعل کی ماہیت کے بارے میں کچھ بیان نہیں کرتا بلکہ میں صرف اپنے اس جذبہ کی بات کرتا ہوں جو اس فعل کے بارے میں اپنے تئیں پاتا ہوں۔ یہ نظریہ موضوعی ہونے کے علاوہ من مانی (Arbitrary) بھی ہے۔ اگر کسی فعل کے صائب ہونے کا دارو مدار کسی شخص کی ذاتی منظوری، پسندیدگی پر ہو تو پھر ایک ہی فعل بیک وقت صائب اور غیر صائب ہو سکتا ہے۔ صائب اس کے لئے جس میں اس فعل کے لئے جذبہ استحسان ہو اور غیر صائب اس کے لئے جس میں اس فعل کے لئے جذبہ مذمت ہو۔ کوئی فعل بہ تقسیم نہ تو صائب ہے اور نہ غیر صائب۔ اس کے صائب اور غیر صائب ہونے کا دارومدار اس جذبہ پر ہے جو یہ فعل کسی میں پیدا کرتا ہے۔ اس نظریہ میں دوسری خرابی یہ ہے کہ اس کے رد سے اخلاقی دنیا میں کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو غلط ثابت نہیں کر سکتا اور نہ اخلاقی معاملات میں بحث کی گنجائش ہی باقی رہتی ہے۔ اگر کسی فعل کے صائب ہونے کا انحصار صرف اس بات پر ہو کہ اس کے تصور سے آپ میں جذبہ استحسان پیدا ہوتا ہے یا نہیں تو یہ ہر ایک کا نجی اور نفسیاتی معاملہ ہوگا اور کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے جذبہ کو جو وہ کسی فعل کے بارے میں رکھتا ہو، کسی دوسرے شخص کے جذبے سے بہتر تصور کرے۔ مگر یہ امر واقعہ ہے کہ اخلاقی معاملات میں اختلافات پائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے کو قائل کرنے کی کوشش بھی کی جاتی ہے۔ پس جب ہم اخلاقی حکم کی بات کرتے ہیں تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ ہم ذاتی منظوری یا پسندیدگی کا مفہوم شامل نہیں کرتے۔ یونانی فلاسفہ میں سے سوفسطائیوں نے اس نظریہ کو شدت سے اپنایا تھا۔

## اخلاقی حدود کی عمرانیاتی تعریف

اس نظریہ کی رو سے 'لا خیر ہے' سے مراد ہے کہ 'لا' کے بارے میں سوچ و بچار کرنے سے تمام لوگوں یا ان کی اکثریت میں جذبہ استحسان پیدا ہوتا ہے۔ لا کے بارے میں جب ہم سوچتے ہیں تو ہم میں سے بیشتر افراد استحسان کا اظہار کرتے ہیں۔ کسی شے کے بارے میں اکثریت کے جذبات معلوم کرنا کوئی مشکل بات نہیں۔ ہیوم نے اس نظریہ



Marfat.com

کا پرچار کیا تھا۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاقیات میں جذبہ کا دخل اساسی ہے اور عقل کا کردار ثانوی ہے۔ اگر دو افراد کے درمیان کسی اخلاقی معاملہ کے بارے میں اختلاف رائے پایا جائے تو انہیں چاہیے کہ معاملے سے متعلق تمام حقائق اچھی طرح معلوم کر لیں اور اس کے بعد اگر پھر بھی اختلاف قائم رہے تو اس بات کا فیصلہ کہ دونوں میں سے کون درست ہے عقلی دلائل سے نہیں بلکہ اس بات سے طے کیا جائے کہ لوگوں کی اکثریت اس معاملے کے بارے میں جذبہ استحسان رکھتی ہے یا نہیں۔ اخلاقی اختلافات مٹانے کے لئے ایسا طریقہ کار ہم کبھی اختیار نہیں کرتے۔ کسی شے کے خیر ہونے کے بارے میں جو سوال ذہن میں ابھرتا ہے، وہ یہ ہے کہ کیا وہ خیر ہے یا نہیں۔ یہ کبھی استفسار نہیں کیا جاتا کہ لوگوں کی اکثریت اس کے بارے میں پسندیدگی کا اظہار کرتی ہے یا نہیں۔ خیر کے معانی میں لوگوں کی منظوری یا پسندیدگی کا مفہوم شامل نہیں۔ اگر لوگوں کی اکثریت کسی شے کے بارے میں پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا اظہار کرتی ہے تو اس سے اُس کا محمود (Good) یا نامحمود (Bad) ہونا لازم نہیں آتا۔ جب فلورنس نائٹ انگیل نے یہ طے کیا کہ وہ نرس بن کر زخمی فوجیوں کی خدمت کرے گی تو وکٹورین سوسائٹی اس بات پر بہت برہم ہوئی۔ اس کے نزدیک نرسنگ اور عورت اخلاقی لحاظ سے ایک ناپسندیدہ میل تھا۔ فلورنس نائٹ انگیل نرسنگ کو اچھا پیشہ سمجھتی تھی مگر اس وقت کا انگلیسی معاشرہ نرسنگ کو ایک نامحمود پیشہ تصور کرتا تھا۔ آج کی مہذب دنیا نرسنگ کو ایک پاکیزہ پیشہ تصور کرتی ہے۔ پس یہ کہنا کہ خیر وہ شے ہے جس کے بارے میں اکثریت جذبہ استحسان رکھتی ہو، قابل قبول بات نہیں۔ اخلاقیات میں جو سوال درپیش ہے وہ یہ نہیں کہ فلاں معاشرہ کا فلاں شے کے بارے میں رویہ کیا ہے؟ بلکہ سوال یہ ہے کہ خیر و شر، صائب و غیر صائب کیا ہیں اور کسی شے کی کون سی خصوصیت اسے محمود یا نامحمود بناتی ہیں۔

## اخلاقی حدود کی تعریف بحوالہ مثالی ناظر

اس نظریہ کی رو سے 'لا صائب فعل ہے' سے مراد ہے کہ لا کے بارے میں ایک غیر جانبدار اور مثالی ناظر جذبہ استحسان رکھتا ہے۔ مثالی ناظر کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی صائب اور غیر صائب کا مطلب ہے۔ یہ نظریہ اخلاقی حدود کے معانی ذاتی یا عمرانی جذبہ استحسان سے منسوب نہیں کرتا بلکہ ایک مثالی ناظر کے حوالے سے اخلاقی حدود کے معانی طے کرتا ہے۔ مثالی ناظر ایک ایسا شخص ہے جو (1) اس فعل کے بارے میں جسے اخلاقی طور پر پرکھا جا رہا ہو غیر جانبدار ہو۔ (2) تمام حقائق جو اس فعل سے متعلق ہوں ان سے پوری طرح آگاہ ہو اور (3) گروہی تعصبات کو فعل کے پرکھنے کے عمل پر اثر انداز ہونے نہ دے۔ ان خصوصیات کا حامل شخص جس فعل پر صاد کرے وہ صائب ہو گا اور یہی صائب کا مفہوم ہے۔ یہاں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی فعل میں بہ نفسہ کوئی خصوصیت موجود ہے جس کی بنا پر یہ مثالی ناظر میں جذبہ استحسان پیدا کرتا ہے؟ محض جذبہ استحسان پیدا کرنے سے اخلاقیات کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ دیکھنا یہ ہے کہ کسی فعل کی وہ کون سی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر وہ فعل کسی غیر جانبدار ناظر میں جذبہ استحسان پیدا کرتا ہے۔



Marfat.com

## اخلاقی حدود کی افادی تعریف

افادیت کے حامیوں کے نزدیک 'لا صائب فعل ہے'، سے مراد ہے کہ 'لاً زیادہ سے زیادہ مسرت کو فروغ دے گا یعنی صائب فعل کے نتائج زیادہ سے زیادہ مسرت کے حامل ہوں گے۔ اس نظریہ کی خوبی یہ ہے کہ یہ صائب کی تعریف فعل کی خصوصیت کے حوالے سے کرتا ہے۔ جس فعل میں مسرت پیدا کرنے کی سب سے زیادہ صلاحیت ہوگی وہ فعل صائب ہوگا۔ اگر حالات کی تبدیلی سے کوئی فعل مسرت کو فروغ نہ دے سکے تو وہ فعل صائب نہیں رہے گا۔ افادیت پسند فلاسفہ کے نظریہ صائب سے اکثر فلاسفہ کو اختلاف ہے۔ بعض فلاسفہ صائب کی تعریف مثالی انسانی فطرت کے حوالے سے کرتے ہیں اور بعض ارادہ طیبہ سے لذتیت کے حامیوں (Hedonists) نے خیر یا صائب کو نفسیاتی کیفیت سے تعبیر کیا اور اس کی تعریف ایک نفسیاتی کیفیت (مسرت) سے کی۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم کس بنا پر اخلاقی حد، صائب، کی افادی تعریف قبول کریں اور غیر افادی تعریف کو رد کر دیں۔ اگر صائب کی افادی تعریف کو خود ساختہ تعریف (Stipulative Definition) قرار دیں تو غیر افادیت پسند اس تعریف کو رد کر دیں گے۔ ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم کسی بنیادی اخلاقی حد کی تعریف اس طرح سے کریں کہ کسی ایک خاص نظریہ کی صداقت ثابت کی جا سکے۔ تعریف ہمیشہ لفظ کی ہوتی ہے شے کی نہیں ہوتی اور تعریف میں اُن اوصاف کا ہونا ضروری ہوتا ہے جن کے بغیر لفظ کا اطلاق صحیح طور پر اس شے کے لئے نہیں ہوسکتا۔ جس کے لئے وہ لفظ استعمال ہوتا ہے۔ بعض فلاسفہ کے نزدیک مسرت صائب فعل کی تعریفی وصف (Defining Characteristic) نہیں۔ اس لئے صائب کی تعریف مسرت کے حوالے سے نہیں ہوسکتی۔

## نظریہء غیر فطریت یا وجدانیت

نظریۂ غیر فطریت کا دعویٰ ہے کہ اخلاقی حدود کی تعریف اخلاق سے غیر متعلقہ حدود کے حوالے سے نہیں کی جا سکتی اخلاقی جملے کسی ایسی زبان میں بیان نہیں کئے جا سکتے، جن میں اخلاقی حدود استعمال نہ کی گئی ہوں۔ 'صائب' کی تعریف 'خیر' کے حوالہ سے تو کی جا سکتی ہے یا 'صائب' کی تعریف 'چاہیئے' کی نسبت سے تو ممکن ہے مگر یہ ممکن نہیں کہ اخلاقی حدود کی تعریف اخلاق سے غیر متعلقہ الفاظ میں ادا کی جائے۔ مثال کے طور پر صائب کی تعریف خیر کے حوالہ سے یوں کی جا سکتی ہے۔ صائب فعل وہ فعل ہے جو خیر پر منتج ہو۔ یہاں ایک اخلاقی حد کی تعریف ایک دوسری اخلاقی حد کے حوالہ سے کی گئی ہے جو لوگ اخلاقی حدود کی تعریف نفسیاتی کیفیات یا معاشرتی پسندیدگی کے حوالے سے کرتے ہیں۔ وہ مور کے نزدیک مغالطہ فطرت کے مرتکب ہوتے ہیں۔ نظریہ غیر فطریت کے حامیوں کا دعویٰ ہے کہ 'خیر، صائب' اور چاہیئے' یہ ایسے بنیادی اخلاقی تعقلات ہیں کہ ان کی تعریف کسی دوسری قسم کے الفاظ میں نہیں کی جا سکتی۔ یعنی اخلاق سے غیر متعلقہ الفاظ میں نہیں کی جا سکتی۔



Marfat.com

جی۔ای۔مور نے اپنی شہرہ آفاق کتاب 'اخلاقیات کے اصول' میں خیر کا ذکر کرتے ہوئے اس امر پر زور دیا ہے کہ 'خیر' کی لفظی تعریف ممکن نہیں۔ خیر ایک بے نظیر، سادہ اور غیر تجزیاتی صفت ہے۔ یہ ایک ایسا تعقل ہے جس کا تجزیہ ممکن نہیں۔ کسی تصور کی لفظی تعریف کا بیان نہ کیا جانا صرف اخلاقی تعقلات تک ہی محدود نہیں۔ ایسے اور بھی تصورات ہیں جن کی لفظی تعریف ممکن نہیں مثلاً زرد رنگ، مسرت۔ یہ تصورات غیر مرکبی ہیں اور ان کا تجزیہ ممکن نہیں اس لئے ان کی لفظی تعریف نہیں ہوسکتی۔شاید یہاں یہ کہا جائے کہ 'زرد رنگ' یا 'خوشی' کی اگر الفاظ میں تعریف ممکن نہیں تو کم از کم ان کی ''تعریف بہ نشاندہی'' (Ostensive Definition) تو ممکن ہے زرد رنگ کی اشیاء کی طرف اشارہ کر کے زرد رنگ کی پہچان کی جاسکتی ہے۔اسی طرح مسرت ایک ذہنی کیفیت ہے اور تقریباً ہر شخص کسی نہ کسی وقت اس کا تجزیہ کرتا ہے۔مگر خیر رنگ کی طرح نہ تو کوئی حسی صفت ہے اور نہ کوئی ذہنی کیفیت ہی ہے۔اس لئے خیر کی ''تعریف بہ نشاندہی'' بھی ممکن نہیں۔

جن فلاسفہ نے خیر کی تعریف ایک ایسی فطری خصوصیت کے حوالہ سے کی ہے جو ایک ایسے تجربہ میں موجود ہو جسے ہم خیر کہہ سکیں، وہ فلاسفہ مور کے نزدیک مغالطہ فطریت کے مرتکب ہوئے ہیں۔لذتیت کے حامیوں نے خیر کو مسرت سے تعبیر کیا، اسپنسر نے زیادہ ترقی یافتہ کردار سے۔ یہ لوگ مور کے خیال میں مغالطہ فطریت کے شکار ہوئے ہیں۔

یہ صرف اخلاقیات کے جملوں ہی کا خاصہ نہیں کہ وہ دوسرے جملوں، جن میں اخلاقی حدود استعمال نہ کی گئی ہوں، میں تبدیل نہیں ہوسکتے۔ یہ صفت بعض دوسری قسم کے جملوں میں بھی پائی جاتی ہے۔مثلاً وہ جملے جن میں زمانی الفاظ استعمال ہوں (وقت، پہلے، بعد، وقوعہ) وہ کسی ایسے جملے میں تبدیل نہیں ہوسکتے جن میں زمانی الفاظ استعمال نہ ہوں۔ زمانی محمول بے نظیر ہیں۔ اس لئے ان کا بدل غیر زمانی الفاظ نہیں ہوسکتے۔اس طرح ریاضی کے جملے جن میں مساوی، جمع، عدد' کے الفاظ آئیں، ان کا بدل غیر ریاضی جملے نہیں ہوسکتے۔

مور کے نظریہ میں سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ خیر کے تصور کے بارے میں اس کی سعی منفی ہے۔ مور یہ کہتا ہے کہ اچھی اشیاء کے بارے میں ہمیں آسانی سے علم ہوسکتا ہے اور ان کی ہم نشان دہی بھی کرسکتے ہیں۔مگر جہاں تک خیر بالذات کا تعلق ہے، اسے ہم سمجھ تو سکتے ہیں مگر اس کی لفظی تعریف نہیں کرسکتے۔بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں خیر کے بارے میں وجدان سے معرفت ہوتی ہے مگر یہ وجدان بھی ایک مبہم سا تعقل ہے اور اگر وجدان ہی خیر یا کسی دوسری اخلاقی حد کے سمجھنے کے لئے ذریعہ ہو تو پھر اخلاقی اختلافات مٹ نہیں سکتے۔خود مور اور اس 'خیر اور صائب' کا اخلاقیات میں مقام متعین کرنے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ایسی صورت میں کس کی بات درست تسلیم کی جائے۔

اخلاقی جملوں کے بارے میں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اخلاقی جملے کس خصوصیت کے بارے میں ہوتے ہیں؟ اگر وہ کسی کے جذبہ منظوری جو وہ لا کے بارے میں رکھتا ہے، سے متعلق نہیں ہوتے اور نہ کسی دوسری قسم کے احساسات ہی سے متعلق ہوتے ہیں اور نہ خدا کے لا کے بارے میں حکم ہی سے متعلق ہوتے ہیں تو پھر وہ کس چیز سے متعلق ہیں؟ ہمیں جواب یہ ملتا ہے کہ وہ تو صرف خیر سے متعلق ہیں یعنی قدر بالذات سے یا صائب



Marfat.com

سے یا جو کچھ کسی کو کرنا چاہیے اس سے۔ بشپ بٹلر نے کہا تھا کہ ''ایک شے ہے جو کچھ کہ وہ ہے اور وہ کوئی دوسری شے نہیں، اخلاقیات خود مختار ہے اور کسی دوسرے علم میں مدغم نہیں ہو سکتی۔''

اخلاقیات میں ایک اور دقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ دقت اخلاقی احکام کی تصدیق سے متعلق ہے۔ جن جملوں میں زبانی الفاظ موجود ہوں ان کی تصدیق یا پڑتال ہو سکتی ہے۔ مثلاً اگر جملہ یہ ہو کہ ریاض طارق کے کیفیٹیریا پہنچنے سے پہلے جا چکا تھا۔ اس جملے کی تصدیق کی جا سکتی ہے۔ ریاضی کے جملوں کی بھی پڑتال ہو سکتی ہے مثلاً 5x5=5+5+5+5+5 ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ مساوات درست ہے کہ نہیں۔ مگر اخلاقی جملوں کی صداقت کیسے معلوم کی جائے۔ جب لوگوں میں اخلاقی حکم کے بارے میں اختلاف پایا جائے تو وہ اختلاف کس طرح دور کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں ہمیں جواب ملتا ہے کہ ایسا کوئی تجربی مشاہدہ یا ریاضیاتی یا منطقی پیمانہ نہیں جس سے اخلاقی احکام کی صداقت معلوم کی جا سکے۔ ہمیں یہ احتیاط برتنی چاہیے کہ اخلاقی جملوں کو دوسرے جملوں سے متمیز کریں اور پھر ان پر غور و فکر کریں اور پھر فیصلہ کریں کہ درست ہیں یا نہیں۔ بعض فلاسفہ اخلاقی جملوں کی صداقت کی پڑتال کے لئے وجدان کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہمیں وجدانی طور پر اخلاقی حکم کی صداقت کے بارے میں علم ہو جاتا ہے۔ غور و فکر کریں یا وجدانی عمل اپنائیں۔ ان دونوں صورتوں میں اخلاقی جملوں کی تصدیق آسان کام نہیں اور نہ ہم حتمی طور ہی پر کہہ سکتے ہیں کہ وجدان یا غور و فکر سے ہر قسم کے اخلاقی اختلافات مٹائے جا سکتے ہیں۔ اگر دو حضرات کی وجدانی بصیرت دو مختلف باتوں کی طرف راہنمائی کرے تو ان کے درمیان فیصلہ کیسے کیا جا سکتا ہے۔

اخلاقیاتی نظریہ غیر فطریت کے علمبرداروں میں راس اور یونگ کے نام بھی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مور سے ان کا اختلاف اس بات پر ہے کہ اخلاقیات میں مرکزی اور بنیادی اصطلاح کون سی ہے۔ مور نے خیر کو اخلاقیات میں مرکزی حیثیت دی اور صائب کی تعریف خیر کے حوالہ سے کی۔ صائب 'فعل' وہ فعل ہے جو خیر کو فروغ دے۔ کسی بھی صورت حال میں کسی شخص کے لئے صائب فعل وہ فعل ہوگا جو واقعتہً باقی تمام افعال سے جو اس صورتحال میں ممکن ہوں خیر کو زیادہ فروغ دے۔

اس سے ظاہر ہے کہ مور کے نزدیک خیر کیا ہے، اور صائب کیا ہے، کے درمیان اصولی طور پر بہت فرق ہے۔ خیر کے بارے میں کسی قسم کے استدلال کی ضرورت نہیں اور نہ ہی شہادت (Evidence) فراہم کرنے کی ضرورت ہے اور نہ کسی قسم کے تحقیقاتی عمل ہی کی ضرورت ہے۔ خیر کے بارے میں ہمیں صرف یہ احتیاط برتنی ہے کہ جس چیز کے بارے میں ''کیا یہ خیر ہے؟'' سوال کیا جا رہا ہے، اسے ذہنی طور پر دوسری اشیاء سے علیحدہ کیا جائے اور اس کی تمام خصوصیات کا بغور مطالعہ کیا جائے۔ پھر ہمیں معلوم ہو سکے گا کہ یہ شے خیر کی صفت سے متصف ہے یا نہیں۔ مگر جہاں تک ''کیا یہ صائب ہے؟'' کا سوال ہے۔ ہمیں صرف اس فعل کے نتائج کا دوسرے افعال جو اس صورت حال میں ممکن ہوں، کے نتائج سے موازنہ کرنا ہوگا اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ان تمام افعال میں سے کون سا فعل زیادہ سے زیادہ خیر کو فروغ دے سکتا ہے اور جو فعل زیادہ سے زیادہ خیر کو فروغ دے سکے گا صرف یہ فعل اس معلوم صورتحال میں

صائب ہوگا۔

راس اس بات میں مور سے اختلاف رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک صائب کا تصورِ خیر ایک طرح بنیادی اور مرکزی ہے اور صائب کی تعریف خیر کے حوالہ سے نہیں کی جا سکتی۔ صائب مشتق یا استخراجی تعقل نہیں۔ اس کی لفظی تعریف نہیں ہوسکتی۔ صائب فعل کا اپنے موقع یا صورت حال سے موزونیت کا تعلق ہوتا ہے۔ اچھے نتائج ہر صائب فعل سے اگر وابستہ بھی ہوں تو وہ صائب فعل کی تعریف نہیں کہلا سکتے۔ اچھے نتائج صائب فعل کی ایک صفت ہو سکتے ہیں مگر اس کے ''تعریفی اوصاف'' نہیں ہوسکتے۔ جب ایک عام آدمی اپنا وعدہ پورا کرتا ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ اسے وعدہ پورا کرنا چاہیے تو یہ ایک واضح امر ہے کہ وہ اس فعل کے نتائج کے خیال سے اسے نہیں کرتا اور نہ ہی اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ اس فعل کے نتائج بہترین ہوں گے۔ وہ درحقیقت مستقبل کی بجائے ماضی کے لحاظ سے اس فعل کے بارے میں سوچتا ہے۔ جو چیز اسے صائب قرار دیتی ہے، وہ اس کے لئے ایک خاص قسم کے عمل کو اپنانے کا وہ وعدہ ہے جو اس نے ماضی میں کیا تھا۔

صائب فعل کے ضمن میں راس بادی النظر فرائض یا مشروط فرائض کا ذکر کرتا ہے۔ کسی شخص کی اخلاقی ذمہ داریاں مشروط ہوتی ہیں جس سے مراد یہ ہے کہ اگر لا آپ کی اخلاقی ذمہ داری ہے تو یہ اس وقت تک ذمہ داری رہے گی جب تک کوئی دوسری ذمہ داری آپ کو لا کی تکمیل سے سبکدوش نہیں کر دیتی۔ اگر آپ نے کسی دوست سے شام پانچ بجے کسی مقام پر ملنے کا وعدہ کیا ہو اور جب آپ دوست سے وقت مقررہ پر ملنے کے لئے جا رہے ہوں مگر راستے میں کسی راہگیر کو حادثے کا شکار ہوتے ہوئے دیکھ کر آپ اسے ہسپتال لے جائیں اور دوست سے کیا ہوا ملاقات کا وعدہ پورا نہ کر سکیں تو اس صورت میں آپ کسی اخلاقی کمزوری کا مظاہرہ نہیں کریں گے یعنی آپ کا زخمی کی مدد کرنا اور اپنا وعدہ پورا نہ کرنا کسی اخلاقی برائی کو جنم نہیں دیتا۔ وعدہ پورا کرنا ایک مشروط فرض ہے اور اس وقت تک فرض ہے جب تک کوئی دوسرا فرض آپ سے کسی دوسرے فعل کے پورا کرنے کا تقاضا نہیں کرتا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب فرائض میں تصادم پیدا ہو پھر کس طرح ہم یہ فیصلہ کریں کہ کس فرض کو کس فرض پر قربان کرنا ہے۔ راس صائب فعل کو نتائج کے حوالے سے طے کرنے کے خلاف ہے مگر جب مختلف فرائض بیک وقت آپ سے بجا آوری کا تقاضا کریں تو پھر کس طرح آپ طے کریں گے کہ کون سا فرض کو کسی دوسرے فرض کا مقدم متصور کیا جائے۔ راس نے جو مشروط فرائض کی فہرست دی ہے اس میں دوسروں کو ضرر نہ پہنچانے کا فرض سب فرائض پر مقدم گنا ہے۔ راس کا یہ قول اس صورت میں سودمند ہوسکتا ہے جب متصادم فرائض میں ایک فرض دوسروں کو ضرر نہ پہنچانے سے متعلق ہو۔ باقی تمام صورتوں میں راس کی طرف سے ہمیں کوئی رہبری نہیں ملتی۔ اگر صائب فعل کو نتائج کے حوالے سے پرکھا جائے تو اس صورت میں مختلف فرائض کے ٹکراؤ سے پیدا شدہ صورتحال سے عہدہ برآ ہونا مشکل نہیں۔ ایسے حالات میں ہمیں وہ فرض ادا کرنا ہوگا جس سے بہترین نتائج متوقع ہوں۔

خیر کے بارے میں راس کا خیال ہے کہ خیر ایک معروضی امر ہے۔ یہ درحقیقت ایک ایسی خصوصیت ہے جو



Marfat.com

پیچیدہ (Complex) معاملات سے وابستہ ہوتی ہے یعنی خیر ایک ایسی خصوصیت ہے جو صرف ذہنی کیفیات سے ہی وابستہ ہے اور ذہنی کیفیات سے یہ وابستگی تین باتوں کی وجہ سے ہے۔ نیکی، ذہانت اور مسرت۔ یعنی ان ذہنی کیفیات سے خیر کی وابستگی ہوگی جن میں نیکی کے فروغ کی خواہش، ذہانت اور مسرت کی صفات پائی جائیں۔

مور کی طرح راس بھی سمجھتا ہے کہ اخلاقیات کی بنیادی حد کسی دوسرے تصور سے نہ مشتق ہے اور نہ کسی دوسرے تصور ہی میں ڈھالی جاسکتی ہے۔

اے۔سی۔ یونگ، مور اور راس سے اختلافات کرتے ہوئے 'چاہیے' کو اخلاقیات میں بنیادی اور مرکزی اصطلاح تصور کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ 'چاہیے' کی لفظی تعریف نہیں ہوسکتی۔ ''اخلاقی فلسفہ..... خیالات ثانی'' (Second Thought in Moral Philosophy) میں یونگ نے اپنی پہلی کتاب 'خیر کی تعریف' سے بہت حد تک تبدیلی کی اور یہ ردوبدل یونگ کے ہمعصر نقادوں کی نقطہ چینی کے زیر اثر عمل میں آیا۔ یونگ کے نزدیک تقریباً تمام انسان 'چاہیے' کو بطور ایک بنیادی تصور محسوس کرتے ہیں، اور خیر کی تعریف چاہیے کے حوالے سے کی جاسکتی ہے۔ اے۔سی۔ یونگ کے نزدیک اخلاقی احکام فطری یا موضوعی عناصر میں تحلیل یا تبدیل نہیں کیا جا سکتے۔ اخلاقی احکام رویہ کے بارے میں ہوتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض رویے صائب ہیں اور بعض غیر صائب اور ان کا صائب یا غیر صائب ہونے کا دارومدار ان تائید وجوہ پر ہے جو ان کے جواز میں دیئے جاسکتے ہیں۔

نظریہء اخلاقیاتی غیر فطریت کے حامیوں یا وجدانیوں نے اس بات پر زور دیا تھا کہ اخلاقی احکام ایک تجربہ حقائق کے بیان کرنے سے یا اوامر سے یا جمالیاتی تصدیقات سے یا ذوق کے اظہار سے مختلف ہیں۔ اخلاقی احکام کو ان میں سے کسی ایک میں تحلیل یا تبدیل نہیں کیا جاسکتا اور نہ یہ ان میں سے کسی کے مماثل ہی ہو سکتے ہیں۔ اخلاقی احکام ان تمام باتوں سے مختلف ہیں۔ مگر جب وہ اس فرق کی نشاندہی کرتے ہیں تو ان کے اس دعویٰ کی قلعی کھل جاتی ہے۔ ایک اور مفروضہ جس پر غیر فطریت کے حامی مفکرین متفق ہیں، وہ یہ ہے کہ صفت کسی شے کی ایسی خصوصیت بیان کرتی ہے جو اس شے میں موجود ہو اور چونکہ خیر اور صائب کے الفاظ ایسی خصوصیت کی نشاندہی نہیں کرتے جو فطری ہوں اس لئے یہ ایک ایسی صفت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو یکتا ہے، sui gen ris، یعنی غیر فطری ہے اور اس سے آگاہی ہمیں وجدانی طور پر ہی ہوسکتی ہے..... مگر یہ کہنا کہ اخلاقی صفت صرف وجدانی طور پر ہی معلوم ہوسکتی ہے۔ دراصل اس امر کا اعتراف ہے کہ اس صفت کے بارے میں کوئی بحث نہیں ہوسکتی۔ ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اخلاقی صفت جسے ہم خیر کہتے ہیں کیا ہے یا وہ کون سی صفت ہے جس کی بنا پر کسی فعل کو صائب کہہ سکتے ہیں۔ مگر وجدانیوں سے ہمیں یہ جواب ملتا ہے کہ اس صفت کی لفظی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ یہ جواب مضحکہ خیز ہی نہیں بلکہ کئی لحاظ سے گمراہ کن بھی ہے۔ اگر اخلاق کی دنیا میں ساری بات وجدان کی ہو تو کسی معاملہ کے بارے میں اگر اخلاقی اختلافات پیدا ہو جائے تو اس فرق کو دور نہیں کیا جاسکتا۔ ہر فرد نے اپنی وجدانی آگہی پر تکیہ کرنا ہے اور کسی کو یہ

حق نہیں پہنچتا کہ وہ یہ کہے کہ اخلاقی معاملات میں اس کا وجدانی شعور کسی دوسرے سے بہتر یا زیادہ قابل اعتماد ہے۔ راس اور براڈ نے اسی بنا پر موزونیت پر زور دیا تھا۔ ان کے نزدیک صائب فعل کا اپنے حالات یا ماحول سے موزونیت کا رشتہ ہے مگر اس موزونیت کے بارے میں انہوں نے مزید کچھ نہیں کہا۔

اے۔ سی۔ یونگ نے انہی وجوہ کی بنا پر وجدان کے لفظ کی جگہ "بلاواسطہ ادراک" کے لسانی اظہار کو ترجیح دی۔ ادراک میں غلطی کا امکان رہتا ہے مگر وجدان اس قسم کے امکان سے پاک ہے۔ اخلاقی احکام بلاواسطہ ادراک پر مبنی ہوتے ہیں اور ان کے بارے میں بحث وتنقید کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

ایک اور بات جس کی وجدانیت یا نظریہ اخلاقیاتی غیر فطریت کے علمبردار تشریح نہیں کر سکتے، وہ یہ ہے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ بعض اشیاء یا افعال میں کوئی اخلاقی صفت موجود ہوتی ہے مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ مجھے ان افعال یا اشیاء کو اپنانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وجدانیت اخلاقی صفت اور کردار میں کوئی تعلق یا رابطہ قائم نہیں کرتی۔ اے جے۔ ایئر نے اس نکتہ پر بہت زور دیا ہے۔

لا ادر اکیت یا لا وقوفیت (اخلاقیات کا ہیجانی اور ہدایتی نظریہ)

## ہیجانیت یا منطقی اثباتیت اور اخلاقیات

منطقی اثباتیت کا اخلاقیات پر اثر منفی انداز سے ہوا۔ بیسویں صدی کی اس تحریک کا ظہور اخلاقی فلاسفہ کی سعی سے معرض وجود میں نہیں آیا۔ اس تحریک کے بانی سائنسی نقطہ نظر سے بہت متاثر تھے اور ان کی توجہ زیادہ تر اس امر پر مرکوز رہی کہ کسی جملے یا تعقل کے بامعنی ہونے کے لئے کن شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ اگر جملوں کے معانی متعین کرنے کے بارے میں کوئی اصول یا معیار طے کیا جا سکے تو ان فلاسفہ کے نزدیک بہت سی لسانی الجھنیں دور کرنے میں مدد مل سکے گی اور بہت سے روایتی مسائل فلسفہ ازخود ختم ہو جائیں گے۔ جس طرح کانٹ کے نزدیک فلسفے میں بنیادی سوال یہ تھا۔ کہ وہ شرائط کیا ہیں جن کے تحت ادراک ممکن ہوسکتا ہے۔ اسی طرح منطقی اثباتیوں کے لئے فلسفے میں سب سے اہم سوال یہ ہے کہ کسی جملے کے بامعنی ہونے کے لئے کن شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ اپنے اس بنیادی سوال کے جواب میں جو نئی دریافت ان فلاسفہ نے معلوم کی، وہ یہ تھی کہ بامعنی جملے صرف دو قسم کے ہوتے ہیں۔ تحلیلی جملے اور تجربی جملے (وہ جملے جن کی واقعات سے توثیق یا تردید کی جاسکتی ہے) اس بات سے یہ منطقی نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ جو جملے ان دو اقسام سے تعلق نہیں رکھتے وہ بامعنی جملے نہیں ہو سکتے۔ بہ الفاظ دیگر وہ جملے ہی نہیں ہوتے۔ تحلیلی جملوں کی صحت کا انحصار ان کی علالت کی تحلیل یا تجزیہ پر ہے۔ یہ جملے کسی امر واقعہ کی اطلاع فراہم نہیں کرتے۔ یعنی یہ واقعاتی مشمولات سے خالی ہوتے ہیں۔ اس لئے کسی قسم کا تجربہ ان کی تردید نہیں کرسکتا۔ منطق و ریاضی کے جملے تحلیلی جملے ہوتے ہیں مثلاً دو اور دو چار ہوتے ہیں، لا ہے جو کچھ کہ وہ ہے، ان جملوں میں موضوع کے بارے میں کوئی تجربی حقیقت بیان نہیں کی گئی اس لئے تجربہ یا مشاہدہ ان کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔



Marfat.com

تجربی جملے چونکہ اثباتی بیانات سے عبارت ہیں یعنی ان میں امر واقعہ کا ادعا ہوتا ہے۔ اس لئے واقعات سے ان کی توثیق یا تردید ممکن ہے۔ اثباتی علوم کے جملے تجربی جملے ہوتے ہیں۔ مثلاً زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ حرارت سے اجسام پھیلتے ہیں۔ تجربہ اور مشاہدہ سے ان کی توثیق ہو سکتی ہے۔

بامعنی جملوں کو صرف دو اقسام تک محدود کرنے سے مابعد الطبیعیات، الٰہیات اور اخلاقیات کے جملوں کو اثباتیوں نے بامعنی جملوں کی صف سے خارج کر دیا۔ الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کے جملوں کی طرح اخلاقیات کے جملے نہ تو تحلیلی ہیں اور نہ ہی تجربی۔ اس لئے یہ بامعنی جملے نہیں ہو سکتے۔

منطقی اثباتی وجدان کو تصدیق کا قابل اعتماد ذریعہ تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے اور نہ اس بات ہی کو مانتے تھے کہ اخلاقی حکم کسی قسم کا اطلاعی یا وقوفی پہلو رکھتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ لا سرخ ہے تو اس جملے میں لا کے بارے میں کچھ اطلاع دی گئی ہے مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ لا خیر ہے تو اس صورت میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لا کے بارے میں ہمیں کیا اطلاع دی گئی ہے۔ لا کی وہ کون سی صفت ہے جس کی طرف اشارہ خیر میں کیا گیا ہے۔ اس سوال کے جواب میں مور، راس اور یونگ نے کہا تھا کہ اخلاقی حدود یکتا ہیں اور کسی بنیادی اخلاقی حد کی لفظی تعریف ممکن نہیں۔ بنیادی اخلاقی حدود کے معانی ہم وجدان سے معلوم کرتے ہیں اور ان معانی کو اخلاق سے غیر متعلقہ الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ وجدانیوں نے لاشعوری طور پر اس بات پر زور دیا تھا کہ اخلاقی قضایا ایک خاص قسم کے امر واقعہ کو بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بات کا دعویٰ کیا تھا کہ بعض اشیاء اخلاقی خصوصیات کی حامل ہیں اور مثبت اخلاقی احکام ان ہی کو بیان کرتے ہیں۔ وجدانیوں کے اس نظریہ کے پس منظر میں انکا یہ عقیدہ بھی کارفرما تھا کہ تمام موضوع محمول قضایا موضوع سے کوئی خاص صفت منسوب کرتے ہیں اور اخلاقی قضایا بھی یہ وظیفہ بجا لاتے ہیں۔ منطقی اثباتیوں نے وجدانیوں کی یہ دونوں باتیں کہ اخلاقی احکام اطلاعی پہلو رکھتے ہیں اور یہ کہ اخلاقی حدود ایسی صفات کی نشاندہی کرتی ہیں جو غیر فطری، یکتا اور غیر تجزیاتی ہیں، کلی طور پر مسترد کر دیں اور اخلاقی جملوں کے معانی کے ضمن میں انہوں نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ ان کے معانی ہیجانی یا تاثری ہوتے ہیں۔

جب منطقی اثباتیوں نے بامعنی جملے صرف تحلیلی اور تجربی جملوں تک محدود کر دیئے تو سوال یہ پیدا ہوا کہ اخلاقی جملے کیا ہیں اور ان کی ماہیت کیا ہے۔ کارنپ نے نام نہاد اخلاقی احکام کو مخفی حکمیہ جملوں سے تعبیر کیا تھا۔ کارنپ کے نزدیک تمہیں چوری نہیں کرنی چاہیے ایک گمراہ کن جملے کے بارے میں یہ مؤقف اختیار کیا کہ نام نہاد اخلاقی جملے دراصل قواعد مرتب کرتے ہیں اور اخلاقیات کے لئے صرف ایک ہی سوال ہے اور وہ یہ کہ کسی معاشرے میں بعض قواعد کیوں اور کیسے اختیار کئے جاتے ہیں۔ ایئر کے نزدیک اخلاقی جملے آپ کے احساسات اور جذبات کی عکاسی کرتے ہیں۔ اخلاقی جملہ تاثری ہوتا ہے۔ یہ جذبات کا اظہار کرتا ہے۔ جذبات کو بیان نہیں کرتا۔ جن جملوں میں جذبات بیان کئے جاتے ہیں ان کے بارے میں غلط یا صحیح ہونے کا اطلاق ہو سکتا ہے مگر جہاں صرف جذبات کا اظہار ہو وہاں کوئی بیان نہیں ہوتا اس لئے وہ جملے ہی نہیں ہوتے یعنی وہ قضایا نہیں ہوتے۔



Marfat.com

ایئر اپنی کتاب ''زبان صداقت اور منطق'' میں اخلاقی حکم کے بارے میں لکھتا ہے۔ اگر میں کسی سے کہوں کہ روپیہ چرانے پر تم نے برا کام کیا تو میں اس بات سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتا کہ تم نے روپیہ چرایا۔ یہ فعل برا ہے کے اضافہ سے اس کام کے بارے میں کوئی مزید اطلاع نہیں دے رہا۔ میں تو صرف اپنے جذبہ کا اظہار کر رہا ہوں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ قتل کرنا برا فعل ہے یا چوری کرنا بری بات ہے تو ان جملوں میں اخلاقی لفظ ''برا'' تاثری معنی رکھتا ہے۔ قتل یا چوری کے بارے میں اس لفظ کے استعمال سے کوئی ایسی بات ظاہر نہیں ہوتی جسے صحیح یا غلط ثابت کیا جا سکے۔ اخلاقی حدود اطلاعی یا وقوفی پہلو نہیں رکھتیں۔ تاثری معانی تو آواز کے اتار چڑھاؤ سے بھی ظاہر کئے جا سکتے ہیں۔ اخلاقی حدود صرف تاثرات کی عکاسی کرتی ہیں اور دوسروں میں بھی اس قسم کے تاثرات ابھارتی ہیں۔ مختلف حدود شدت جذبات کے مختلف درجات ظاہر کرتی ہیں مثلاً سچ بولیے۔ آپ کو سچ بولنا چاہیے۔ سچ بولنا آپ کا فرض ہے۔ یہ جملے شدت جذبات کے مختلف درجات ظاہر کرتے ہیں۔ منوالی اخلاقیات کے تمام جملے تاثری ہوتے ہیں۔ وہ تاثرات کا اظہار کرتے ہیں اور دوسروں میں بھی وہی تاثرات ابھارتے ہیں۔ رویہ کا اظہار اور رویہ پیدا کرنا ہی ان کا وظیفہ ہے۔

مور نے اخلاقی موضوعیت کے رد میں یہ دلیل دی تھی کہ اگر اخلاقی جملے صرف کسی شخص کے جذبات کا بیان ہوں تو پھر قدر کے بارے میں بحث مباحثہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر لا خیر سے مراد یہ ہو کہ لا کے بارے میں ان جذبات کو میں بیان کرتا ہوں جو میں لا کے بارے میں رکھتا ہوں اور لا شر ہے سے مراد یہ ہو کہ لا کے بارے میں آپ اپنے جذبات مذمت بیان کرتے ہیں جو آپ لا کے بارے میں رکھتے ہیں تو اس صورت میں آپ اور میرے درمیان کوئی جھگڑا نہیں۔ آپ اپنے جذبات بیان کرتے ہیں۔ میں اپنے جذبات بیان کرتا ہوں۔ اپنے جذبات بیان کرتے ہوئے میں آپ کی تردید نہیں کرتا۔ اگر دو شخص کسی بات کے بارے میں متضاد جذبات رکھتے ہوں اور وہ اخلاقی جملوں میں اپنے متضاد جذبات بیان کریں تو اس صورت میں ان میں جھگڑا کسی بات پر نہیں ہوگا۔ واقعات کے بارے میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ واقعات صحیح ہیں یا غلط۔ مگر جذبات کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی۔ اگر اخلاقی جملے صرف جذبات کا بیان کرتے ہوں تو اُن کے بارے میں جھگڑا یا اختلاف کا پہلو نہیں نکلتا۔ مگر چونکہ اخلاقی قدروں کے بارے میں بحث مباحثہ کی ہمیشہ گنجائش رہتی ہے اس لئے اخلاقی موضوعیت کا مؤقف غلط ہے۔ مور کا یہ استدلال ہیجانیوں کے لئے بھی ضرب کاری تھی۔ اگر اخلاقی جملے کچھ بیان نہیں کرتے تو پھر قدر کے معاملے میں اختلاف اور جھگڑا کیوں؟ ایئر نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اس بات سے انکار کر دیا کہ قدر کے معاملے میں کبھی اختلاف یا جھگڑا ممکن ہے۔ اخلاق کی دنیا میں تمام اختلافات واقعات پر مبنی ہوتے ہیں۔ قدر کے بارے میں ہرگز نہیں ہوتے۔ ایئر نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ انسان معاشرتی طور پر کسی خلا میں پیدا نہیں ہوا۔ وہ اپنے ماحول سے ضابطہ اخلاق قبول کرتا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ اس معاشرہ میں جن باتوں کے ساتھ جس قسم کے جذبات کا اظہار وابستہ ہوتا ہے وہ انہیں اپناتا ہے۔ اس طرح ہر شخص کسی نہ کسی قدری نظام کو اپناتا ہے جب دو شخص ایک قدری نظام کو اپناتے



Marfat.com

ہوں مگر کسی بات میں ان کا اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں واقعات کو درست اور مکمل طور پر بیان کرنے سے ان کا اختلاف مٹ سکتا ہے لیکن اگر وہ دو شخص دو مختلف قدری نظاموں سے منسلک ہوں تو ان کے درمیان کسی بات پر اختلاف پیدا ہو جائے تو پھر ان کا جھگڑا ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ایئر نے اس بات پر زور دیا کہ چونکہ قدر کے بارے میں کوئی بحث ممکن نہیں اس لئے منوالی اخلاقیات کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ کسی معاشرہ کے ضابطہ اخلاق کے بارے میں تمام وضاحت طلب باتیں عمرانی علوم کے دائرہ کار میں شامل ہیں۔ نفسیات یا عمرانیات اس امر کے بارے میں معلومات فراہم کرسکتی ہے کہ کسی معاشرہ میں مروجہ اخلاقی قدریں کیا ہیں اور وہ کون سے عوامل ہیں جن کی وجہ سے وہ قدریں اس معاشرہ میں مقبول ہوئیں۔

اس قسم کی علمی کاوش بعض ایسے امور پر بھی روشنی ڈالتی ہے جن کا ذکر فلاسفہ اخلاق کے نظریات میں ملتا ہے۔ مثال کے طور پر کانٹ کا یہ دعویٰ کہ اخلاقی قانون امر مطلق کا درجہ رکھتا ہے بعض لوگوں کے نزدیک حقیقت حال کے عین مطابق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اخلاقی کردار کا ایک بہت بڑا محرک خوف ہے۔ شعوری یا لاشعوری طور پر کسی دیوتا کی ناراضگی کا خوف یا معاشرہ کی خصومت کا ڈر۔

ہیئر کے نزدیک اخلاقی تعقلات مہمل اور بے معنی ہیں۔ اس لئے ان کی تعریف ممکن نہیں۔ اخلاقی تعقلات صرف تاثری معانی رکھتے ہیں اور تاثری معانی وقوفی یا معلوماتی پہلو نہیں رکھتے۔ یہ صرف جذبہ یا رویہ کی عکاسی کرتے ہیں۔ جذبہ یا رویہ کے بارے میں درست اور غلط کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ اخلاقی تعقلات صرف تاثری معانی رکھتے ہیں۔ اخلاقی تعقلات یا حدود کے بے معانی ہونے کا اطلاق صرف ان کے منوالی اخلاقی علامت کے طور پر استعمال ہونے سے ہے۔

اگر کسی جملے میں اخلاقی حد بیانیہ معانی میں استعمال ہو مثلاً ''لا خیر ہے'' سے مراد ہو کہ میرے معاشرے میں لا کو بہ نظر استحسان دیکھا جاتا ہے تو اس صورت میں اخلاقی حد پر بے معنی ہونے کا اطلاق نہیں ہوگا۔ اس Confusion کی اصل وجہ یہ تھی کہ جن جملوں میں اخلاقی حد منوالی علامت کے طور پر استعمال ہوتی ہے اور ان تمام جملوں میں جہاں یہ بیانیہ طور پر استعمال ہوتی ہے، گرامر کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ منطقی اثباتیوں کو اخلاقی حدود کے منوالی یا قدری استعمال پر اعتراض تھا کیونکہ اُن کے نزدیک اس صورت میں اخلاقی حد صرف ہیجانی یا تاثری ہوتی ہے۔ اطلاعی یا وقوفی پہلو نہیں رکھتی۔

سٹیونسن: سٹیونسن نے اخلاقیات کے ہیجانی نظریہ کے بارے میں اپنی کتاب 'اخلاقیات اور زبان' میں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ سٹیونسن زبان کے بیانیہ اور حرکی استعمال کا ذکر کرتے ہوئے اس بات پر زور دیتا ہے کہ زبان کا بیانیہ استعمال معلومات رقم کرنے یا فراہم کرنے سے متعلق ہے۔ جب کہ زبان کا حرکی استعمال جذبات کے اظہار یا عمل پر اکسانے یا رویہ پیدا کرنے کی بابت ہے۔ سٹیونسن کے نزدیک زبان کا حرکی استعمال معانی سے یکسر خالی نہیں ہوتا۔ یہ صرف عملی یا نفسیاتی لحاظ سے معانی کا حامل ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو معانی ''وہ



Marfat.com

میلانی خصوصیات ہیں جو کسی نشان کو ان لوگوں کے نفسیاتی ردعمل سے وابستہ کرتی ہے جو اس نشان کو استعمال کرتے ہیں۔'' زبان کے حرکی استعمال کی مثال دیتے ہوئے سٹیونسن لفظ ہولناک کی تعریف یوں کرتا ہے۔''ہولناک کا مطلب اس ردعمل سے واضح ہوگا جو اس لفظ کی ادائیگی میرے اندر پیدا کرتی ہے۔''

اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ زبان کا استعمال دو مختلف اغراض کے لئے ہوتا ہے، سٹیونسن بیانیہ اور ہیجانی معانی میں فرق واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ بیانیہ معانی کا تعلق اعتقاد اور فکر سے ہے۔ اس میں وقوفی یا معلوماتی پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ ہیجانی معانی کا تعلق جذبات اور رویہ کے اظہار یا اس کے ابھارنے سے ہے (وہ الفاظ ہیجانی معانی رکھتے ہیں، جو غیر جانبدارانہ طرز پر کوئی مفہوم ادا کرنے کے علاوہ معیاری طور پر موافق یا غیر موافق جذبات یا رویوں کا اظہار ان اشیاء کے بارے میں کرتے ہیں، جن کے لیے وہ استعمال ہوتے ہیں)

سٹیونسن اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ کسی لفظ کے ہیجانی معانی اس لفظ کے بیانیہ معانی سے ملے جلے ہوتے ہیں۔ عقائد سوچ بچار سے مشتق ہیں۔ رویے ہمارے وہ ہیجانی ردعمل ہیں جو ہم بعض عقائد کے بارے میں اپناتے ہیں۔

سٹیونسن کے نزدیک اخلاقی حکم آپ کے عقائد بیان نہیں کرتا بلکہ آپ کے رویے کی عکاسی کرتا ہے اور نہ اخلاقی حکم سے سامعین کے عقائد ہی میں تبدیلی یا ان میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ یہ ان کے رویے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس لئے ان کے کردار کو متاثر کرتا ہے۔ اخلاقی بات چیت معلومات فراہم نہیں کرتی۔ یہ تو ہمیں متاثر کرتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ بعض اوقات عقائد کو اخلاقی گفتگو اتفاقی طور پر تبدیل کردے۔ مگر رویوں کو تبدیل کرنا اس کا اصل وظیفہ ہے۔

سٹیونسن عقیدہ اور رویہ کے فرق کو بنیادی قرار دیتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک اخلاقیات میں اختلافات رویوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے ہاں کسی لفظ کے ہیجانی معانی اس لفظ کے بیانیہ معانی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ مگر یہ ممکن ہے کہ کسی لفظ کے بیانیہ معانی تبدیل ہو جائیں مگر ہیجانی معانی وہی رہیں یا بیانیہ معانی وہی رہیں مگر ہیجانی معانی تبدیل ہو جائیں یا دونوں معانی تبدیل ہو جائیں۔ مثال کے طور پر مولوی کے لفظ کو لیجئے۔ بیانیہ طور پر اس لفظ کے معانی ہیں منسوب بہ مولیٰ۔ اللہ والا، سردار، اور ایک وقت تھا جب اس لفظ کا استعمال کسی بزرگ یا دینی شخصیت کے لئے ہوتا تھا۔

مثنوی مولوی معنوی ہست قرآں در زبان پہلوی

لفظ مولوی کے ہیجانی معانی اس شخصیت کے بارے میں موافق رویہ اور تحسینی جذبات کے اظہار میں پوشیدہ تھے۔ مگر وقت گزرنے کے ساتھ جب ہر کس و ناکس جس نے مذہبی امور میں دلچسپی کا اظہار کیا اور شکل ولباس میں مذہبی حدود کا خیال کیا، اپنے نام کے ساتھ مولوی کا لفظ بڑھا دیا تو اس کے نتیجہ میں لفظ مولوی کا بیانیہ معنی ''ایک بے علم مگر باریش مذہبی امور میں دلچسپی رکھنے والا مسلمان'' میں تبدیل ہو گیا۔ اس بیانیہ میں تبدیلی کے ساتھ اس لفظ کے ہیجانی معنی بھی تبدیل ہو گئے اور یہی تبدیل شدہ ہیجانی معنی مادیت پسندوں نے خود مذہب کے لئے یا مذہب سے



Marfat.com

دلچسپی رکھنے والوں کے لئے مختص کر دیئے۔ اسی طرح اخلاقی حدود کے ہیجانی معنی مختلف بیانیہ معانی کے ساتھ وابستہ ہوتے رہتے ہیں۔

زبان کے بیانیہ اور حرکی استعمال کے مطابق لوگوں میں دو قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں، جنہیں سٹیونسن عقیدہ کے اختلاف اور رویہ کے اختلاف کا نام دیتا ہے۔ عقیدہ کے اختلاف میں اس بات پر توجہ دی جاتی ہے کہ واقعات کو کس ترتیب سے بیان کیا جائے یا کس طرح اُن کی وضاحت کی جائے تاکہ واقعاتی پہلو صحیح طور پر سامنے آ جائے۔ رویہ کا اختلاف اس کے برعکس اس بات کا متقاضی ہے کہ واقعات کے بارے میں موافقانہ یا معاندانہ رویہ اختیار کیا جائے اور نیز اس رویہ کی تربیت کس طرح کی جائے۔ سٹیونسن کے نزدیک اخلاقی اختلافات رویہ کے اختلافات کے مظہر ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ عقیدہ اور رویہ کے مابین گہرا رشتہ ہے اور اگر رویہ کا اختلاف بعض صورتوں میں عقیدہ کے اختلاف پر مبنی ہو تو اس صورت میں عقیدہ کا اختلاف دور کرنے سے رویہ کا اختلاف (اخلاقی جھگڑا) طے ہو سکے گا۔ مزید برآں الفاظ کے بیانیہ، ہیجانی پہلوؤں کے باہمی ربط کی وجہ سے اس بات کا ہمیشہ امکان رہتا ہے کہ قدر کے بارے میں لوگوں میں اختلاف پایا جائے۔

بعض اوقات اخلاقی اختلاف یا اخلاقی جھگڑا عقیدہ کے اختلاف پر مبنی نہیں ہوتا۔ دو شخصوں کے عقائد ایک جیسے ہونے کے باوجود ان میں رویہ کا اختلاف پایا جا سکتا ہے۔ ایسی صورت میں اخلاقی اختلاف کبھی دور نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے اختلافات طبیعتوں کے فرق یا معاشرہ کے اقتصادی ڈھانچہ کے فرق پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر مکہ بازی کو لیجئے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک کمزور اور نحیف صحت رکھنے والا شخص مکہ بازی جیسے کھیل کو غیر اخلاقی اور غیر مہذب قرار دے جب کہ ایک صحتمند اور توانا جسم والا نڈر نوجوان مکہ بازی کے کھیل کو جوانمردی اور مردانگی کی علامت قرار دے۔ طبیعت کے اس فرق کی بنا پر ان دونوں کے درمیان مکہ بازی کے بارے میں رویہ کا اختلاف واقعات بیان کرنے سے دور نہیں ہوسکتا۔ اس طرح جنسی کمزوری کا شکار نوجوان اور جنسی قوت کی فراوانی کا حامل شخص مردوں اور عورتوں کے آزادانہ میل جول کے بارے میں مختلف رویوں کا اظہار کرتے ہیں۔ ایک نو آبادیاتی نظام کا دلدادہ شخص تیسری دنیا میں بسنے والے کسی شخص سے استحصال کے بارے میں مختلف رویہ اپناتا ہے اور ان کا یہ اختلاف بحث و تمحیص سے دور نہیں ہوسکتا۔ اخلاقیات کی دنیا میں اگر تمام اختلافات صرف عقائد پر مبنی ہوتے تو کسی حد تک یہ ممکن تھا کہ گفت وشنید اور دلائل سے یہ اختلافات دور کئے جاتے۔ مگر چونکہ رویوں کے اختلافات بعض اوقات طبیعتوں کے فرق یا معاشرہ کے اقتصادی ڈھانچہ یا کسی ایسی ہی دوسری بات پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے بعض اخلاقی جھگڑے یا اختلافات مٹ نہیں سکتے۔ اخلاقیات کے معاملے میں اس صورت میں استدلال نتیجہ خیز ثابت ہوسکتا ہے جبکہ اخلاقیات رکھنے والے دونوں اصحاب ایک ہی ضابطہ اخلاق کو اپناتے ہوں۔ اگر ان کے اخلاقی ضوابط مختلف ہیں تو پھر کسی قسم کی دلیل وقت کے زیاں کے سوا کچھ نہیں۔ سٹیونسن اس بات پر زور دیتا ہے کہ مختلف لوگوں کے مختلف اخلاقی ضابطے ہیں اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار مضحکہ خیز حماقت ہے۔



Marfat.com

اخلاقی مباحثوں میں بنیادی بات اپنے مخالفین کی رائے یا رویہ تبدیل کرنے سے متعلق ہوتی ہے۔ اس لئے سٹیونسن کے نزدیک ہر وہ استدلال جس سے رویہ میں تبدیلی ممکن ہو سکے، قابل قبول ہو گا۔ کسی اخلاقی حکم سے تائیدی دلائل کا تعلق منطقی نہیں بلکہ نفسیاتی ہوتا ہے۔ صرف بیانیہ جملوں کے حق میں منطقی دلائل دیئے جا سکتے ہیں۔ قدری جملے تاثری ہوتے ہیں اور چونکہ ان میں کوئی بیان رقم نہیں کیا جاتا اس لئے ان کے حق میں جو استدلال دیا جائے گا اس کے لئے کسی منطق کی ضرورت نہیں۔ اس نے تو صرف رویہ تبدیل کرنے کا فریضہ ادا کرنا ہے اور یہ ایک نفسیاتی عمل ہے۔ اس لئے ہر وہ استدلال جو مخالفین کا رویہ تبدیل کرنے میں ممد و معاون ثابت ہو وہ قابل ستائش اور مناسب ہو گا۔ ایک مثال سے بات واضح ہو سکے گی۔ اگر آپ کا عقیدہ یہ ہو کہ زمین گول ہے یا زمین سورج کے گرد گھومتی ہے تو جملے کے جواز میں آپ صرف وہی دلائل دے سکتے ہیں جو منطقی طور پر زمین گول ہونے یا سورج کے گرد گھومنے سے متعلق ہوں۔ آپ کی اس دلیل میں کوئی وزن یا صحت نہیں ہو گی۔ اگر آپ یہ کہیں کہ زمین گول ہے اس لئے کہ گیند گول ہے۔ گیند کا گول ہونا کسی عنوان سے زمین کے گول ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ زمین گول ہے یہ ایک بیانیہ قضیہ ہے۔ اس لیے اس کے حق میں منطقی دلیل ہی کارگر اور قابل قبول ہو سکتی ہے۔ اخلاقی جملہ تاثری ہوتا ہے۔ اس میں آپ کسی چیز کے بارے میں اپنا رویہ یا جذبہ کا اظہار کرتے ہیں۔ اس لئے ہر وہ دلیل جس سے آپ اپنے مخاطب کا رویہ تبدیل کر سکیں، کارگر اور قابل قبول ہو گی۔ فرض کیا کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ حکومت پاکستان کے اکثر افسر بددیانت ہیں۔ جو دلیل پاکستانی افسروں کے بارے میں رویہ تبدیل کرنے کے لئے دی جائے گی وہ کچھ یوں ہو گی کہ آپ پاکستانی افسروں کو معاشرہ کے باقی ماندہ لوگوں سے علیحدہ کر کے نہ دیکھیں۔ اشیائے خوردنی میں ملاوٹ اور ان کی گرانی، ٹیکس نہ دینے کا رجحان، بجلی اور ٹیلی فون کے بل اور ریڈیو کے لائسنس فیس کی ادائیگی سے گریز، ناپ تول میں ہیر پھیر، امتحانی مراکز میں نقل کا کاروبار اور سمگلنگ۔ معاشرہ کی ان تمام باتوں میں آپ بھی برابر کے شریک ہیں۔ اس لئے صرف پاکستانی افسروں کو معتوب گردانا ٹھیک نہیں۔ اس قسم کے دلائل سے پاکستانی افسروں کے بارے میں آپ کے رویہ میں لچک پیدا کرنا مقصود تھا۔ منطقی طور پر ان دلائل سے پاکستانی افسروں کی دیانت داری ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہی معاشرہ کے دیگر افراد کا معاشی طور پر اجتماعی خودکشی میں مصروف ہونے سے پاکستانی افسروں کے بددیانت ہونے کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر آپ کے رویہ میں ان باتوں سے تبدیلی پیدا ہو سکے یعنی آپ پاکستانی افسروں کے بارے میں نفرت یا خصومت کا اظہار نہ کریں تو یہ دلائل نفسیاتی طور پر کارگر اور مناسب ہوں گے اور چونکہ کسی اخلاقی حکم کے ساتھ تائیدی دلائل کا رابطہ نفسیاتی ہوتا ہے۔ اس لئے دلائل پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ انہیں ہم مؤثر یا غیر مؤثر کہہ سکتے ہیں۔

ایک اور بات جس کی طرف سٹیونسن نے اشارہ کیا وہ یہ ہے کہ ایک اخلاقی لفظ کے کئی بیانیہ معانی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً خیر سے مراد ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لئے زیادہ سے زیادہ مسرت'' یا ''زیادہ ترقی یافتہ کردار'' یا ''عالمی محبت'' یا ''خدا کے نزدیک مقبول بات'' وغیرہ وغیرہ۔ خیر کا استعمال ان تمام معانی میں ہوتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک



Marfat.com

معانی پر زور دینا اور باقی کو نظر انداز کرنا سٹیونسن کے نزدیک ''ترغیب و تعریف کی مثال ہے۔'' کسی ایک تعریف کو منتخب کرنا ایک مقصد کی وکالت کرنا ہے۔ اس صورت میں جب کہ وہ لفظ شدید طور پر ہیجانی ہو۔'' ایسی صورت میں خیر کے کسی ایک بیانیہ معانی کو منتخب کرنا ایک مقصد کی وکالت کرنا ہے اور یہ بات خیر کے استعمال کو صحیح طور پر واضح نہیں کرتی۔ اخلاقی الفاظ کو بیانیہ تسلیم کرنے سے مراد وہ نہیں کہ اخلاقی جملوں کی تجربی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس امر سے اخلاقی جملوں کی تصدیق کے بارے میں کوئی سہولت میسر نہیں ہوتی۔ سٹیونسن اخلاقی جملہ کا تجزیہ ان الفاظ میں کرتا ہے۔ ''لا خیر ہے'' سے مراد ہے کہ لا کی چند خصوصیات ہیں جنہیں ہم اب ج اور د سے ظاہر کر سکتے ہیں اور اس کے ساتھ میں لا کے بارے میں اپنے مثبت رویے کا اظہار کرتا ہوں اور آپ کو اس بات پر اکساتا ہوں کہ آپ بھی لا کے بارے میں اس قسم کا رویہ اپنائیے۔ جہاں تک اخلاقی حکم کی خصوصیت بیان کرتا ہے، اس کا یہ فریضہ بنیادی نہیں۔ اصل بات تو ہیجانی معانی میں مضمر ہے۔ یعنی اپنے جذبات کے اظہار اور دوسروں کے جذبات کو متاثر کرنے میں اخلاقی گفتگو کا یہی اصل وظیفہ ہے۔

خیر کے بیانیہ معانی تو ترغیبی تعریف سے تبدیل کیے جا سکتے ہیں اور یہ مختلف وقتوں میں مختلف ہوتے ہیں۔ خیر کے صرف ہیجانی معانی مستقل ہوتے ہیں۔ الفاظ کی ہیجانی تعریف انسانی نفسیات کی اپنی ضرورت ہے۔

سٹیونسن کے نظریہ کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ سٹیونسن کے بعد جتنے بھی نظریات ابھرے ہیں۔ ان سب پر ''اخلاقیات اور زبان'' کی گہری چھاپ ہے۔ سٹیونسن کے نظریہ کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس نظریہ کی رو سے اخلاقی جملوں کے بیانیہ اور ہیجانی معانی ہوتے ہیں، اگرچہ سٹیونسن کے نزدیک ہیجانی معانی اساسی ہیں۔

سٹیونسن کی ترغیبی تعریف کی اصطلاح موجودہ دور میں فلسفہ میں بہت مقبول ہوئی ہے۔ اس تعقل کی روشنی میں بعض بے ضرر قسم کی تعریفوں کے پس منظر میں ایک خاص قسم کا مقصد کارفرما نظر آنے لگا ہے۔ اثباتی علوم میں بھی بعض تعریفیں ''ترغیبی تعریفیں'' ہوتی ہیں، اگرچہ اخلاقیات میں ترغیبی تعریف کا زیادہ عمل دخل ہے۔

اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ اخلاقی جملہ کا بنیادی وظیفہ کسی شے کی خصوصیات بیان کرنا نہیں بلکہ جذبہ اور رویہ کا اظہار ہے اور دوسروں کے جذبات کو متاثر کرنا ہے۔ تو پھر اخلاقی جملے ایک قسم کے عمرانی آلات ہیں جن سے رویوں پر قابو پایا جاتا ہے یا انہیں تبدیل کیا جاتا ہے۔ کسی معاشرہ میں یہ کام اخبارات، ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر کاروباری اشتہارات اور سیاسی پراپیگنڈہ سے بھی سرانجام دیا جا سکتا ہے۔ ایک خاص نظریہ کا حامل لٹریچر بھی یہ مقصد پورا کرتا ہے۔ خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں دلائل دیئے جا سکتے ہیں اور لوگوں کا اس کے بارے میں رویہ تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کسی سماجی فلسفہ کے حق میں لٹریچر مہیا کیا جا سکتا ہے اور لوگوں کے ذہن اس سے متاثر کیے جا سکتے ہیں۔ ان باتوں کے پیش نظر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اخلاقی جملوں کا کام صرف آراء کو متاثر کرتا ہے تو پھر اخلاقی گفتگو کو ان دوسری باتوں سے کیسے متمیز کر سکتے ہیں۔ اخلاقی گفتگو اور سیاسی یا صحافتی پراپیگنڈہ میں کیا فرق ہے۔

اخلاقی گفتگو کا اصل وظیفہ یہ نہیں کہ دوسروں کی آراء یا رویوں کو متاثر کر کے دوسروں کے رویوں کو جانتے



Marfat.com

ہوئے بھی میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہوں۔ اخلاقی گفتگو کا تاثری پہلو بنیادی یا مقدم پہلو نہیں۔ جذبات کا اظہار یا جذبات کو متاثر کرنا اخلاقی جملوں کا ضمنی وظیفہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ان دو جملوں کو لیجئے۔ ''ایسا کرنا وحشیانہ فعل ہو گا'' اور ''ایسا کرنا غلط ہو گا''۔ ان دو جملوں میں پہلا جملہ میرے جذبات کی عکاسی کرتا ہے۔ مگر دوسرے جملے میں ایسی کوئی بات نظر نہیں آتی۔ یہ درست ہے کہ بعض موقعوں پر ہیجانی زبان کا استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً شاعر یا کوئی عوامی مقرر اپنے خیالات کے اظہار کے لئے ہیجانی زبان کا استعمال کیا کرتا ہے۔ جذبات کا اظہار اور جذبات کو ابھارنا اس کا مقصد بھی ہوتا ہے، مگر اخلاقی جملوں میں ایسی کوئی بات لازمی طور پر شامل نہیں ہوتی۔

ہیجانیوں کے نزدیک اخلاقی گفتگو غیر عقلی بات چیت ہے۔ اس میں منطقی دلیل کی ضرورت نہیں صرف نفسیاتی دباؤ درکار ہے تاکہ جذبات اور رویے تبدیل کئے جا سکیں۔ اخلاقی احکام کے جواز میں جو دلیل بھی دی جائے اس کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ آیا وہ دلیل صحیح ہے یا غلط۔ ہمیں تو صرف یہ دیکھنا ہو گا کہ وہ دلیل کارگر اور مؤثر ہے کہ نہیں۔ اخلاق کے بارے میں اس قسم کے بیان کو ممکن ہے کہ بعض لوگ قبول کریں مگر بعض کے نزدیک اخلاقی گفتگو کا یہ تجزیہ کسی بڑی غلطی کی غمازی کرتا ہے۔

جس غلطی کا ہیجانیت شکار ہوئی، وہ رویہ اور جذبہ کے فرق سے منفعل قضیے کسی شے کے بارے میں میرا رویہ ان جذبات سے خلط ملط کیا گیا ہے جس کا میں اس شے کے ضمن میں اظہار کرتا ہوں۔ اسی طرح رویہ تبدیل کرنے کے لئے ہیجانیوں نے یہ خیال کیا کہ مجھے جذبات ابھارنے اور تبدیل کرنے ہیں اس لئے وہ اس غلطی کا شکار ہوئے کہ اخلاقی گفتگو میں ہمیں اپنے مخالفین کے جذبات پر کام کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے ہم صرف ہیجانی زبان استعمال کرتے ہیں۔

رویہ اور عقیدہ کے فرق اور ان کی تقسیم کو بعض حلقوں میں تسلیم نہیں کیا گیا۔ سٹیونسن نے اس امر کا لحاظ نہیں رکھا کہ بعض اوقات عقیدہ کی مسابقت رویہ کی مسابقت پر مبنی ہوتی ہے جس طرح رویہ کی مسابقت بعض اوقات عقیدہ کی مسابقت کی مرہون منت ہے اور اسی طرح عقیدہ کا اختلاف رویہ کے اختلاف کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ ایک تصوریت پسند اور ایک حقیقت پسند یا ایک وحدت الوجودی اور ایک ذریتی کا اختلاف رویہ پر ہی مبنی ہے۔ ایک کردار یت پسند اور مطالعہ باطنی کے علمبردار ماہر نفسیات کے عقائد کے فرق کا انحصار ان کے رویہ کے فرق پر ہے۔ جب اثباتی علوم میں رویوں کا فرق عقائد کے فرق پر منتج ہوتا ہے تو اخلاقیات میں اسی فرق کو ہیجانیت یا لا ادراکیت کا جواز بنانا منطقی لحاظ سے جائز نہیں۔

رویہ اور عقیدہ کے فرق کی بنا پر ہی سٹیونسن نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ اخلاقیات میں کسی اخلاقی حکم کے جواز میں دیئے گئے تائیدی دلائل کا اخلاقی حکم سے نفسیاتی تعلق ہوتا ہے۔ اثباتی علوم میں اس کے برعکس کسی بیان کے حق میں دیئے گئے تائیدی دلائل کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان دلائل کا اس بیان کے ساتھ منطقی رابطہ ہو۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اخلاقیات کی بھی منطق ہے اور ہر دلیل جو نفسیاتی طور پر کارگر بھی ہو ضروری نہیں کہ اسے اخلاقی لحاظ

سے مناسب قرار دیا جا سکے۔ مثال کے طور پر اگر آپ اپنی سیاسی پارٹی سے نکالے جانے کے خوف سے کسی بل کی تائید کر رہے ہیں تو ہیجانیوں کے نزدیک آپ اخلاقی طور پر ایک مناسب وجہ سے متاثر ہوئے ہیں مگر عام طور پر ایسی وجہ کہ اخلاقی لحاظ سے قابل قبول تصور نہیں کیا جاتا۔ بعض ترغیبی وجوہ غیر مناسب معلوم ہوتی ہیں۔

تائیدی وجوہ کے لئے برٹرینڈ رسل کے مطابق اخلاقی استقامت اور رویہ کی نسبتاً پختگی یا مضبوطی ضروری ہے۔ بنکلے یہ شرط بھی عائد کرتا ہے کہ جو تائیدی وجوہ بھی دیئے جائیں وہ واقعاتی لحاظ سے صحیح قضایا ہوں اور تمام واقعات پر محیط ہوں۔ اخلاقیات میں تائیدی وجوہ کا شرط مناسبت (Condition of Relevance) سے باوصف ہونا ازبس ضروری ہے۔

سٹیونسن کا اخلاق کی زبان کا تجزیہ دوررس نتائج کا حامل رہا۔ دنیا میں مختلف لوگوں کے مختلف اخلاقی ضوابط ہیں اور کسی کے ضابطہ اخلاق کو کسی دوسرے کے ضابطہ اخلاق پر فوقیت حاصل نہیں۔ اس بات سے کم از کم ایک ہمہ گیر موضوعی قدر یعنی پُرامن بقائے باہمی کو فروغ ملتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے رواداری (Tolerance) کی قدر کو بھی تقویت پہنچتی ہے۔

# امریت یعنی ہیئر کا نظریہ اخلاق

## اخلاق کی زبان اور ہیئر

وجدانیوں نے اخلاقی حکم کو وقوفی تصور کیا تھا اور یہ کہا تھا کہ اخلاقی حکم میں موضوع سے کوئی اخلاقی صفت منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً لا خیر ہے۔ اس اخلاقی حکم میں لا کے ساتھ خیر کو منسوب کیا گیا ہے۔ ہیجانیوں نے اخلاقی حکم کے اطلاعی یا وقوفی پہلو سے انکار کیا تھا اور یہ کہا تھا کہ اخلاق کی زبان تاثری ہوتی ہے۔ یہ آپ کے کردار پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اخلاقی حدود کا بیانیہ معنی اساسی معنی نہیں۔ اخلاقی الفاظ کا وظیفہ کردار کو متاثر کرتا ہے۔ ہیئر اخلاق کی زبان کے تجزیہ سے اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اخلاقی حدود کا بیانیہ معنی مختوی (Exhaustive) نہیں اور نہ اخلاقی الفاظ کا تاثری پہلو ہی ان کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اخلاقی الفاظ کا ہدایتی (Prescriptive) پہلو بھی ہے اور یہ پہلو اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اخلاق کی زبان کا مرکزی وظیفہ چناؤ میں رہبری اور رہنمائی کرنا ہے۔ جب کبھی کوئی شخص اخلاقی صورت حال سے دوچار ہوتا ہے تو گویا وہ سوال کرتا ہے کہ مجھے کیا کرنا ہے؟ اور اخلاقی حکم کے ذریعے اُسے اس سوال کا جواب ملتا ہے۔

اخلاق کی زبان کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ ہدایتی ہے یعنی بطور مجوزہ امر کے استعمال ہوتی ہے اور ہدایتی پہلو اس کا بنیادی پہلو ہے۔ انتخابی عمل کو متاثر کرنا کسی حد تک ہدایتی جملوں کا اثر ہو سکتا ہے مگر وہ بات جو اخلاقی جملے کا وظیفہ ہے وہ انتخاب یا عمل و فعل کی رہبری ہے۔ کارنپ نے اخلاقی جملے کو مخفی حکمیہ جملے سے تعبیر کیا تھا۔ ہیئر



Marfat.com

اخلاقی جملے کو ایک عام حکمیہ جملے سے متمیز کرتا ہے اور وہ صفت جو اخلاقی جملے کو عام حکمیہ جملے سے متمیز کرتی ہے وہ اُس کی ہمہ گیر پذیری (Universalability) ہے۔ مثال کے طور پر اس جملے کو لیجئے۔ سگریٹ پینا منع ہے۔ یہ حکمیہ جملہ ہے مگر اس جملے کا اطلاق کسی خاص جگہ (جہاں پٹرول موجود ہو یا جہاں ہوا کی آمدورفت کم ہو) پر ہوگا۔ سگریٹ پینا منع ہے سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ آپ کہیں بھی سگریٹ نہیں پی سکتے۔ جس مقام پر یہ جملہ چسپاں ہے وہاں سگریٹ پینے سے آپ کو روکا گیا ہے۔ اب اس جملے کو لیجئے "تمہیں سگریٹ نہیں پینا چاہیے۔" یہ قدرتی جملہ ہے اور اس کا اطلاق ہر قسم کی صورتحال پر ہے۔ قدرتی جملے کا ہدایتی پہلو آفاقی ہوتا ہے۔ اخلاقی صورت حال کی کچھ ایسی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر اخلاق کی زبان ہمہ گیر پذیری کا خاصہ رکھتی ہے اور یہی وہ صفت ہے جو اخلاقی احکام کو عام حکمیہ جملوں سے متمیز کرتی ہے۔ اخلاقی جملے ہمہ گیر ہدایتی جملے ہوتے ہیں۔ حکمیہ جملے منفرد اوامر ہوتے ہیں۔ اخلاقی الفاظ بیانیہ پہلو کے علاوہ ہدایتی پہلو بھی رکھتے ہیں۔ عام بیانیہ جملوں سے اخلاقی جملے ہدایتی پہلو کی وجہ سے مختلف ہیں (اخلاقیاتی نظریت کے علمبردار اخلاقی الفاظ کے ہدایتی پہلو کو نظر انداز کرتے ہیں) اور عام حکمیہ جملے سے منفرد اوامر ہوتے ہیں یعنی ان کا امری پہلو ہمہ گیر نہیں ہوتا۔

ہیئر کے نزدیک اخلاقیات کا وظیفہ اخلاق کی زبان کی منطقی ساخت کا مطالعہ کرنا ہے تاکہ اخلاقی معاملات کے بارے میں ہماری سوچ بہتر ہو سکے۔ اخلاقیات میں بہت سی الجھنیں اس لئے پائی جاتی ہیں کہ فلاسفہ اخلاق نے اس بات پر دھیان نہیں دیا کہ اخلاقیات کی زبان زیادہ تر ہدایتی ہے یعنی بطور مجوزہ امر کے استعمال ہوتی ہے۔ اخلاقی اصولوں کا وظیفہ انتخاب یا چناؤ کی رہبری کرنا ہے۔ کسی شخص کے اخلاقی اصول معلوم کرنے کا بہترین طریقہ اس کے اعمال کا مطالعہ ہے کیونکہ اعمال الفاظ سے زیادہ بلند آواز میں ادا کئے جاتے ہیں۔

اخلاق کی زبان کے مطالعہ کے سلسلے میں ہیئر بیانیہ اور حکمیہ جملوں کے تقابلی جائزہ سے بحث کا آغاز کرتا ہے۔ بیانیہ جملے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ امر واقعہ کیا ہے۔ اس کے برعکس حکمیہ جملے کا استعمال یہ تقاضا کرتا ہے کہ کسی بات کو امر واقعہ بنائیے۔ اس بات کی وضاحت کے لئے ہم بیانیہ اور حکمیہ جملوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔

(1) تم دروازہ بند کرنے لگے ہو — بیانیہ جملہ

(2) دروازہ بندہ کردو — حکمیہ جملہ

پہلے جملے میں آپ کے بارے میں ایک پیشگوئی کی گئی ہے اور دوسرے فقرہ میں آپ نے جو کچھ کرنا ہے اس کے بارے میں آپ کو حکم دیا جاتا ہے۔

حکمیہ جملوں کے بارے میں ہیئر اس بات سے انکار کرتا ہے کہ وہ کسی شخص کو ترغیب دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ کسی سے یہ کہنا کہ اُسے کیا کرنا ہے بہت مختلف ہے اس بات سے کہ اسے اس کام کی ترغیب دلائی جائے۔ اس فرق کو محسوس نہ کرنے کی وجہ سے اخلاقیات کی زبان اور پراپیگنڈہ کی زبان میں فرق پہچانیوں نے نظر انداز کر دیا۔



Marfat.com

بیانیہ جملوں میں اس بات کا ذکر ہوتا ہے کہ امر واقعہ کیا ہے۔ اخلاقی جملوں میں کسی کو یہ بتلانا ہوتا ہے کہ اُسے کیا کرنا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اگر سننے والا آپ پر یقین نہ کرے تو آپ کو ایسے دلائل اور تائیدی وجوہ پیش کرنا پڑیں گے جن کی بنا پر وہ آپ سے متفق ہو جائے۔ ترغیب دلانے کا عمل بیانیہ اور اخلاقی جملوں دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اخلاقی جملے ترغیبی نہیں اور نہ ہی بیانیہ جملے ترغیبی ہیں۔ یہ دونوں جملے دو قسم کے سوالوں کے جواب ہوتے ہیں۔ بیانیہ جملے کے لئے سوال یہ ہوتا ہے کہ امر واقعہ کیا ہے (آپ کہاں رہتے ہیں؟) اور اخلاقی جملے کے لئے سوال یہ ہوتا ہے کہ مجھے کیا کرنا چاہیے؟ (کیا مجھے مستعار لی ہوئی کتاب واپس کرنی ہے؟)

بیانیہ اور حکمیہ جملوں میں ایک بات مشترک ہے؟ اوپر بیان کئے گئے جملوں کو دوبارہ لیجئے۔

(1) تم دروازہ بند کرنے لگے ہو۔

(2) دروازہ بند کر دو۔

ان جملوں کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔

| | | |
|---|---|---|
| مستقبل قریب میں تمہارا دروازہ بند کرنا | ہاں امر واقعہ یہی ہے | (بیانیہ جملہ) |
| مستقبل قریب میں تمہارا دروازہ بند کرنا | برائے کرم کیجئے | (حکمیہ جملہ) |

ان دونوں جملوں کے پہلے حصے (جو ایک جیسا ہی ہے) کے لئے ہیئر اظہاری اور دوسرے حصے کے لئے اقراری (Neustic) کی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔ اظہاری حصہ دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے مگر اقراری حصہ میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ بیانیہ جملے کے اقراری حصہ میں آپ بیان کا اقرار ''ہاں امر واقعہ یہی ہے'' سے کرتے ہیں اور حکمیہ جملے میں بیان کا اقرار ''برائے کرم کیجئے'' سے کرتے ہیں۔ اقراری حصہ دونوں قسم کے جملوں میں موجود ہے۔ بیانیہ جملے کی توثیق میں اس امر سے کرتا ہوں کہ میں اسے درست تسلیم کرتا ہوں اور حکمیہ جملے کی توثیق میں اسے پورا کرنے کے ارادے سے کرتا ہوں۔ یعنی اگر حالات اجازت دیں تو مناسب عمل سے اس کی توثیق کرتا ہوں۔

ایک اور بات جسے ہمیں یاد رکھنا چاہیے وہ یہ ہے کہ حکمیہ جملوں کا بیانیہ جملوں کی طرح تضاد بیان کیا جا سکتا ہے اور منطق کے اصولوں کا حکمیہ جملوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔

حکمیہ جملوں کی طرح اخلاقی جملے صیغہ امر سے باوصف ہوتے ہیں یعنی وہ ہدایتی جملے ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ہمہ گیر یا آفاقی بھی ہوتے ہیں۔ ان کا وظیفہ انتخاب یا چناؤ کی رہبری بھی ہے۔ اس بات سے ہیئر یہ مراد لیتا ہے کہ اخلاقی جملے امر پر دلالت (Entail) کرتے ہیں۔ جس طرح اگر کوئی قضیہ ل، قضیہ م پر دلالت کرتا ہو تو منطقی طور پر یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ ل کو تسلیم کریں اور م کو رد کر دیں۔ اسی طرح ہیئر کے نزدیک منطقی طور پر یہ درست نہیں کہ اخلاقی حکم، قرض واپس کر دینا چاہیے، کو تو تسلیم کر لوں مگر اس کا پہلو قرض واپس کرو، رد کر دوں۔ کسی اخلاقی حکم کو تسلیم کرنے سے میں منطقی طور پر پابند ہوں کہ اس کا امری پہلو اپناؤں۔ جو شخص اخلاقی حکم کا امری پہلو نہیں اپناتا



Marfat.com

وہ اخلاقی الفاظ کو دیانتداری سے استعمال نہیں کرتا۔ وہ درحقیقت اخلاقی جملے کو روایتی معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ یعنی اخلاقی حکم بیان کرتے ہوئے وہ معاشرہ میں مروجہ قدر کی بات کرتا ہے مگر وہ خود اس قدر کو نہیں اپناتا۔ وہ اخلاقی قدر سے صرف زبانی ہمدردی رکھتا ہے۔ اخلاق کی زبان کا وظیفہ چناؤ میں رہبری کرتا ہے اور اگر یہ عمل سرانجام نہیں دیا جا رہا تو اخلاقی الفاظ واوین کے درمیان استعمال ہو رہے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اخلاقی الفاظ کو استعمال کرنے والا اس معیار کو بہ نظر تحسین نہیں دیکھتا جو معیار اخلاقی الفاظ کا بیانیہ پہلو میں ہے۔ (اس بات کی وضاحت ہیئر کے تجزیہء خیر میں کی گئی ہے)

ہیجانیوں کے نزدیک جب کوئی یہ سوال کرتا ہے کہ مجھے کیا کرنا چاہیے تو وہ جذباتی طور پر کسی نہ کسی حیلہ سے متاثر ہونا چاہتا ہے۔ اس کے برعکس ہیئر کے تجزیہ کی رو سے ایسا شخص رہبری کے لئے پوچھتا ہے۔ ایک اور بات جو اس ضمن میں یادرکھنی چاہیے وہ یہ ہے کہ ایسا شخص رہبری کے لئے پوچھتا ہے۔ ایک اور بات جو اس ضمن میں یادرکھنی چاہیے وہ یہ ہے کہ ہیجانیوں نے اس بات پر زور دیا تھا کہ اخلاقی گفتگو غیر عقلی ہے۔ اگر اخلاقی گفتگو کا مدعا صرف جذبات کو متاثر کرنا ہی ہوتو پھر معاملہ صرف اس بات پر طے ہوگا کہ اس مقصد کے لئے کون سے ذرائع زیادہ مؤثر ہو سکتے ہیں۔ مگر اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جو کچھ کہا جائے وہ منطقی طور پر موزوں ہو۔ ہیجانی نقطہ نظر سے کسی مقولہ کے بااثر ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ اس کے حق میں دیئے گئے دلائل میں کوئی منطقی ربط ہو۔ ایسی صورت میں دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ مطلوبہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ نہیں مگر ہم اگر یہ کہیں کہ اخلاقی گفتگو کا مقصد انتخاب یا چناؤ کی رہبری کرنا ہے تو اس صورت میں سوال و جواب کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ رہبری کے لئے یہ ضروری ہے کہ آپ اس بات کا مفہوم سمجھیں جو آپ سے کہی جائے اور اگر آپ پسند کریں تو اس کے جواز کے لئے دلائل بھی مانگ لیں اور ان پیش کردہ دلائل کو آپ وزنی یا کمزور بھی قرار دے سکتے ہیں۔ اخلاقی گفتگو کا عقلی پہلو بھی ہے اس لئے کسی اخلاقی حکم یا اصول کے حق میں پیش کردہ تائیدی وجوہ کے لئے مناسبت (Relevance) کی شرط ضروری ہے۔ دلائل کا اخلاقی فیصلہ کے ساتھ مناسب تعلق ہونا چاہیے۔ آپ کو یہ حق حاصل ہے کہ آپ معلوم کریں کہ کسی اخلاقی حکم یا فیصلے کے حق میں دیئے گئے دلائل کس حد تک منطقی تقاضے پورے کرتے ہیں۔ ہیئر کے اس دعویٰ سے اخلاقیات میں استدلال کا ایک بلند مقام متعین ہوتا ہے۔

اخلاقی احکام کے بارے میں تین باتوں کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے:

1۔ اخلاقی جملے ہدایتی جملے ہوتے ہیں۔

2۔ عام حکمیہ جملوں سے اخلاقی جملے اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ یہ ہمہ گیر پذیری کی صفت رکھتے ہیں۔

3۔ اخلاقی جملوں میں منطقی رشتہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

چونکہ اخلاقی احکام ہمہ گیری کی صفت رکھتے ہیں اس لئے اخلاقی استدلال کو ہم عقلی کہہ سکتے ہیں۔ کسی حکم کو آفاقی یا ہمہ گیر بنانا دراصل دلیل دینا ہوتا ہے اور اخلاقی حکم کا ہدایتی پہلو ہمیں یہ اختیار دیتا ہے کہ ہم اخلاقی معاملات



Marfat.com

میں آزادی سے رائے قائم کریں۔ صرف انہیں ہدایتی زبان کی ضرورت ہے جنہیں سوچ و بچار کی آزادی اور فعل و عمل کی مختاری میسر ہو۔

ہیئر کے نزدیک اخلاقی احکام ہمہ گیر اور ہدایتی ہونے کے علاوہ وقوفی پہلو بھی رکھتے ہیں مگر اخلاقی حدود کا وقوفی یا بیانیہ معنی محتوی (Exhaustive) نہیں ہوتا۔ اخلاقیاتی فطریت کے دعویدار اخلاقی حدود کے بیانیہ معنی کو محتوی تصور کرتے ہیں۔ ہیئر اخلاقی حدود کے ہدایتی معنی کو اساسی قرار دیتا ہے اور بیانیہ معنی کو محتوی قرار نہیں دیتا۔ مگر یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاقی حدود کے غیر محتوی بیانیہ معانی اخلاق سے غیر متعلقہ الفاظ میں بیان کئے جا سکتے ہیں۔ یعنی ہیئر بھی اخلاقیاتی فطریت کا قائل ہے مگر اس شرط پر کہ (1) اخلاقی حدود کے بیانیہ معانی محتوی تصور نہ کئے جائیں اور (2) ان کا ہدایتی پہلو اساسی پہلو مانا جائے۔ ہیئر اور اخلاقی فطریت کے علمبرداروں میں جو بات مشترک ہے وہ یہ ہے کہ اخلاقی حدود کے معانی اخلاق سے غیر متعلقہ الفاظ میں ادا کئے جا سکتے ہیں۔

اخلاقی کلمہ کے آفاقی یا ہمہ گیر ہونے کی صفت کے پیش نظر اخلاقی گفتگو میں استدلال کی گنجائش رہتی ہے۔ بظاہر تو یہ بات ہیجانیوں کے نقطہ نظر کے مقابلے میں بہتر معلوم ہوتی ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ صورتحال ہیجانیوں کے نقطہ نظر سے چنداں مختلف نہیں۔ اخلاقی حکم کی ہمہ گیری کی بنا پر ہم جس بات کا ذکر کرتے ہیں وہ صرف منطقی یکسانیت (Logical Consistency) پر زور دیتے ہے۔ مطلب یہ کہ اخلاقی الفاظ کی منطق اس بات کی متقاضی ہے کہ آپ ایک جیسی صورتحال میں دو متضاد اخلاقی احکام صادر نہیں کر سکتے۔ مگر صرف منطقی یکسانیت پر زور دینے سے یہ طے نہیں ہوتا کہ زیر بحث اخلاقی حکم صائب ہے۔ ہم صرف اس بات کو طے کرتے ہیں کہ مذکورہ اخلاقی حکم ایک جیسی صورت حال میں یکساں طور پر عائد ہوگا۔ بعض اوقات آپ اپنے عزیزوں، دوستوں، رشتہ داروں یا پارٹی کے کارکنوں کے لئے اپنا معیار نرم کر دیتے ہیں۔ ایسی صورتحال سے بچنے کے لئے اخلاقی حکم کی ہمہ گیری کی صفت بہت ممد ثابت ہوتی ہے۔ ہم اخلاقی حکم کی ہمہ گیری کی صفت کی بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ اپنا معیار دوستوں یا عزیزوں کی خاطر ترک نہیں کر سکتے۔ یہاں تک تو معاملہ ٹھیک ہے مگر جہاں ہم یہ سمجھتے ہوں کہ آپ کا اخلاقی معیار یا اصول ہی غلط ہے، وہاں یکسانیت کی طرف توجہ دلانے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ ہمہ گیری کی صفت کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ ہر مرتبہ غلط اخلاقی حکم قائم کریں گے۔ ایک ایسی اخلاقی رسم جو غیر صائب ہو، وہ ہمہ گیری راجپوتوں کے لئے مسلم تھی مگر یہ اخلاقی حکم کہ ایک راجپوت بیوہ کو اپنے خاوند کی چتا پر جل مرنا چاہیے، اپنی ہمہ گیری کے باوجود صائب تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ کیا کوئی اخلاقی حکم صرف ہمہ گیری کی صفت کی بنا پر صائب اور درست قرار دیا جا سکتا ہے۔ اخلاقی الفاظ کا بیانیہ معنی آپ کے لئے اس معیار کی نشاندہی کرتا ہے جو آپ کے معاشرے میں رائج ہو لیکن اگر آپ نے اپنے لئے معیار خود منتخب کرنا ہو تو اس صورت میں آپ کو اپنے انتخاب پر تکیہ کرنا پڑے گا اور یہ صورتحال آپ کو وجودی مفکروں کے قریب لے جائے گی۔ اس سطح پر صداقت ایک موضوعی امر ہے کی روشنی سے اندھیرے میں چھلانگ لگانے کے لئے اپنے آپ کو تیار پائیں گے لیکن اگر معاملہ فرد کے اپنے انتخاب

پر چھوڑا جانا ہوتو اس صورت میں اخلاقی معاملات کے بارے میں فیصلہ کرنے کی مثال ایک ایسے کھیل سے ملتی جلتی نظر آتی ہے جس میں مقابلہ میں حصہ لینے والا ہر کھلاڑی کھیل کے دوران کھیل کے قواعد وضوابط تبدیل کرتا چلا جائے۔ کسی حد تک اخلاقی زندگی ایک سماجی کھیل کی مانند ہے مگر یہ ایک ایسا کھیل ہے جسے معاشرہ میں ہر فرد نے کھیلنا ہے اور اس کھیل کے لئے معاشرہ نے کھیل کے قوانین (Rules of the Game) بھی طے کئے ہوئے ہیں۔ اگر کھیل کے قوانین ہمہ گیر اور ہدایتی نہ ہوں تو کھیل ممکن نہ ہوگا اور معاشرہ انارکی کا شکار ہو جائے گا۔

ہیئر کا اخلاق کی زبان کا تجزیہ تشنہ اور یکطرفہ ہے۔ اخلاقی گفتگو کے ہدایتی پہلو پر زور دینے سے ہم اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ اخلاقی الفاظ کا استعمال مختلف وظائف سرانجام دیتا ہے۔ اخلاقی الفاظ کو صرف ایک وظیفہ کے لئے مختص کرنا بہت بڑی غلطی ہے اور ہیئر اس غلطی کا مرتکب ہوا ہے۔ نول سمتھ نے اس نقطہ کو بڑی وضاحت سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''وہ الفاظ جن سے فلاسفہ اخلاق کا خصوصی سروکار ہوتا ہے...... مختلف وظائف ادا کرتے ہیں وہ استعمال کئے جاتے ہیں تاکہ اظہار ہو سکے ذوق و پسندیدگی کا، فیصلوں اور چناؤ کا، تنقید، گریڈ اور قدری درجہ کے تعین کرنے کا، پندو نصائح کا، خبردار اور مائل کرنے اور کسی چیز سے باز رکھنے کا، ستائش کرنے، حوصلہ بڑھانے اور ملامت کرنے کا، قوانین کے نفاذ اور ان پر توجہ مبذول کرانے کا اور بلاشبہ دیگر مقاصد کے لئے بھی۔'' حکمیہ جملے کا صرف ایک وظیفہ ہوتا ہے مگر اخلاقی جملے کے وظائف مختلف ہیں۔ ہیئر کا اخلاقی زبان کا تجزیہ نامکمل اور یکطرفہ ہے۔

ہیئر کے اخلاق کی زبان کے تجزیہ کے بارے میں مزید گفتگو کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہیئر کا خیر کا تجزیہ ذرا تفصیل سے کیا جائے اور اس کے بعد ہیئر کے نقطہ نظر کے محاسن وعیوب کے بارے میں بات کی جائے۔

## خیر بحیثیت ایک تحسینی لفظ کے

اپنی کتاب 'اخلاق کی زبان' میں ہیئر اس بات پر زور دیتا ہے کہ تقریباً ہر لفظ بعض موقعوں پر بطور قدری لفظ استعمال ہو سکتا ہے (یعنی بطور کلمہ تحسین یا مذمت) اور عام طور پر بات کرنے والے پر جرح کرنے سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ کسی لفظ کو قدری معنی میں استعمال کر رہا ہے یا نہیں۔ قدری الفاظ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے ہیئر ایسی مثالوں سے بحث کا آغاز کرتا ہے جہاں الفاظ کا قدری استعمال اخلاق سے غیر متعلقہ ہو اور پھر اس بات کا تعین کرتا ہے کہ کیا قدری الفاظ کی خصوصیات اخلاقی اور اخلاق سے غیر متفقہ صورتحال میں ایک جیسی ہیں یا نہیں۔ ہیر اپنے تجزیہ سے اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ قدری الفاظ کا دونوں صورتوں میں استعمال ایک جیسا ہی ہے۔ صرف قدری الفاظ کا بیانیہ معنی مختلف صورتوں میں مختلف ہوتا ہے مگر قدری معنی تمام حالات میں ایک جیسا رہتا ہے۔ قدری لفظ کے بیانیہ معنی کا تعلق ان خصوصیات سے ہوتا ہے جن کی بنا پر کسی چیز کی تحسین یا مذمت کی جاتی ہے۔ مثلاً اچھی گیند، اچھا کیمرہ، اچھا کھلاڑی اور اچھا آدمی۔ ان تمام ترکیبوں میں لفظ اچھا کا قدری معنی ایک ہی ہے یعنی ان اشیاء کی ستائش کی گئی ہے مگر



Marfat.com

جہاں تک بیانیہ معانی کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ ایک اچھی گیند کی خصوصیات ایک اچھے کیمرے کی خصوصیات سے بالکل مختلف ہیں۔ قدری لفظ معنی کے لحاظ سے دو پہلو رکھتا ہے۔ تحسینی یا قدری پہلو اور بیانیہ پہلو۔ قدری لفظ کے ہر قسم کے استعمال میں تحسینی پہلو وجہ اشتراک ہے۔ بیانیہ پہلو مختلف اشیاء کے لئے مختلف ہوتا ہے۔ مگر جہاں تک قدری لفظ کی منطق کا تعلق ہے وہ قدری لفظ کے استعمال کی تمام صورتوں میں یکساں ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے ہم واضح کر سکتے ہیں۔ اگر ایک ہی طرح کی دو تصویریں ہوں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے ایک اچھی اور دوسری خراب ہے۔ لفظ اچھی کی منطق اس بات کی متقاضی ہے کہ اگر دونوں تصویریں ایک جیسی ہوں تو پھر ہم منطقی طور پر ایک کو اچھی اور دوسری کو بری نہیں کہہ سکتے۔ کسی تصویر کو اچھا اس کی چند خصوصیات کی بنا پر کہا جاتا ہے اور جب دونوں تصویریں خصوصیات کے لحاظ سے ایک جیسی ہوں تو پھر ایک کو اچھی اور دوسری کو انہی خصوصیات کی بنا پر بری نہیں کہہ سکتے۔ قدری لفظ کا بیانیہ معنی اس معیار کی نشاندہی کرتا ہے جس کی بنا پر اس شے کی جس کے لئے قدری لفظ استعمال کیا جا رہا ہو، تحسین کی جاتی ہے۔ اچھی پنسل کا بیانیہ معنی ان خصوصیات کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی بنا پر ہم پنسل کو معیاری پنسل سمجھتے ہیں۔ مثلاً پنسل کا سکہ مضبوط ہو۔ پنسل بنانے میں کوئی دشواری محسوس نہ ہو۔ لکھنے میں رکاوٹ محسوس نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

خیر کا بنیادی وظیفہ تحسین یا ستائش نہ ہو۔ 'لا خیر ہے' اس جملے کا بنیادی وظیفہ لا کی تحسین کرنا ہے۔ اگر ہمیں لا کے بارے میں کچھ علم بھی نہ ہو اور یہ کہا جائے کہ لا خیر ہے تو ہمیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ لا کی ستائش کی گئی ہے۔ خیر کا اساسی معنی تحسین یا ستائش ہے۔ جس چیز کی ہم ستائش کرتے ہیں اس کی کچھ خصوصیات ہوتی ہیں۔ جن کی بنا پر ہم اس کی ستائش کرتے ہیں پس جب ہم یہ کہتے ہیں کہ لا خیر ہے تو ہم

(i) لا کی ستائش یا تحسین کرتے ہیں۔

(ii) اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ لا کی چند خصوصیات ہیں۔

(iii) اور یہ خصوصیات کسی معیار پر پوری اترتی ہیں یا معیاری ہیں۔

اچھی پنسل یا اچھی کار میں صرف پنسل یا کار کی خصوصیات کا اقرار نہیں بلکہ ان صفات کا کسی معیار پر پورا اترنا بھی ضروری ہے۔ اس بات سے یہ ظاہر ہوگا کہ لفظ خیر کا استعمال اس بات کا متقاضی ہے کہ ہمیں اس معیار سے واقفیت ہونی چاہیے جس کا اطلاق ہم کسی شے کو خیر یا اچھی قرار دیتے ہوئے کرتے ہیں۔ اس گفتگو سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ لفظ خیر کا استعمال جن حالات میں بھی ہو، یہ تقاضا کرتا ہے کہ آپ اس چیز کو معیاری سمجھتے ہیں۔ دوسری بات جو لفظ خیر کے استعمال سے واضح ہے وہ یہ ہے کہ جہاں آپ اس لفظ کا استعمال دیکھتے ہیں تو آپ یہ سمجھ جاتے ہیں کہ خیر کے استعمال سے کسی شے کی تحسین یا ستائش کی گئی ہے۔ خیر کا یہ ستائشی معنی خیر کے ہر قسم کے استعمال میں یعنی اخلاقی اور اخلاق سے غیر متعلقہ استعمال میں وجہ اشتراک ہے۔ جن اشیاء پر لفظ خیر کا اطلاق ہوتا ہے ان میں کوئی بیانیہ خصوصیت مشترک نہیں۔ جو اشیاء سرخ ہیں ان میں سرخ رنگ ایک مشترک بیانیہ خصوصیت ہے مگر جن اشیاء کے لئے



Marfat.com

لفظ خیر کا استعمال ہوتا ہے۔ ان میں کوئی بیانیہ صفت مشترک نہیں۔ مور اور فطریت پسند فلاسفہ اخلاق کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ وہ خیر کی کوئی خاص بیانیہ صفت ڈھونڈتے رہے اور انہوں نے یہ کبھی خیال نہ کیا کہ جن اشیاء پر خیر کا اطلاق ہوتا ہے ان میں بیانیہ لحاظ سے کوئی صفت مشترک نہیں۔

خیر کا بیانیہ معنی وقوفی یا اطلاعی وظیفہ سرانجام دیتا ہے مگر بیانیہ معنی ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ قدری معنی خیر کے ہر قسم کے استعمال میں ایک ہی معنی رکھتا ہے۔ اس لئے یہ خیر کا اساسی معنی ہے۔ 'خیر' کی قدری قوت کسی لفظ کے بیانیہ معنی کی تبدیلی کا باعث ہوسکتی ہے۔ اس سے مراد معیار کی تبدیلی میں خیر کی تحسینی یا قدری قوت کا دخل ہے۔

ایک مصلح 'خیر' کی قدری قوت کی بدولت اخلاقی معیار میں تبدیلی لاتا ہے مگر یہ عمل اخلاق سے غیر متعلقہ صورتوں میں بھی جاری رہتا ہے۔ ایک وقت تھا (1950ء) جب اچھی کار سے مراد وہ کار تھی جس کا دوسری خوبیوں کے علاوہ ایک گیلن پٹرول میں زیادہ فاصلہ طے کرنا بھی ضروری تھا چاہے ایک گیلن میں صرف دس میل فاصلہ طے کرتی مگر 1947ء میں ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے وقتوں میں بنائی جانے والی کاریں درحقیقت اچھی نہ تھیں۔ 1974ء میں اچھی کار کے لئے معیار مختلف ہے۔ 1950ء میں بنائی جانے والی کاریں ایسی صفات یقیناً رکھتی تھیں جن کی بنا پر ہم انہیں 'اچھی کاریں' کہتے تھے۔ اچھی کار کے بارے میں یہ تبدیلی جو رونما ہوئی ہے وہ دراصل اچھی کار کے قدری معنی کو کسی دوسری قسم کے بیانیہ معنی ایک گیلن پٹرول میں 35/40 میل فاصلہ طے کرے۔ جس کے فاضل پرزے آسانی سے دستیاب ہوں وغیرہ وغیرہ سے وابستہ کرنے سے متعلق ہے۔

یہاں ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ خیر کے قدری اور بیانیہ معانی کی اہمیت ان اشیاء کی نوع کے ساتھ بدلتی ہے جن کے لئے قدری لفظ استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً گندہ انڈا، اچھا وکٹ، ان ترکیبوں میں انڈا اور وکٹ کا بیانیہ معنی واضح ہے یعنی وہ معیار جس کی بنا پر انڈے کو گندہ یا وکٹ کو اچھا کہا جاتا ہے۔ اس پر اتفاق ہے مگر اچھی نظم اچھی تصویر ان ترکیبوں میں تحسینی یا قدری معنی واضح ہے اور بیانیہ معنی یعنی وہ معیار جس کی بنا پر نظم یا تصور کو اچھا کہا جاتا ہے۔ اس میں اختلاف رائے کی گنجائش ہے۔

اگر کسی لفظ کا قدری معنی جو کبھی اساسی معنی تھا، ثانوی حیثیت اختیار کرلے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ وہ معیار جس سے وہ لفظ منسوب تھا، روایتی بن چکا ہے۔ یہ کہنا کہ یہ تبدیلی کس وقت رونما ہوئی یقیناً ناممکن ہے۔ یہ موسم سرما کی آمد کی طرح کا عمل ہے۔

اگرچہ خیر کا قدری معنی اساسی ہے تاہم اس کا ثانوی بیانیہ معنی مکمل طور پر کبھی غائب نہیں ہوتا۔ (اخلاق کی زبان صفحہ 22-121) خیر کا بیانیہ معنی سے آگاہی پانا اس معیار کے جاننے کے مترادف ہے جس کے حوالے سے کسی شے کو پرکھا جارہا ہو۔ خیر اور دیگر قدری الفاظ کا یہ وظیفہ ہے کہ وہ متعلقہ معیار کے بارے میں اطلاع فراہم کرتے ہیں۔

لفظ خیر انتخاب میں راہنمائی کرتا ہے۔ بہترین پنسل بہترین کار کی ترکیب دراصل پنسل اور کار کے انتخاب



Marfat.com

میں مدد کا وظیفہ سرانجام دیتی ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لفظ خیر کا استعمال

(i) معیار کی نشاندہی کرتا ہے اور

(ii) انتخاب میں رہبری کرتا ہے

اگر آپ کا معیار اخلاق آپ کے کردار کی رہبری نہیں کرتا یعنی آپ کا کردار معیار کے مطابق نہیں تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا معیار روایتی بن چکا ہے۔ یعنی آپ اپنے معیار کے لئے 'زبانی ہمدردی' رکھتے ہیں۔ آپ کے لئے لفظ خیر کا قدری معنی ثانوی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ یہ بات ہم اس لئے کہتے ہیں کہ خیر کا وظیفہ کردار کی رہبری ہے۔ اگر میں کسی پنسل کو بہترین قرار دیتا ہوں مگر خریدتے وقت (اگر خریدنے کی استطاعت بھی ہے) کسی دوسری قسم کی پنسل خرید کروں تو اس صورت میں یا تو میں بہترین کا مفہوم نہیں سمجھتا یا اس لفظ کو روایتی معنوں میں استعمال کر رہا ہوں یعنی اس لفظ کے استعمال میں دیانتداری سے کام نہیں لے رہا۔ خیر کے روایتی استعمال میں آپ معاشرہ کے اخلاقی ضابطہ یا استعمال واوین کے درمیان کرتے ہیں۔

بعض اوقات لفظ خیر کا استعمال کسی شے کے خواص گنوانے کے لئے ایک قسم کا مختصر بیان ہوتا ہے مثلاً اچھی پنسل سے ان خوبیوں کا گنوانا مقصود ہے جن کی بنا پر پنسل کو معیاری یا اچھی پنسل کہتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں خیر کا استعمال قدری معنی میں نہیں بلکہ بیانیہ معنی میں ہوتا ہے اور جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، بیانیہ معنی مختلف اشیاء کے لئے مختلف ہوں گے۔

یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ خیر کا بیانیہ معنی ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ ہیئر ایک مثال سے کام لیتا ہے فرض کریں کہ اپنے پیشہ یا ملازمت کے سلسلے میں آپ کسی ایسے معاشرہ میں منتقل ہو گئے ہیں جہاں تہذیبی لحاظ سے آپ اور ان لوگوں کے درمیان صدیوں کا بُعد ہے۔ ایسی صورت میں آپ دیکھیں گے یعنی آپ کا اور ان کا معیار خیر مختلف ہوگا (اگر وہ انسانی گوشت کھانے والے لوگ ہیں تو انسانی کھوپڑیوں کو اکٹھا کرنا ان کے نزدیک ایک مستحسن بات ہو گی) مگر جہاں تک خیر کے قدری معنی کا تعلق ہے تو یہ آپ کے لئے اور ان لوگوں کے لئے یکساں ہوگا۔ یعنی 'خیر' تحسینی کلمہ کے طور پر استعمال ہوگا جس کا مقصد کردار کی رہبری کرنا ہوگا۔

'خیر' اساسی طور پر قدری لفظ ہے۔ یہ 'سرخ' کی طرح 'صفتی لفظ' نہیں۔ وگرنہ آپ اور آدم خور قبائلیوں کے درمیان جہاں معیار بالکل مختلف تھے، کسی قسم کا ابلاغ قائم نہیں ہو سکتا تھا۔ معیار کے بارے اختلاف کے باوجود آپ نے اور آدم خور قبائلیوں نے لفظ خیر کا استعمال بطور کلمہ تحسین کے کیا اور اس سے آپ اور ان کے درمیان اخلاقی معاملہ میں ابلاغ قائم ہوا۔ اخلاق کے بارے میں تعلیم بیانیہ معنوں تک محدود ہے یعنی 'خیر' کا اساسی معنی ان صفات سے منسلک کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جنہیں آپ معیاری تصور کرتے ہیں مگر ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قدری جملہ کردار یا چناؤ میں رہبری کرتا ہے اور معیار میں حقیقی تبدیلی اسی صورت میں تسلیم کی جائے گی جب اس معیار کی جھلک کردار میں ظاہر ہو۔ بصورت دیگر لفظ خیر کا استعمال روایتی ہوگا اور ہم یہ ثابت کریں گے اخلاقی معیار سے ہم صرف

زبانی ہمدردی رکھتے ہیں۔

اخلاق کی زبان کے تجزیہ سے ہیئر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ آپ کے اخلاقی معیار اور آپ کے عمل میں مطابقت ہونی ضروری ہے۔ وگرنہ بصورت دیگر آپ کا معیار روایتی معیار بن چکا ہے۔ زبان کے منطقی تجزیے اور فعل کی نفسیات کے بارے میں یہ بیان درست معلوم نہیں ہوتا۔ ہیئر کے قول اور فعل کے تعلق کے بارے نظریے میں ہمیں سقراط کے مقولہ ہم ایسا فعل نہیں کرتے جسے ہم غلط سمجھتے ہیں، کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ غالب نے انسانی نفسیات کو سقراط سے بہتر سمجھا تھا اور کہا تھا۔

جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

بعض اوقات سستی کی بنا پر یا کسی وقتی ضرورت کی وجہ سے ہم وہ کام نہیں کرتے جس کے بارے میں ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں اسے کرنا چاہیے۔ اس بات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہیئر کا اخلاقی معیار اور عمل کے تعلق کے بارے میں تصور درست نہیں۔ اگر کسی موقع پر کوئی شخص اخلاقی حکم کے امری پہلو کو نہیں اپناتا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ 'خیر یا چاہیے' کو واوین کے درمیان استعمال کر رہا ہے۔ کسی اخلاقی حکم کو تسلیم کرتے ہوئے بھی کوئی شخص اس پر عمل پیرا ہونے کی کوشش نہ کرے تو یہ بات انسانی نفسیات کے منافی نہیں کیونکہ مختلف محرکات کسی شخص پر عمل کرتے رہتے ہیں اور ضروری نہیں کہ ہر مرتبہ احساس فرض ہی کردار کی رہبری و رہنمائی کا فریضہ ادا کرے۔ زندگی میں ایسے مواقع بھی آتے ہیں جہاں آپ کسی پیچیدہ صورتحال سے دوچار ہوں اور ایسی صورت میں فیصلہ کرتے وقت غلطی سرزد ہو سکتی ہے۔ فیصلہ کی غلطی آپ کے اصول کو باطل یا روایتی نہیں بنا دیتی۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ جہاں اعمال الفاظ کی نسبت زیادہ بلند آواز میں ادا ہوتے ہیں، وہاں اعمال الفاظ کی توثیق یا تردید بھی کرتے ہیں۔ کسی شخص کے اخلاقی اصولوں اور عمل میں فرق سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے اخلاقی اصول روایتی بن چکے ہیں۔ اخلاقی معیار اور عمل میں مکمل ہم آہنگی صرف اس فرد کو حاصل ہو سکتی ہے جس کا ارادہ بقول کانٹ ''ارادۂ مقدسہ'' (Holy Will) بن چکا ہو اور یہ ظاہر ہے کہ اخلاق کی ایسی بلندی بطور ایک نصب العین کے ہی ہمارے سامنے رہتی ہے۔ انسان خدا بن کر ہی ایسی بلندی پر پہنچ سکتا ہے۔ اس نے ہیئر کا یہ دعویٰ کہ کسی شخص کے اخلاقی اصول اس کے اعمال سے وضع کیے جا سکتے ہی۔ کلّی طور پر درست نہیں۔

بریتھویٹ نے ہیئر کے تجزیہ اخلاقی حکم سے اختلاف کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ اخلاقی حکم کا ہدایتی پہلو ترغیبی پہلو سے ملا جلا ہوتا ہے۔ اخلاقی حکم کا صرف ہدایتی پہلو ہی ہمارے سامنے نہیں ہوتا بلکہ اخلاقی حکم مائل بہ عمل کرنے کا عنصر بھی ہم پر آشکار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اس اشتہار پر غور کیجیے۔ ''کنگ سائز کوکا کولا پیجیے۔'' اس میں صرف ایک خاص مشروب پینے کے لئے ہدایت ہی نہیں بلکہ اس میں اس اشتہار کو پڑھنے والوں کے لئے اس مشروب کو اپنانے کے لئے ترغیب بھی ہے۔ حکمیہ جملے سننے والوں کے لئے ترغیبی پہلو بھی رکھتا ہے۔



Marfat.com

بریتھویٹ کے نزدیک اخلاقی جملے ''پالیسی فیصلے'' ہوتے ہیں اس لئے جبکہ جملے کی نسبت یہ بیانیہ جملے سے قریب تر ہوتے ہیں۔ مجھے جھوٹ کبھی نہیں بولنا چاہیے' سے مراد ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے گا میں پوری کوشش کروں گا کہ جھوٹ بولنے سے پرہیز کروں۔ اخلاقی جملے کا امری پہلو اس کا اساسی پہلو نہیں۔ اخلاقی جملے ان فیصلوں کی مانند ہیں جو کسی پالیسی کے نفاذ کے لئے کئے جاتے ہیں اور یہی اخلاق کی زبان کا بنیادی وظیفہ ہے۔ اخلاقی جملے ایک قسم کا اعلان ہوتے ہیں کہ اخلاقی حکم کے نفاذ کے لئے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا جائے گا۔

ہیئر کے تجزیہ سے ایک بات واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ جہاں تک اخلاقی معیار کا معاملہ ہے وہ مختلف معاشروں میں مختلف ہوتا ہے اور وہ خصوصیات جو کسی معیار کی جزئیات بنتی ہیں وہ سب کی سب فطری خصوصیات ہوتی ہیں اور جب آپ ایک معاشرہ سے کسی دوسرے تہذیبی گروہ میں سکونت اختیار کرتے ہیں تو یہ بہت ممکن ہے کہ آپ کی اقدار اس دوسرے گروہ میں مروجہ قدروں سے مختلف ہوں مگر جہاں تک خیر کے تحسینی پہلو کا تعلق ہے، وہ دونوں صورتوں میں ایک جیسا ہوگا۔ بات صرف یہاں پر ہی ختم نہیں ہوتی بلکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اخلاق اور اخلاق سے غیر متعلقہ صورتحال میں بھی قدری عنصر ایک جیسا ہی ہے۔ خیر کا صرف بیانیہ معنی مختلف صورتوں میں مختلف ہوتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی صورت حال کو دوسری یعنی اخلاق سے غیر متعلقہ صورتحال سے کس طرح متمیز کیا جائے۔ ہم یہ کس طرح معلوم کریں کہ کوئی پیش آمدہ صورتحال سماجی ہے یا قانونی ہے یا تفریحی ہے یا اخلاقی ہے۔ اس بات کے تعین کے لئے آپ کو معاشرہ میں کون سی صورت حال اخلاق سے متعلق ہے اور کون سی اخلاق سے غیر متعلق ہے۔ مثلاً اپنی صنف سے شادی رچانا انگریزی معاشرہ میں قانونی طور پر مواخذہ سے بالا اور مذمت سے پاک ہے اور اگر آپ کی اخلاقی حس اس قسم کے رواج سے مجروح ہوتی ہے تو یہ آپ کی معاشرتی تشریط کا قصور ہے۔ سماجی زندگی کے قوانین حالات کے مطابق تبدیل کئے جا سکتے ہیں مگر جب ایک دفعہ یہ طے کر لئے جائیں تو پھر ان پر عمل کھیل کے قوانین کی طرح واجب ہو جاتا ہے۔ سماجی زندگی کے قوانین تبدیل دیر سے ہوتے ہیں مگر ان میں تبدیلی بتدریج ہوتی رہتی ہے۔

ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ سماجی زندگی کا کون سا پہلو ہمارے لئے اخلاقی صورت حال پیدا کرتا ہے۔ اخلاقی معیار مختلف لوگوں کے لئے اگر مختلف ہے تو پھر جس بات کو ایک معاشرہ میں اخلاقی طور پر اچھا سمجھا جاتا ہے، وہی بات کسی دوسرے معاشرہ میں اخلاقی طور پر اچھی سمجھی جاتی ہے۔ وہی بات کسی دوسرے معاشرہ میں اخلاقی یا اخلاق سے غیر متعلقہ سمجھی جائے گی۔ کیا ہم اخلاقی صورتحال کے بارے میں کچھ ایسی خصوصیات طے کر سکتے ہیں جن کی بنا پر ہم کسی صورت حال کے بارے میں یہ کہہ سکیں کہ یہ اخلاقی یا اخلاق سے غیر متعلقہ ہے۔ مثال کے طور پر آپ کھیل کو لیں۔ کھیل ایک تفریحی شغل ہے۔ کھیل کے کسی مقابلہ میں کھلاڑیوں کی ہر وہ صفت جس سے ٹیم کی جیت کے امکانات روشن ہوتے ہوں، بہ نظر استحسان دیکھی جائے گی۔ لیکن اگر کوئی کھلاڑی جیت کی خاطر ریفری پر نفسیاتی دباؤ ڈالتا ہے تو اس کی اس حرکت کو اخلاقی طور پر ناپسندیدہ قرار دیا جائے گا۔ کھیل کے مقابلہ کی بھی اخلاقیات ہے اور اگرچہ کھیل



Marfat.com

ایک تفریحی عمل ہے اور کھیل کے قوانین خود ساختہ قوانین ہیں مگر اُن کی پابندی ہمیں ایک اخلاقی صورتحال سے دوچار کرتی ہے۔ جیت کی خاطر ریفری پر دباؤ ڈالنا اخلاقی برائی کو جنم دیتا ہے۔ اب اشتہارات کو لیجئے۔ اگر آپ اپنے کاروبار کو چمکانے کے لئے جاذب نظر اور نفسیاتی طور پر مؤثر طریق اشتہار استعمال کرتے ہیں تو کیا آپ پر کسی قسم کا اخلاقی حکم نافذ کیا جا سکتا ہے؟ مثال کے طور پر اس اشتہار کو لیجئے ''A.B.C. کا کمال، گنج پر بال۔'' گنجے پن کا شرطیہ علاج A.B.C. ہیر ٹانک، یہ جانتے ہوئے بھی کہ گنجے پن کا کوئی علاج نہیں مگر اس کے باوجود تجارت کے فروغ کے لئے ایسے اشتہارات اخباروں اور رسالوں میں دینا کیا اخلاقی برائی کو جنم نہیں دیتا؟ کیا اشتہارات کا معاملہ صرف ایک نفسیاتی کھیل ہے؟ اور اس کا دائرہ کار اخلاقیات سے غیر متعلق ہے؟ کیا اخبارات، رسائل اور ٹیلی ویژن جیسے ذرائع ابلاغ کے ضابطہ اخلاق میں یہ بات شامل نہیں کہ یہ ادارے اشتہارات قبول کرنے سے پہلے متعلقہ شعبہ جات کے ماہرین سے مشورہ لے کر اس بات کی توثیق کریں کہ اشتہارات کا بیانیہ مفہوم حقائق سے مطابقت رکھتا ہے۔ اگر ناقص ادویات کی فروخت قانونی اور اخلاقی جرم ہے تو کیا گمراہ کن اشتہارات اخلاقی برائی کو جنم نہیں دیتے؟ اسی طرح سیاست، تعلیم، زراعت، صنعت و حرفت ملازمت غرضیکہ ہر میدان اور پیشہ میں اخلاقی اور اخلاق سے غیر متعلقہ صورتحال پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اخلاقی صورتحال ایسے افعال سے عبارت ہے جن کا تعلق معاشرہ اور فرد دونوں سے ہوتا ہے اور جن میں درد اور تکلیف کو کم کرنے اور مسرت کو فروغ دینے کے عناصر شامل ہوتے ہیں۔ ہنری سجوک نے اخلاقی صورتحال کے بارے میں یہ کہا تھا کہ جب مجھے معلوم ہو کہ کوئی فعل صائب ہے اور اس فعل کو بجا لانے کی استطاعت بھی ہو تو اس فعل پر عمل پیرا ہونا میرا اخلاقی فرض بن جاتا ہے اور اگر اس فعل کے خلاف کوئی نفسیاتی عوامل کام کر رہے ہوں تو اس کشمکش سے میرے اندر احساس فرض کا شعور پیدا ہوتا ہے اور یہی اخلاقی صورتحال کا امتیازی نشان ہے۔ مگر یہاں سوال پھر یہ پیدا ہوتا ہے کہ صائب فعل کیا ہے۔ میں کس معیار کی بنا پر کس فعل کو صائب قرار دے سکتا ہوں۔ صائب کے تعقل کو سجوک نے ناقابل تجزیہ قرار دیا تھا اور یہ کہا تھا کہ صائب فعل کسی معلوم صورتحال میں موزوں اور مناسب فعل ہوتا ہے۔ مگر ایسی صورت میں اخلاقی صورت حال کی نشاندہی کا دارومدار فرد کی وجدانی سوجھ بوجھ پر رہتا ہے اور اس سے مسئلہ کے حل کے سلسلے میں کوئی قابل ذکر رہنمائی حاصل نہیں ہوتی۔ اقبال نے اخلاقی صورتحال کے بارے میں یہ مؤقف اختیار کیا تھا کہ جو افعال تعمیر خودی یا تخریب خودی پر منتج ہوں وہ اخلاق سے متعلقہ افعال ہیں اور ہر وہ پیش آمدہ صورتحال جس کا تعلق خودی کی تعمیر یا خودی کی تخریب سے ہو اخلاق سے متعلق صورتحال کہلائے گی۔ اقبال کے لئے تعمیر خودی سے مراد اخلاقی شخصیت کی تعمیر و تکمیل تھی۔ اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو تعمیر خودی کے لئے کسی فرد کے ارادہ کو ارادۂ طیبہ کی شکل اختیار کرنا ہوگی اور یہ عمل ایک عمل پیہم کی صورت میں عمر بھر جاری رہے گا۔ ارادہ طیبہ کا اظہار ان افعال میں ہوگا جو کسی اصول کی خاطر بجا لائے جائیں اور جن میں ذاتی منفعت کا کوئی شائبہ نہ ہو۔ مگر کوئی اصول کس بنا پر اخلاقی اصول کہلاتا ہے اس کے جواب میں کانٹ نے ہمہ گیر پذیری کی خصوصیت پر زور دیا تھا اور کہا تھا کہ اخلاقی اصول وہ اصول ہے جس پر عمل پیرا ہونے کی سفارش آپ تمام ذی شعور



Marfat.com

افراد کے لئے یکساں طور پر کریں۔ کانٹ کا فارمولا اخلاقی اور اخلاق سے غیر متعلقہ صورتحال میں فرق کرنے کے لئے مفید ثابت نہیں ہوتا۔ آپ سڑک پر چلنے کے قوانین کے بارے میں غور کریں۔ آپ اگر "بائیں طرف چلو" کو اپنائیں اور سب کے لئے اس پر عمل پیرا ہونے کی تلقین بھی کریں تو پھر بھی سڑک پر چلنے کے قوانین اخلاقی قوانین نہیں بنتے۔ اخلاقی شخصیت کی تعمیر کا مفہوم بھی کسی فرد کے ذاتی شعور اور فکر سے وابستہ ہے۔

کیا ہم Commitment کے حوالے سے اخلاقی صورتحال کی نشاندہی کر سکتے ہیں۔ Commitment کے حوالے سے اگر غور کریں تو بقول کیرکیگارڈ ہمیں زندگی کی بلند ترین سطح سے حالات اور واقعات کا جائزہ لینا ہوتا ہے اور یہ جائزہ مروجہ اقدار کی توثیق یا تکذیب اور نئی قدروں کو جنم دینے پر منتج ہوتا ہے۔

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا لیتے
عرش سے اُدھر ہوتا کاش کہ مکاں اپنا

کیرکیگارڈ انسانی زندگی کو تین سطحوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی سطح پر انسان زندگی کو ایک تماشائی کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ دوسری سطح پر جسے وہ اخلاقی سٹیج کہتا ہے انسان ایسے اصولوں سے رہبری حاصل کرتا ہے جو آفاقی اور ہمہ گیر ہوتے ہیں مگر چونکہ ایک فرد زندگی پھر متنوع اور تغیر پذیر صورتحال سے دوچار رہتا ہے اور اخلاق کے آفاقی اصول جو عمومی حالات میں رہبری کرتے ہیں۔ اس کی اپنی بے مثال صورت حال کے لئے رہبری فراہم نہیں کرتے تو اس صورت حال سے عہدہ برا ہونے کے لئے فرد اپنے انتخاب سے کام لیتا ہے اور بعض اوقات یہ قدم نئی قدر کو جنم دیتا ہے یعنی خیر کے بیانیہ معنی میں تبدیلی پر منتج ہوتا ہے۔ کسی سماجی صورت حال سے اندرونی طور پر وابستگی اور اس وابستگی (Involvement) کے زیر اثر فیصلے کی عملی شکل کی تمام تر ذمہ داری قبول کرنا اخلاقی صورتحال کا امتیازی نشان ہے اور یہی وہ مقام ہے جسے کیرکیگارڈ مذہبی سٹیج کا نام دیتا ہے۔ اور قدر کی تخلیق اور خیر کے بیانیہ معنی میں تبدیلی کا پیامبر ہوتا ہے۔ اس سطح پر فرد فرد مصدقہ نظر آتا ہے۔ تعمیر خودی کی منزل کی مسافت طے کرتا ہے۔ معاشرہ میں مروجہ اخلاقی قدروں کو بے چون و چرا قبول کرنے سے انسان بقول مولانا روم اپنے آپ کو 'دام و دد' کی سطح پر گراتا ہے۔

دی شیخ با چراغ ہمی رفت گرد شہر — کز دام و دد ملولم و انسانم کی آرزوست
زیں ہمرہان ست عناصر دلم گرفت — شیر خدائے، رستم دوستام آرزوست

زندگی کی اس اعلیٰ ترین سطح پر جہاں انتخاب کا عمل دراصل نیا راستہ تراشا اور نئی قدروں کو جنم دیتا ہے۔ آخری مرحلہ حق الیقین سے طے ہوتا ہے۔ منطقی عمل اس یقین کی تائید اور جواز کے لئے حرکت میں آتا ہے۔

ہیئر اخلاق کی زبان کے عام استعمال سے اخلاقی الفاظ کا مفہوم تعین کرتا ہے اور اس کے طریق سے وہ اخلاقی الفاظ کے بیانیہ اور قدری معنوں میں تمیز کرتا ہے اور چونکہ اخلاقی الفاظ کے بیانیہ معنی مختلف لوگوں کے لئے مختلف ہوتے ہیں اس لئے اخلاق کے معروضی اور آفاقی معیار کے بارے میں گفتگو ایک سعی لاحاصل تصور کرتا ہے۔ ٹالمین کے ہاں تو ساری توجہ کسی اخلاقی حکم کی تائید میں وجوہ مہیا کرنے پر مرکوز کر دی گئی ہے۔ ٹالمین کا دعویٰ ہے کہ

اخلاقی استدلال کی اپنی مخصوص منطق ہے اور ہر ایک اخلاقی فیصلے یا اخلاقی بیان کے لئے موزوں اور اچھے وجوہ کا انحصار اس فیصلہ کی مخصوص صورتحال پر ہوتا ہے۔

کسی معاشرہ میں اخلاقی روایات کی پابندی ایک طے شدہ راستہ یعنی سڑک پر چلنے کے مترادف ہے۔ سڑک پر چلنا نسبتاً آسان ہوتا ہے اور اخلاقی رسوم افراد کے لئے طے شدہ فیصلوں کی صورتحال میں عمل کے مرحلے کو آسان بنا دیتی ہیں۔ نیا راستہ اپنانا ایک کٹھن مرحلہ ہے۔ جب ارسطو نے نیکی کو عادت قرار دیا تھا تو اس نے اس بات پر زور دیا تھا کہ نیک آدمی بغیر کسی کشمکش کے اخلاقی روایات اور رسوم کی پابندی کرتا ہے۔ اخلاق کی زبان کے مطالعہ سے اخلاقی گفتگو سماج میں مروجہ معیار کے مطابق عمل کرنے کے لئے سفارش اور ہدایت کا وظیفہ سرانجام دیتی ہے۔ مروجہ اقدار کی سطح پر اخلاقی معاملات سماجی سہولت کے سوا کچھ بھی نہیں ہوتے۔ اس کے برعکس فرد مصدقہ مرد شریف ہی نہیں بلکہ وہ مرد بزرگ بھی ہوتا ہے۔ وہ بے جان مروجہ قدروں میں نئی روح پھونکتا ہے، اس کی معاشرے کے خلاف جنگ لفظ خیر کے لئے نئے بیانیہ معنی کی جستجو ہی نہیں بلکہ وہ لوگوں کے اعمال کو نئے معنی کے مطابق ڈھالنے کے لئے سعی بھی کرتا ہے۔ اخلاقی الفاظ کا قدری پہلو قول و فعل میں۔ مطابقت پیدا کرنے میں ممد ثابت ہوتا ہے اور اسی قدری پہلو پر زور دینے سے معاشرے میں دور رس تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر عطاء الرحیم

# خیر وشر اور اخلاقیات کا مسئلہ

## بنیادی خصوصیات (Basic Characteristics)

(1) اخلاقیات ایسے علم کا نام ہے جو کہ انسانی اعمال (Actions) کو پرکھتا ہے۔ یہ اصول یا پیمانے خیر وشر (Good and Evil) صائب اور غیر صائب (Right or Wrong) اور حسن و قبح (Beauty and Ugliness) ہیں۔ اخلاقیات کے تعلق سے خیر وشر اور صائب و غیر صائب کے اصول استعمال کیے جاتے ہیں۔ خیر ہم اس چیز کو کہتے ہیں جس سے ہمیں کوئی فائدہ پہنچے اور شر وہ ہے جس سے ہم کو نقصان پہنچے۔ (ان اصطلاحات کی ہم آگے چل کر مزید وضاحت کریں گے) صائب وہ عمل ہے جو کہ قاعدے اور قانون کے تحت ہو اور غیر صائب وہ عمل ہے کہ جو بے قاعدہ ہو۔ مثلاً خیر میں ہمارے اپنے نیک اعمال آتے ہیں جس میں ہم قانون اور قاعدے کی پاسداری کرتے ہیں اور غیر صائب میں ان قوانین اور قاعدوں کو توڑتے ہیں۔ اس طرح ان دو پیمانوں کے ذریعے ہم پورے انسانی کردار کو جانچ سکتے ہیں اور اس کی بناء پر کہہ سکتے ہیں کہ کون شخص نیک ہے اور کون بد۔ کون صحیح طریقے سے زندگی گزار رہا ہے اور کون غلط طریقے سے۔

(2) انگریزی زبان میں اخلاقیات کا لفظ (Ethics) سے نکلا جس کے معنی رسوم و رواج کے ہیں جس کے ذریعے ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے الگ سمجھا جاتا ہے اسی طرح لاطینی لفظ (Moral) بھی (Mores) سے لیا گیا ہے جس کے معنی بھی رسم و رواج کے ہیں غرض اخلاقات معاشرتی زندگی گزارنے کے عام طریقوں سے بحث کرتی ہے۔

(3) بنیادی اصطلاحات۔ اب ہم اخلاقیات کی بنیادی اصطلاحات کی مزید تشریح کریں گے۔ خیر (Good) انگریزی زبان کا لفظ ہے جس کا جرمن مترادف (Gut) ہے اس کے معنی فائدے یا نفع کے ہیں یہ تمام کمال جن سے ہمیں کسی قسم کا فائدہ پہنچے وہ خیر کہلاتے ہیں۔ خیر کو ہم دو طرح سے تقسیم کر سکتے ہیں آلاتی خیر (Instrumental) اور ذاتی خیر (Personal) آلاتی خیر وہ ہے جو کہ خود خیر نہیں ہوتی ہے بلکہ خیر کا ذریعہ



Marfat.com

بنتی ہے۔ جیسے مال و دولت سے ہم زندگی کا عیش و آرام حاصل کرتے ہیں۔ دواؤں سے صحت حاصل کرتے ہیں ذاتی خیر فی نفسہٖ خیر ہوتی ہے۔ مثلاً مرگی کی اقدار (Values) اپنی جگہ خیر ہیں۔ جیسے حیات (Life) شجاعت (Bravery) مسرت (Pleasure) صداقت (Truth) وغیرہ تمام اقدار کی حیثیت ہم زندگی میں متعین کرتے ہیں خیر کے ساتھ ساتھ اعلیٰ قدر خیر (Highest Good) کا تصور بھی موجود ہے اس کا تعین قدرے محال ہے لیکن ہم اس کو قادر مطلق (God) سے منسوب کرتے ہیں جس نے انسانی بھلائی کے لئے کام کئے ہم ان کو بھی خیر اعلیٰ میں شامل کرتے ہیں اس میں انبیاء کرام اور بزرگان دین شامل ہوتے ہیں۔

## عام تصور

خیر کے معنی کا تعین بہت مشکل ہے۔ برطانوی فلسفی مور (Moore) نے کہا کہ خیر کا لفظ ہم عام زندگی میں استعمال کرتے ہیں جیسے اچھا لڑکا (Good Boy) اچھا گھوڑا (Good Horse) اچھا قلم (Good Pen) لیکن ان میں لفظ، اچھا، کے معنی متعین نہیں ہوتے۔ اچھے لڑکے کی صفات (Characteristics) اچھے گھوڑے اور اچھے قلم سے یکسر مختلف ہوتی ہیں۔ اس لئے مور کے نزدیک خیر کی فطری خصوصیات (Natural Characteristics) کا تعین نہیں ہوسکتا ہے یعنی ہم خیر کی فطری خصوصیات کے تعلق سے تعریف نہیں کرسکتے ہیں لیکن یہاں کیا یہ ممکن ہے کہ خیر کی تعریف مختلف خصوصیات کے تعلق سے کی جائے اور ہر چیز کو ایک درجے میں رکھا جائے جیسے تمام اچھے گھوڑے ایک درجے میں، تمام اچھے انسان ایک درجے میں اور تمام قلم ایک اچھے درجے میں۔ ہر ایک کی مختلف خصوصیات ہوں گی لیکن ان میں ایک چیز سب میں شامل ہوگی کہ وہ 'اچھے' کہلائیں گے یہ ضروری نہیں کہ خیر یا اچھے کی ایک ایسی تعریف ہو جو سب پر منطبق ہو۔ اس کی کئی مختلف تعریفیں ہوسکتی ہیں۔ لیکن مور خیر کو ایک وجدانی (Intuitive) معنی ضرور دیتا ہے جس کو ہم وجدان کے ذریعے سمجھ سکتے ہیں۔ اسی طرح کانٹ (Kant) خیر اعلیٰ یا اچھے ارادے (The Good Will) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جو کہ بنی نوع انسان کے لئے خیر ہے اور جس کے بغیر کوئی عمل خیر نہیں ہوسکتا ہے۔

## صواب (Right)

اخلاقیات میں دوسری اہم اصطلاح صائب کی ہے۔ انگریزی کا لفظ (Right) لاطینی زبان کے لفظ (Rectus) سے نکلا ہے جس کے معنی سیدھا یا قانون اور قاعدے کے مطابق ہے۔ جب ہم انسانی اعمال کو کسی اخلاقی اصول یا ضابطے کے مطابق دیکھتے ہیں تو ہم اسے صائب کہتے ہیں جیسے عام زندگی میں والدین کا حکم ماننا، ٹریفک کے اصول کا اپنانا، حکومت کے قوانین کی پاسداری کرنا۔ جب انسان اصولوں اور قوانین کی پاسداری کرتا ہے تو اس کے نتائج بھی سامنے آتے ہیں مثلاً اگر ہم حکومت کے قوانین کے مطابق زندگی گزاریں تو ہمیں کسی مصیبت کا سامنا نہیں



Marfat.com

کرنا پڑتا ہے۔ جیسے اگر ہم حکومت کو ٹیکس نہ دیں تو ہم پر مقدمہ چلا کر ہمیں جیل بھیج سکتی ہے معاشرہ معاشرتی قوانین کی پاسداری نہ کرنے پر سزا دیتا ہے جیسے برادری کسی شخص کو اس عمل کی وجہ سے برادری سے نکال دیتی ہے۔

صائب اور غیر صائب کی تعریف میں بھی وہی مشکل پیش آتی ہے جو ہم خیر کے سلسلے میں دیکھ چکے ہیں اس کی بھی مختلف تعریفیں ہو سکتی ہیں لیکن ان مختلف تعریفوں سے صائب کے تصور میں کوئی مغالطہ (Fallacy) نہیں پیش آتا ہے ہر شعبہ زندگی کے قوانین مختلف ہوتے ہیں اس لئے صائب اور غیر صائب کردار ان ہی کے تعلق سے بنتا ہے۔

## انسانی افعال

اخلاقیات کے تعلق سے ہم ان انسانی افعال (Actions) کو شمار کرتے ہیں جو شعوری طور (Conscious) ارادہ (Will) اور انتخاب (Selection) کے ذریعہ انجام دیئے جائیں۔ اس لئے ہم بچوں، ذہنی مریضوں، نچلے درجے کے حیوانوں اور لاشعوری حرکات (Unconscious) پر اخلاقی حد قائم نہیں کرتے ہیں۔ انسانی افعال کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک خارجی (Outward) دوسرا باطنی (Inward) خارجی پہلو تو وہ ہے جو کہ ہمیں نظر آتا ہے انسان کھاتا پیتا ہے، غصہ کرتا ہے، محبت کرتا ہے وغیرہ، اس خارجی پہلو کے ساتھ ہر عمل کے باطنی پہلو بھی آتے ہیں ان کو ہم محرکات (Motives) نیتوں (Intentions) اور مقاصد (Purposes) سے تعبیر کرتے ہیں اور ان باطنی کیفیات (States) کو جانے بغیر ہم کسی عمل کو جانچ نہیں سکتے ہیں مثلاً کوئی شخص بظاہر بھلائی کے سماجی کام کر رہا ہے لیکن اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ الیکشن میں لوگوں کے ووٹ حاصل کرے (جو موقع پر آنے پر ظاہر ہو جاتا ہے۔) تو یہ عمل خیر اور صائب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس لئے کہتا ہے کہ نیک کام خلوص دل سے اور اللہ کی محبت کے لئے کرو۔ غرض سے اپنی نیکیوں کو ضائع نہ کرو۔ تمام زندگی میں ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

## (4) عملی زندگی کے پہلو

عملی زندگی کے دو پہلو ہیں ایک جبلی (Instinctive) اور دوسرا (Theoretical) انسان میں قدرت نے جبلتیں رکھی ہیں جن کے ذریعے وہ زندگی گزارتا ہے یہ جبلتیں اسے زندہ رہنے میں مدد دیتی ہیں۔ مثلاً کھانا، پینا، رونا پیٹنا، جھگڑنا، وغیرہ یہ انسانی زندگی کا ابتدائی دور ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ انسانی تربیت (Training) اور آموزش (Learning) بھی شروع ہو جاتی ہے اور یہیں سے اخلاق کی حد شروع ہوتی ہے جب بچے کو کہا جاتا ہے کہ شور مت مچاؤ، صاف ستھرے رہو، بڑوں کا ادب کرو اور ان کا کہنا مانو، جھوٹ مت بولو، لوگوں کے کام کرو، پڑھائی کرو، وغیرہ تو ان چھوٹے چھوٹے اصولوں سے اس کی اخلاقی تربیت (Moral Training) ہوتی ہے یہی بعد میں جا کر اس کی نظریاتی زندگی (Theoretical Life) کی بنیاد بنتی ہے۔ انسانی معاشرتی سیاسی اور مذہبی اقدار کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتا ہے انہیں اچھا یا برا کہتا ہے ان کو اپناتا ہے یا چھوڑ دیتا ہے یا ان کے خلاف بغاوت کرتا ہے۔



Marfat.com

## (5) تصدیق (Validity)

اخلاقیات میں دو طرح سے تصدیق کی جاتی ہے ایک واقعاتی (Factual) دوسری قدری (Valutional) جب ہم یہ کہیں، خالد انسان ہے، یہ ایک میز ہے تو یہ واقعاتی تصدیق ہے جو کہ طبعی علوم (Natural Sciences) کا کام ہے لیکن جب ہم کسی انسان کو نیک یا بدکسی شے کو اچھا یا بُرے کہیں تو یہ قدری تصدیق کے زمرے میں آتا ہے۔ تمام فطری واقعات (Happenings) کو ہم دو طرح سے دیکھتے ہیں جیسے سیلاب، زلزلہ، طوفان، قحط وغیرہ کا پیدا ہونا جس کے فطری اسباب ہوتے ہیں جب یہ چیزیں معاشرے اور انسانوں پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ہم ان کی اچھائیوں اور برائیوں سے بحث کرتے ہیں۔

## (6) علوم کی تقسیم

علوم کو ہم دو خانوں میں بانٹتے ہیں۔ ایک مثبت (Positive) اور دوسرے منوالی یا معیاری (Normative) طبعی واقعات کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان قوانین کو دریافت کرتے ہیں جن سے ہم ان کی توجیح کر سکیں قوانین دریافت کرنے کے بعد ان کی درجہ بندی (Classification) کی جاتی ہے پھر ان سے بنیادی اصول (Principles) وضع کئے جاتے ہیں۔

مثبت علوم کے برعکس منوالی علوم (Normative) آتے ہیں جیسے منطق (Logic) اخلاقیات (Ethics) جمالیات (Aesthetics) ان میں ہم ان علوم کے ہونے (is) سے بحث نہیں کرتے ہیں بلکہ کیا ہونا چاہیے اس سے بحث کرتے ہوتے ہم کوئی معیار (Standard) قائم کرتے ہیں۔ مثلاً ہم منطق میں فکر کی صحت (Truth) اور عدم صحت (Fallacy) کی بات کرتے ہیں اور ان قوانین کو دریافت کرتے ہیں جن سے ان کا اندازہ ہو سکے۔ اسی طرح اخلاقیات میں خیر وشر کا پیمانہ مقرر کیا جاتا ہے۔ جمالیات میں حسن (Beauty) اور قبح (Ugliness) کے اصول دریافت کئے جاتے ہیں۔

## (7) اخلاقیات فن ہے یا علم (Art or Knowledge)

یہ سوال کہ اخلاقیات علم ہے یا فن یا عملی علم (Practical Science) ہے قدرے الجھا ہوا ہے کوئی بھی علم محض علم نہیں ہوتا اس کا کوئی نہ کوئی عملی پہلو ہوتا ہے کیونکہ علم انسان کو راستہ بتاتا ہے اور عملی زندگی میں اس کی رہنمائی کرتا ہے یہ الگ بات ہے کہ کسی علم کا نظری (Theoretical) پہلو زیادہ واضح ہو اور اس کا عملی پہلو (Practical) اتنا واضح نہ ہو۔ مثلاً طبعیات (Physics) کا ایک نظری پہلو ہے لیکن اس کے ساتھ اطلاقی طبعیات (Applied Physics) بھی ہے پھر طبعیات کے قوانین کا کھوج لگایا جاتا ہے یہی حالت تمام فطری علوم میں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ



Marfat.com

منطق (Logic) فکر کی صحت کے اصول بتاتی ہے لیکن اسے پڑھ کر کوئی ہمیشہ صدیق نہیں بن سکتا ہے لیکن یہ بات غلط ہے اگر کسی شخص نے منطق کے اصول پڑھے ہیں تو وہ صحت اور غیر صحت فکر میں تمیز کر سکتا ہے خود اپنی زندگی میں اُسے اپنا سکتا ہے۔ وہ وکیل جو کہ منطق پڑھے ہوتے ہیں بہتر طور پر دلائل پیش کر سکتے ہیں اور مقدمے میں جرح کر سکتے ہیں۔ ایک اچھا ڈاکٹر مرض کی صحیح تشخص کر سکتا ہے جمالیات کے اصول جاننے والا حسین اور قبیح شہ پارے میں تمیز کر سکتا ہے۔ اخلاقی اصول جاننے کے بعد ہم ان کو زندگی میں اپنا سکتے ہیں وہ جو کہا گیا ہے کہ تقویٰ اختیار کرو وہ کس لئے کہا گیا وہ اس لئے نہیں کہ صرف خیر کو جانو لیکن اس کو نہ اپناؤ۔ ایسے لوگوں میں دوئی ہوتی ہے ان کا باطن کچھ اور ہوتا ہے اور ظاہر کچھ اور لیکن اس میں اخلاقات کا کوئی قصور نہیں ہے یہ تو اس شخص کی تربیت اور فراست ہے کہ وہ اچھائی کو کس حد تک اپناتا ہے اور برائی سے خود کو کیسے دور رکھتا ہے۔ اخلاق میں کوئی چھٹی ملتی ہے نہ جھوٹ، اس کی ہمیشہ اور ہر وقت پاسداری ضروری ہے اپنی نیتوں' ارادوں اور مقاصد کا ہمیشہ محاسبہ کرتے رہنا چاہیے بقول حالی فرشتے سے بہتر ہے انسان بننا۔ مگر اس میں لگتی ہے محنت زیادہ۔

## مختصر تاریخ

اخلاقیات کی ہم ایک مختصر تاریخ بیان نہیں کریں گے بلکہ مختلف ادوار میں اور مختلف افراد نے جو اس کی تعریف کی اور اس کی اہمیت واضح کی ہے اس کا ذکر کریں گے۔ اخلاقیات پر دو طرح سے روشنی ڈالی جا سکتی ہے ایک معروضی (Objective) طریقے سے دوسرے موضوعی (Subjective) طریقے سے۔ اخلاقیات ایک ایسا علم ہے جس کے معروضی اصول ہیں جیسے کانٹ (Kant) مطلق حکم (Categorical Imperative) کہتا ہے یعنی اخلاقی حکم آزاد (Free) مشروط غیر مشروط (Unconditional) مستقل (Universal) اور مطلق (Absolute) ہے اسے ہر صورت میں ماننا ہے جس کو وہ فرض (Duty) سے تعبیر کرتا ہے اس کے برعکس سوفسطائیہ (Sophists) اور دوسرے مفکرین اخلاقی حکم کو مصنوعی کہتے ہیں یعنی ہر فرد کے لئے اخلاقی حکم الگ ہے میرے لئے جو اچھا ہے وہ آپ کے لئے اچھا نہیں اور میرے لئے جو برا ہے وہ آپ کے لئے برا نہیں۔ ان دو صورتوں کو مختلف انداز میں اخلاقیات کی تاریخ میں پیش کیا گیا ہے۔

## یونانی مفکرین

یونانی مفکرین (Greek Philosophers) میں تین نام اہم ہیں سقراط (Socrates) افلاطون (Plato) اور ارسطو (Aristotle) کے علاوہ اور لوگ بھی ہیں۔ سقراط کے نزدیک علم ایک قدر ہے (Knowledge is Virtue) اور زندگی کا مطمع نظر مسرت یا خوش حالی (Happiness) ہے۔ جس کو افلاطون نے بھی مانا ہے اور ارسطو نے بھی۔ افلاطون نے اخلاقیات میں تصوریت (Idealism) کو اہمیت دی ہے اور کہا ہے کہ تصورات، عیاں (Ideas)



Marfat.com

اہم ہیں اور ان کے ذریعے ہم حقیقی علم (Real Knowledge) حاصل کر سکتے ہیں تصورات ہی حقیقت (Reality) ہیں اور ان کی ایک دنیا ہے جو ہماری دنیا سے الگ ہے ارسطو نے بھی مسرت کو اخلاقی زندگی کا نصب العین قرار دیا ہے لیکن وہ وسط (Medium) کی راہ کو اخلاقی زندگی کے لئے بہتر سمجھتا ہے جس میں نہ بہت زیادہ اخلاقی سختی پائی جائے اور نہ بہت زیادہ اخلاقی گراوٹ۔

یونان میں دو اہم گروہ گزرے ہیں ایک کو رواقیہ (Stoics) کہتے ہیں اور دوسرے کو ایغوی (Epicureans) کہتے ہیں۔ رواقیہ حد درجہ سخت اخلاقی زندگی کے قائل ہیں اور ایغوی عیش وعشرت کی زندگی گزارنے کو ترجیح دیتے ہیں بابر با عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست۔

سوفسطائیہ (Sophists) کا گروہ سقراط کے دور میں تھا جس نے اخلاقیات کا موضوعی نظریہ پیش کیا کہ 'انسان تمام اقدار کا پیمانہ ہے' (Man is the Measure of all things) یعنی ہر انسان کی اخلاقی قدر مختلف ہو سکتی ہے اس پر سقراط اور افلاطون نے سخت تنقید کی۔

ازمنہ وسطی (Medieval Ages) میں مسلم فکر اور عیسائی فکر میں مذہب کا غلبہ تھا لہٰذا اخلاقیات کی توجیح اسلام اور عیسائیت کے تعلق سے کی گئی۔ مذہب کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے پیغمبر اور آسمانی کتابیں انسان کی رہنمائی اور فلاح کے لئے بھیجی اور اس میں صاف بتلا دیا کہ خیر و شر (Good or Evil) اور ثواب و خطا (Right and Wrong) کیا ہے۔ اچھے اعمال کون سے ہیں اور ہمیں دنیا میں کس انداز میں زندگی گزارنی ہے اور قیامت کے روز ہمارا حساب کتاب ہوگا اور ہم جنت یا دوزخ میں بھیجے جائیں گے۔ انسان کی زندگی کا مطمع نظر (Objective) اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کے احکام کی بجا آوری اور خدمت خلق ہے۔

دور جدید: (Modern) دور جدید میں بہت سے نظریات (Theories) پیش کئے گئے۔ اس میں انگریز (English) مفکرین اور یورپ کے مفکرین سب شامل ہیں۔ انگریز فلسفیوں میں بینتھم (Bentham) مل (J.S. Mill) سجوک (Sidgwick) وغیرہ نے لذتیت (Hedonism) کا نظریہ پیش کیا کہ حصول لذت ہی اعلیٰ اخلاقی قدر ہے اس میں انفرادی (Individual) اور اجتماعی (Collective) لذت پر بھی زور دیا گیا ہے۔

مل نے افادیت (Utilitarianism) نظریے میں '' زیادہ سے زیادہ افراد کے لئے زیادہ سے زیادہ مسرت کے حصول پر زور دیا۔ (Greatest Happiness of the Greatest Number) وجدانیت (Intuitionism) نے ضمیر (Conscience) کا نظریہ پیش کیا۔ سیمول کلارک (Samuel Clark) نے اخلاق کو فطرت انسانی پر استوار کیا مثلاً اشیا طبعی اختلاف (Physical Difference) ہے جس سے وہ پہچانی جاتی ہیں۔ اخلاق بھی معاشرے میں اس فرق سے الگ نہیں۔ استاد اور شاگرد، والدین اور اولاد کے رشتے متعین ہیں۔ اخلاق اسی انداز میں برتا جاتا ہے۔ حاسہ اخلاق (Moral Sense) کے نظریے کو شیفٹس بری (Shafetsbury) اور ہچنسن (Hutchinson) نے پیش کیا۔ جس طرح سے انسان کے اندر پانچ حسیں (Senses) ہیں اسی طرح ایک اخلاقی حس (Moral Sense)

بھی ہے جس سے وہ اچھے اور برے اعمال میں تمیز کرتا ہے۔ اسی سے متعلق ایک جمالیاتی حس (Aesthetic Sense) بھی ہے جس سے وہ حسن اور قبح (Beauty and Ugliness) کو سمجھتا ہے۔ بٹلر (Butler) نے اصول ضمیر (Principle of Conscience) پیش کیا۔ انسان میں فطری طور پر ضمیر موجود ہوتا ہے جو اسے برے اور بھلے کی تمیز سکھلاتا ہے اسی ضمیر کو وجدان (Intuition) کا نام بھی دیا جاتا ہے۔

اخلاق کا ارتقائی نظریہ (Evolutionary Theory)۔ اخلاق میں ارتقائی نظریہ ڈارون (Darwin) نے پیش کیا یہ نظریہ اس نے حیوانات کے ارتقا کے سلسلے میں پیش کیا اور اس میں اس نے دو اہم اصول دیئے۔ انتخاب طبعی (Natural Selection) حیوانات کی وہ نسلیں زندہ رہ گئیں جنہوں نے حالات کا مقابلہ کیا ان میں زندگی کے لئے لڑائیاں ہوتی تھیں۔ ماضی میں خوراک کی کمی کا سب سے بڑا مسئلہ تھا اسی وجہ سے بڑے بڑے جانور جیسے (Dinosaur) معدوم ہو گئے۔ نظریہ ارتقاء کو زندگی کے تمام شعبوں میں استعمال کیا اور اس کا اطلاق اخلاقیات پر بھی ہوا۔ خیر و شر کا تعلق حیوانی اور انسانی سے ہے اور جس قسم کے حالات میں وہ زندگی گزارتا ہے اس کے مطابق اس کا تعین ہوتا ہے۔ ماحول ہمیشہ سازگار نہیں ہوتا ہے بلکہ ناموافق ماحول (Unhealthy Environment) کو موافق بنانا پڑتا ہے اور زندگی کی جدوجہد میں خیر و شر کے پیمانے بدلتے رہتے ہیں۔ ہربرٹ اسپنسر (H. Spencer) نے نظریہ ارتقاء کا اطلاق اخلاقیات پر کیا۔ اس کے نزدیک جو عمل مطابقت میں مدد دے وہ نیک اور اچھا ہوتا ہے۔ اور اس کے نزدیک جاندار اپنی بقاء کے لئے ماحول سے مطابقت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ انسان کے نزدیک جو عمل مطابقت میں مدد دے وہ نیک اور اچھا ہوتا ہے اور جو اس میں مدد نہ دے وہ بد اور برا ہوتا ہے۔ مطابقت میں مسرت (Happiness) اور خیر حاصل ہوتے ہیں اور غیر مطابقت شر کا سبب بنتی ہے اسپنسر کے نزدیک ترقی یافتہ ارتقائی شکل میں زندگی کو وسعت ملتی ہے اور اس سے مسرت حاصل ہوتی ہے۔ الیگزینڈر (Alexander) کے نزدیک حیوانوں اور انسانوں میں زندہ رہنے کی جنگ ہوتی ہے اور جو زندہ رہ جاتا ہے وہ انتخاب طبعی کہلاتا ہے۔ اخلاقیات میں بھی وہ طرز زندگی کامیاب ہے جو خیر سے مطابقت رکھتا ہے اور انسانیت کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔ گرین (T.H. Green) ہیگل کا شاگرد تھا۔ گرین نے ارتقائی اور افادی اخلاق کے خلاف نظریہ پیش کیا جسے وہ خود شعوری (Self-Consciousness) کہتا ہے انسان اور حیوان کے درمیان شعور ذات ہی بنیادی فرق ہے انسان احتیاجات (Wishes and Needs) کو پورا کرتا ہے۔ گرین کے نزدیک مکمل ذات کی تشفی، عقل اور جذبے دونوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ کانٹ نام فلسفہ میں ایک اہم نام ہے اس نے فلسفہ میں دو اہم کام انجام دیئے۔ ایک عقل محض کی تنقید (Critique of Pure Reason) اور دوسری عملی عقل کی تنقید (Critique of Practical Reason) پیش کی۔ عقل محض کی تنقید میں اس نے مظاہر (Phenomenon) کے علم کی توضیح کی اور اس میں یہ کہا کہ مظاہر سے پرے جو بھی حقیقت یا کچھ ہے ہم اس کا علم حاصل نہیں کر سکتے ہیں لیکن عملی عقل کی تنقید میں اس نے اپنی اس غلطی کا اعتراف کیا اور کہا زندگی گزارنے کے لئے صرف عقل کافی نہیں ہے بلکہ ایمان (Faith) بھی ضروری ہے۔ یہ ایمان ہمیں عملی



Marfat.com

زندگی میں مدد دیتا ہے۔ اس کے بنیادی تعقلات، خدا روح، اور لافانیت (Soul and Immortative God) ہیں۔ اس کے ساتھ اس نے ارادہ طیب (Good Will) کا نظریہ پیش کیا۔ اخلاقیات میں اس کا نظریہ مطلق حکم (Categorical Imperative) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اخلاقی حکم اس کے نزدیک ایک مطلق حکم ہے جسے ہر حال میں اور ہر نتیجہ کے بغیر عمل کیا جانا چاہیے۔ یہ ایک فرض (Duty) ہے۔

ہیگل نے کانٹ کی مظہر اور معقول بالذات (Phenomenon and Nomenon) کی دوئی (Duality) کو ختم کر دیا۔ اس کے نزدیک تو حقیقت ایک مطلق کل (Absolute) ہے اور کائنات (World) اور انسانی ذہن (Mind) اس کے دو مظہر ہیں۔ یہ اپنے ارتقائی سفر میں انفرادی ذہن اور مادے سے شروع ہو کر جدلیاتی عمل (Dialectical Process) کے ذریعے (Absolute Whole) تک پہنچ جاتی ہے یہی انسانیت کی معراج اور منزل ہے۔ اس تدریجی ترقی کے لئے معاشرے کا وجود ازبس ضروری ہے معاشرتی، تمدنی، سیاسی، مذہبی ادارے روح کی ترقی کے لئے ضروری فضاء اور ماحول پیدا کرتے ہیں صورت اور مادے اور عقل اور جذبے میں کوئی تضاد نہیں ہے دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

## جدید نظریات

بیسویں صدی کے جدید اخلاقی نظریات میں دو اہم ہیں۔ ایک وجودیت (Existentialism) اور دوسری منطقی اثباتیت (Logical Positivism) وجودیت کا خالق کیرکیگارڈ (Kierkegaard) ہے اور اس کے دو اہم فلسفیوں میں سارتر (Sartre) ہائیڈیگر (Heideggar) اور دوسرے لوگ آتے ہیں۔ وہ ہیگل کے عقل کے فلسفہ کے خلاف تھا۔ اس کے نزدیک چھوٹے موٹے فیصلے عقل کے ذریعے ہو سکتے ہیں لیکن وہ رجحانات جو روح کی کش مکش اور ہنگاموں سے پیدا ہوتے ہیں اور جن کا تعلق زندگی کے اضطراب اور بے چینی سے ہوتا ہے وہ عقلی نہیں بلکہ وجودی ہوتے ہیں۔ وجودی لوگ اشاروں اور کنایوں (Symbols) میں بات کرتے ہیں اور نظموں، ڈراموں اور ناولوں میں وجودی اسرار (Existential Mystery) کو سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کو سمجھنے کے لئے عقل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ تخیل (Imagination) وجدان (Intuition) کی ضرورت ہے۔ سارے کے سارے وجودی مظہری ہیں ان کا کام انسانی ذات کو سمجھنا ہے اس کے متعلق نظریئے قائم کرنا نہیں۔ وجودی ممکنات سے بحث نہیں کرتے ان کا موضوع موجودات ہے۔ اصل انسان جیسا کہ وہ اپنے پورے وجود کے ساتھ موجود ہے۔ کیرکیگارڈ کے نزدیک اخلاق کا وجودی نظریہ یہ ہے کہ انسان بحیثیت انسان کے جی سکتا ہے اس لئے وہ تمام پرانے اخلاقی نظریات کو رد کرتا ہے۔ کیرکیگارڈ مذہبی وجودیت کا قائل ہے سارتر غیر مذہبی وجودی ہے۔ سارتر نے وجودی فلسفہ کو ادب یعنی ناول اور ڈراموں کے ذریعے شہرت دی وجودی فلسفہ اور وجودی ادب مترادف الفاظ ہیں۔ سارتر وجود کو جوہر پر (Existense Over Essence) مقدم سمجھتا ہے اس کے نزدیک انسان آزاد ہے وہ اپنے ہاتھوں بنتا بگڑتا ہے۔ فطرت انسانی

جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔ انسانی آزادی کی کوئی حد نہیں ہے۔ مرضی کا تعین مقاصد سے ہوتا ہے اور اگر مقاصد آزاد ہوں تو افعال بھی آزاد ہوں گے۔ اگر انسان آزادی کو استعمال نہیں کرتا ہے اور مذہب یا کلچر کا سہارا لیتا ہے تو اس کی بدقسمتی ہے۔ سچائی، نیکی اور حسن کا انتخاب نہ خدا کے وجود سے اور نہ اصولوں سے ممکن ہے۔ یہ انسان کا آزادانہ انتخاب ہے۔ اس کے نزدیک تمام نفسی کوائف (Human Feelings) خواہ کیسے ہی گھناؤنے کیوں نہ ہوں وہ فرد کی آزادی کے آئینہ دار ہیں۔

## منطقی اثباتیت (Logical Positivism)

اس میں اہم نام کارنپ (Cornap)، شلک (Schlick) اور ایئر (Ayer) ہیں۔ یہ لوگ مابعدالطبیعیات (Metaphysics) کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بے معنی (Meaningless) اور ناقابل تصدیق (Unnverifiable) ہے۔ اس لئے ہمیں حسی تجربات (Sense Experience) پر توجہ دینا چاہیے اور ان کے ذریعے سے جو علم حاصل ہو اس کی سائنس سے توجیح کرنی چاہیے۔ ان کے نزدیک اخلاقیات محض ایک احساس (Feeling) کا نام ہے۔ ایئر کے نزدیک دو طرح کے جملے (Sentences) بامعنی ہوتے ہیں ایک تحلیلی (Analytical) جو منطق اور ریاضیات (Logic and Math) میں استعمال ہوتے ہیں اور دوسرے ترکیبی (Synthetic) جو کہ تجربی علوم میں ہوتے ہیں۔ اور جن کی تصدیق ہو جاتی ہے۔ قدری جملے (Value sentences) نہ تو تحلیلی ہیں اور نہ ترکیبی ہیں۔ لہٰذا یہ بامعنی (Meaningful) نہیں ہیں۔ تمام قدری جملے چاہیے وہ اخلاق سے متعلق ہوں یا مذہب سے لغو اور بے عمل (Meaningless) ہیں۔ اخلاقیات کا کام صرف اخلاقی حدود (Scope) اور تصورات (Concepts) کو واضح کرنا ہے اور یہ کہ کیا اخلاقی حدود کو تجربی حدود میں لایا جا سکتا ہے۔ اخلاقی حکم، پند اور نصائح کا اخلاقیات میں کوئی کام نہیں ہے۔ اسٹیونسن (Stevenson) کے نزدیک اخلاقیہ جملے بیانیہ جملے نہیں ہوتے۔ ان کا اصل کام جذبات کو ابھارنا اور اعمال کی ترغیب دینا ہے۔

## جدلیاتی مادیت (Dialectical Materialism)

کارل مارکس (K.Marx) کا نام فلسفہ میں ایک اہم نام ہے اس کی جدلیاتی مادیت کے معنی مادے کا جدلیاتی عمل ہے جو کہ کائنات اور معاشرے میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور جس سے نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس میں اہم کام مادی حالات انجام دیتے ہیں اور مادی حالات میں معاشی حالات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اخلاقات کے تعلق سے مارکس کے نزدیک اخلاق کو پیدا کرنے والا خود انسان ہے۔ نیکی اور بدی کا تصور اضافی ہے اور ہر دور میں بدلتا ہے۔ تمام اخلاقی اقدار میں بنیادی معاشی نظام کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور جب معاشی نظام بدلتا ہے تو اخلاقی اور تمام ذہنی اقدار بدل جاتے ہیں۔ اخلاق کا تعلق معاشرے سے ہے۔



Marfat.com

رسل اور مور (Russell & Moore) موجودہ دور میں رسل اور مور نے اخلاقی نظریات میں اپنا نقطہ نظر پیش کیا۔ خاص طور سے مور کا نام اہم ہے اس نے اپنی مشہور کتاب (Principia Ethica) سے اخلاقیات میں ایک انقلاب پیدا کیا اور ان تصورات کو جن کو آفاقی سمجھا جاتا ہے۔ جیسے خیر (Good) وغیرہ پر تنقید کی اور اس کی تحلیل کی۔ اس کے نزدیک خیر کو فطری (Natural) معنی میں انہیں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس سے فطری مغالطہ (Naturalistic Fallacy) پیدا ہوتا ہے۔ خیر کی فطری خصوصیات میں کوئی ایسی تعریف نہیں جو سب کے لئے اور سب چیزوں کے لئے قابل قبول ہو اس کی وجدانی تعریف ممکن ہے۔

ہیئر (Hare) نے زبانِ اخلاق کے نام سے ایک کتاب لکھی (The Language of Morals) جس میں اس نے اخلاقی تعقلات (Concepts) کے تعلق سے زبان اور بیان کی مشکلات کا ذکر کیا۔ وٹگنشٹائن جو لسانی فلسفہ میں بہت اہم نام ہے اس نے لسانی فلسفہ کے مسائل میں بہت اضافہ کیا اور اخلاق کے تعلق سے بھی بحث کی۔ اس کے نزدیک زبان کا تصویری (Pucture Theory) نظریہ اہم ہے ہم جب کوئی جملہ کہتے ہیں تو اس کی ایک تصویر ہمارے سامنے آ جاتی ہے جس سے ہم اس کو سمجھتے ہیں۔ اخلاق اور مذہب اس قسم کی تصویریں پیش کرتے ہیں جس سے ہم زندگی میں کام لیتے ہیں۔ خدا کی تصدیق تو ممکن نہیں ہے لیکن اس کے تعلق سے جو ہم تصویریں بناتے ہیں وہ ہمیں زندہ رہنے میں مدد دیتی ہیں جنت اور دوزخ بھی تصویریں ہیں جو کہ ہمارے افعال کو متاثر کرتی ہیں۔

## مختلف تعریفیں (Different Definitions)

کسی بھی مضمون کی ایک تعریف نہیں ہو سکتی ہے اس کی بہت سی تعریفیں ممکن ہیں جو اس کے مختلف پہلوؤں یا خصوصیات (Characteristics) کو ظاہر کرتی ہیں۔ مندرجہ ذیل میں ہم اخلاقیات کی مختلف تعریفیں پیش کر رہے ہیں۔

(1) بنیادی طور پر اخلاقیات اچھے یا برے اور صائب یا غیر صائب اعمال کے مطالعے کا نام ہے۔ ان اعمال کا مطالعہ معروضی (Objective) طریقے سے ہو سکتا ہے اور موضوعی (Subjective) طریقے سے بھی ہو سکتا ہے معروضی طریقے میں اخلاقی حکم (Moral Judgment) کی بنیاد کسی معروضی حقیقت (Objective Reality) پر ہو گی اور موضوعی طریقے میں اخلاقی حکم کی بنیاد خود انسان کے اندر (Inner Self) یا ذات سے آئے گی اور معروضی طریقے سے خیر و شر اور نیک و بد کو مذہب کے تعلق سے اللہ تعالیٰ سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اچھے یا برے اعمال کی تعلیم دیتا ہے اور یہ پیغمبر اور آسمانی کتاب کے ذریعے دی جاتی ہے جیسے یہودیت عیسائیت اور اسلام میں ہے۔

معروضیت میں ہم دوسرے نمبر پر فطرت (Nature) کو رکھتے ہیں یعنی اخلاق وہ ہے جو فطرت کے مطابق ہو فطرت سے مراد عینی یا مثالی (Ideal) فطرت ہے۔ بٹلر (Butler) کے نزدیک ایک مثالی انسانی فطرت میں ضمیر (Conscience) کی حیثیت مقتدر اعلیٰ (Highest Judge) کی سی ہوتی ہے جس میں نفس کی محبت (Love of



Marfat.com

(the Self اور ہمدردی (Sympathy) کے جذبات ہیں اور اس میں ہمارے عام میلانات (Tendencies) بھی شامل ہوتے ہیں اگر ہم ان سب کی ترجیحات (Preferences) متعین کر دیں تو ہم اچھی اخلاقی زندگی گزار سکتے ہیں۔

یونانی رواقیئن (Stoics) نے بھی کہا فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو (Live According To Nature) کائنات ایک منظم، مرتب اور خوبصورت وحدت (Unity) کا نام ہے۔ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا عقل (Reason) کے مطابق زندگی گزارنا ہے۔

ارتقائی مفکرین جیسے اسپنسر (Spencer) کے مطابق اخلاقی زندگی کا مقصد اعلیٰ ماحول کے ساتھ مکمل بیرونی اور اندرونی مطابقت (Internal & External Adjustment) ہے۔ قرآن کے نزدیک کائنات اور انسان کو خدا نے پیدا کیا ہے کائنات اور خود انسان میں خدا کی نشانیاں موجود ہیں ہماری اخلاقی زندگی کا جو ہر قرآن کے احکام کی بجا آوری اور فطرت سے مطابقت کر کے اپنے اعمال انجام دینا ہے۔ قرآن میں ایمان اور عقل (Faith and Reason) پر زور دیا گیا ہے اور ان دونوں سے مل کر ہمارے اعمال انجام پاتے ہیں۔

سقراط (Socrates) نے نیکی کو علم قرار دیا تھا۔ (Virtue is Knowledge) ڈیوی کے نزدیک اخلاقیات وہ علم ہے جس میں کردار پر خیر و شر اور صواب و خطا کے نقطہ نظر سے بحث کی جاتی ہے اور اخلاقی احکام کو ایک باقاعدہ نظام کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے راجرز (Rogers) کہتا ہے اخلاقیات وہ علم ہے جو ایسے اصول (Principles) بتاتا ہے جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت (Value) متعین ہو سکے۔ للی (Lillie) کے نزدیک اخلاقیات ایک منوالی (Normative) علم ہے جو کردار کا مطالعہ خیر و شر اور صواب و خطا کی حیثیت سے کرتا ہے میکنزی (Mackenzie) کے نزدیک اخلاقیات میں خیر و صواب (Good and Right) دونوں اہم ہیں۔ خیر انسانی مقصد (Objective) متعین کرتا ہے اور صائب فعال کردار اور سیرت (Character) کا تعین کرتے ہیں۔ اخلاقی زندگی میں فرض اور فضیلت (Duty and Virtue) دونوں کی ضرورت ہے۔

اخلاق معاشرے میں جنم لیتا ہے۔ انسانی کردار کے خارجی اور داخلی پہلو دونوں اہمیت رکھتے ہیں۔ انسانی معاشرے کے حالات انسانی کردار کو متاثر کرتے ہیں اور انسانی کردار بھی معاشرے کو متاثر کرتا ہے۔ غرض دونوں میں عمل اور رد عمل سے ہماری اخلاقی زندگی بنتی ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# اخلاقیاتِ اسلام

علم اخلاق کی مختلف طریقوں سے تعریف کی جا سکتی ہے۔ یہ علم عادات و اطوار کی اچھائی یا برائی کا مطالعہ کرنا یا خیر و شر کی تحقیق کرنا ہے۔ اسی کے ذریعہ نیک و بد کا تعین ہوتا ہے۔ وہ کیا نصب العین ہے جس کو انسان اپنا مقصد بناتا ہے یا جس کو اپنا مقصد بنانا چاہیے؟ آیا انسان کی زندگی کا کوئی اعلیٰ مقصد ہے یا مختلف مقاصد ہیں جن کے حصول کی پیروی کی جاتی ہے اور جو باہم ایک دوسرے سے کوئی رشتہ نہیں رکھتے؟ چونکہ اخلاقیات مجموعی طور پر عادات و اطوار کا مطالعہ ہے اور یہ کسی خاص قسم کی طرز و روش کی تحقیق نہیں، اس لئے بجز ایک مقصد کے اس کے کوئی خاص مقاصد نہیں جو یہ غور کرنے کے لئے بطور خود رکھتی ہے۔ یہ وہ برتر اور آخری مقصد ہے جس کی طرف ہماری ساری زندگیوں کو موڑا گیا ہے۔ اگر آخری مقصد کا تعین ہو جائے تو نصب العین کی نسبت سے ان خاص مقاصد کی قدر و قیمت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ آیا ترقی میں مد ہیں، یا باعث تنزل ہیں، یا ان ہر دو سے لاپروا ہیں۔ بہت سے ایسے مقاصد ہیں جن کا انسان اپنی ذات کے لئے خواہش مند ہوتا ہے۔ ایسے مقاصد کو بنیادی خوبیوں یا حقیقی اقدار سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر علم، حسن اور مسرت کی خواہش صرف اس لئے نہیں کی جاتی کہ وہ دیگر مقاصد کے حصول کے ذرائع ہیں، بلکہ یہ اصلاً قابل قدر ہوتے ہیں۔ جن کی خوبی خود ان کی ذات میں ہوتی ہے۔ یہ اخلاقیات کا کام ہے کہ وہ اسے عام اصول مہیا کرے جن سے ان بنیادی مقاصد کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔ ان خود بخود پیدا ہونے والے مفادات کی حقیقی قدر و قیمت کیا ہے؟ کیا یہ ان مطلوبہ مقاصد کا حصول ہے جن میں کوئی ذاتی خوبی ہے، یا کوئی بنیادی معیار، کوئی اصول، یا باہم متناسب اصولوں کا مجموعہ ہے، جس کے ذریعے ہم اپنے مفادات کی تسکین پذیری کی قدر و قیمت کا تعین کر سکیں؟

خیر اعلیٰ کی ماہیت کی بابت فلاسفہ کے نظری مباحث سے کہیں زیادہ مذہبی اعتقاد اخلاقیت کا سب سے بڑا سہارا رہا ہے۔ حکمیاتی طور پر اخلاقیات پر بحث مذہبی اعتقادات یا الہیاتی مفروضات سے ہٹ کر کی جاتی ہے۔ لیکن نصب العین کی اساسی نوعیت کی بابت کوئی تفصیلی بحث جس سے نیک و بد کا تعین ہو سکے، اس امر پر ہمیں مجبور کرتی ہے



Marfat.com

کہ ہم اپنے اعتقاد و ایمان کی تعریف حقیقت اولیٰ کی نسبت سے کریں، جس میں کہ ہماری زندگیاں جڑ پکڑے ہوئے ہیں اور جہاں سے کہ وہ نکلتی ہیں۔ اخلاقیات اسلام اپنا کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتی بلکہ وہ مذہبی اعتقاد کے اساسات سے بطور ضمنی نتائج کے پیدا ہوتی ہے۔

جس کو حکمیاتی اخلاقیاتی خیر اعلیٰ کی تلاش، نصب العین مقصد، یا مقصد اولیٰ کہتی ہے، مذہب اس کو تلاش حق سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔ افلاطون اسے خیر کہتا ہے اور اسلام اسے خدا کہتا ہے۔ اس لئے اساس مقاصد کی بحث میں ہم خدا، خیر اور نصب العین کے مترادفات آزادی کے ساتھ استعمال کرتے رہیں گے۔

فلسفیانہ اخلاقیت کی طرح اسلام کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ تمام مقاصد ایک آخری مقصد میں جا کر مل جاتے ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اسلام کے پاس اس کا ایک سادہ جواب ہے۔ موجودات کی وحدت سے زندگی کی نمود ہوتی ہے، جو خدا کی یگانگت کا ظہور ہے۔ مادی کائنات بھی ایک وحدت ہے، کثرت نہیں، کائنات، حیات اور نفس وحدت میں کثرت سے متصف ہیں' باوجود اپنی اس تمام رنگا رنگی کے موجودات کا مقصد یک رنگی ہے اور یہ فرض کیا جاتا ہے کہ تمام قوانین فطرت کسی ایک ہی قانون کے برگ و بار ہیں۔ اخلاقیت کو بھی کسی ایک ہی قانون وحدت و کثرت کے موافق ہونا چاہیے۔ انسان کی خواہشات گونا گوں ہیں، جو اپنے پیش نظر کئی خاص مقاصد رکھ لیتی ہیں۔ انسان بحیثیت فرد کے ایک عضوی وحدت ہے اور بحیثیت ایک اجتماعی وجود کے ہیئت اجتماعیہ کا ایک جزو ہے۔ عضوی حیات اساسی کا مقصد کی وحدت اور صداقت کی کسوٹی ہے۔ انسانی خواہشات کو کوئی قابو میں روکنے والا اصول اور مقصد ہونا چاہیے۔ اسلام میں فطرۃ اللہ کے ذریعہ اس کمی کو پورا کیا گیا ہے۔

سابقہ ابواب میں فطرۃ اللہ پر بحث کرتے ہوئے ہم تعلیمات قرآن کی اساس اس چیز کو ثابت کر آئے ہیں کہ خدا ایک اعتدال پسند تخلیقی مشیت ہے۔ یہ نہ الٰہیاتیوں کا مطلق ہے، نہ ارسطا طالیس کا جوہر علق اور نہ یہ نوفلاطونیت کی تعلیم کے بموجب ایک سرچشمہ ہے جس سے مخلوقات پھوٹ کر بہہ نکلتی ہیں۔ اسلام کا خدا ایک غائت اور مقصد کے تحت پیدا کرنے والی ہستی ہے۔ یہ خالص تخیل نہیں ہے بلکہ ایک برتر شعوریت ہے' جو اپنی ذات میں زندگی کی اقدار سموئے ہوئے اور ان کے تحفظ کی کفیل ہے۔ قرآن کہتا ہے۔ ''اس کے لئے اچھے صفات ہیں۔'' 1

اس طرح اسلامی اخلاقیات کا یہ مفروضہ ہے کہ زندگی کے بنیادی اقدار مثل محبت، علم اور مسرت ارتفاع کے کسی خاص پہلو کے عارضی، موضوعی، اضافی اور گمراہ کن نتائج نہیں بلکہ معروض اور بنیاد ہیں۔ ان کے کمال کا ادراک نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ایک نصب العین کی حیثیت سے ان تک رسائی پانے کا ایک دائمی سفر جاری رکھا جا سکتا ہے۔ اس لئے ہمارے ذاتی اور اساسی اقدار، خدا یا ایک نصب العین بطور ذاتی صفات کے بتلائے گئے ہیں، چونکہ ان اقدار کا ایک وحدت سے ظہور ہوتا ہے لہٰذا یہ ضرور ایک دوسرے سے متعلق ہوں گے یہی ایقان تھا جس پر افلاطون نے مناظرۂ منطق کے ذریعہ رسائی حاصل کی ہے۔ اس کے سہ گانہ اساسی اقدار، صداقت، حسن اور خوبی، اصلاً ایک ہی حقیقت کے تین رُخ تھے جسے وہ خیر سے تعبیر کرتا ہے۔



Marfat.com

ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اسلام صفتِ خیر کو خدا کی صفت گردانتے ہوئے خیر کے تصور کا کس طرح تعین کرتا ہے۔ خدا خالق ہے اس لئے صفتِ خیر بھی تخلیقی ہونی چاہیے۔ کوئی چیز مجہول تصوری صفتِ خیر کے مثل نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ خیر سکونی تصور نہیں بلکہ ایک متحرک قوت ہے۔ اس کی نسبت محض علم سے نہیں بلکہ عمل سے ہے جو صداقت کو محسوس شکل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ قرآن کہتا ہے خدا جو خالق کائنات ہے، وہ پالنے والا مہربان اور احسان کرنے والا خدا ہے۔ محبت بحیثیت ذاتی قدر کے حقیقت اولیٰ کی فطرت سے پیدا ہوتی ہے۔ اخلاقی اعمال کی تحریک پالنے، پرورش کرنے، اور ہمیشہ موجودات میں وافر وکثیر ہم آہنگیاں پیدا کرنے سے تکثیر کی طرف ہو۔ اور شر دوسروں کے لئے ایسا ہی تباہ کن ہے جیسا کہ خود اپنے لئے، قرآن بار بار اس امر کا اعادہ کرتا ہے کہ برائی کی سزا اسی جیسی برائی سے ہے۔ جس کے معنی اس کے نفی کے ہیں، لیکن نیکی کا بدلہ کئی گنا زیادہ ہوتا ہے "من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جا بالسیئة فلا یجزی الا مثلها و هم لا یظلمون" (160:6) "یادرکھو جو کہ" اللہ کے حضور نیکی لائے گا تو اس کے لئے اس کے عمل نیک سے دس گناہ زیادہ ثواب ہوگا، اور جو کوئی برائی لائے گا وہ برائی کے بدلے سزا نہیں پائے گا مگر اتنی ہی جتنی برائی کی ہوگی اور ایسا نہ ہوگا کہ لوگوں کے ساتھ ناانصافی کی جائے۔"

یہاں سے ہم ایک بہتر تعریف اس امر کی حاصل کر سکتے ہیں کہ نیکی کس چیز کو سمجھا جائے اور بالآخر خیر کیا چیز ہے۔ خیر تخلیقی اور تعمیری ہے۔ یہ خود کو اور بقیہ زندگی کو برقرار رکھتی ہے۔ ایک لذات پسند (لذتیہ) خیر کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ وہ چیز جس کی خواہش کی جائے اور جو اس کی لذت عطا کرے۔ لیکن یہ نہایت ناقص تعریف ہے۔ کیونکہ ایک گمراہ نفس ایسی بہت سی چیزوں کا آرزو مند ہوتا ہے جو ضرر رساں اور خود کو تباہ کرنے والی ہوتی ہیں اور لذت بعض اوقات بہت سی ایسی چیزوں سے وابستہ ہوتی ہے جو زندگی کو تباہ اور خود لذت کے مقاصد ہی کو ختم کر دیتی ہیں۔ ہم نفسیاتی طور پر جانتے ہیں کہ لذت ہمیشہ ہمارے افعال کی محرک نہیں ہوتی۔ ایک نیکوکار لذت سے زیادہ الم میں مبتلا ہونے کے باوجود اپنے نیک مقاصد کے حصول کے درپے ہوتا ہے اور ایک بدکار بھی اپنے شہوات کا ناعاقبت اندیشانہ طریقہ پر پیچھا کرتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ وہ اسے لذت بخشتے ہیں' بلکہ وہ تحکمانہ و ناقابل ضبط تحریکات بن جاتے ہیں، جن کو بعض اوقات خود کرنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس کو تباہی کی طرف لے جا رہے ہیں۔ اسلام کی رو سے خواہشات کی تکمیل کوئی نیکی نہیں ہے۔ نیکی سے مراد اقدار حیات کی حفاظت کرنا ہے۔ لیکن زندگی محض مادی یا حیاتی نہیں ہے۔ ہم اپنے اجسام سے زیادہ کچھ اور بھی ہیں۔ اجسام ہماری روحوں کے آلات ہیں۔ انسان کی زندگی مقاصد کی وصولیابی پر مشتمل ہے، جو ہماری جسمانی ضروریات پر فوقیت رکھتے ہیں۔ ہم جسمانی ضروریات میں حیوانی دنیا کے ساتھ ہیں۔ انسانیت کا آغاز جسمانی برتری کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں نیکی نہ صرف تحفظ ہے بلکہ ہماری اصلی حقیقت اور ہماری اصل ذات کی اصلاح وترقی ہے۔

ہربرٹ اسپنسر اور دیگر ارتقائی مصنفین اخلاق کہتے ہیں کہ اخلاقی اصول موضوعی اور مافوق تجربہ نہیں ہیں' بلکہ پشتہا پشت کے تجربہ سے حاصل کئے گئے ہیں۔ جنہیں حفظ ذات اور نسلی استحکام کے کامیاب طریقوں کے مثل سمجھا گیا

Marifat.com

ہے۔ اسلام خیر کی اس تعریف سے کہ وہ تحفظی ہے' کوئی نزاع نہیں کرتا، مگر انسان کی بابت اس کا تصور صرف مادی عضویت نہیں ہے جو کسی نہ کسی طرح بذریعہ کشمکش و مطابقت یا تناسل و توالد کے ذریعہ اپنی بقا چاہتا ہے۔ ارتقاء پرستوں نے خیر کی نوعیت کا ٹھیک طور پر پتہ چلایا ہے۔ جیسا کہ وہ کہتے ہیں وہ بقاء کی طرف میلان رکھتا ہے اور اس ہستیوں کو باقی رکھتا ہے جو اس پر عمل کرتی ہیں۔ لیکن ان کا زندگی کے متعلق تصور اور یہ تصور کہ کون سی چیز کا تحفظ کیا جائے، نہایت محدود ہے۔ اسلام کہتا ہے کہ انسان کی روح، روح خداوندی ہے اور اس کی تخلیق اس لئے ہوتی ہے کہ وہ خدائی صفات کو زیادہ سے زیادہ اپنے میں پیدا کرے۔ صداقت، حسن، محبت اور امن وخوشحالی حقیقی اقدار ہیں، کیونکہ یہ حقیقت اولیٰ میں جاگزیں ہیں' ہم ان کا تصور ان کی اضافیت میں کرتے ہیں' لیکن وہ صفات خداوندی کی طرح مطلق ہیں۔ انسان کو ان کا تحفظ کرنا چاہیے اور اخلاقیت اسی پر مشتمل ہے کہ ان کو محفوظ رکھنے کی جہد وسعی کی جائے۔

اسی طرح اسلام مذہب لذتیت کی جزوی صداقت کی بھی تائید کرتا ہے کہ لذت بھی اصلاً مطلوب ہوتی ہے۔ اس نظریہ کی تائید سے غرض یہ ہے کہ نیکی اور سیرت بالآخر ایک ہو جائیں۔ لیکن لذت کی بلاواسطہ تلاش، خود اس کے مقصد کو شکست دے دیتی ہے۔ مسرت ایک راست باز زندگی سے بطور ضمنی نتیجہ کے پیدا ہونی چاہیے۔ یہاں ہم ایک اعتراض سے دوچار ہوتے ہیں' جس کا دعویٰ ہے کہ تمام بڑے مذاہب لذت پرست ہوتے ہیں۔ یہ اعتراض اس حقیقت سے پیدا ہوتا ہے کہ جب مذاہب نیکی اور بدی کی جزا وسزا کا نقشہ کھینچتے ہیں تو نفسانی خواہشات کا اسلوب بیان اختیار کرتے ہیں جنت کو غیر تکمیل شدہ خواہش کا ایک خواب تصور کیا جاتا ہے جس کی صورت مادی ہوتی ہے۔ اب ان بیانات پر غور کے دو طریقے ہیں۔ یا تو انہیں حقیقت پر محمول کیا جائے یا استعارہ سمجھا جائے۔ ایک بطی الفہم ذہن و دماغ ہمیشہ انہیں حقیقت پر محمول کرتا ہے۔ لیکن قرآن' باوجود صریح مادی تصورت کے ہمیں آگاہ کرتا ہے کہ انہیں تشبیہات وتمثیلات سمجھا جائے وہ کہتا ہے'' جنت کی مثال، جس کا وعدہ نیکو کاروں سے کیا گیا ہے، یہ ہے کہ اس میں نہریں بہہ رہی ہیں، اس کے پھل اور سائے دائمی ہیں''[2] پھر ہمیں یہ تشبیہ ملتی ہے ''اس باغ کی مثال جس کا وعدہ راست بازوں سے کیا گیا ہے، یہ ہے کہ اس میں دودھ کی نہریں ہیں' جو کبھی متغیر نہیں ہوتیں۔''[3] پھر ایک مقام پر آگاہ کیا گیا ہے کہ اس نفسیاتی تمثیل کو حقیقت نہ سمجھا جائے۔ ''کوئی نفس یہ جان نہیں سکتا کہ اس کی آنکھوں کی تازگی کے لئے کیا چیز چھپی ہوئی ہے۔ یہ اس کا صلہ ہے جو انہوں نے کمایا۔''[4] آنحضرت ﷺ کا خود ارشاد ہے کہ ''جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا اور نہ کسی کان نے سنا اور نہ جس کا کسی ذہن نے تصور کیا۔''[5] ابن عباسؓ مشہور صحابی اور مفسر سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''جنت میں بجز نام کی مشارکت کے اس زندگی جیسی غذائیں نہیں ہیں۔''

لیکن قران بھی نہایت لطیف و پاکیزہ تشبیہات خدا کی صفات کے بیان اور نیکی و بدی کے لئے جزا وسزا کا نقشہ کھینچنے میں استعمال کرتا ہے۔ وہی قرآن جو ایک مقام پر خدا کے لئے عرش پر متمکن ہونے کا نقشہ پیش کرتا ہے، وہی کہیں دوسری جگہ کہتا ہے کہ'' خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ جو خود فروزاں اور لامکاں ہے۔ نہ شرقی ہے اور نہ غربی۔''[6] خدا کی ذاتی صفات میں سے ایک علیم وخبیر ہونا ہے، جس کے لئے بہترین مادی تمثیل نور استعمال کی گئی



Marfat.com

ہے۔ بعض فلسفیوں نے خدا کا تصور اولاً مثل نور کے کیا ہے' کیونکہ وہ اس سے بہتر مثال نہ پا سکے، فلاطینوس (Plotinus) کی زبردست متصوفانہ الٰہیات جس نے عیسائیوں اور مسلمانوں کے متصوفانہ فلسفہ کو متاثر کیا ہے، وہ خاص طور پر ذات مطلق کے لئے نور کی تمثیل پر مبنی ہے۔ قرآن بھی اس مثال کو استعمال کرتا ہے' لیکن وہ آگاہ کرتا ہے کہ اس کو مثل مادی نور کے نہ سمجھا جائے۔ نیکی کے زبردست انعامات میں سے ایک صلہ رویت الٰہی یا معیت ربانی بیان کیا گیا ہے۔ اس صورت میں خالق کائنات نور اور حیات ہے جو تمام اقدار و جود کو محسوس شکل دیتا ہے۔ اس لئے خاص انعام حیات خداوندی کا حصول ہے۔ اس میں انسان خدا تو نہیں بن جاتا لیکن کسی نہ کسی طرح اس کو پالیتا ہے۔ قران کہتا ہے یہ اعلیٰ شعوریت نیکوکارانہ زندگی سے بطور نتیجہ کے پیدا ہوتی ہے۔ نیکوکار جو پاتے ہیں وہ مزید نور ہے اور یہی نفوس قدسیہ کی اصل آرزو ہے۔ گوئٹے کے آخری الفاظ یہ تھے "نور فراواں نور۔" اس کی پوری زندگی ذہن وفن کے ذریعہ زیادہ روشنی حاصل کرنے اور زیادہ روشنی پھیلانے کی ایک مسلسل جدوجہد تھی اور بوقت مرگ بھی اس نے اپنی اس تمنا کا اظہار کیا تھا۔ کیونکہ ہمیشہ اس میں فراوانی ہوتی رہتی ہے۔ "اس دن تم مومن مرد اور مومنہ عورتوں کو دیکھو گے کہ ان کی روشنی ان کے آگے اور داہنے چلتی ہوگی۔"[7] اے اہل ایمان! اپنے فرائض سے باخبر رہو جو خدا نے مقرر کئے ہیں اور اس کے رسولؐ پر ایمان لاؤ۔ وہ اپنی رحمت سے تمہیں دونا عطا کرے گا اور تمہارے لئے ایسی روشنی پیدا کرے گا جس میں تم چل سکو گے اور تمہیں بخش دے گا اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔"[8]

اکثر یہ سوال، بے کیف لمحات میں، بعض قلوب میں پیدا ہوتا ہے کہ کوئی شخص نیکی پر کیوں عمل کرے۔ مادی اور جسمانی لذات اس زندگی میں نیکی کے ضروری متلازمات نہیں ہیں۔ نیکی تلخ کامیوں اور بدی کی خوش وقتیوں کا منظر انسان کے پیش نظر اس وقت سے ہے جب سے کہ اس نے غور کرنا شروع کیا ہے، لوگ دریافت کرتے ہیں کہ نیکی کا کیا صلہ ہے۔

کوئی اس سوال کا جواب، جو شائستہ دماغوں کو بھی بھونڈا معلوم ہوتا ہے، یہ دیتا ہے کہ آخرت کی زندگی میں میزان درست کی جائے گی۔ خدا نیکی کے ساتھ خوشحالی اور بدی کے ساتھ بدحالی کا تناسب قائم کرے گا، وہاں نیکوکار مزے اڑائیں گے اور بدکار ناقابل بیان مصائب و آلام کا شکار ہوں گے۔ چونکہ تمام لوگوں کو نیکوکار بنانے کے لئے مذہب کو نصیحت کرنی پڑتی ہے اور شخصی و اجتماعی خوشحالی کے لئے برائی سے احتراز ضروری ہے، اس لئے اس قسم کی پند و موعظت ادنیٰ سطح پر انسانیت کی اصلاح میں اپنا خاص مقام رکھتی ہے۔ لیکن جس طرح ذہنی ادراک کے کئی مراتب ہوتے ہیں، ایسے ہی اخلاقی اور روحانی حقائق کے فہم کے بھی درجات ہیں۔ ایسا ذہن جو ادنیٰ سطحات پر ہو اور جس کی گرفت میں محبوس ہو، تو اس کو محسوسات ہی کی زبان میں مخاطب کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے ہم رفعت و بلندی حاصل کرتے ہیں، ہمارے نیکی و بدی اور اس سے پیدا ہونے والی جزا و سزا کا تصور زیادہ سے زیادہ تعلقی رنگ اختیار کرتا جاتا ہے۔ اس اعلیٰ سطح پر قرآن ہمیں اخلاقی حکمت سے سرفراز کرتا ہے اور نفسانی تشبیہات و استعاروں کا استعمال موقوف کر دیتا ہے۔ یہ بطور حقیقت کے خدا کا صادق تجربہ تصور عطا کرتا ہے، جو کسی چیز کے مثل نہیں "آنکھیں اس کو

دیکھ نہیں سکتیں، لیکن وہ آنکھوں کو دیکھتا ہے'' ''وہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے'' کامل خوشحالی کا صلہ خداوند نور وحیات کی دید وملاقات ہے۔ یہ دیکھنا ایک طرح کا ادراک ہوگا، جو موضوع ومعروض کی تقسیم سے ماورا ہے۔ یہ ذات قدیم کے ساتھ گویا اتحاد ہوگا' جس کے لئے نہ ہمارے پاس شایان ضرورت تجربہ ہے اور نہ ابواب فہم و ادراک، اکثر مقامات پر قرآن میں اس کو نیکی کا اعلیٰ ترین صلہ کیا گیا ہے۔ ہم آہنگی جو کائنات کی روح و مقصد ہے، قران کی اصطلاح میں سلامتی سے تعبیر کی گئی ہے۔ سلامتی میں متصادم افراد وعناصر اپنے وجود سے دست کش نہیں ہوتے، یہ اپنی فردیت کو برقرار رکھتے ہوئے باہم موافق ہو جاتے ہیں' مگر ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے مقصد کے حصول میں لگے رہتے ہیں۔ قدرتی حسن اور فن اسی سلامتی کے اظہارات ہیں جسے ہم توافق اور ہم آہنگی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ذہنی ادراک بھی ایک سکون ہے، جمالیاتی غور وفکر بھی ایک سکون ہے۔ اور نیکی اور مسرت بھی سکون ہی ہیں۔ اس لئے جنت کو قران میں دارالسلام کہا گیا ہے، جہاں کے رہنے والوں کا باہمی پیام وسلام سلامتی! سلامتی! ہوگا۔ خود لفظ اسلام کے معنی سلامتی کے ہیں اور اس کے دوسرے معنی خود کو خدا کی مشیت کے سپرد کر دینے کے ہیں۔ یہ دونوں معنی باہم مل کر اخلاقیت اور روحانیت کا جوہر بن جاتے ہیں۔ انفرادی ارادہ عالمی ارادہ کے پورا ہو جانے سے سلامتی اور ہم آہنگی حاصل ہوتی ہے جس سے ایک محدود، غیر محدود کی حیات میں شریک ہو جاتا ہے۔

اس سوال پر کہ زندگی کا مقصد منشا اور نیکی کا کیا صلہ ہے؟ اسلام کا جواب یہ ہے کہ حیات نیک کا صلہ بہتر و اعلیٰ زندگی ہے اور مسرت وخوشحالی خیر برتر کا اصلی جز ترکیبی ہے۔

من عمل صالحا من ذکر او انثیٰ و ھو مؤمن فلنحیینہ حیوۃ طیبۃ ج و لنجزینھم اجر ھم باحسن ماکانوا یعملون (97:16)

''جس کسی نے اچھا کام کیا، خواہ مرد ہو خواہ عورت اور وہ ایمان بھی رکھتا ہے تو (یاد رکھو) ہم ضرور اسے (دنیا میں) اچھی زندگی بسر کرائیں گے اور آخرت میں بھی ضرور اسے اجر دیں گے۔ انہوں نے جیسے جیسے اچھے کام کئے ہیں، اس کے مطابق ہمارا اجر بھی ہوگا۔''

یہاں ایک نکتہ مزید صراحت کا محتاج ہے جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا جا چکا ہے، جب کبھی قرآن ادنیٰ زندگی کا اعلیٰ زندگی سے مقابلہ کرتا ہے تو اعلیٰ زندگی کو آخرت کی زندگی سے تعبیر کرتا ہے اور اس کے مقابلہ میں اس دنیا کی زندگی کھیل تماشہ سے تعبیر کی جاتی ہے۔ یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہیے کہ روحانیت کی عملداری میں زمان و مکاں بے معنی سی چیزیں ہیں' جن کا تعلق عالم محسوسات سے ہے۔ اگر زماں کا وجود ہستی اور شعوریت کے تمام مراتب و درجات میں باقی رہتا ہے تو اس کی نوعیت مختلف سطحات پر جداگانہ ہوتی رہتی ہے' جیسا کہ قرآن کہتا ہے: خدا کے نزدیک ایک دن ہزاروں سال کا ہوتا ہے۔[9] اس کا حساب آفتاب کے گرد زمین کی یومیہ گردش سے نہیں ہے۔ اس طرح ایک سے زائد مقامات پر قرآن میں کہا گیا ہے کہ قیامت کے دن وقت کا احساس لوگوں کے نزدیک بالکل جداگانہ ہوگا۔ دنیوی زندگی اور قیامت کے دن کا درمیانی وقفہ تقریباً کالعدم ہو جائے گا۔ ''اور اس دن جبکہ انہیں جمع



Marfat.com

کیا جائے گا تو انہیں ایسا محسوس ہوگا کہ وہ دن کے ایک حصہ سے زیادہ نہیں ٹھہرے۔"[10] لامکانی اور لازمانی حقیقت عالم غیب ہے اور ایسے ہی قیامت کا دن بھی۔ اس کالبد خاکی کو چھوڑ کر وجود کے نئے درجات وشعوریت میں داخل ہونا اس وقت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔

وللہ غیب السموٰت والارض و ما امر الساعۃ الا کلمح البصر او ھو اقرب. ط ان اللہ علی کل شیئی قدیرط (77:16)

"اور آسمانوں اور زمین کی جتنی مخفی باتیں ہیں، سب کا علم اللہ ہی کے پاس ہے۔ اور (آنے والے) مقررہ وقت کا معاملہ بس ایسا سمجھو جیسے آنکھ کا جھپکنا، بلکہ اس سے بھی جلد تر۔ بے شک اللہ کی قدرت سے کوئی بات باہر نہیں۔"

اگرچہ جسم کی تحلیل کے بعد حیات باقی رہے گی اور خودی اپنے تمام نیک و بد اثرات کے ساتھ دوسرے دائروں میں اپنا سفر جاری رکھے گی۔ ہم ان دائروں میں قیامت کی ماہیت معلوم نہیں کرسکیں گے۔ لیکن قرآن سے ہمیں اس کی بابت صاف اشارات ملتے ہیں کہ ہمارے وقت کے اندازے وہاں کام نہیں دے سکتے۔ مادی وجود کے ختم ہو جانے سے ان میں کوئی صحت ودرستگی باقی نہیں رہتی۔ مادی زمان صرف مادی وجود کا ایک رخ ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب کی اصطلاحی زبان میں زمان ومکاں، زمین وآسمان اور دنیا وآخرت کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں تو ان زمانی ومکانی الفاظ کا استعمال صرف خدا کے اندازوں کے لئے ہوتا ہے۔ بڑے صوفیائے اسلام اس حقیقت سے بخوبی وقف تھے۔ رومی کا قول ہے کہ "عشق (وجدانی طور پر خدا کی یافت) مکاں کی پہنائی میں عروج وتسلسل نہیں بلکہ مادی وجود کی حد بندیوں سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔" ایسے ہی سرمد نے معراج کے سلسلہ میں مکان کی بابت کہا ہے:

آن کس کہ سر حقیقتش باور شد
خود پہن تر از سپہر پہناور شد
ملا گوید کے برسید احمدؐ بفلک
سرمد گوید فلک بہ احمدؐ در شد

اسی طرح زماں کے متعلق جب قرآن 'یوم حسان' کا لفظ استعمال کرتا ہے تو ہم کو یوم سے مراد کسی نظام شمسی کا نتیجہ نہ سمجھنا چاہیے۔ جب قرآن کہتا ہے کہ خدا کے پاس ایک دن کئی ہزار سال کا ہوتا ہے تو بعض مفسرین اس کی تاویل لفظ دور سے کرتے ہیں اور اسی کے مطابق تخلیق کے چھ دن چھ دور سمجھے گئے ہیں۔ بعض لوگ ان اوقات شماریوں کو حقیقت پر محمول نہیں کرتے بلکہ انہیں ایک استعارہ سمجھتے ہیں۔ اور صحیح تصور یہی معلوم ہوا ہے کہ ہماری زمانی قلمرو سے باہر زماں کا کوئی وجود نہیں یا اس کی ماہیت بالکل جداگانہ ہے۔ برگساں کا پورا فلسفہ اسی فضائی زماں اور تخلیقی امتداد کے باہمی فرق پر مبنی ہے' جسے صرف روحانی طور پر وجدان کے ذریعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ جب کہ حیات وجود حقیقی



Marfat.com

کے ساتھ براہ راست ربطہ پیدا کر لیتی ہے۔

اسلام کی رو سے نیکی اور بدی کا صلہ نقد وتسیہ دونوں پر مشتمل ہے۔ اس کی حقیقت پر راسخ اعتقاد کے ساتھ خود کو نصب العین کے سپرد کر دینا، باطنی مسرت اور نیکی کی زندگی ہے۔ ایسا آدمی اپنی حقیقت کے ساتھ وفادار ہوتا ہے اس لئے وہ قلبی سکون حاصل کرتا ہے جو تمام مسرتوں سے بالکل مختلف، حقیقی مسرت ہے۔ یہ باطنی مسرت، یہ الٰہی سکینت، مادی فائدہ یا جسمانی تکلیف یا سختی کی، نقصان سے زیادہ تلافی کرتی ہے۔ نیکی اور بدی کے بدلہ کے متعلق قرآن کہتا ہے کہ ہر لحہ یہ ضبط تحریر میں لائے جاتے ہیں اور اس ترازو سے وزن کر لئے جاتے ہیں جس میں ذرہ برابر غلطی کا امکان نہیں۔ انسان کی زندگی کا تعین کسی خاص گناہ سے سرزد ہوتے ہیں اگر وہ بے شمار گناہوں کا مرتکب ہوتا رہے لیکن کوئی ایسی نیکی اس سے سرزد ہوئی ہو جس کا پلہ بھاری ہو جائے تو اس کی زندگی مجموعی طور پر نیک قرار پائے گی اور وہ نامراد نہ ہوگا۔ ہم ایک سے زائد مقامات پر قرآن میں یہ دیکھتے ہیں کہ خدا گناہ کی سزا میں جلد باز نہیں۔ اگر وہ صراط مستقیم سے انحراف کی سزا دینے میں جلد باز ہوتا ہے تو زمین پر کوئی جاندار باقی نہ بچتا اور گناہ کوئی ایسی چیز نہیں جو روح سے ناقابل استیصال طریقہ پر چمٹ جائے۔

ان الحسنات یذھبن السیئات (114:11)

''نیکیاں برائیوں کو محو کر دیتی ہیں۔''

برائی کی یہ فطرت ہے کہ وہ جلد یا بدیر اعمال صالحہ سے محو ہو جاتی ہے، یا اپنی ذاتی تباہ کاری کے سبب برباد ہو جاتی ہے۔

و قل جاء الحق و زحق الباطل ط ان الباطل کان زھوقاط (81:17)

''اور تیرا اعلان یہ ہو کہ دیکھو حق ظاہر ہو گیا اور باطل نابود ہوا اور باطل اس لئے تھا کہ نابود ہو کر رہے۔''

انسانیت کے لئے اسلام کی زبردست خدمات میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے گناہ کے غیر ضروری اور وہمی خوف سے اس کو رہائی بخشی۔ نٹشے کہتا ہے کہ گناہ یہودیوں کی اختراع ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ''عہد نامہ عتیق'' میں خدا کو جس طرح پیش کیا گیا ہے' اس میں محبت سے زیادہ خوف غالب ہے اور وہ حقیقی یا خیالی گناہوں کے بدلہ میں بے رحمی کے ساتھ تمام خاندانوں اور جماعتوں کو عذاب دیتا ہے۔ لیکن گناہ کا یہ تصور کہ وہ روح میں جاگزیں ہے اور آدم سے لے کر اس وقت تک جو بچہ پیدا ہوتا ہے اس میں وراثتاً منتقل ہوتا ہے، عیسائیوں کی مخترعہ چیز ہے۔ یہ انسانی تصورات کی ایک عجیب ستم ظریفی ہے کہ عیسائی دینیات خدا کو محبت کے روپ میں پیش کرتی ہے اور ساتھ ہی فطری معصیت کے عقیدہ کی بھی تبلیغ کرتی ہے۔ قرآن اس عقیدہ کی پُرزور تردید کرتا ہے۔ قرآن کی روح سے انسان کو فطرت الٰہی عطا ہوئی ہے اور اس کو اختیار سے نوازا گیا ہے' جس سے وہ گمراہ بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ کہنا غلط ہے کہ خلقی طور پر اس کی آفرینش ایسی ہوئی ہے کہ وہ گمراہ ہو جائے۔ انسان کی بابت قرآن کہتا ہے کہ فطرت اللہ الی فطر



Marfat.com

الناس علیها ۔'' فطرت الٰہی جس پر انسان کی پیدائش ہوئی'' کہ ہر بچہ اپنی فطری صلاحیتوں پر پیدا ہوتا ہے اور اگر وہ صاف اور بے لوث رکھی جائیں تو وہ اس کو صحیح راہ پر لے جاتی ہیں۔ لیکن یہ اس کے ماں باپ ہیں جو اس کو یہودی، نصرانی اور مجوسی بناتے ہیں۔ یہ تمام مذاہب فطرت سے روگردانیاں ہیں۔

جدید نفسیات نے بعض ایسے مذہبی اشخاص کے تحت الشعور میں، جو انتہا درجہ جذباتی شدت کے حامل ہوتے ہیں، دوزخ کا ایک ہیجان انگیز تصور پیدا کر دیا ہے۔ ایک مسلمان جو روح اسلام سے باخبر ہے، وہ ان المناک اوہام سے محفوظ رہتا ہے۔ اسلام کا خدا ایک عفو و درگزر کرنے والا خدا ہے۔ اس نے انسان کی تخلیق اس طرح پر کی ہے کہ وہ برائی اور بھلائی دونوں کر سکتا ہے۔ انسان کی زندگی میں فرق خیر وشر کے باہمی توازن سے واقع ہوتا ہے۔ کامل بے داغ اور نرے سیاہ کار، جن میں رمق برابر نیکی نہ ہو، کبھی عالم وجود میں نہیں آئے۔ اسلام یہ چاہتا ہے کہ اگر انسان سے کوئی گناہ سرزد ہوا ہے تو وہ فرط قنوطیت سے دیوانہ نہ بن جائے۔ سچی ندامت تمام گناہوں کو محو کر دیتی ہے۔ اپنے نصب العین کو پیش نظر رکھ کر ہر وقت اپنا محاسبہ کرنا چاہیے تا کہ زندگی پر شر کا غلبہ نہ ہونے پائے۔ قرآن کہتا ہے، مایوسی کفر کی علامت۔ خدا کی رحمت تمام چیزوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ قرآن کی رو سے تمام گناہ اعمال صالحہ اور توبہ و انابت سے دھل جاتے ہیں' بجز شرک کے گناہ کے، جو نصب العین کی حقیقت اور ایمان باللہ سے انکار ہے۔ اگر کوئی انسان اخلاقی نصب العین کی حقیقت پر یقین رکھنا چھوڑ دے تو وہ بھٹک جائے گا اور اپنی اصل حقیقت کو اس وقت تک نہ پائے گا جب تک کہ وہ دوبارہ اخلاقی نصب العین پر ایمان نہ لائے۔ یہ مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ بالآخر تمام روحیں بخش دی جائیں گی اور دوزخ بالکل خالی ہو جائے گی۔ میں یہاں آنحضرتؐ کے اس اعتقاد کا اعادہ کروں گا جو آپ نے ہرقل کے سفیر کے جواب میں ارشاد فرمایا تھا۔ سفیر کا سوال یہ تھا کہ ''آپ کا قرآن کہتا ہے کہ جنت آسمانوں اور زمین کے برابر وسیع ہے، ایسی صورت میں دوزخ کہاں ہوگی؟'' حضورؐ نے فرمایا کہ ''جب دن ظاہر ہوتا ہے تو رات کہاں ہوتی ہے۔''

انسان محض عقل کا بندہ نہیں ہے۔ وہ کئی فطری مناسبتوں کے ساتھ پیدا کیا گیا ہے، جن میں سے ہر ایک کا میلان یہ ہے کہ اس پر غلبہ و تسلط حاصل کرے۔ جب روح کسی جبلت کے تحت ہوتی ہے اور شدید دلی خواہش بجائے عقل کے اس کی پیروی کرتی ہے تو قرآن کی زبان میں اس نفسی کیفیت کو نفس امارہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جب انسان کا ضمیر یا اس کا اعلیٰ نفس اس کو ملامت کرتا ہے تو نفس کی اس حالت کو نفس لوامہ کہا جاتا ہے۔ نفس کی اعلیٰ و برتر حالت وہ ہے کہ وہ بالکل ہم آہنگ ہو کر سلامتی و امن حاصل کر لے اور یہ کیفیت نفس مطمئنہ کہی جاتی ہے۔ اسلام کا علم اخلاق از سرتا پا استکمال نفس کی تعلیم ہے اور نفس سے مرد بشمول وجدانات و احساسات انسان کی کامل ذات سے ہے۔ جس طرح انسان جسمانی طور پر کئی اجزا کی ایک عضویت ہے، جس میں ہر جز کو ایک خاص وظیفہ عطا کیا گیا ہے' ایسے ہی انسانی روح بھی ایک روحانی نظام ہے۔ جس میں ہر فطری مناسبت کا ایک متعین وظیفہ ہے۔ انسان کو ان تمام محرکات سے نفع اٹھانا ہے بشرطیکہ وہ ان کو اپنی شخصی اور اجتماعی فلاح و بہبود کے تابع رکھے۔



Marfat.com

## حواشی

1۔ فله الاسماء الحسنی۔(110:17)

2۔ مثل الجنة التی وعد المتقون الخ،(35:13)

3۔ (16:47)

4۔ (18:32)

5۔ مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.

6۔ الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوٰة فیها مصباح ط المصباح فی زجاجة ط الزجاجة کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیة ولا غربیة۔(35:24)

7۔ نور هم یسعی بین ایدیهم وبایمانهم۔(8:66)

8۔ یایها الذین آمنوا اتقوا الله و امنوا برسوله یوتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نوراً تمشون به و یغفرلکم۔(28:57)

9۔ کان مقداره الف سنة مما تعدون۔(5:32)

10۔ لم یلبثوا الاعشیة او ضحٰها۔(46:79)



Marfat.com

قاضی قیصر الاسلام

# مسئلہ خیر وشر

انسان کا یہ ایک فطری جذبہ ہے کہ وہ دکھوں سے نجات پاتا چاہتا ہے اور ایک کامل مسرت اور بے انتہا شاداں زندگی کی ضمانت چاہتا ہے۔ اسٹورٹ مل نے ہماری زندگی کے اس پہلو پر بہت زور دیا ہے اور نفسیاتی لذتیت کے نظریے کو ہم سے روشناس کرایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی چیز کی خواہش کرنا اور اسے پا کر مسرور ہونا یا پھر برخلاف اس کے اس چیز سے اذیت محسوس کرنا' ان ہر دو مظاہر کو قطعی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا، مگر ہم اپنی توقعات کے بالکل برخلاف عام طور پر کچھ ایسی صورت حال کا مقابلہ کرتے رہتے ہیں جو واقعی تکلیف دہ اور روح فرسا ہوتی ہے۔ ایک فلسفہ کے طالب علم کے لئے بدی اور دکھ کے مسائل پر غور وفکر کرنا بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ شر کے بارے میں عام طور پر دو مختلف نظریات ہیں۔ جنہیں قنوطیت [1] اور رجائیت [2] کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قنوطیت پرستوں کے نزدیک دنیا لازمی طور پر شر ہے۔ یہ لوگ دنیا کو ایک بدترین جگہ تصور کرتے ہیں۔ فلسفہ قنوطیت نے بہت سے مشہور شاعروں اور فلسفیوں کے یہاں بار پایا ہے۔ مہاتما بدھ نے دکھوں سے نجات پانے کی یہ صورت نکالی تھی کہ ترک دنیا کر لیا جائے۔ مہاتما بدھ کی حقیقت چہارگانہ میں ایک حقیقت ''رنج وغم'' ہے جو حقیقت اوّل ہے۔

عمر خیام، شیلے اور آرنلڈ جیسے شعرا نے بھی قنوطی گیت گائے ہیں شیلے کہتا ہے۔

''ہمارے سریلے مدھ بھرے گیت دراصل وہ ہیں جو ہمارے افسردہ افکار کی یاد تازہ کرتے ہیں۔''

برصغیر میں غالبؔ نے اس فلسفے سے متعلق بہت کچھ کہا ہے، غالبؔ کہتا ہے کہ:

قید حیات و بند غم، اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

مگر قنوطیت کے نظریے کی فلسفیانہ توضیح کے لئے ہمیں شوپنہار کے افکار سے رجوع کرنا چاہیے۔ شوپنہار کے نزدیک یہ زندگی رنج وآلام اور مایوسیوں و ناکامیوں سے پُر ہے۔ ''خواہش'' کا معاملہ کچھ یوں ہے کہ اس کی تسکین کبھی ہماری زندگی میں نہیں ہو پاتی، کیونکہ خواہش کئے جانے کا عمل تمام عمر دوامی طور پر مسلسل ہوتا رہتا ہے اور

مکمل طور پر اس تواتر کی تسکین کی کوئی صورت ممکن نظر نہیں آتی۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ نا آسودہ امنگوں کا ایک لامتناہی سلسلہ ہمیں ہمیشہ دکھوں اور خساروں میں مبتلا رکھتا ہے اور اذیتوں اور محرومیوں سے نجات کی کوئی صورت نہیں نکل پاتی ۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ یہ دنیا برائیوں سے بھری ہوئی ہے۔اس مسئلے کو یعنی مختلف شعراء نے اپنے اپنے طور پر قلمبند کیا ہے۔ چنانچہ غالب نے اس موضوع کو اس طرح بیان کیا ہے کہ:

ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا
نہ ہو مرنا تو جینے کا مزہ کیا

رجائیت کے فلسفیانہ نظریے کی رو سے ہماری یہ دنیا تمام ممکنہ دنیاؤں میں سے سب سے بہتر دنیا کی حیثیت سے پیدا کی گئی ہے چنانچہ براؤننگ نے، پائی پانے امید پروری کے بڑے نغمے گائے ہیں۔ براؤننگ کہتا ہے کہ:

''وہاں آسمانوں میں جب تک خدا ہے یہ دنیا تا دوام فروزاں اور منور بنی رہے گی۔''

لائبنیز اس نظریے کا سب سے بڑا مبلغ گزرا ہے۔اس نے اپنی تصنیف Theodicy میں عقلی استدلال کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ہماری یہ دنیا تمام ممکنہ دنیاؤں میں سے سب سے بہتر حیثیت کی حامل دنیا ہے۔ چنانچہ رجائیت پسند مفکرین دنیا کی تمام بہترین اشیاء کو قابل لحاظ گردانتے ہیں اور شر کے وجود کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔

مگر نہ تو قنوطیت، اور نہ رجائیت دونوں ہی نظریات ہمارے لئے زندگی کی کوئی واضح تصویر پیش کرتے ہیں۔ دونوں ہی نظریات انتہا پسندی کے رجحان کی طرف مائل ہیں جن کی بنیاد انسان کی نفسی تدبیر اور طبیعت پر ہے۔ خیر وشر کے مسائل غائر مابعد الطبیعیاتی اہمیت کے حامل ہیں اور بلا شبہ ہمارے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان دو میں سے کسی ایک کو بھی نظر انداز کر کے اپنی راہ حیات پر آگے بڑھ سکیں۔

اخلاقی اور فطری برائیوں سے انکار بہر حال نہیں کیا جا سکتا۔ فطری شر مثلاً طوفانی ہوائیں، زلزلے، سیلاب اور وبائی بیماریاں، علاوہ ازیں اس قسم کی دوسری تباہ کاریاں انسانی معاشرے میں بڑے پیمانے پر پسپائی اور پریشانیوں کا سبب بنتی ہیں۔ یہ ہمارے مشترکہ مشاہدوں کے وہ حقائق ہیں جن سے انکار ممکن نہیں۔ یہاں تک کہ اخلاقی شر کا معاملہ بھی کچھ اسی طرح کا ہے کہ انسانی ذہن کی میکانکی مساعی کے نتیجہ میں ہولناک جنگوں کا سلسلہ، بے گناہوں کی تعذیر بے جا کا ارتکاب، یہ وہ چند صورتیں ہیں جن سے انسانی معاشرہ زبوں حالی کا شکار رہتا ہے۔

تاہم اس کے برعکس دنیا کی مسرتوں سے بھی انکار کا کوئی جواز موجود نہیں۔ کیونکہ جب تک ہم صحت مند ہیں دنیا میں ایک خوشحال زندگی گزار سکتے ہیں بشرطیکہ ہم ایسا کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں۔ ہم باہمی رفاقت کی لذتوں سے محظوظ بھی ہو سکتے ہیں اور فطرت کے حسن و کمال سے مستفیض ہو سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ پیٹرک لکھتا ہے کہ صحت مند ہونے کی صورت میں طبعی اور نشئی مسرتیں دکھ و آلام پر غلبہ پا سکتی ہیں سماجی خوشحالی کی صوررت میں اخلاقی خیر، اخلاقی شر پر غالب آ سکتا ہے۔[3]



Marfat.com

دور حاضر کے فلسفہ میں قنوطیت اور رجائیت کے ہر دو فلسفیانہ نظریات کو مفکرین نے ترک کر دیا ہے کیونکہ ان نظریات کا رجحان انتہا پسندانہ ہے اور اب ایک نیا نظریہ وجود میں آیا ہے جسے ''اصلاحیت''[4] کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے یہ دنیا نہ تو بہت بری ہے اور نہ بہت اچھی ہی ہے۔ بلکہ یہ بتدریج بہتری کی طرف ہی جا رہی ہے۔ اب یہ عقیدہ زور پکڑتا جا رہا ہے کہ اخلاقی شر کو بہ آسانی زائل کیا جا سکتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ انسانوں میں باہم بھائی چارگی کے جذبات کی تخم ریزی کی جائے۔ یہاں تک کہ خود فطری شر پر بھی قابو پایا جا سکتا ہے گرچہ ذہن انسانی اپنے افعال و اعمال میں پوری منصوبہ بندی اور احتیاط کو پیش نظر رکھ کر زندگی کے میدان میں ارتقائی منازل طے کرنا سیکھ لے۔ تو اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ فطری شر یعنی وبائی امراض، سیلابوں اور قحط جیسی مصیبتوں پر بھی قابو پایا جا سکتا ہے غرضیکہ اصلاحیت کا نظریہ دراصل امید و رجا کا نظریہ ہے۔

## خدا اور مسئلہ شر (شر کا وحدت الوجودی جائزہ)

خدا کے بارے میں تمام مذہبی تصورات یعنی ایک رحیم و کریم النفس، ایک قادر مطلق مکمل وجود خدا کے تصورات پر مشتمل ہے۔ لیکن خدا کا ایک ایسا تصور اخلاقی اور فطری شر کے مظاہرے سے میل نہیں کھاتا۔ کیونکہ اگر خدا رحیم و کریم ہے تو پھر یہاں شر کا وجود کیوں ہے؟

اس ضمن میں حافظ شیرازی کہتے ہیں کہ:

درمیاں قعر دریا تختہ بندم کردہ ای
باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

اس سلسلے میں میر تقی میر کہتے ہیں کہ

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہے ہے سو آپ کرے ہم کو عبث بدنام کیا

نظریہء وحدت الوجود شر کی حقیقت ہی سے منکر ہے۔ سپینوزا کہتا ہے کہ جیسا کہ خیر و شر کی اصطلاحوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اصطلاحیں اپنے تئیں کسی قطعی و اثباتی تصور کی حامل نہیں ہیں۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک ہی شے کسی ایک لمحہ میں اچھی بھی ہو سکتی ہے اور بری بھی ہو سکتی ہے اور ان ہر دو تصورات سے مختلف بھی ہو سکتی ہے لہٰذا شر کی توجیہ و توضیح کا بھی کوئی جواز نہیں معلوم ہوتا۔ فطری حادثات، موت و بیماری کی شکل میں شر کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ امور ہمارے مشترکہ مشاہدوں کے حقائق ہیں اور ان سے منکر ہونا، گویا حقیقت کو جھٹلانے کے مترادف ہوگا۔

دراصل خدا کا وحدت الوجودی تصور شر کی توضیح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر سب ہی کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے، تو پھر کوئی بھی مظہر و مشہود شر، دراصل خدا ہی کا مظہر ہے۔ اگر ہم خدا کو ایسا ہی سمجھ لیں تو پھر خدا کا رحیم و کریم اور قادر مطلق ہونا مشکوک ہو جاتا ہے اور خدا کی یہ صورت حال خدا کو اس کے مروجہ مرتبہ و منصب سے اٹھا کر ایک



Marfat.com

ناقص وجود میں بدل دیتی ہے، یعنی ایک ایسا خدا جو شر سے مقابلے کا حوصلہ نہیں رکھتا۔ چنانچہ یوں خدا کی قدرت کاملہ کا تصور مجروح ہوتا ہے۔ دوئم یہ کہ نظریہ، وحدت الوجود کی رو سے خدا محدود اذہان (ذہنوں) میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ لہٰذا انسان کی آزادیٔ ارادہ کا ماجرا بھی باقی نہیں رہ جاتا اور یوں انسان کو اس کے گناہوں اور جرائم کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جاسکتا اور خدا بھی ہمارے تمام اخلاقی شر کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے اور یوں خدا کا یہ تصور کہ خدا بھی تمام عالموں کا اخلاقی حکم ہے باطل ٹھہرتا ہے۔

اخلاقی شر سے متعلق اللہ پرستی، الٰہیات اور ہمہ از اوست کے نظریات بہتر توجیہات پیش کرتے ہیں۔ ان نظریات کی رو سے انسان کو آزادی ارادہ دستیاب ہے لہٰذا انسان اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے اللہ پرستی کا نظریہ فطری شر کی توجیہ دنیا کے ثانوی قوانین کے حوالوں سے کرتا ہے۔ نظریہ الٰہیت اور ہمہ از اوست کے نظریے نے اس مسئلے کو پُراسرار بنا دیا اور شر کو خیر کے لئے ایک لازمہ قرار دیا۔ ان نظریوں کی رو سے ''کوئی شے'' مطلق بدی نہیں ہے بلکہ ابدیت کے پیش نظر شر دراصل کونیاتی نظام کے ابدی تسلسل میں خیر کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔

اس سے قطع نظر کہ اوپر کیا کچھ کہا جا چکا ہے، یہ حقیقت پھر بھی باقی ہی رہ جاتی ہے کہ جب ایک بار خدا کے کریم النفس اور قادر مطلق وجود کو تسلیم کیا جا چکا ہے، شر کی توجیہ کا کام دشوار گزار ہو جاتا ہے اور شر کے وجود سے قطعی انکار ہمیں تضادات کا شکار بنا دیتا ہے فطری شر مثلاً طوفانی ہواؤں، سیلاب، زلزلوں وبائی امراض اور موت کا معاملہ، خدا کی کریم النفسی اور رحمت کے لئے ایک کھلا چیلنج ہے۔ درحقیقت انسان اکثر اپنے مذہبی اعتقادات کو اس وقت تیاگ دیتا ہے جب وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی مذہبی زندگی اور نیک اعمال بھی اسے فطری شر سے نجات نہیں دلا سکتے۔

مفکرین کے ان بیانات سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ خدا کے بارے میں دینیاتی تصورات میں تجدید نو کی ضرورت ہے اور یہ امر ہمارے لئے اس وقت زیادہ آسان ہو جاتا ہے کہ ہم خدا کی شخصی آمر کی حیثیت کو ختم کر دیں بلکہ خدا کو ایک ایسی قوت کی حیثیت سے سمجھا جانا چاہیے جو ہمارے ساتھ ساتھ ہے اور نیک اعمال کی جانب ہمیں راغب کرتی رہتی ہے اور خیر کے حصول کے راستے میں جو بھی رکاوٹ آتی ہے اس پر غلبہ پا کر حصول خیر میں ہماری رہنمائی اور مدد کرتی ہے۔ یعنی خیر کا اعلیٰ سے اعلیٰ ترین مرتبہ حاوی ہوتا چلا جاتا ہے اور اعلیٰ درجے کا خیر شر میں بدل جاتا ہے۔

عہد حاضر میں انسانوں کے اخلاقی ارتقا کے پیش نظر اخلاقی شر اور گناہ کا ماجرا دراصل خود انسان کی اپنی خواہش کہ جسے وہ دوسروں کی خواہشات پر مسلط کرنا چاہتا ہے، انسان کی اسی غلط فکری صورت حال سے پیدا ہوتا ہے چنانچہ خدا کو ان شرور کی توجیہ میں شامل نہ کرنا چاہیے۔

اصلاحیت کی اصطلاح ایلیٹ کی تراشی ہوئی ہے جس سے یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ یہ دنیا نہ تو بالکل ہی اچھی ہے اور نہ بہت زیادہ بری ہی۔ اصلاحیت کے نظریے کے مطابق خیر وشر دونوں ہی اضافی مظہر ہیں اور یہ ہر دو مظاہر قابل تغیر وتبدیل ہیں چنانچہ انسان اس دنیا کے حالات کو متحدہ مساعی کے ذریعہ بہتر سے بہتر بنا سکتا ہے۔

غرضیکہ ہمارے لئے یہ بھی صورت زیادہ بہتر ہے کہ بجائے اس کے کہ ہم اپنی پریشانیوں اور خساروں کے

لئے خدا پر طعنہ زن ہوں اور دوسروں کو اپنے آپ پر خندہ زن ہونے کا موقع فراہم کریں۔ ہمیں یہ چاہیے کہ مستحکم اور استوار بنیادوں پر خیر کی ترویج و نفوذ کے لئے اور شر کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے انسانی معاشرے کے طبعی، حیاتیاتی اور سیاسی حالات کو مائل بہ فروغ کریں۔

1. Pessimism
2. Optimism
3. Browning's "Pippa"
4. Patrick, "Introduction to Philosophy"
5. Meliorism

☆......☆......☆

Marfat.com

ڈاکٹر نعیم احمد

# افلاطون کا نظریہء خیر و شر

انسانی شخصیت کی نشو ونما کس نہج پر ہونی چاہیے۔ وہ کون سا مقصد ہے جسے تمام افعال کا مرکز اور محرک ہونا چاہیے۔ فضیلت (Virtue) کیا ہے، اخلاقی فعل کی قدر و قیمت اندرونی (Intrinsic) ہونی چاہیے یا اسے کسی اور مقصد کے حصول کے لئے اختیار کرنا چاہیے۔ یہ ہیں وہ سوالات جنہیں اخلاقیات کا علم حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اخلاقی مسائل کا حل افلاطون نے اپنی مابعد الطبیعیات کی روشنی میں تلاش کرنے کی کوشش کی۔ ذریعہ تو وہ معاشرہ ہے جس میں انسان پروان چڑھتا ہے۔ معاشرہ میں انسان کی ہوش و آگہی سے قبل ہی نیک و بد اور خیر و شر کے کچھ معیار موجود ہوتے ہیں جو انسان کی نشو ونما کے ساتھ ساتھ اس کے ذہن میں داخل کر دیئے جاتے ہیں اس لحاظ سے اخلاقی فعل کی قدر و قیمت متعین کرنے کا دوسرا ذریعہ خود انسان کی عقل ہے۔ کسی فعل کی جب انسان خود عقلی طور پر جانچ پرکھ کرتا ہے تو وہ اس فعل کے خیر و شر کے متعلق خود فیصلہ کرتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک پہلا ذریعہ کسی حد تک جائز تو ہے لیکن اخلاقیات کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ اخلاقیات کی بنیاد اس کے نزدیک صرف عقل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اخلاقی اقدار (Moral Values) کا ماخذ نہ تو انسان کی حسی کیفیات (یعنی ان کا مادی پہلو) ہیں اور نہ ہی رسوم و رواج۔ اخلاقی اقدار کا سر چشمہ خود عقل انسانی ہے یعنی انسانی شخصیت کا وہ پہلو ہے جس کا تعلق ایک طرف دنیائے حقیقت سے ہے اور دوسری طرف مادی دنیا سے ہے۔

افلاطون نے چار فضائل (Virtues) کا ذکر کیا ہے یہ چاروں فضائل انسانی شخصیت کے مختلف مدارج کے متعلق ہیں۔ سب سے پہلے وہ عقل کے طور پر کام کرنے کا ذکر کرتا ہے۔ عقل جب صحیح طور پر کام کرتی ہے تو یہ دانائی (Wisdom) بن جاتی ہے دوسری فضیلت شجاعت (Courage) ہے۔ جذبات و احساسات جب تک عقل کے تابع ہو جاتے ہیں تو انسان کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ کون سی شے سے ڈرنا چاہیے اور کون سی شے سے نہیں ڈرنا چاہیے۔ تیسری فضیلت ضبط نفس (Self-control) ہے ضبط نفس سے افلاطون کی مراد انسانی شخصیت کی ایسی تنظیم ہے کہ جس میں عقل یا روح حاکم ہو اور جسم یا جبلت محکوم ہو۔ چوتھی فضیلت عدل (Justice) ہے۔ عدل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب



Marfat.com

انسانی شخصیت کے تمام مدارج میں توافق و تطابق اور نظم و ضبط پیدا ہو جائے۔

افلاطون نے اخلاقیت کا کوئی مربوط نظام پیش نہیں کیا۔ اس کی اخلاقیات دراصل نظریہ امثال اور یونان کے مروجہ قومی اخلاق کا خاکہ ہے۔ مثلاً وہ غلامی (Slavery) کو اتنا جائز سمجھتا ہے کہ اس کی حمایت میں کوئی دلیل دینا پسند نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ اپنے ہاتھ سے محنت کر کے روزی کمانے سے بھی اسے نفرت ہے۔ یہ دونوں امور یونان کے مروجہ اخلاق کا حصہ تھے۔

## نظریہء ریاست (Theory of the State)

سقراط کی موت نے افلاطون کے ذہن پر بہت گہرے اثرات چھوڑے تھے۔ سقراط اس کے لئے ایک آئیڈیل انسان تھا۔ سقراط کی اخلاقی اور علمی شخصیت کے اثرات نے ہی افلاطون کی فکر و نظر کے خطوط وضع کئے تھے لیکن نیکی، فضیلت اور علم کے اس عظیم علمبردار کا جو حشر ایتھنز کی حکومت نے کیا، اس سے افلاطون کے دل میں اس دور کے طرز حکومت سے شدید نفرت پیدا ہو گئی۔ سقراط نے موت کا پیالہ صرف اس لئے مسکراتے ہوئے پی لیا تھا کہ وہ اس فعل میں اپنی اخلاقی تکمیل اور روحانی نجات سمجھتا تھا۔ اس کے برعکس ایتھنز کی حکومت کے لئے اس کی شخصیت عظیم خطرہ تھی۔ ایتھنز کے حکمران یقیناً کسی ایسے شخص کا وجود برداشت نہیں کر سکتے تھے جس کی ذہنی سطح ان سے بلند تر ہو۔ جس کی باتیں سننے کے لئے ہر وقت اس کے گرد نوجوانوں کا ہجوم رہے اور جو مروجہ خداؤں کا ابطال کر کے نئی اخلاقی و مذہبی اقدار پیش کرے۔

سقراط کی شخصیت اور ایتھنز کی حکومت کے تصادم نے افلاطون کے ذہن میں ایک سوال پیدا کیا۔ ''کیا فرد کے عملی اور اخلاقی اور ریاست کے سیاسی مقاصد و غایات میں ہم آہنگی پیدا نہیں ہو سکتی۔'' یہ وہ سوال تھا جس کے جواب میں اس نے شہرہ آفاق مکالمہ جمہوریہ (Republic) تصنیف کیا۔

افلاطون کی سیاسیات کا راستہ اس کی اخلاقیات نے ہموار کیا ہے۔ اس نے اپنے اخلاقی نقطہ نظر کی وضاحت کے لئے روح یا شخصیت کو تین حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ عقل شخصیت کا بلند ترین حصہ ہے، جذبہ درمیانی حصہ ہے۔ اور سب سے نیچے جبلت کا حصہ ہے عقل کا مقام انسان کا سر ہے، جذبہ سینے یا دل میں ہوتا ہے اور جبلت جسم کے زیرین حصے میں ہوتی ہے۔ روح یا شخصیت کی اس سہ جہتی تقسیم کے بعد وہ تین فضیلتوں (Virtues) کا ذکر کرتا ہے۔ عقل کی فضیلت حکمت و دانائی، جذبہ کی فضیلت شجاعت اور جبلت کی فضیلت عفت یا ضبط نفس (Self-control) شخصیت کے ان تینوں شعبوں میں جب نظم و ضبط اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے تو عدل (چوتھی فضیلت) قائم ہو جاتی ہے۔ عدل کے ذریعہ سے انسان اپنی اخلاقی حیثیت کی تکمیل کرتا ہے۔

ریاست کی مثال بھی فرد کی طرح ہے ریاست افرد کے میکانکی مجموعہ کا نام نہیں اس کی ایک اپنی حیثیت اور قدر و قیمت ہے۔ افراد اپنے اخلاقی مقاصد کا حصول اور اپنی شخصیت کی نشوونما صرف ریاست کے اندر رہ کر ہی کر سکتے



Marfat.com

ہیں۔ تارک الدنیا لوگوں کے لئے اخلاقی زندگی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کی زندگی نہ اچھی ہے اور نہ بری لیکن اچھی زندگی کی تشکیل صرف ریاست کے اندر رہ کر ہی ہو سکتی ہے۔ فرد اور ریاست دونوں کے لئے اخلاقی قوانین یکساں ہیں۔

## خیر و شر (ارسطو)

ارسطو کی اخلاقیات اور افلاطون کی اخلاقیات میں نمایاں فرق ہے۔ افلاطون کی اخلاقیات پر اس کے نظریہ تصورات کی گہری چھاپ ہے وہ اخلاقی زندگی کے عملی تقاضوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ارسطو کی اخلاقیات میں ہمیں ایک خوشگوار توازن اور اعتدال نظر آتا ہے۔ ارسطو مادی زندگی کے تقاضوں کو یکسر نظر انداز کر کے فلسفیانہ تفکر کی زندگی گزارنے کی تلقین نہیں کرتا بلکہ اس کا مقصد زندگی کے مادی پہلوؤں کو عقلی پہلوؤں سے ہم آہنگ کرنا ہے۔

ارسطو کے ہاں خیر مسرت ہے اور مسرت روح کی ایک کیفیت ہے۔ روح کے دو حصے ہوتے ہیں، ایک عقلی اور دوسرا غیر عقلی! غیر عقلی حصہ کو ارسطو پھر دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ایک نباتی (Vegetative) اور دوسرا اشتہائی (Appetitive) انسانی روح کا نباتی حصہ پودوں اور درختوں کی زندگی جیسا ہے اور اشتہائی حصہ میں حیوانی زندگی کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ روح کے اشتہائی حصہ میں کسی نہ کسی حد تک شعور بھی پایا جاتا ہے۔ روح کے عقلی حصہ میں صرف تفکر پایا جاتا ہے۔ عملی زندگی میں روح کے دونوں حصے مل کر کام کرتے ہیں۔

جس طرح روح کے دو حصے ہیں اسی طرح فضائل بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک علمی اور دوسرے اخلاقی۔ علمی فضائل کا تعلق روح کے عقلی حصے سے ہے اور اخلاقی فضائل کا تعلق اشتہائی حصہ کو عقل کے تابع رکھنے سے ہے۔ علمی فضائل تعلیم کے ذریعے سے پیدا ہوتے ہیں اور اخلاقی فضائل عادت اور تربیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ علمی فضائل کو وہ اصطلاح میں (Dianoetic) کہتا ہے۔

ارسطو کے خیال میں چونکہ ہر شے کا کوئی نہ کوئی مقصد یا نصب العین ہوتا ہے اس لئے اس مقصد کا حصول ہی اس شے کے لئے خیر کا درجہ رکھتا ہے کسی شے کی فضیلت کا دارومدار اس وظیفہ کے کماحقہ، ادا کرنے پر ہے جس کے لئے وہ شے بنی ہے۔ اچھا مکان وہ ہے جس میں رہنے سہنے کی تمام سہولتیں موجود ہوں۔ اچھا درخت وہ ہے جس نے اپنے بیج کی صورت کے مطابق ارتقاء کیا ہو۔ ہر چیز سے ہم اسی کام کی توقع رکھتے ہیں جس کے لئے وہ بنی ہے۔ جب کوئی شے اپنے فطری مقصد اور بنیادی وظیفہ کو صحیح طرح انجام دیتی ہے تو ہم اسے موزوں سمجھتے ہیں اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا فطری مقصد اور بنیادی وظیفہ کیا ہے؟ اس سوال کے جواب سے ہی انسانی فضیلت کا تعین ہو سکے گا۔

انسانی روح کو ارسطو نے دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ انسان اپنی فطرت میں غیر عقلی یا حیوانی تقاضے سے مشابہت رکھتا ہے تو دوسری طرف اس کی فطرت کا الوہی پہلو یعنی عقل بھی موجود ہے۔ عقل کے ذریعہ سے انسان نہ صرف اپنی نفسانی خواہشات پر کنٹرول حاصل کر سکتا ہے بلکہ وہ خارجی کائنات کی تنظیم بھی کر سکتا۔ حیوانات میں چونکہ



Marfat.com

عقل کا فقدان ہوتا ہے اس لئے ان کی فضیلت حسی لذت کے حصول تک ہی محدود ہے مگر انسان کی امتیازی خصوصیت عقل ہے اور عقل کی فضیلت دانش، حکمت یا فلسفیانہ تفکر ہے۔ ارسطو یہاں حسی لذت کی اہمیت سے انکار نہیں کرتا کیونکہ غیر عقلی داعیات انسانی فطرت کے جزو لاینفک ہیں۔ لیکن وہ نفسانی یا حیوانی تقاضوں پر عقل کے مکمل تصرف کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ اخلاقی فعل کا محرک صرف روح انسانی کے غیر عقلی حصہ کی فضیلت (یعنی حسی لذت) ہی نہیں بلکہ اس کا دارومدار اس پر ہے کہ روح کے غیر عقلی حصہ کو عقل کے تابع فرمان کیا جائے۔

ارسطو سقراط پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فضیلت اور علم کو منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ سقراط کا خیال تھا کہ علم فی نفسہ خیر کا منبع ہے اور شر کا منبع جہالت ہے۔ ایک آدمی جس کو علم حاصل ہو وہ شر کا مرتکب نہیں ہو سکتا ارسطو کہتا ہے کہ سقراط نے روح کے غیر عقلی حصہ یعنی حیوانی خواہشات کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا تھا۔ معاملہ اس طرح ہے کہ بعض اوقات انسان کو علم حاصل تو ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ جذبات وخواہشات کی شدت سے مغلوب ہو کر ایسے فعل کا مرتکب ہوتا ہے جس کی اجازت عقل نہیں دیتی۔ اگر عقل اور علم کے باوجود انسان گمراہی کا راستہ اختیار کر سکتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کس طرح راستی کی زندگی گزار سکتا ہے۔؟ ارسطو کا جواب یہ ہے مسلسل مشق اور اعادہ سے بہتر اخلاقی زندگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اس کوشش میں ہمیشہ مصروف رہے کہ جذبات و خواہشات پر عقل کی حکمرانی قائم کی جائے۔ مسلسل مشق سے سرکش جذبات کو عقل کے تابع فرمان کیا جا سکتا ہے اس طرح حیوانی تقاضوں کو عقلی تقاضوں سے ہم آہنگ رکھنے کی عادت بن جاتی ہے۔

ارسطو کے نزدیک نہ ایک ایسا راہبانہ طرز زندگی جائز ہے جس میں حیوانی تقاضوں کی مکمل نفی کر دی جائے اور نہ ایک ایسی زندگی ہی قابل تحسین ہے جس میں حیوانی جذبات کا محاسبہ کرنے والی عقل مفلوج ہو کر رہ جائے۔ نیکی اور فضیلت روح کے معقول اور غیر معقول حصوں میں توازن اور اعتدال کا نام ہے۔ افلاطون نے بھی یہی کہا تھا کہ جب عقل، جذبہ اور شہوت میں توازن پیدا ہو جائے تو زندگی میں سعادت اور نیکی پیدا ہو سکتی ہے لیکن ارسطو نے اس نظریہ اعتدال کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ہر نیکی دو بدیوں کے درمیان واقع ہوتی ہے ہر معاملہ میں افراط بھی بدی ہے اور تفریط بھی بدی۔ اس وسط زرین کا تعین کسی لگے بندھے قاعدہ کلیہ سے نہیں ہوتا۔ ہر شخص کے لئے وسط زریں مختلف حالتوں میں مختلف جگہوں پر واقع ہوگا۔ اس سلسلہ میں پروفیسر برنٹ ایک مثال دیتا ہے۔ فرض کیجئے کہ موسم سرما میں ایک شخص گرم پانی سے غسل کرنا چاہتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پانی کو کس قدر گرم ہونا چاہیے؟ اس کے متعلق کوئی حتمی فیصلہ کرنا ناممکن ہے کیونکہ اس کا انحصار ہر روز کے مخصوص موسمی حالات، جسم کے وقتی تقاضوں اور صحت کی نوعیت پر ہوگا۔ ایک ذہنی اور جسمانی طور پر تندرست آدمی پانی کو چھو کر فوراً ہی یہ محسوس کر لے گا کہ اسے کس قدر گرم پانی کی ضرورت ہے۔ یہی معاملہ اخلاقی مسائل کا ہے افراط وتفریط میں وسط زریں کا تعین اخلاقی پر صحت مند آدمی کی فطرت سلیم کے فیصلہ سے ہوتا ہے۔

اپنے نظریہ اعتدال کی تشریح وتوضیح کے لئے ارسطو نے چند مثالیں دی ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں۔



Marfat.com

| تفریط | وسط | افراط |
|---|---|---|
| بزدلی | شجاعت | تہوّر |
| بے حسی | عفت | شہوت پرستی |
| بخل | سخاوت | اسراف |
| عجز | خودداری | غرور |
| بے شرمی | حیا | شرمیلا پن |
| درشتی | تواضع | خوشامد |

ارسطو نے فضائل کی جو فہرست دی ہے وہ جامع نہیں، اس کا مقصد محض نظریہ اعتدال کی نوعیت پر روشنی ڈالنا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک اصول زریں کی حیثیت سے اس کا اطلاق ہر جگہ ہو سکتا ہے لیکن حالات وشرائط کے ساتھ ساتھ فضائل بھی بدل سکتے ہیں۔ یعنی ان کا حتمی جو ہر جگہ اور ہر موقع پر درست ہو ناممکن ہے۔

افلاطون نے چار بنیادی فضائل کا تذکرہ کیا تھا حکمت، شجاعت، عفت اور عدالت۔ انسانی شخصیت کو اس نے تین حصوں میں تقسیم کیا تھا، عقل، جذبہ اور جبلت، حکمت، شجاعت اور عفت بالترتیب انسانی شخصیت کے تینوں حصوں کے فضائل تھے، چوتھی فضیلت عدالت ان تینوں فضائل کے توزان سے پیدا ہوتی تھی۔ افلاطون نے ان فضائل کو وسیع اور فلسفیانہ معنوں میں استعمال کیا تھا۔ لیکن ارسطو ان کو عام معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ مزید برآں وہ افلاطون کے تین فضائل عفت، شجاعت اور عدالت کو تو تسلیم کر لیتا ہے مگر چوتھی فضیلت کو وہ اخوت کا نام دیتا ہے افلاطون کی طرح وہ ان فضائل کی تشریح فلسفیانہ انداز میں نہیں کرتا بلکہ ان کا عام مفہوم برقرار رکھتا ہے۔

ارسطو کی اخلاقیات کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ لذت یا مسرت کو خیر برترین سمجھتا ہے لذت بذات خود ایک چیز ہے جس کی آرزو کرنی چاہیے لیکن یہاں ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ ارسطو کا نظریہ لذت جدید افادیت (Utilitarianism) سے بہت مختلف ہے۔ اس زمانہ میں افادیت پسند اس فعل کو خیر سمجھتے ہیں جو لذت پیدا کرے۔ اس کے برعکس ارسطو کا خیال یہ تھا کہ کسی فعل سے لذت اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ وہ خیر ہوتا ہے لذت اخلاقی فعل کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے، یہ بذات خود اخلاقی قدروں کی بنیاد نہیں بن سکتی۔

سقراط کے باب میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اخلاقی فعل دو اجزا سے ترکیب پاتا ہے، ایک علم اور دوسرے ارادہ! سقراط اور افلاطون نے اخلاقی فعل ارادہ کے پہلو کو نظر انداز کر کے علم پر زور دیا تھا۔ ارسطو نے ان کے فلسفہ اخلاق کے سقم کو محسوس کر لیا تھا اور اخلاقی فعل میں ارادی پہلو پر بھی زور دیا، خلیفہ عبدالحکیم اس سلسلے میں لکھتے ہیں۔

"سقراط اور افلاطون نے اخلاقی بحثوں میں علم اور بصیرت کو نیکی کا منبع اور مصدر قرار دیا تھا۔ ارسطو ان سے اس بارے میں متفق ہے کہ اخلاقی عمل بے علم وشعور نہیں ہو سکتا۔ فطری اور جبلی اعمال خواہ کیسے ہی عمدہ اور مفید ہوں، اخلاقی اعمال نہیں کہلا سکتے، اخلاقی فضیلت عادتاً جذبات کو عقل کے ماتحت چلانے کا نام ہے۔ اخلاق کا تعلق عقل اور



Marfat.com

ارادہ دونوں سے ہے لیکن اگر عقل نے ارادہ کو عادت کے ذریعہ سے قوی نہیں بنایا تو نیک عمل کرنا جاننے کے باوجود دشوار ہو جائے گا۔ یہ کہ علم کا اثر کہاں تک عمل پر پڑ سکتا ہے نفسیات اور اخلاقیات کی ایک بڑی وجہ اختلاف یہی مسئلہ ہے سقراط اور افلاطون کہتے ہیں کہ کوئی شخص جان بوجھ کر غلط عمل نہیں کر سکتا۔ ہر غلط کار جو کچھ کرتا ہے اس کو اس وقت صحیح ہی سمجھ کر کرتا ہے۔ اگر وہ اس کو اچھا اور صحیح نہ سمجھے تو کبھی اس کا مرتکب نہ ہو۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ انسان خراب سے خراب عمل کرنے سے پہلے کسی نہ کسی طرح اس کا جواب اپنے نفس کی تسلی کے لئے مہیا کر لیتا ہے کسی غلط تاویل سے کوئی غلط نظریہ قائم کر کے اور اس کو صحیح سمجھ کر فعل بد کا مرتکب ہونا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہر شخص کو یہ یقینی علم حاصل ہے کہ آگ میں ہاتھ ڈالنے سے ہاتھ جل جاتا ہے اس لئے کوئی شخص جان بوجھ کر آگ میں ہاتھ نہیں ڈالتا۔ اگر کسی شخص کو خیر وشر کے متعلق اس قسم کا یقینی علم ہو تو وہ شر کا مرتکب نہیں ہو سکتا۔ حقیقتاً غلط کار کے علم میں ہی فتور ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کا حل غالباً یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے علم کی قسمیں اور یقین کے مدارج متعین کیے جائیں۔ یقین کے تین درجے ہیں، علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسروں سے سنتا ہے کہ فلاں چیز کھانے سے پیٹ میں درد ہوتا ہے، یہ محض علم الیقین ہے جس کا عمل پر اثر یقینی نہیں ہوتا۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو دیکھا کہ جو ایسی چیز کھاتا ہے کہ درد شکم میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس مشاہدے سے اس کا یقین پہلے سے زیادہ استوار ہو جائے گا لیکن علم اور یقین کا درجہ کمال وہاں ہو گا جہاں اس نے خود اس کا تجربہ کیا جب کبھی وہ چیز کھائی، پیٹ میں درد ہو گیا۔ اس قسم کے علم یقین کے بعد غلط کاری دشوار بلکہ محال ہو جائے گی۔ سقراط و افلاطون جب علم کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی مراد حقائق کے حق الیقین سے ہوتی ہے جس کے بعد وہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ کوئی شخص علم رکھتے ہوئے اس کے خلاف عمل نہیں کر سکتا۔ اس قسم کا حق الیقین ارادے اور عمل پر قابض ہو جاتا ہے۔ اس پر غالباً ارسطو کو بھی کوئی اعتراض نہیں۔ لیکن عملی زندگی کا تجربہ ارسطو کی حمایت کرتا ہے۔ دنیا میں بہت کم انسان ایسے عارف ہوتے ہیں کہ خیر وشر کی نسبت کا علم حق الیقین کا درجہ رکھتا ہو۔ محض سنی ہوئی بات بھی نفس کی سطح پر تیرتی رہتی ہے۔ طبیعت پر اس کی پوری گرفت نہیں ہوتی، قال اور حال میں زمین اور آسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ عام طور پر خیر اور شر کا علم قال اور استدلال سے آگے نہیں بڑھتا اور عقل تاویل مشرب جذبات کی غلامی میں حسب موقع جواز کا وجود تلاش کر لیتی ہے۔ فطرت کی کجی سے یا خراب عادتوں کے باعث انسان کا نظام عصبی خاص قسم کے اعمال کا خوگر ہو کر خالی علم کے مقابلے میں مجبور اور مفلوج ہو جاتا ہے۔ انسان اسی عمل کو آسان سمجھتا ہے اور آسانی سے کرتا ہے جسے وہ بار بار کر چکا ہو۔ اس لئے خالی علم پر اعتبار نہیں کرنا چاہیے۔ خراب عمل کی عادت بوقت عمل اس علم کو ہی مسخ کر دے گی اور مسخ شدہ علم سے غلط کاری ہی سرزد ہو گی۔ جس پر سقراط اور افلاطون کہیں گے کہ پہلے غلط سمجھا اور پھر غلط کیا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ غلط علت نے بوقت عمل سمجھ میں عارضی فتور پیدا کر دیا۔ یہ حقیقت بڑے تجربے کے بعد سمجھ میں آتی ہے اور اس کے نہ سمجھنے کی وجہ سے لوگ حیران رہتے ہیں کہ فلاں شخص عالم دین ہو کر اس قدر حاسد اور کمینہ اور خود پرست کیوں ہے؟ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کا یقین حق الیقین کے درجے کا نہیں، وہ تمام تر علم قال میں محدود ہے۔ دوسری یہ



Marfat.com

وجہ ہو سکتی ہے کہ اس شخص نے کبھی علم کو عمل اور عادت میں تبدیل نہیں کیا۔ اس لیے وہ سوچتا اور کہتا علم سے ہے لیکن کرتا عادت کے جبر سے ہے۔ حافظ شیرازی نے اپنی ایک غزل میں علم اور عمل کے اس تفاوت پر حیرت ظاہر کی ہے اور کہا ہے کہ کسی دانش مند سے اس مسئلے کا حل پوچھنا چاہیے۔

زاہداں کیں جلوہ بر محراب و منبر می کنند
چوں بخلوت می روند آں کار دیگر می کنند

مشکلے دارم ز دانش مند محفل باز پرس
توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند

تاریخِ فلسفہ میں سب سے پہلے اس مشکل کو حل کرنے والا حکیم ارسطو تھا جس نے علم وایمان کے ساتھ عمل کو لازمی قرار دیا اور کہا کہ نیکی فقط علم نہیں بلکہ وہ علم و عقل کی بناء پر مرتب شدہ اعمال کا نام ہے جہاں نیکی کی عادت نہیں وہاں نیکی کی توقع بھی نہیں کرنی چاہیے اتفاق سے سرزدشدہ اچھا عمل سیرت کا جزو نہیں ہوتا اور نہ اس سے کسی کی سیرت پر روشنی پڑ سکتی ہے نیکی علم کی افزونی سے نہیں بلکہ جذبات کے مسلسل تصرف اور ضبط نفس کی مشق سے پیدا ہوتی ہے۔[1]

اس بحث سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ ارسطو سقراطی اخلاقیات کے بنیادی سقم سے پوری طرح آگاہ تھا اس کے ساتھ ساتھ اسے انسانی فطرت کا بھی گہرا علم تھا۔ انسان کو وہ آزاد اور خود مختار تسلیم کرتا ہے وہ سقراط کی طرح یہ نہیں کہتا کہ کسی شخص کو اگر خیر و شر کا علم حاصل ہو جائے تو وہ شر کا راستہ اختیار کر ہی نہیں سکتا۔ اسے عملی زندگی کی اس اہم حقیقت کا پورا احساس ہے کہ عادت بعض اوقات علم کی شمع بھی بجھا دیتی ہے۔ اس مثال کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ کسی شرابی سے ایک دفعہ پوچھا گیا کہ تم شراب کو برا سمجھتے ہوئے بھی کیوں پیتے ہو تو اس نے جواب دیا کہ کوئی اندرونی طاقت مجھے ایسا کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ یہ اندرونی طاقت دراصل عادت تھی جس نے اس کے نظام عصبی کو اپنے شکنجے میں جکڑ رکھا تھا۔ ارسطو کے خیال میں اچھی سیرت کی تشکیل کے لئے صرف علم ہی کافی نہیں، اس کے لئے مسلسل ضبط نفس کی ضرورت ہے۔

## سیاسیات

ارسطو اپنے نظریہ ریاست کو اخلاقیات کے تحت ہی بیان کرتا ہے۔ سیاسیات اور اخلاقیات میں وہ کوئی بنیادی فرق نہیں سمجھتا۔ سیاسیات ریاست کے اخلاق کا درجہ رکھتی ہے اور ریاست میں رہ کر ہی فرد کے اخلاقی مقاصد کی تحصیل ہو سکتی ہے۔ ارسطو کی سیاسیات پر بھی اس کے عمومی فلسفہ کے اثرات نمایاں ہیں۔ وہ ریاست کو ایسا نصب العین سمجھتا ہے جس کے حصول کی کوشش تمام افراد کرتے ہیں کیونکہ اس عظیم تر نصب العین میں ہر فرد کا انفرادی کردار مضمر ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ارسطو کے لئے افراد مادہ ہیں اور ریاست صورت تو بے جا نہ ہوگا۔ افراد اپنی انفرادی اور اخلاقی زندگی کی تکمیل صرف ریاست کے اندر رہ کر ہی کر سکتے ہیں اسی لئے وہ کہتا ہے کہ انسان سیاسی حیوان



Marfat.com

(Political Animal) ہے۔

ریاست کے تدریجی ارتقا کا ذکر کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ ریاست کی ابتدا گھریلو زندگی سے ہوتی ہے۔ انسان کی مدنی زندگی کی بنیاد عمرانی ارتقا یا کچھ مقاصد کا اشتراک نہیں بلکہ شروع میں انسان نے اپنے جبلی اور فطری تقاضوں کے تحت ازدواجی زندگی کا آغاز کیا۔ ارسطو خاندانی وحدت کے اجزائے ترکیبی میں ایک طرف خاوند اور بیوی کو شمار کرتا ہے اور دوسری طرف آقا اور غلام کو۔ خاوند، بیوی اور غلام سے ایک چھوٹا سا کنبہ وجود میں آتا ہے، کنبہ کی تشکیل میں انسان کی اپنی فطرت کے جبلی اور معاشی رجحانات کا پورا پورا دخل تھا۔ اس کے بعد بہت سارے کنبوں کے درمیان اشتراک عمل کی شدید ضرورت پیدا ہوئی' چنانچہ بہت سے خاندانوں نے مل کر دیہی زندگی کا آغاز کیا۔ اس طرح خاندان کے بعد گاؤں کی زندگی پیدا ہوئی۔ اس کے بعد چھوٹے چھوٹے دیہات۔ بہتر اجتماعی زندگی کی خاطر پولیس (Police) یا شہری ریاست میں مدغم ہو گئے۔ شہری ریاست کے مقتضیات ابتدائی خاندانی وحدت میں مضمر تھے۔ یعنی ریاست ایک نصب العین یا صورت کی حیثیت سے شروع میں ہی منطقی طور پر موجود تھی لیکن اس کا ظہور مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ ایک خاص اسٹیج پر ہوا۔

ارسطو کے نزدیک ریاست عضوی (Organic) وحدت کی حامل ہوتی ہے۔ افراد کی زندگی کے علاوہ اس کی ایک اپنی زندگی اور حیثیت بھی ہوتی ہے۔ افراد ریاست سے بالکل اسی طرح وابستہ ہوتے ہیں جس طرح مختلف اعضاء اور جوارح جسم یا عضویہ سے وابستہ ہوتے ہیں۔ ریاست افراد کا میکانکی مجموعہ نہیں بلکہ افراد کے اجزائے لاینفک سے ترکیب پانے والا زندہ جسم یا عضویہ ہے لیکن اس کا مقصد یا نصب العین خارج میں نہیں پایا جاتا۔ ریاست فی نفسہ ایک نصب العین یا صورت ہے۔ افراد اور ریاست میں فرق یہ ہے کہ افراد کے مقاصد ریاست کی شکل میں حاصل ہو سکتے ہیں۔ کوئی فرد ریاست سے علیحدہ ہو کر تکمیل ذات نہیں کر سکتا۔ اخلاقی زندگی بسر کرنے کے لئے اور انفرادی فضائل کے حصول کے لئے ریاست کا وجود ضروری ہے۔ ریاست دراصل افراد کے فضائل اور فطری رجحانات سے ارتقاء پذیر ہوتی ہے چنانچہ فرد کی اخلاقیات اور ریاست کی اخلاقیات میں بنیادی فرق نہیں پایا جاتا۔

جس طرح بیج فطری ارتقاء کی منازل طے کر کے درخت کی صورت میں پروان چڑھتا ہے' بالکل اسی طرح خاندانی اور دیہاتی زندگی سے ریاست وجود میں آتی ہے۔ ریاست کا وجود ایک فطری اور ارتقائی عمل ہے۔ صورت کی حیثیت سے یہ شروع میں ہی موجود ہوتی ہے اگرچہ اس کی تکمیل وقت کے لحاظ سے بعد میں ہوتی ہے اس لیے یہ کہنا سخت غلطی ہے کہ ریاست مختلف انسانوں کے سوچے سمجھے منصوبہ کا نتیجہ ہے۔ ریاست انسانی کاوشوں کی رہین منت نہیں۔

## خیر وشر...... رواقیوں کی نظر میں

رواقی فلسفہ اخلاق میں علم کو نیکی کا درجہ حاصل ہے۔ لیکن رواقی علم کو برائے علم حاصل کرنے کے قائل

نہیں۔ ان کے نزدیک وہی علم نیکی ہے جو عملی زندگی میں مدد اور معاون ہو۔ ایسا علم جن کا براہ راست تعلق انسانی سیرت و کردار کے ساتھ نہ ہو، نیکی نہیں کہلا سکتا۔

افلاطون اور ارسطو کا بھی یہ خیال تھا کہ عقل کائنات کا اصلی جوہر ہے اور زندگی اس کے مطابق بسر کرنی چاہیے۔ لیکن عقل کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے انہوں نے جذبات و خواہشات کو نظر انداز نہیں کیا تھا۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ جذبات و خواہشات کی ایسی تنظیم و تربیت کرنی چاہیے کہ انسان کے وجود سفلی کے حیوانی تقاضے اس کے وجود اعلیٰ کے عقلی تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں۔ مگر رواقی اخلاق میں جذبات و خواہشات کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ رواقی یہ کہتے ہیں کہ "فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو۔"[2]

اخلاقیات کا ایک اہم مسئلہ جذبات اور عقل کے تعلق کی وضاحت ہے۔ بعض اخلاقی مفکرین کہتے ہیں کہ جذبات کو عقل کی تحویل میں دے دینا چاہیے۔ اگر کسی خاص موقع پر جذبات انسان کو کسی ایسے راستے پر دھکیلیں جسے اختیار کرنے کی عقل اجازت نہ دے تو ایسے موقع پر حتمی فیصلہ عقل کو ہی کرنا چاہیے۔ کچھ اخلاقی مفکرین اس نظریہ کے حامی ہیں کہ عملی زندگی کے مسائل میں عقل کو جذبات پر بالادستی نہیں ہونی چاہیے۔ عقل کا کام محض اتنا ہے کہ وہ جذبات کی تسکین اور خواہشات کے حصول میں مشیر کے فرائض سرانجام دے۔ یعنی ایسے راستے تجویز کرے جو تسکین جذبات کے لئے آسان اور قابل عمل ہوں تو انسان ان کی بالادستی کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی عقل کی جذبات پر حاکمیت کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک جذبات و خواہشات کا سرے سے خاتمہ ہی کر دینا چاہیے۔ یہ ہیں رواقی مفکرین۔

رواقی کہتے ہیں کہ اخلاقی زندگی کی تشکیل میں صرف عقل کا ہی عمل دخل ہونا چاہیے۔ انسان کی انفرادی عقل دراصل عقل کا یعنی خدا کا ایک حصہ ہے۔ عقل کو وہ کائنات کی اصل حقیقت سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کا یہ کہنا کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو اور جذبات و خواہشات کو کچل دو۔ اس سلسلے میں رواقی کلبی مدرسہ فکر سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔ اینٹی سینتھیز کے طرز زندگی میں انہیں دو باتیں بہت پسند آئی تھیں۔ ایک سقراط جیسی زاہدانہ زندگی اور دوسرے اخلاقی معاملات میں داخلیت کی اہمیت، کلبیوں نے زندگی کے داخلی پہلو پر اتنا زور دیا کہ ان کے نزدیک معاشرہ اور ریاست کی کچھ بھی حیثیت نہ رہی۔ سقراط کے ہاں داخلیت اور معاشرتی زندگی کے تقاضوں میں توازن نظر آتا ہے وہ انفرادیت کے ساتھ ساتھ اجتماعیت اور عمومیت کا بھی قائل تھا۔ مگر کلبیوں نے داخلی زندگی کو ہی اخلاق کی اساس بنا دیا اور معاشرتی زندگی کے تقاضوں کو یکسر نظر انداز کر دیا وہ کہتے تھے کہ انسان کو اپنی فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنی چاہیے اور دوسرے لوگوں کی باتوں سے قطعاً متاثر نہیں ہونا چاہیے فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں یا تو فطرت سے مراد انسان کی اجتماعی فطرت ہے جس میں اس کا تمام ماضی اور تہذیبی ورثہ شامل ہے یا اس سے مراد انسان کی وہ ابتدائی حالت ہے جس میں علم اور عقل کی بصیرت شامل نہیں۔ کلبی سمجھتے تھے کہ معاشرتی قوانین غیر فطری ہیں۔ ان کے نزدیک فطرت کا دوسرا مفہوم صحیح تھا۔ وہ انسان کی داخلی آزادی کے لئے خارجی دباؤ اور معاشرتی بندھنوں کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے تمام اجتماعی رشتوں سے کٹ کر خالص انفرادیت کا علم

بند کیا۔ لیکن جو رشتہ انہوں نے کاٹا اور جو تعلق انہوں نے قطع کیا اس سے ان کی زندگی کی گہرائی ختم ہوگئی، ان کے غرور کبریائی میں اضافہ ہوگیا۔ سقراط نے ایک دفعہ اینٹی ستھینز کے رجحان اور ظاہری لباس کی بے مائیگی کو دیکھ کر کہا تھا کہ ''تمہارے پہنے ہوئے کوٹ کے سوراخوں سے تمہارا غرور جھلک رہا ہے۔''[3]

رواقیوں نے اگرچہ کلبیوں کا اثر قبول کیا لیکن ان کی پیروی میں اس حد تک نہیں گئے تھے کہ فرد کی داخلی آزادی کی خاطر معاشرتی زندگی کے تقاضوں کی نفی کر دیتے۔ ان کا نعرہ بھی یہی تھا کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو۔ لیکن لفظ ''فطرت'' کو وہ محدود مفہوم میں استعمال نہیں کرتے تھے ان کے نزدیک فطرت وہ ہمہ گیر عقل ہے جو کائنات کے ذرے ذرے میں جاری و ساری ہے۔ افلاطون اور ارسطو کی طرح وہ عقل اور مادہ کی ثنویت کے قائل نہیں، ان کے نظامِ فکر میں روح اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، کائنات جسم کی طرح ہے اور عقلِ کل یا خدا اس میں جاری و ساری روح کی طرح ہے۔ انسانی عقل دراصل عقلِ کل کا ہی ایک جزوی اظہار ہے۔ چنانچہ جب وہ فطرت کی طرف رجوع کرنے کا نعرہ لگاتے ہیں تو اس سے ان کی مراد انسان کی انفرادی فطرت نہیں بلکہ وہ عمومی اور الوہی فطرت ہے جس کا انسانی عقل محض ایک جزو ہے۔ اس طرح رواقیوں نے کلبیت کے نقص کو رفع کر کے انفرادیت اور اجتماعیت میں توازن قائم کیا۔ یہاں سے ہی ان کا ایک نہایت اہم نظریہ پیدا ہوتا ہے اگر تمام آدمی فطرت کے مطابق زندگی بسر کریں تو ایک ہمرنگ معاشرہ وجود میں آئے گا اس معاشرہ میں رنگ و نسل اور ملک و قوم کی کوئی تمیز نہ ہوگی۔ رواقیوں نے ایک عالمگیر برادری کا خواب دیکھا تھا جس میں تمام لوگ یکساں اخلاقی قوانین کی پابندی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات واحد ہے اور اس کی اصلی حقیقت عقلِ مطلق ہے۔ انسان چونکہ عقلِ مطلق کا جزوی اظہار ہے، اس لئے رنگ و نسل اور ملک و قوم کی تمیز کے باوجود وہ ایک ہی حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں۔ لوگوں کو ایک ہی عالمگیر ریاست کے شہری بن کر رہنا چاہیے۔ مورخین فلسفہ یونان کے نزدیک رواقیوں کا اصلی کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے ایک جگہ دیسی (Cosmopolitan) ریاست کا نظریہ پیش کیا تھا۔

رواقی کہتے ہیں کہ نیکی کو نیکی کی خاطر کرنا چاہیے، ان کے نزدیک خیر برترین یہی ہے کہ نیکی کو نیکی کی خاطر کیا جائے اور فرض کو فرض سمجھ کر ہی ادا کیا جائے نیکی کے علاوہ دیگر فضائل بھی ہیں مثلاً شجاعت، عفت اور عدالت، مگر ان فضائل کا سرچشمہ ایک ہی نیکی یعنی حکمت یا عقل ہے، اگر کسی عمل کا محرک محض شجاعت، عفت یا عدالت ہو تو وہ بجائے نیکی بننے کے بدی بن جائے گا حقیقی اور بنیادی فضیلت صرف حکمت ہی ہے اور یہی مسرت کا سرچشمہ ہے بشرطیکہ صرف اسے ہی قابل حصول سمجھا جائے۔ نیکی یہ نہیں کہ عمل کی ظاہری صورت نیک معلوم ہو۔ نیکی روح کے عادی میلان کا نام ہے۔ نیکی واحد ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص ایک لحاظ سے بد ہو اور دوسرے لحاظ سے نیک ہو۔ رواقی ارسطو کی طرح نیکی و بدی اور خیر و شر کی اضافیت کے قائل نہیں۔ ایک شخص اگر نیک ہو تو وہ سب باتوں میں نیک ہے اور اگر بد ہے تو سب باتوں میں بد ہے۔ نیکی اور بدی کے مابین کوئی وسط نہیں، نیکی و بدی میں اس طرح کمی و بیشی نہیں ہوسکتی جس طرح درجہ حرارت میں ہوتی ہے۔ اس کی حالت خطِ مستقیم کی طرح ہے جس کی نسبت یہ کہنا مہمل



Marfat.com

ہو گا کہ یہ خطہ زیادہ مستقیم ہے اور یہ خط کم مستقیم واقعہ یہ ہے کہ اگر مستقیم ہے تو ہے اور اگر نہیں تو نہیں ہے۔ ان کے نزدیک جب تک انسان اخلاقی کمال تک نہ پہنچ جائے تب تک اس کو نیک نہیں کہہ سکتے۔ حقیقی فلاح اور حصول خیر کے لئے درجہ کمال پر پہنچنا لازمی ہے۔[4]

رواقی اخلاقیات کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تسلیم و رضا پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کائنات عقل کے اٹل اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے دنیا میں جو ناانصافیاں یا نقائص ہمیں محسوس ہوتے ہیں وہ دراصل عیب نہیں ہیں (کائناتی سطح پر تمام نقائص اور عیوب ایک ہی نغمہ ازلی کے زیر و بم کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ انسان نوشتہء ازل سے انحراف نہیں کر سکتا۔ تقدیر الٰہی سے نالاں ہونا یا اس کے برعکس جدوجہد کرنا بے عقلی اور جہالت ہے۔ انسان جب عقل کے ذریعے تقدیر الٰہی سے واقف ہو جاتا ہے کہ کائنات کا سارا نظام عقل کے لابدی اور ہمہ گیر قوانین کے تحت چل رہا ہے تو اسے چاہیے کہ وہ اپنی زندگی کے معاملات میں بھی عقل کو ہی رہنما بنائے اور جذبات و خواہشات کو کچل دے۔ ایسے شخص کو رواقی مرد کامل یا مرد آزاد سمجھتے ہیں مرد کامل کی زندگی خالص عقل کی زندگی ہوتی ہے۔ وہ اندرونی جذبات و خواہشات کے طوفان اور بیرونی دنیا کے آلام و مصائب سے قطعاً غیر متاثر رہتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ رواقی اخلاقیات میں بے شمار نقائص پائے جاتے ہیں ان پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک طرف جبریت کے قائل ہیں اور دوسری طرف جذبات کی نفی چاہتے ہیں۔ جذبات کی تنسیخ انسان کی آزادی عمل کی متقاضی ہے اسی طرح اخلاقی فضیلت میں بھی وہ مدارج کے قائل نہیں۔ ایک شخص یا تو مکمل طور پر نیک ہو گا یا مکمل طور پر بد نیکی ہر حال میں نیکی رہتی ہے۔ اور بدی ہر حال میں بدی ہے۔ لیکن عملی زندگی میں معاملہ اس طرح نہیں۔ خیر و شر اور اخلاقی فضائل کی نوعیت و شرائط کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ لیکن ان تمام تناقضات کے باوجود ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ رواقیوں نے ایک انتہائی پُر آشوب اور اخلاقی گراوٹ کے دور میں اخلاقی اقدار کے تحفظ کی کوشش کی۔

رواقیوں کے مرد کامل کا نظریہ ایک عام آدمی کے لئے ناقابل قبول تھا۔ ایک عام ذہنی سطح کا آدمی یہ چاہتا ہے کہ اسے کوئی ایسا نظام اخلاق دیا جائے جس میں جذبات و خواہشات کو ان کا جائز مقام دیا جائے۔ لوگ جذبات کی تنظیم چاہتے ہیں تنسیخ نہیں۔ اس لئے رواقی اخلاقیات بہت جلد غیر مقبول ہو گئی۔ لوگ عیسائیت کی طرف رجوع کرنے لگے کیونکہ ان کے لئے یہ بہت مشکل تھا کہ وہ عقل و فکر کی بلند سطح پر زندگی گزاریں۔ وہ کوئی ایسا نظام فکر چاہتے تھے جس میں "مغفرت" کی گنجائش ہو یعنی گناہ کرنے کے بعد وہ کسی طرح گناہ بخشوا بھی سکیں۔ مزید برآں عیسائیت میں تصور اللہ بھی شخصی اور مجرد نہیں، عقل کل کا رواقی تصور لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ اس کے برعکس عیسائیت نے خدا کو انسان کے روپ میں پیش کیا۔ یہ خدا عوام الناس کی زندگی کے زیادہ قریب تھا اور وہ ہر وقت اس سے رحمت اور مغفرت کی دعا کر سکتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رواقی اخلاقیات کے خشک نظریات عیسائیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب میں بہہ گئے۔

# اخلاقیات خیر وشر......ابیقوریوں کی نظر میں

جس طرح رواقیوں نے اپنی اخلاقیات کی بنیاد کلبی مفکروں کے نظریات پر رکھی تھی اسی طرح ابیقوریہ بھی سیرینیہ سے متاثر نظر آتے ہیں۔سیرینیہ کی طرح وہ بھی یہ کہتے ہیں لذت سب سے بڑی اخلاقی فضیلت ہے اور انسان کو ہمہ وقت اس کے حصول کے لئے کوشاں رہنا چاہیے۔اسی طرح الم شر ہے اور اس سے ہمیشہ گریزاں رہنا چاہیے۔لیکن ابیقوریوں نے سرینیہ تصور لذت سے ایک مختلف نظریہ پیش کیا تھا۔سیرینیہ کے لئے لذات کا مفہوم عام اور سیدھا سادا تھا مگر ابیقورلذت کا ایک وسیع تر تصور دیتا ہے۔

ارسٹپس کے نزدیک لذت جہاں کہیں اور جیسی بھی ہو، قابل آرزو ہے۔لذت کی وہ بہت سی قسمیں گنواتا ہے اور ایسی لذتوں سے اجتناب کرنے کی تلقین کرتا ہے جو وقتی اور ہنگامی ہوں یا پھر بالآخر کرب والم میں بدل جائیں۔وہ عیش پرستی اور حد سے بڑھی ہوئی لذتوں کا مخالف ہے۔اگر ایک قسم کی لذت آخر میں زیادہ کرب والم کا باعث بنتی ہے تو یہ قابل آرزونہیں۔اس کے برعکس اگر ایک تکلیف بالآخر کسی بڑی لذت کی وجہ بن سکے تو ایسی تکلیف بھی قابل آرزو ہے۔اگر مسلسل شکم سیری کی عادت سے انسان کے اندر تنگدستی میں بھوک برداشت کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے تو شکم سیری کی لذت قابل آرزونہیں۔اسی طرح اگر عمل جراحی سے انسان کو بالآخر سکون مل سکے تو عمل جراحی کی تکلیف قابل آرزو ہے۔ابیقور حسی لذات کو ایک حد تک جائز سمجھتا ہے لیکن اس سے تجاوز کرنے کو اچھا نہیں سمجھتا۔گر انسان کو اچھے اچھے کھانوں کی چاٹ پڑ جائے تو وہ ان کی تلاش میں مارا مارا پھرے گا اور ایک طرف پریشانی کا شکار ہوگا اور دوسری طرف معدہ برباد کر لے گا۔اگر کوئی شخص روکھی سوکھی اور سادہ غذا کا عادی ہو تو وہ مسرور رہے گا۔لیکن اگر کسی بسیار خور کو روکھی سوکھی کھانی پڑے تو بہت بیزار ہوگا۔

ابیقور کا فلسفہ لذت دراصل ایک قسم کے روحانی اور قلبی اطمینان وسکون کا فلسفہ ہے وہ ایجابی لذتوں کے حصول کی زیادہ تلقین نہیں کرتا۔اس کا فلسفہ لذت بنیادی طور پر الم سے اجتناب کا فلسفہ ہے وہ اس نظریہ سے خاصا متاثر ہے کہ اصلی اطمینان قلب دکھ کے احساس سے نجات پانے کا نام ہے۔لذت کی حیثیت سلبی ہے یعنی دکھ سے نجات پانے کی نفسیاتی کیفیت کا نام لذت ہے۔لذت ایجابی طور پر کبھی حاصل نہیں ہوسکتی۔اس لئے اصلی لذت خواہشات کے حصول میں مارے مارے پھرنے کا نام نہیں بلکہ خواہشات کو دبانے اور ان کے اثرات سے ذہن کو محفوظ رکھنے کا نام ہے۔جس شخص کی جتنی کم خواہشات ہوں گی اتنا ہی وہ مسرور رہے گا۔خواہشات اور ہیجانات ذہن کے سکون کو برباد کر دیتے ہیں۔ذہن کی بہترین حالت وہ ہے جس میں وہ جذبات و ہیجانات سے بالکل غیر متاثر رہے۔زندگی کا مقصد ایجابی لذتوں کا حصول نہیں بلکہ دکھ سے بچنا ہے۔

ذہنی سکون اور روحانی اطمینان کا دارومدار انسان کے داخلی اور نفسیاتی طرز عمل پر ہے۔سعادت ایک باطنی



Marfat.com

چیز ہے، اسے خارج میں تلاش نہیں کرنا چاہیے۔ وہ لذتیں جن کا حصول خارجی دنیا کے حوالے سے ہوتا ہے، دراصل سوائے دکھ اور تکلیف کے کچھ بھی نہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی چیز کی آرزو کرتا ہے اور اس کے حصول کے لئے مسلسل کوشش کرتا ہے جب تک وہ چیز حاصل نہیں ہوتی وہ دکھ اور تکلیف میں مبتلا رہے گا مگر جب وہ اسے حاصل کر لے گا تو پھر بھی دکھ اس کا پیچھا نہیں چھوڑے گا۔ اسے یہ کھٹکا لگا رہے گا کہ یہ اب ہاتھ سے نہ نکل جائے۔ مزید برآں کسی قابل آرزو چیز کے حصول کے بعد عموماً یہ احساس ہوتا ہے کہ لذت حصول کی شدت، طلب و آرزو کی شدت سے بہت کم ہے اس طرح کسی ایجابی لذت کے حصول میں انسان کو لذت کم اور دکھ زیادہ ملتے ہیں۔

اس لئے ابیقور کہتا ہے کہ سکون قلب کے حصول کے لئے انسان کو خود اپنے وجود معنوی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ جس شخص نے اپنے جذبات اور خواہشات کی اس طرح تربیت کر دی کہ ذہن خارجی دنیا کے حوادث اور داخلی ہیجانات سے متاثر نہ ہو سکے تو وہ شخص صحیح معنوں میں سعادت مند اور مسرور ہوگا۔ مصیبت اور دکھ کو تکلیف وہ سمجھنا ایک نفسیاتی امر ہے۔ اگر انسان مصیبت کو مصیبت نہ سمجھے تو وہ مصیبت نہیں رہتی۔ مصائب کے طوفان میں سعادت مند اور دانا آدمی قلبی اور روحانی طور پر مسرور ہوتا ہے۔ اگر آدمی اصلی لذت چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ اس کے حصول میں بھاگ دوڑ کرنے کی بجائے لذت و الم کے بارے میں اپنا نقطہ نظر ہی بدل ڈالے اور جذبات و خواہشات کی ہیجانی کیفیات سے ذہن کو بچائے۔

ابیقور کے نزدیک جو فعل بھی سکون قلب اور بے ہیجان ذہنی کیفیت کے لئے مفید اور ممد ہو خیر ہے۔ خیر یا اخلاقی فضیلت کا دارومدار اس امر پر ہے کہ اس سے پُر مسرت ذہنی کیفیت پیدا ہوتی ہے یا نہیں۔ دیگر جتنے بھی اخلاقی فضائل ہیں ان کی حیثیت ثانوی ہے اور وہ فی نفسہٖ قابل آرزو نہیں۔ اسی طرح شر بھی ایک ہے اور جتنے بھی بداعمال ہیں وہ اس کے حوالے سے بد ہوں گے۔ الم شر ہے اور جو فعل بھی الم کا باعث ہوگا، شر ہوگا۔ کسی بد فعل سے صرف اس لئے بچنا چاہیے کہ اس سے الم پیدا ہوتا۔ ابیقور کے نزدیک قلبی سکون کے بعد سب سے اچھی اخلاقی فضیلت ''دوستی'' ہے۔ اس کے مدرسہ میں تمام لوگ دوستوں کی طرح رہتے تھے۔ ان میں عورتیں، مرد، جوان اور بوڑھے سب شامل تھے۔ ان میں باقاعدہ استادی اور شاگردی کا تعلق نہیں تھا۔ وہ سب اخوت کی بنیاد پر زندگی گزارتے تھے۔ تاہم ابیقور کی شخصیت ان میں سب سے زیادہ قابل احترام تھی۔

ابیقور کے فلسفے کو لوگ عموماً لذت پرستی کا فلسفہ سمجھتے تھے۔ اس لئے تاریخ فلسفہ یونان میں جتنا مطعون یہ شخص ہوا ہے اتنا کوئی اور نہیں ہوا۔ یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شہوت پرستی اور لذت پرستی کا ابیقوریت سے دور کا تعلق بھی نہیں۔ خود ابیقور کی زندگی بڑی سادہ اور زاہدانہ تھی۔ عمر خیام اور حافظ شیرازی ابیقور کے نظریات سے بہت متاثر ہوئے تھے چنانچہ ان کی شاعری پر بھی لوگ اس طرح کے اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں لذت پرستی کی تبلیغ کی گئی ہے لیکن خیام اور حافظ کے ہاں جس سکون و سرور کو قابل آرزو سمجھا جاتا ہے وہ تعیش اور شہوت پرستی کی ضمن میں نہیں آتا۔[5]

ابیقوریت کی تعلیمات بہت سادہ اور غیر متصوفانہ تھیں۔ عملی لحاظ سے بھی یہ مذہب قابل قبول تھا۔ اس لئے



Marfat.com

جلد ہی فلاطونیت اور رواقیت کا حریف بن گیا۔ رواقیت کے اصول عام آدمی کے لئے قابل عمل نہ تھے۔ اسی طرح عقلی اور فکری بنیادوں پر قائم افلاطون اور ارسطو کی اخلاقیات میں بھی لوگوں کے لئے کوئی کشش نہ تھی۔ ابیقور کا مذہب اطالیہ میں خاص طور پر بہت مقبول ہوا۔ مشہور اطالوی شاعر لیوکریٹیس بھی ابیقور کا مقلد بن گیا۔ سیرزون کے عہد میں اسے شاہی پشت پناہی بھی حاصل رہی۔ آج سے چند سال پہلے ایتھنز کے آثار قدیمہ کی سوسائٹی نے کھدائی کے دوران لاطینی اور یونانی زبان کا ایک کتبہ دریافت کیا تھا جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے کے بادشاہ ابیقوریت کی حمایت کیا کرتے تھے۔[6]

## حواشی

1۔ خلیفہ عبدالحکیم "داستانِ دانش" صفحہ 173۔

2۔ رواقیت کا مشہور مقولہ ہے کہ "Live according to nature!"

3۔ بی۔اے۔ڈار، کتاب مذکور، ص 427

4۔ خلیفہ عبدالحکیم "داستانِ دانش"، ص 21

5۔ ابیقوریت کے خیام اور حافظ پر اثرات دیکھنے کے لیے ملاحظہ ہو "داستانِ دانش"، صفحہ 167

6۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الفریڈ ویبر "تاریخِ فلسفہ" ترجمہ خلیفہ عبدالحکیم، ص 118



Marfat.com

خالد الماس

# خیر و شر......سقراط، افلاطون اور ارسطو کے نظریات

سقراط کے نظریہء اخلاق کا مرکزی خیال اس قضیہ پر مبنی ہے کہ علم نیکی ہے یا شر کی بنیاد جہالت ہے۔ اس سے پیش تر سوفسطائیوں نے حسی ادراک اور علم کو مترادف خیال کیا تھا۔ جس کے نتیجے میں اخلاقی مسائل حد درجے کی اضافیت کا شکار ہو گئے تھے۔ دوسرے لفظوں میں، آدمی ہر شے کا پیمانہ ہے۔ پروٹا گورس کے اس مقولہ کی بنیاد پر ہر شخص اپنے اخلاقی فعل کا ذاتی معیار قائم کیے بیٹھا تھا جس کی کوئی بھی مبارزت نہیں کر سکتا تھا نتیجتاً معاشرہ اخلاقی لحاظ سے بری طرح انحطاط پذیر تھا۔ اس صورت حال میں، سقراط نے علم کی بنیادوں کو عقلی لحاظ سے یعنی استقرائی استدلال کی بدولت تعلقات یا تصورات کلیہ پر استوار کیا۔ جس سے اخلاقی مسائل کا ایسا مشترکہ سرمایہ یا معیار ہاتھ آیا جو اخلاقیات کی معروضیت کی سند بنا کیونکہ تصورات کلیہ سب کے لئے یکساں طور پر قابل قبول ہوتے ہیں اور ان کی ہمہ گیری سے انحراف نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا معاشرے میں اخلاقی اقدار کو استحکام نصیب ہوا۔

سقراط نے علم کو نیکی اور نیکی کو علم قرار دیا کیونکہ علم اخلاق اعمال کی بنیاد ہے۔ جب تک کسی شخص کو نیکی کے تعقل یا تعریف سے آگاہی نہ ہو وہ نیک کام نہیں کر سکتا۔ شجاعت، راست بازی، استقامت، تصرف نفس جیسی فضیلتیں اس وقت تک نہیں اپنائی جا سکتیں جب تک ان کے تعقلات کو اچھی طرح جان نہ لیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں علم نیکی ہے۔ کیونکہ بغیر جانے، نیکی کی نہیں جا سکتی اور نیکی علم ہے کیونکہ اخلاقی اعمال کی شرط اول ان کے تعلقات یا تصورات کلیہ کو وضع کرنا ہے۔

سقراط کے نزدیک، نیکی کے تعقل سے آگہی کے بغیر، جہاں نیک کام نہیں کیا جا سکتا وہاں نیکی کے تعقل سے آگہی کے بعد برا کام ہو ہی نہیں سکتا۔ گویا نیکی کے مفہوم کو جان لینا' نیک کام کرنے کے مترادف ہے۔ بالفرض کوئی شخص نیکی کے مفہوم کو جاننے کے باوجود کوئی برا کام کرتا ہے تو سقراط کے خیال میں اس شخص سے بہتر ہے جو نیکی کے مفہوم کو جانے بغیر نیک کام کرتا ہے۔ مجموعی طور پر سقراط کا اصرار ہے کہ خیر کا علم رکھنے کے بعد دیدہ دانستہ کوئی شخص بھی برا کام نہیں کر سکتا۔



Marfat.com

ارسطو سقراط کے اس نقطہ نظر پہ تنقید کرتا ہے۔ کہ وہ انسانی روح کے غیر عقلی حصوں کو نظر انداز کر گیا ہے۔
ارسطو کے خیال میں انسان کے اخلاقی فعل کے دو پہلو ہیں۔

(1) علم (2) ارادہ

بعض اوقات انسان نیکی بدی کا واضح علم رکھتا ہے مگر نیکی کا مفہوم جاننے کے باوجود برائی کا ارادہ کر لیتا ہے اس صورت حال کی شعری تصویر کشی غالبؔ کے اس شعر میں ملتی ہے۔

جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

''داستان دانش'' کے مصنف خلیفہ عبدالحکیم نے ارسطو کے ناقدانہ مؤقف کا تجزیہ کرتے ہوئے سقراط کے اخلاقی نقطہ نظر کو واضح کیا ہے۔ ان کے خیال میں علم کی قسمیں اور یقین کے مدارج معین کئے جائیں تو وہ تین طرح کے ہو سکتے ہیں۔

(1) علم الیقین: یہ علم کا وہ درجہ ہے جس میں کسی سے کچھ سنا جائے جیسے پتہ چلے کہ فلاں کے پیٹ میں درد ہوا۔

(2) عین الیقین: یہ علم کا وہ درجہ ہے جس میں خود دیکھا جائے جیسے کسی دوست کو پیٹ کے درد میں مبتلا دیکھا جائے۔

(3) حق الیقین: یہ علم کا وہ درجہ ہے جس میں خود کو تجربہ ہو جائے جیسے اپنے پیٹ میں درد ہو۔

خلیفہ عبدالحکیم کے خیال میں سقراط علم سے مراد حق الیقین لیتا ہے۔ جہاں کوئی شخص جاننے کے بعد اس کے خلاف عمل کر ہی نہیں سکتا۔ اس درجے پر انسان کا علم اور ارادہ جدا نہیں رہتے اس مقام پر ارسطو کو بھی اعتراض نہ ہوگا۔ لیکن حق الیقین درجے کے علاوہ، سقراط کے نقطہ نظر کو دیکھا جائے تو ارسطو کا مؤقف حق بجانب لگتا ہے۔ جہاں جذبات و جبلتوں سے مغلوب انسان غلط عادات و اطوار کے باعث سنی سنائی یا جانی بوجھی فضیلت پر عمل نہیں کرتا کیونکہ وہ علم تو رکھتا ہے مگر اس کا ارادہ نہیں کر پاتا۔

بہر حال، سقراط کا یقین ہے کہ ہر شخص عدالت اور سعادت کا خواہشمند ہے جو اخلاقی اقدار میں سے بہترین خیر ہیں۔ جو شخص ان تصورات کا علم رکھتا ہو وہ ان کے علاوہ کوئی کام نہیں کر سکتا۔ اس ضمن میں جدید اخلاقی نظریہ لذتیت (Hedonism) کی وضاحت سے سقراط کے مؤقف کی صراحت ہو سکتی ہے۔ لذتیہ کے مطابق ہر اخلاقی فعل کا بنیادی محرک حصول لذت اور گریز اذیت ہے مثلاً ایثار اس لئے کیا جاتا ہے کہ دوسروں سے خراج تحسین وصول کر کے لذت حاصل کی جائے۔ اگر ایثار کی صورت میں حصول لذت نصیب نہ ہو سکے تو لذتیہ کے نزدیک اس کی وجہ صاحب ایثار کی وہ غلطی ہے جو اس نے ایثار کرتے وقت کی یعنی اس نے یہ سمجھا کہ اسے بالآخر لذت ملے گی مگر حاصل ندارد۔

بعینہٖ سقراط کے خیال میں کوئی شخص دیدہ دانستہ برا کام نہیں کر سکتا۔ بالفرض اس سے برا کام سرزد ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کی جہالت اور لاعلمی ہو گی جس طرح لذتیہ کا یہ مؤقف ہے کہ کوئی شخص دیدہ دانستہ حصول اذیت



Marfat.com

والا راستہ اختیار نہیں کرسکتا۔ اسی طرح سقراط کا یہ یقین ہے کہ کوئی شخص دیدہ دانستہ برا کام نہیں کرسکتا۔ لذتیہ اور سقراط، دونوں کے نزدیک، برائی کا عمل علم میں کمی یا نقص کے سبب تو ہوسکتا ہے وگرنہ کبھی نہیں۔ بطور ماحصل یہ کہا جا سکتا ہے کہ خیر کی بنیاد علم ہے اور شر کی بنیاد جہالت ہے۔

سقراط نیکی اور علم کو ایک ہی شے سمجھتا ہے اس کے نزدیک، علم چونکہ صداقت اور حقیقت کا مربوط اور ہم آہنگ نظام وحدت ہے اس لئے نیکی بھی ایک ہے۔ تمام دیگر نیکیاں جیسے شجاعت، تصرف نفس اور اعتدال وغیرہ اسی فضیلت واحدہ کی شاخیں ہیں۔ نیکی فی نفسہ قدر کی حامل ہے۔ گویا نیکی اس لئے نہیں کی جاتی کہ اس سے کسی مقصد کا حصول مقصود ہوتا ہے۔ نیکی اس لئے کی جاتی ہے کہ نیکی کرنا بذات خود مقصود ہوتا ہے یعنی نیکی برائے مقصد کی بجائے نیکی برائے نیکی اخلاقیات کا ہدف ہے۔ صرف یہی نہیں کہ نیکی فی نفسہ نیکی سے عبارت ہے بلکہ اس میں انسان کا ذاتی مفاد بھی مضمر ہوتا ہے۔ کیونکہ نیکی کرنے سے نتیجتاً حقیقی مسرت اور اطمینان قلب حاصل ہوتا ہے۔ نیکی اور مسرت کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ سقراط کا اخلاقی پیغام یہی ہے کہ روح کی نگہداشت کرنا فرض اولین ہے اور اس سلسلے میں فکر کو دولت کے حصول کے لئے استعمال نہیں کرنا چاہیے کیونکہ دولت سے نیکی ہاتھ نہیں آتی۔ نیکی سے دولت ہاتھ آتی ہے نیکی ہی ذاتی اجتماعی بھلائی کی ضمانت دے سکتی ہے۔

مزید برآں، سقراط حیات بعدالموت کا قائل ہے اس لئے وہ خیال کرتا ہے کہ نیکی کی بدولت انسان کی روح جب مادی آلائشوں کی آلودگی سے پاک ہو جاتی ہے تو روحانی پاکیزگی کی بدولت اخروی دنیا کی امیدوار بن پاتی ہے۔ سقراط کا یہ بھی ایقان ہے کہ نیکی کی تعلیم بھی دی جاسکتی ہے۔ چونکہ علم نیکی ہے۔ اس لئے علم کا پھیلانا نیکی کو پھیلانا ہوا۔ اگر کوئی شخص یہ جان جائے کہ آگ ہاتھ کو جلاتی ہے تو وہ اپنے ہاتھ کو کبھی آگ میں نہیں ڈالے گا۔ بعینہٖ اسے نیکی کا علم ہو جائے تو وہ دیدہ دانستہ اس کے خلاف عمل نہیں کرے گا۔ ایسا شخص جب دوسروں کو حقیقی علم سے متعارف کرائے گا تو یقیناً دوسرا شخص بھی اس پر لازماً عمل کرے گا۔ یوں علم کی اشاعت سے نیکی عام ہوگی۔

## افلاطون

افلاطون کے نزدیک اخلاق کا تعلق فکر و استدلال سے ہے۔ محض جبلت اور جذبے پر مبنی اخلاق، اخلاق نہیں ہوسکتا۔ رسم و رواج، عادات و اطوار، جبلی احساسات خوشگوار محرکات، ایجابی جذبات، مسرت انگیز تاثرات اور لذت بخش تحریکات کی بنیاد پر کسی فعل کو اخلاقی قرار دینا درست نہیں۔ جبلت اور جذبے کی رو میں بہہ کر کئے جانے والا کوئی نیک کام، ہرگز اخلاقی قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس کا معاملہ تو بالکل اس جبلی فعل کے مماثل ہے جو شہد کی مکھیاں اور چیونٹیاں اپنی زندگی میں ادا کرتی ہیں۔

درحقیقت، اخلاق کا تعلق انسانی روح کی تربیت فلاح ونشوونما سے ہے۔ انسانی روح کی نسبت روح کائنات سے ہے۔ اسے بقائے دوام حاصل ہے، لیکن یہ مادے یا بدن کے پنجرے میں قید ہے۔ بدن کی خصوصیات



Marfat.com

جبلت و جذبات ہیں اور اس کا تعلق دنیائے موجودات سے ہے۔ اس کے برعکس روح کی خصوصیت عقل ہے اور اس کا تعلق دنیائے امثال سے ہے۔ روح بدن میں مقید ہونے کے سبب دنیائے موجودات میں اذیت اٹھاتی ہے۔ اس اذیت سے بچنے کے لئے اسے عقل کی مدد سے جبلت اور جذبات پر قابو پانا ہوتا ہے اگر روح اس پر قابو پانے میں کامیاب ہو جائے تو جسمانی موت کے بعد وہ واپس دنیائے امثال میں ابدی سکون اور اطمینان حاصل کر لیتی ہے اور اگر روح اس پر قابو پانے میں ناکام رہے تو جسمانی موت کے بعد دوبارہ کسی جانور جیسے کمتر بدن میں اذیت اٹھانے کی سزا پاتی ہے اور یہ اس وقت تک ہوتا رہتا ہے جب تک کہ وہ بذریعہ عقل اس سے نجات حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو جائے۔ بطور ماحصل، اخلاق شہوانی تحریکات کو قابو میں رکھنے کا نام ہے۔ یہاں، جبلت و جذبے پر قابو پانے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان کا سرے سے ہی انکار کر دیا جائے یا انہیں کچل کر رکھ دیا جائے۔ افلاطون کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عقل جبلت اور جذبے کو اس طرح قابو کرے کہ ایک توازن اور ہم آہنگی قائم ہو اور ان کا موزوں نکاس ہو۔ دوسرے لفظوں میں، افلاطون نہ ہی محض جبلتوں اور جذبوں سے سرشار زندگی گزارنے کی تلقین کرتا ہے اور نہ ہی خالصتاً غور و فکر اور فلسفیانہ استغراق جیسی راہبانہ زندگی بسر کرنے پر زور دیتا ہے اس کا مدعا تو جبلتوں اور جذبوں کو عقل اور غور و فکر کے مطابق متوازن بنا کر زندگی گزارنا ہے۔

افلاطون سوفسطائیوں کے نظریہ اخلاق پر معترض ہے۔ سوفسطائیوں کے نزدیک، فضیلت کی بنیاد احساسات پر ہے۔ افلاطون ان کے نظریہء اخلاق کے بارے میں چند ناقدانہ دلائل پیش کرتا ہے، جو حسب ذیل ہیں:

(1) سوفسطائیوں کے نزدیک ایک ہی فعل ایک ہی لمحے میں کسی فرد کو خیر محسوس ہوتا ہے تو وہ خیر ہے اور دوسرے لمحے اسے شر محسوس ہوتا ہے تو وہ شر ہے۔ اس طرح کی اخلاقی تعلیمات کا نتیجہ تو قطعی اخلاقی اضافیت (Absolute Moral Relativity) میں نکلتا ہے جہاں معاشرے کے لئے کوئی مشترکہ اخلاقی معیار قائم نہیں کیا جا سکتا۔

(2) سوفسطائیوں کے نزدیک، ہر فرد کو جو اخلاقی فعل لذت بخشے وہ خیر ہے اور جو اخلاقی فعل تکلیف دہ ہے، وہ شر ہے۔ ایک فرد کو جو فعل لذت دیتا ہے اسی وقت وہ کسی دوسرے فرد کے لئے اذیت کا باعث ہو سکتا ہے یوں ایک کے لئے وہ خیر تو دوسرے کے لئے شر ہو گا۔ اس طرح کی اخلاقی تعلیمات کا نتیجہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر خیر اور شر کی تمیز ہی جاتی رہے گی اگر ہر فرد اپنی جگہ پر درست ہو تو اخلاقی فعل کی قدر کا تعین کیوں کر ہو سکے گا۔

(3) سوفسطائیوں کے نزدیک، اخلاق کا دارومدار احساسات پر ہے۔ ہر فرد کے احساسات مختلف ہیں جن میں کوئی قدر مشترک نہیں۔ نتیجتاً کوئی مسلمہ اخلاقی قانون یا ضابطہ اخلاق مرتب نہیں کیا جا سکتا ہے جو سب کے لئے قابل قبول ہو۔ یہ صرف اور صرف عقل کا خاصہ ہے جس کی بنیاد پر کوئی قانون یا ضابطہ اخلاق مرتب کیا جا سکتا ہے۔

(4) سوفسطائیوں کے نزدیک اخلاقی فعل کی قدر و قیمت کا تعین لذت یا مسرت جیسے خارجی حوالے سے ہوتا ہے گویا ان کے ہاں اخلاقی فعل کی اپنی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ یہ اس لئے قدر و قیمت کا حامل ہے کہ اس کی بدولت مسرت یا لذت نصیب ہوتی ہے۔ اس طرح کا تصور اخلاق اخلاقی افعال کو مسرت یا لذت کے حصول کا محض ذریعہ بنا کر رکھ دیتا ہے جب کہ اسے بذات خود ہدف ہونا چاہیے کیونکہ اخلاقی فعل اس لئے ادا نہیں کیا جاتا کہ اس سے مسرت یا لذت حاصل ہوتی ہے اسے اس لئے ادا کیا جاتا ہے کہ یہ یعنی اخلاقی فعل فی نفسہٖ استحسان ہوتا ہے اس سے کچھ اور حاصل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود اسی کا حصول ہے۔

دراصل تاریخ فلسفہ میں سوفسطائیوں نے لذتیت کی بنیاد رکھی جن کے مطابق اخلاقی فعل کا مقصد حصول لذت یا گریز اذیت ہے۔ لیکن افلاطون کے نزدیک، اخلاقی فعل کا مقصد، بذات خود اخلاقی فعل ہے، حصول لذت یا گریز اذیت کی حیثیت ثانوی ہے۔ جو اخلاقی فعل کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ اخلاقی فعل کے اچھے یا برے ہونے کا فہم دو ذریعوں سے حاصل ہوتا ہے۔

(1) معاشرہ: انسان کی شعوری بصیرت سے قبل معاشرے میں اخلاقی افعال کی قدر و قیمت کا تعین ہو چکا ہوتا ہے، یعنی اخلاقی افعال کا معیار قائم ہو گیا ہوتا ہے جو انسان کی نشو و نما کے ساتھ اس کے ذہن میں رچ بس جاتا ہے۔

(2) عقل انسانی: جب انسان کی فکری بصیرت پیدا ہوتی ہے تو وہ اخلاقی فعل کی خود عقلی طور پر جانچ پرکھ کرتا ہے اور اس کی قدر و قیمت متعین کرتا ہے۔

افلاطون کے خیال میں پہلا ذریعہ کسی حد تک جائز تو ہے مگر اخلاقیات کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ صرف دوسرا ذریعہ ہی اخلاقیات کی بنیاد بن سکتا ہے۔ قصہ کوتاہ، نہ ہی حسی کیفیات اور نہ ہی رسم و رواج اخلاقی اقدار کا ماخذ بن سکتے ہیں۔ اخلاقی اقدار کا سرچشمہ صرف عقل انسانی ہے، جو انسانی شخصیت کا وہ پہلو ہو، جو دنیا حقیقت اور دنیا موجودات دونوں سے متعلق ہے۔

سقراط نے نیکی کو فضیلت واحدہ خیال کیا تھا۔ لیکن افلاطون فضیلت واحدہ کو چار فضائل پر محیط گردانتا ہے۔ ان چار فضائل میں سے پہلی تین کا تعلق روح سے ہے اور چوتھی فضیلت پہلی تینوں کے توازن سے پیدا ہوتی ہے یہ چاروں فضائل حسب ذیل ہیں:

(1) حکمت: عقل جب صحیح طور پر اپنا کام کرتی ہے تو حکمت بن جاتی ہے۔

(2) شجاعت: عقل جب جذبات وحیوانیت کو مناسب لحاظ سے کنٹرول کر لیتی ہے تو شجاعت پیدا ہوتی ہے۔

(3) عفت: عقل جب جبلات وانگیخت کو موزوں طور پر اپنا مطیع کر لیتی ہے تو عفت یعنی ضبط نفس نمو پاتی ہے۔



Marfat.com

(4) عدالت: جب حکمت، شجاعت اور عفت کے تمام مدارج میں توافق و تطابق اور نظم و ضبط پیدا ہو جائے تو عدالت ابھرتی ہے۔

افلاطون نے اخلاقیات کا کوئی مربوط نظام پیش نہیں کیا۔ اس کی اخلاقیات دراصل اس کے نظریہ امثال اور یونان کے اس مروجہ قومی اخلاق کا خاکہ ہے جس کے تحت وہ یونانیوں کی طرح غلامی کو جائز سمجھتا ہے، ہاتھ سے روزی کمانے کو ناپسند کرتا ہے۔ لیکن کہیں کہیں افلاطون یونانیوں کے قومی اخلاق سے اختلاف رکھتا ہوا بھی نظر آتا ہے جیسے یونانی قوم کا نقطہ نظر تھا کہ دوستوں سے اچھا اور دشمنوں سے برا پیش آنا چاہیے لیکن افلاطون اس نقطہ نظر کو بہتر نہیں سمجھتا۔ اس کے خیال میں دوستوں اور دشمنوں سبھی سے اچھا برتاؤ کرنا چاہیے۔ اپنے رویے کی بنا پر دشمن کو بھی دوست بنا لینا چاہیے۔ برائی کے عوض اچھائی سے پیش آنا افلاطون کا وہ نقطہ نظر ہے جو مسیحیت کی اخلاقی تعلیمات میں بھی ملتا ہے۔

## ارسطو

ارسطو اپنے نظریہ اخلاقیات میں میانہ روی کا قائل ہے۔ اس کے خیال میں فضیلت اعتدال کا نام ہے جو احساسات و جذبات کو عقل کے تابع رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ احساسات و جذبات کو بھرپور طریقے سے دبا دینا یا ان کو بلا روک ٹوک اظہار کا موقع دینا، دونوں ایسی انتہائیں ہیں جن سے بچنا لازمی ہے۔ فضیلت نہ احساسات و جذبات کو کچلنے سے پیدا ہوتی ہے اور نہ ان کے اظہار کامل ہی سے۔ فضیلت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ان احساسات و جذبات کو دبایا نہ جائے بلکہ انہیں عقل کے تصرف میں رکھا جائے۔ اسی نظریہ اعتدال کے بارے میں ارسطو کا مشہور مقولہ ہے کہ فضیلت دو انتہاؤں کے درمیان وسط زریں ہے۔ گویا فضیلت دو بدیوں کے درمیان میں واقع ہوتی ہے۔ یعنی ہر معاملے میں جذبات کی افراط بھی بدی ہے اور جذبات کی تفریط بھی بدی ہے۔

جہاں تک وسط زریں کے تعین کے لئے کسی معیار کو جاننے کی ضرورت ہے تو ارسطو کے خیال میں یہ کوئی ریاضی جیسا معاملہ نہیں کہ جہاں ایک انتہا سے کسی دوسری انتہا تک کوئی خط مستقیم کھینچی جاتی ہو اور عین اس کے درمیان میں کوئی خط قاطع ڈھونڈنا ہو۔ اس معاملے میں قطعاً کوئی دوٹوک معیار پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا انحصار انسان کی فطرت اور اس کے خارجی حالات پر ہے جو کسی ایک شخص کے لئے وسط زریں ہے ضروری نہیں کہ وہی کسی دوسرے کے لئے بھی ہو۔ اس سلسلے میں پروفیسر برنٹ نے ایک مثال پیش کی ہے۔ موسم سرما میں کوئی شخص غسل کرنا چاہتا ہے، یقیناً خصوصی موسمی حالات کے تحت، اپنے بدن کے تقاضے اور صحت کی نوعیت کے حوالے سے وہ پانی کو گرم کرے گا۔ اب پانی کو چھونے سے ہی اسے احساس ہو جائے گا کہ پانی اس کے نہانے کے لئے موافق ہے یا نہیں۔ یہی حال اخلاقی مسائل کا ہے انسان کی اندرونی بصیرت اسے انتباہ کر دیتی ہے کہ وسط زریں کیا ہونا چاہیے چونکہ وسط زریں مختلف حالات میں مختلف ہو گا۔ اس لئے حالات زندگی کے تغیرات کی نسبت سے وسط زریں کا معیار بدلتا رہے گا۔ ارسطو نے افلاطون کی واضح فضیلتوں کی کوئی جامع درجہ بندی نہیں کی اور نہ ہی کوئی حتمی فہرست مرتب کی ہے وسط زریں



Marfat.com

کی تشریح و توضیح کے لئے ارسطو چند مثالیں پیش کرتا ہے۔ مثلاً

| تفریط | وسطِ زریں | افراط |
|---|---|---|
| بزدلی | شجاعت | تہور |
| بے حسی | عفت | شہوت پرستی |
| بخل | سخاوت | اسراف |
| عجز | خوداری | غرور |
| بے شرمی | حیا | شرمیلا پن |
| درشتی | تواضع | خوشامد |

لیکن اس ضمن میں، عدالت کی فضیلت کا معاملہ قدرے مختلف ہے کیونکہ عدالت کا سروکار فرد کی بہ نسبت ریاست سے کہیں زیادہ ہے۔ عدالت کی دو اقسام ہیں جو فرد کی خوبیوں اور خامیوں کے حساب سے قائم کی گئی ہیں۔

## (1) عدلِ توازیعی (Distributive Justice)

اس سے مراد نیکوکار افراد کو ان کے اخلاقی افعال کے مطابق جزا دینا ہے تاکہ ان کی حوصلہ افزائی ہو سکے۔

## (2) عدلِ اصلاحی (Corrective Justice)

اس سے مراد بدکار افراد کو ان کے اخلاقی افعال کے مطابق سزا دینا ہے تاکہ ان کی اصلاح ہو سکے۔

افلاطون نے عدالت کو عفت، شجاعت اور حکمت کے توازن کا نتیجہ قرار دیا تھا جہاں جبلت پر عقل کے تصرف سے عفت، جذبے پر عقل کے تصرف سے شجاعت اور فکر و تدبّر کے صحیح استعمال سے حکمت پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو افلاطون کا ہم خیال نہیں، اس معاملے میں وہ عفت، شجاعت اور حکمت کو تو تسلیم کرتا ہے مگر عدالت کو ان کا حاصل قرار نہیں سمجھتا بلکہ اسے ایک ایسا عمومی اصول خیال کرتا ہے جس کی وجہ سے انسانی رشتوں میں مطابقت قائم ہوتی ہے۔ اس حوالے سے اس کا خیال ہے کہ عدالت کو اخوت کہا جا سکتا ہے۔

ارسطو انسانی آزادی ارادہ کا زبردست حامی ہے۔ وہ سقراط کے نظریۂ فضیلت پر معترض ہے کیونکہ اس کے نزدیک سقراط کا نظریۂ فضیلت انسان کے آزادی ارادہ پر قدغن لگاتا ہے۔ سقراط کے مطابق، فرد خیر کے متعلق جان لیتا ہے تو پھر ہر صورت اس پر عمل کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان خیر کو مان لینے کے بعد اس پر عمل کرنے کا پابند ہو گیا اور جاننے کے بعد وہ یہ اختیار نہیں رکھتا کہ دیدہ دانستہ شر اپنا لے۔ ارسطو کے خیال میں، اگر فرد شر کا انتخاب نہیں کر سکتا تو وہ خیر کا انتخاب بھی نہیں کر سکتا۔ خیر کا علم حاصل کرنا اور اس کے مطابق مرضی سے عمل کرنا دو علیحدہ باتیں ہیں۔ یعنی علم اور عمل کا ارادہ دونوں میں کوئی لازمی رشتہ نہیں۔ بعض اوقات فرد جانتا ہے کہ خیر کیا ہے لیکن وہ اس

کے مطابق عمل نہیں کرتا جیسا کہ غالب کا کہنا ہے۔

جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

ارسطو کے نزدیک، علم سے جانا جاتا ہے اور ارادے سے عمل کیا جاتا ہے محض علم سے عمل عبارت نہیں۔ ارادے کے بعد عادت اپنالی جائے تو عمل ممکن ہوتا ہے کیونکہ مسلسل کوشش اور اعادے کے بغیر اخلاقی زندگی پیدا نہیں کی جاسکتی۔

داستان دانش کے مصنف خلفیہ عبدالحکیم نے ارسطو اور سقراط کے نقطہ نظر کے مابین تفریق کو واضح کیا ہے ان کے خیال میں علم کی قسمیں اور یقین کے مدارج معین کیے جائیں تو وہ تین طرح کے ہو سکتے ہیں۔

(1) علم الیقین یہ علم کا وہ درجہ ہے جس میں کسی سے کچھ سنا ہے جیسے پتہ چلے کہ فلاں کے پیٹ میں درد ہوا۔

(2) عین الیقین یہ علم کا وہ درجہ ہے جس میں خود دیکھا جائے جیسے کسی دوست کو پیٹ کے درد میں مبتلا دیکھا جائے۔

(3) حق الیقین یہ علم کا وہ درجہ ہے جس میں خود کو تجربہ ہو جائے جیسے اپنے پیٹ میں درد ہو۔

خلیفہ عبدالحکیم کے خیال میں سقراط علم سے مراد حق الیقین لیتا ہے جہاں کوئی شخص جاننے کے بعد اس کے خلاف عمل کر ہی نہیں سکتا۔ اس درجے پر انسان کا علم اور ارادہ جدا نہیں رہتے۔ اس مقام پر ارسطو کو بھی اعتراض نہ ہو گا۔ لیکن حق الیقین کے درجے کے علاوہ، سقراط کے نقطہ نظر کو دیکھا جائے تو ارسطو کا موقف حق بجانب لگتا ہے۔ جہاں احساسات و جذبات سے مغلوب انسان غلط عادات کے باعث سنی سنائی یا جانی بوجھی فضیلت پر عمل نہیں کر پایا کیونکہ وہ علم تو رکھتا ہے مگر اس کا ارادہ کر پاتا۔ عام انسان کی عملی زندگی کا تجربہ ارسطو کے نقطہ نظر کی حمایت کرتا ہے اس لئے عادت اپنائے بغیر خیر کا علم عمل میں نہیں ڈھل سکتا۔

ارسطو کے خیال میں ہر شے کا نصب العین ہوتا ہے جس کے بغیر عمل بے کار اور بے ثمر ہوتا ہے۔ اخلاقی فعل کا نصب العین لذت ہے لیکن لذت کا مفہوم مختلف مفکرین کے ہاں مختلف ہے۔ بعض مفکرین کے نزدیک لذت سے مراد اور روزمرہ زندگی کی چھوٹی چھوٹی خوشیاں ہیں تو بعض کے نزدیک زندگی کی خوشیوں سے مکمل منہ موڑ لینا ہے۔

لیکن ارسطو لذت کو فکر سے منسوب کرتا ہے جو دو طرح کی فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(1) علمی فضیلت (Dianoetic Virtue): اس کا تعلق فکر و تدبر سے ہے جو تعلیم کے ذریعے پیدا ہوتی ہے۔

(2) اخلاقی فضیلت (Ethical Virtue): اس کا تعلق جذبات و احساسات پر عقلی تصرف سے ہے جو پختہ عادت اور بہتر تربیت سے پیدا ہوتی ہے۔

ارسطو نے علمی فضائل کے بارے میں تفصیلی بات نہیں کی۔ اس نے زیادہ تر اخلاقی فضائل کو بیان کیا ہے۔ اس نے انسانی روح کو عقلی اور غیر عقلی حصوں میں تقسیم کیا ہے جہاں عقلی حصہ تفکر کا حامل ہے جبکہ غیر عقلی حصہ نباتی اور اشتہائی حصوں میں منقسم ہے۔ نباتی حصہ نباتات اور اشتہائی حصہ حیوانات کی طرح کا ہے۔ انسان کی عملی زندگی میں



Marfat.com

روح کے دونوں حصے مل کر کام کرتے ہیں۔ علمی فضائل کا سروکار روح کے عقلی حصے سے ہے اور اخلاقی فضائل کا واسطہ روح کے اشتہائی حصے کو عقل کے تابع رکھنے سے ہے۔ علمی اور اخلاقی فضیلوں کے ملاپ سے لذت پیدا ہوتی ہے ایسی لذت خیر برترین ہے جس کی آرزو کرنی چاہیے۔ لذت کو نصب العین قرار دیتے ہوئے ارسطو انسانی زندگی کے خارجی اثرات کو نظر انداز نہیں کرتا جو نصب العین کے حصول میں حائل ہوتے رہتے ہیں جیسے مفلسی، بیماری اور بدقسمتی وغیرہ لذت کی راہ سے رکاوٹیں دور کرتے ہیں عام طور پر لذت کو مسرت بھرے احساس کے مفہوم میں سمجھا جاتا ہے اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ارسطو کے نزدیک، کوئی فعل اس لئے نہیں ہوتا کہ یہ لذت پیدا کرتا ہے۔ اس کے برعکس یہ لذت پیدا کرتا ہے کیونکہ فی نفسہ خیر ہوتا ہے گویا ارسطو کا معاملہ جدید افادیت پسندوں کی فکر کے برعکس ہے۔ افادیت پسندوں کی نظر میں کوئی فعل اس لئے خیر ہے کہ اس کے نتیجے میں لذت پیدا ہوتی ہے جبکہ ارسطو کے لئے کوئی فعل اس لئے خیر ہے کیونکہ وہ بذات خود خیر ہے اور لذت اس کا محض نتیجہ ہے گویا افادیت پسند نیکی برائے لذت کے دعوے دار ہیں جہاں اخلاقی قدروں کی بنیاد لذت ہے جبکہ ارسطو نیکی برائے نیکی کا قائل ہے جہاں اخلاقی قدروں کی بنیاد لذت نہیں بلکہ اخلاقی اقدار بذات خود مطلوب ہیں۔ لذت محض ان کا ثمر ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

قاضی جاوید

# شر اور خیر......نطشے کی اخلاقیات

اس تعریف کی رو سے نطشے بھی دنیائے اخلاقیات کا مجدد اور ریفارمر تھا اس نے مروجہ اخلاقیات کی دھجیاں اڑائیں، مسیحیت کے پرزے پرزے کر دیئے اور ان کی جگہ ایک بہتر فلسفہ اخلاق دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس کے اکثر نظریات اجتہادی تھے نہ اس نے کسی کی تقلید کی اور نہ وہ کسی کو قابل تقلید سمجھتا تھا۔ اسے اس راہ میں جسمانی روحانی و دماغی، غرض ہر قسم کی مصیبتیں جھیلنی پڑیں اور اسی میں اس نے جان دی۔[1]

بہت سے ماہرین نفسیات نے بھی نطشے کی پُراسرار شخصیت کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی۔ تاہم جیسا کہ ارنسٹ جون، سگمنڈ فرائڈ کی سوانح عمری میں لکھتا ہے، فرائڈ کی اس باب میں رائے یہ تھی کہ فقط نطشے ہی اپنا شعور رکھتا تھا۔ کوئی دوسرا شخص اسے نہیں سمجھ سکتا۔ ہمارے فلسفی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اس جلیل القدر نفسیات دان نے ایک مرتبہ کہا تھا کہ اس کی پیش آگاہی اور بصیرت تحلیل نفسی کے محنت طلب حاصلات کے ساتھ اکثر و بیشتر حیران کن مشابہت رکھتی تھی۔

دنیا وجودی فلسفے سے جنگ اول کے بعد متعارف ہوئی ہے لیکن نطشے قبل از جنگ ہی مقبولیت حاصل کر چکا تھا البتہ اسے وجودی قرار دینا بہت بعد کا رجحان ہے۔ اوّل اوّل اس کے جن خیالات نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا وہ فوق البشر اور ارادہ قوت کے بارے میں تھے۔ اس بات میں تو کوئی شبہ نہیں کہ یہ نظریے وجودی روایت سے کوئی ربط نہیں رکھتے اسی لئے کسی دوسرے وجودی نے نہ تو ان کی توثیق کی ہے اور نہ انہیں اختیار کیا ہے۔ البتہ کولن ولسن کے ہاں فوق البشر سے ملتا جلتا تصور موجود ہے۔ اصل میں نطشے کے دو حصے ہیں پہلے میں اس نے روایتی فکری نظاموں اور قدروں کی نفی کی تھی اور عدمیت تک جا پہنچا۔ دوسرے میں اس نے عدمیت سے نتائج اخذ کرتے ہوئے فوق البشر، ارادہ قوت، اور رجعت قہقری کے تصورات پیش کیے، اس کے فلسفے کا پہلا تصور ہی وجودیت سے متعلق ہے۔

فلسفہ نطشے کے وجودی عناصر اس کی اولین تصنیف المیہ کی پیدائش میں ظاہر و باہر ہیں' جو بڑھتی ہوئی ابتری میں نظم و ترتیب کی متلاشی دنیا کے روبرو اس کی بے کراں غیر معقولیت پسندی کا اظہار کرتی ہے۔ اس کا رویہ ایک عظیم

انقلابی کا رویہ ہے۔ وہ ہر روایتی قدر کی نفی کر کے اقدار کا ایک نیا جہان آباد کرنا چاہتا ہے۔ وہ مطالبہ کرتا ہے کہ زندگی کو بیک وقت المیہ اور طربیہ دونوں اعتبار سے مکمل طور پر قبول کیا جائے اس کی بے کراں خود اظہاری کی آرزو نے، ارادہ قوت، میں تجسیم پائی ہے، اس کا فوق البشر المیہ کو محض قبول ہی نہیں کرتا' بلکہ اس سے ہم آغوش رہتا ہے تاوقتیکہ وہ طربیہ میں تبدیل نہ ہو جائے۔

وجودی فلسفہ کا اوّل بانی سورین کیر کیگار، الٰہیاتی تھا۔ نطشے ملحد ہے۔ اول الذکر کا مسئلہ یہ تھا کہ میں مذہبی زندگی کیونکر بسر کر سکتا ہوں، موخر الذکر یہ سوال اٹھاتا ہے کہ ایک ملحد کی حیثیت سے مجھے کیسے زندہ رہنا چاہیے؟ کیر کیگار کا فلسفہ خود اس کی آپ بیتی اور اس کی تاویل ہے۔ نطشے کی سوچ اس کی شخصی زندگی کے متضاد چلتی ہے [2] کیر کیگار کو جیتے جاگتے خدا کی تلاش تھی۔ نطشے کو زندہ انسان کی، ان اختلافات کے باوصف دونوں میں بہت سے مشابہتیں موجود ہیں۔ بنابریں یہ نہ تو محض اتفاق ہے اور نہ تاریخی مغالطہ کہ دونوں کو وجودی فلسفہ کی تاریخ میں یکجا کر دیا گیا ہے بقول فرناڈو مولینا کیر کیگار جدید وجودی فلسفے کا باپ ہے اور نطشے اس کا اتالیق' ان کی باہمی مشابہتوں کے سلسلے میں ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں شدید جذباتی طور پر خود کو انسانی صورت حال سے مربوط کیے ہوئے ہیں دونوں خرد کی آزادی اور حریت کے علمبردار ہیں اور انفرادی ذمہ داری پر یکساں اصرار کرتے ہیں۔ دونوں تجریدی، معروضی' منطقی اور منظم فلسفے کو اختباط قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیتے ہیں دونوں شکسپیئر سے متفق ہیں جب اس نے کہا تھا کہ

There are more things on earth. Horotio

Then are dreamt of in four philosophy (Hamlet act 1, sec, 5,1,66)

کیر کیگار صاحبِ نصیب تھا کہ اسے خدا کے امن میں پناہ مل گئی اور وہ عدمیت کے طوفان سے بچ نکلا، وگرنہ اس کا حشر نطشے سے مختلف نہ ہوتا۔

نطشے نے اپنے معاصرین کے فلسفے پر گرفت کرتے ہوئے ان پر عدمیت کی راہ ہموار کرنے کا الزام عائد کیا ہے۔ یہ مخصوص نطشوی انداز فکر کی علامت ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود اس کے فلسفے کی بنیاد عدمیت پر استوار ہے۔ وہ جس عدمیت پر غالب آنا چاہتا تھا اس کا فلسفہ، اسی کی راہ استوار کرتا ہے۔ تاہم ہمیں یاد رکھنا ہوگا کہ اس کی موجودہ اہمیت کا راز ہمعصر عدمیت کے بارے میں تشخیص میں پنہاں ہے۔ اس کی عدمیت ہی سے اس کی وجودیت نے جنم لیا ہے اور تمام روایتی اقدار کو مسترد کرنے کے حوالے سے ہی وہ وجودی ہے۔

نطشے کی عدمیت کی اساس کا واضح ترین اظہار اس کی ایک تمثیل، دیوانہ میں ہوا ہے۔ [3] جس میں وہ بتاتا ہے:

> ''کیا آپ نے اس دیوانہ کا قصہ نہیں سنا جس نے ایک چمکیلی صبح چراغ روشن کیا اور بازار میں پہنچ کر چلانے لگا: میں خدا کو تلاش کر رہا ہوں میں خدا کو تلاش کر رہا ہوں۔ گرد و پیش کھڑے ہوئے ملحد قہقہے لگانے لگے' کیا تم نے اسے کھو دیا ہے؟ ان میں سے ایک نے کہا۔ دوسرے کی آواز آئی، کیا وہ بچہ تھا کہ راہ بھول گیا ہے؟ کہیں وہ ہم سے خوفزدہ تو نہیں؟ کیا وہ کسی جگہ



Marfat.com

چھپ تو نہیں گیا، کیا وہ کسی دور دراز مقام کو ہجرت کر گیا ہے، یوں وہ ہنسنے اور آوازے کسنے لگے۔ اس پر دیوانہ وار جھپٹ کر ان کے درمیان پہنچا اور قہر آلود نگاہوں سے انہیں گھورتے ہوئے چلایا' آؤ! میں تمہیں بتاتا ہوں خدا کہاں چلا گیا ہے۔ ہم نے اسے شہید کر دیا ہے۔ تم نے اور میں نے۔ ہم سب اس کے قاتل ہیں لیکن ہم نے یہ کیونکر کیا! سمندر کو جذب کرنے کے ہم قابل کیونکر ہوئے؟ کس نے ہمیں اسفنج دیا کہ ہم سارے جہانوں کو خشک کر ڈالیں؟ ہم کس کیفیت میں تھے، جب ہم نے اس زمین کو اس کے آفتاب سے نجات دلائی تھی؟ کیا یہ اب بھی رواں دواں ہے؟ ہم کس راہ پر گامزن ہیں؟ تمام سورجوں سے پرے؟ ہم مسلسل زوال پذیر ہیں؟ آگے پیچھے؟ اِدھر اُدھر تمام جوانب میں؟ کیا کوئی کم و بیش رہا ہے؟ کیا ہم لامتناہی لاشے کے مسافر نہیں؟ کیا ہم کھلی فضائے بسیط کے سانس کو محسوس نہیں کرتے؟ یہ سرد و تر نہیں ہو گئی؟ شب کے اندھیرے بڑھتے نہیں جا رہے؟ کیا صبحوں کو چراغ روشن نہیں کرنے چاہئیں؟ کیا ہم ان گورکنوں کی آوازیں نہیں سن رہے، جو خدا کو دفن کر رہے ہیں؟ کیا خدا کے گلنے کی بو ہم تک نہیں آ رہی؟ ہاں دیوتا بھی گل سڑ جاتے ہیں۔ خدا مر چکا ہے وہ مرا پڑا ہے اور ہم نے اسے شہید کیا ہے۔ ہم جو قاتلوں کے قاتل ہیں' کیونکر راحت پائیں گے؟ وہ جو سارے جہاں میں مقدس ترین اور قوی ترین تھا ہمارے خنجروں کی تاب نہیں لا سکا۔ خون کے اس دھبے کو کون دھوئے گا؟ کون سی رسوم ایجاد کرنا ہوں گی؟ کیا اس کارنمایاں کی اہمیت ہمارے لئے بہت زیادہ نہیں؟ ہم دیوتا نہ بن جائیں کہ اس کے اہل نظر آئیں؟ اس سے بڑا کوئی کارنمایاں نہیں۔ اور ہمارے بعد جو کوئی بھی جنم لے گا وہ اس کامرانی کے حوالے سے گزشتہ تمام تاریخ سے اعلیٰ تر تاریخ کا جزو ہوگا۔

''یہ کہہ کہ دیوانہ خاموش ہو گیا اور اپنے سامعین کو دیکھنے لگا۔ وہ بھی خاموش تھے اور حیرانی سے اسے دیکھ رہے تھے۔ بالآخر اس نے چراغ زمین پر پٹخ دیا' جو ریزے ریزے ہو کر بجھ گیا۔ تب اس نے کہا میں بہت پہلے آ گیا ہوں۔ میرا تعلق مستقبل سے ہے۔ یہ مہیب واقعہ ابھی فاصلے ہی طے کر رہا ہے۔ ابھی انسانوں کو اس کی خبر نہیں ہوئی۔ ہاں، گرج و چمک اور ستاروں کی روشنی کو بھی تو ان تک پہنچنے میں وقت لگتا ہے۔ مہموں کو بھی وقت کی حاجت ہوتی ہے کہ سر ہونے کے بعد وہ دیکھی اور سنی جا سکیں اور یہ واقعہ تو بعید ترین ستاروں سے بھی دور رونما ہوا ہے۔ پھر بھی یہی اس کے ذمہ دار ہیں۔''

خدا 'مر چکا' ہے، مگر یہ کوئی خوشی کی بات نہیں۔ یہ تو عظیم مبارز طلبی ہے کیونکہ اس واقعہ کی روشنی میں انسانی صورت حال کا ازسرنو جائزہ لینے کی ناگزیر ضرورت پیدا ہوئی ہے۔ ''مرگ خدا'' کا مطلب یہ ہے کہ معانی اور اقدار



Marfat.com

کے تمام روایتی نظام بھی فنا ہو گئے ہیں۔ ایک ایسی صورت حال پیدا ہو گئی ہے جو انسانی وجود کے لئے خطرہ بن سکتی ہے۔ تاہم اس کا ایک خوشگوار پہلو بھی موجود ہے۔ وہ یہ کہ چونکہ، خدا کی موت کے ساتھ ہی انسان پر عائد شدہ تمام خارجی پابندیاں' نصب العین، منصوبے اور نظام ہائے اقدار نیست و نابود ہو گئے ہیں۔ اس لئے اب انسان مادر پدر آزاد اور ذی اختیار ہے۔ اس کے لئے ہر شے ممکن ہے۔ پس نئی کائناتی صورت حال ہمارے لئے تکمیل ذات کا سنہری موقع بھی ہے۔ نطشے توقع کرتا ہے کہ انسان ان حالات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اعلیٰ تر تاریخ کا جزو بن جائے گا۔ تاہم ابھی ایک بلائے ناگہانی، عدمیت، باقی ہے جس پر غالب آنا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں عہد رفتہ کے جوابات کے پس پردہ جانا ہو گا، جو عدمیت کا منبع ہیں۔ لیکن روایتی فکری نظاموں سے دامن چھڑانا آسان نہیں۔ عدمیت سے نجات حاصل کرنے کی تگ و دو میں ہم اس کی راہ ہموار کرتے آئے ہیں۔ یہی وہ افسوسناک سچائی ہے جسے نطشے نے زوال کا نام دیا ہے۔ اس مرحلہ پر وہ اس طرز حیات سے نفرت کا اظہار کرتا ہے، جسے سارتر غیر مصدقہ، وجود کہتا ہے۔

'ماورائے خیر و شر' میں نطشے اُنیسویں صدی کے نئے فلسفیوں کو آڑے ہاتھوں لیتا ہے۔ وہ انہیں چرب زبان اور پاگل غلام قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ سب انبوہ کی مسرت، تحفظ، آسائش اور تمام انسانوں کے لئے زندگی کے یکساں موقعوں، سہولتوں اور خوشیوں کے آرزومند ہیں، وہ سب عدمیت کی راہ استوار کرنا چاہتے ہیں ان کے نزدیک فرد نہیں انبوہ اہم ہے۔ دوسرے وجودیوں کی طرح نطشے بھی اشتراکی نقطہ نظر کے فروغ سے دل برداشتہ ہے۔ اس نے اپنے بے مثل خطیبانہ انداز میں اشتراکیت پر نکتہ چینی کی ہے۔ اے مساوات کے مبلغو! تم بے بس اور مجبور ہو۔ یہ بے بسی تم پر قہرمان کی طرح مسلط ہے۔ اس بے بسی کے علم جنون میں تم مساوات مساوات کی رٹ لگاتے ہو۔ اشتراکیت نسوانیت کی ماحصل ہے اور نسوانیت جمہوریت کی۔ اگر سیاسی مساوات روا ہے تو معاشی مساوات کیوں نہیں؟ اسی اسلوب فکر سے اشتراکیت جنم لیتی ہے لیکن میری روح کی گہرائیوں سے آواز آتی ہے کہ انسان کسی لحاظ سے بھی مساوی نہیں ہو سکتے، حیاتیاتی نقطہ نظر سے بھی اشتراکیت ناقابل قبول ہے۔ عمل ارتقاء کا تقاضا ہے کہ برتر طبقات، انواع اور انسان کمتر کو اپنے مقصد کے حصول کی خاطر استعمال کریں۔ وہ وجودی انداز میں کہتا ہے کہ عوام الناس کی روز افزوں قوت اور سب کے لئے مساوی حقوق کا مطالبہ عظیم افراد کے ساتھ بے انصافی پر منتج ہو گا۔

اشتراکیت دشمنی کے دوش بدوش نطشے نے جدید صنعتی سرمایہ داریت کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے۔ اس کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اشتراکیت کا رویہ فرد دشمنی پر مبنی ہے تو سرمایہ داریت بھی افراد میں ہم معیاریت، ضابطہ پرستی، یکسانیت اور مساوات کے رجحانوں کو فروغ دیتی ہے۔ بنابریں فرد پرست فلسفی اسے دیگر وجودی فلاسفہ کی طرح، انسانیت کش نظام قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ ثقافت وفن کے لئے تباہی کا پیغام ہے۔ معاصر رومانیوں کے برعکس جو فطرت کی جانب رجعت کا نعرہ بلند کرتے تھے، نطشے اپنے عہد کے زوال کو تسلیم کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے ایک نئی اور اعلیٰ تر ثقافت کی تخلیق سے مروجہ زوال پذیر نظام کی برائیوں پر غالب آنے کی کوشش



Marfat.com

کرتا ہے۔ شوپنہار کی تقلید میں وہ جمالیات کو ماورائیت کا ذریعہ تسلیم کرتا ہے' تاہم غور و فکر سے ہٹ کر ثقافت وفن کو انفرادی تخلیق و حرکیت کے لئے تصور کرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ یوں وہ اس وجودی نظریے کی تصدیق کرتا ہے کہ شخصی شعور و ادراک مع فن میں ان کے لیے معروضی نہیں' وہ صداقت کی تصویر کشی کی بجائے تاثر پذیر ہیں وہ اس امر کے حوالے سے شخصی ہیں کہ معروضی کی از سر نو تشکیل، تشریح، توضیح اور تعین کرتے ہیں۔

نطشے کا تجزیہء صداقت اسے وجودی روایت سے قریب تر لانے میں معاون ثابت ہوا ہے۔ اس کا رویہ تماشائی سے نہیں فن کار سے مشابہ ہے۔ اس کے نزدیک یہ بات بہت اہم ہے کہ آیا کوئی مفکر اپنے مسائل سے ذاتی دلچسپی رکھتا ہے یا نہیں۔ یعنی کیا اس کے مسائل اس کی اپنی ذات سے جنم لیتے ہیں؟ اگر ایسا نہیں تو سوچ غیر حقیقی، معروضی اور محض اکیڈمک ہوگی۔ کیرکیگار کی مانند وہ ان مفکرین سے متنفر ہے، جو عظیم الشان نظام نو تشکیل کرتے ہیں لیکن ان سے مطابقت اختیار کرنے کا خیال ان کے ذہن میں کبھی نہیں آتا۔

شاید بہتر ہوگا کہ آخر میں اس امر کا اضافہ کر دیا جائے کہ بلاشبہ نطشے نے وجودی نقطہ نظر کے ارتقاء میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ معروضی، فکری نظامات، منطق، سائنس اور مذہب سے بغاوت اور خوف، لاشئیت اور لغویت کا احساس' یہ سب کچھ اس کے ہاں ملتا ہے، جس پر بعد ازاں وجودی فلسفے کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یوں وہ وجودیت کے بانیوں میں سے ہے۔ جیسپرز، ہائیڈیگر اور سارتر کا اس کے بغیر تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ان حقائق کے باوصف ہمیں یہ امر نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ نطشے کے فلسفے کے وجودی پہلو محض اس لئے اُجاگر ہو رہے ہیں کہ اس کا مطالعہ وجودی نقطہ نظر سے کیا گیا ہے پس وجودی نطشے وجودیت کا مرہون منت ہے۔

## حواشی

1۔ ایم۔اے۔ مگے کی کتاب 'نطشے' کے اُردو ترجمے کا مقدمہ' ص 2

2۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لاغر و محتاج تھا' لیکن اُس نے 'فوق البشر' کا تصور پیش کیا۔ وہ نرم دل و حساس تھا' لیکن اُس کا فلسفہ جبر و تشدد کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ پروفیسر تھا لیکن اُسے محبت جنگجو سپاہیوں سے تھی' وغیرہ۔ فی الحقیقت یہ صفت بھی اُسے وجودیت اور بالخصوص کیرکیگار سے قریب تر لے آتی ہے' کیونکہ اس کا فکر اس کی زندگی سے جُدا نہیں ہوتا گو' کیرکیگار کے برعکس' اس کے برخلاف چلتا ہے۔

3۔ علم پُر مسرت۔ سیکشن 125

☆......☆......☆



Marfat.com

قاضی جاوید

# خیر وشر...... سارتر کی نظر میں

وجود جوہر پر مقدم ہے کا اصول الحاد کا کرشمہ ہے اور انسان کی بے کراں آزادی وخود مختاری کا جواز۔ وجود باری تعالیٰ کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا جوہر دفطرت پہلے سے متعین ہے' کیونکہ خدا خالق وقادر مطلق ہونے کی بناء پر پہلے ہی سے جانتا ہوگا کہ کسی فرد کے امکانات کیا ہیں اور اسے کیا کردار ادا کرنا ہے یوں خدا کا خالق و قادر مطلق ہونا گویا انسانی آزادی کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے برعکس اگر خدا موجود نہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فرد کے امکانات اور تقدیر پہلے سے ناقابل تعین ہیں۔ وہ مطلق طور پر آزاد ہے کہ جو چاہے سو کرے۔ گویا اس کا وجود اس کے جوہر پر مقدم ہوگا۔ قصہ مختصر یہ کہ جیسا کہ دستووسکی کہتا ہے' اگر خدا موجود نہیں تو پھر سب کچھ جائز ہے۔ سارتر نے نطشے کے برعکس، خدا کے عدم وجود کو فلسفیانہ طور پر ثابت کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر وجود بذات خود برائے خود کے تصور کو لامتناہی تک بڑھایا جائے تو خدا کا تصور تشکیل پاتا ہے اس لئے مذہبی کے نزدیک علما شعور ومعروض کی عینیت خدا کی صفت ہے لیکن یہ عینیت محال ہے کیونکہ خود عینیت کی اور خود عینیت شعور کی قاطع ہے۔ پس خدا کا تصور تناقص بالذات ہے۔

خدا کے وجود سے انکار کے بعد سارتر نے لادینیت سے ایسے نتائج اخذ کئے ہیں جو اس کے وجودی فکر میں سنگ میل کی حیثیت کے حامل ہیں۔ اس کے بقول درحقیقت وجودیت ایک لادینی صورت حال سے مکمل نتائج اخذ کرنے کی محض ایک بسیط کوشش ہے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ اکثر آزاد خیال دانش وروں کے نزدیک اگر خدا نہ بھی ہو تو بھی ہمیں اس دنیا کے نظام کو چلانے کے لئے خدا جیسے کسی تصور کو گھڑ لینے کی ضرورت ہے تاکہ نیکوکاری اور انسانیت کے معیار برقرار رہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ سماجی زندگی کی بقاء کے لئے کسی خدا کا تصور ناگزیر ہے۔ انیسویں صدی کے فرانسیسی دانش وروں نے اس نقطہ نظر کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے کہ خدا کا مفروضہ فضول اور مہنگا ہے لہٰذا ہم اس کے بغیر ہی گزارہ کریں گے تاہم اگر ہمیں اخلاق کی ضرورت ہے، ایک معاشرہ اور پابند قانون دنیا درکار ہے تو لازم ہے کہ بعض اقدار سختی سے اپنائی جائیں اور یہ کہ وہ ایک قبل تجربی وجود سے متصف ہوں، برٹرینڈ رسل



Marfat.com

کی مانند سارتر اس مصالحانہ روش کی پرزور مذمت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک لادینی صورت حال کو قبول کرنے کے ساتھ ہی ''ناقابل فہم ماورائی جہان سے اقدار کو پالینے کے تمام امکانات ختم ہو جاتے ہیں اور انسان ہی تمام اشیاء کا ذمہ دار بن جاتا ہے اب وہ نہ صرف مطلق طور پر آزاد ہے، بلکہ تمام اقدار چاہے وہ جمالیاتی ہوں یا اخلاقی یا مذہبی یا سماجی، کا خالق بھی ہے۔ کوئی اخلاقی، سماجی، سیاسی، نفسیاتی یا مادی پابندی یا رکاوٹ اس کی آزادی کو محدود نہیں کر سکتی کیونکہ یہ تمام نام نہاد رکاوٹیں بھی انسان ہی کی پیدا کردہ ہیں۔

لادینیت کے علاوہ سارتر (Sartre) نے انسانی آزادی کو ثابت کرنے کے لئے اپنے نظریہ شعور سے بھی نتائج اخذ کئے ہیں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ شعور نہ صرف خارجی اشیاء بلکہ خود اپنے آپ سے بھی جدائی اختیار کر سکتا ہے یوں اس کا ماضی، وجود بذات خود کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور فرد مستقبل کی قلمرو میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس سے ماضی، حال اور مستقبل جنم لیتے ہیں سو انسان کا انداز وجود عارضی ہے اور یہ عارضی پن شعور کی تخلیق ہے' جس فعل کی مدد سے وجود برائے خود کا ماضی وجود بذات خود بن جاتا ہے' اس سے انسان کی آزادی تشکیل پاتی ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کا ماضی اس کے حال و مستقبل کا تعین نہیں کرتا، وہ اس سے جدائی اختیار کر کے اپنی آزادی کا اثبات کر سکتا ہے اور آزادی کی حالت میں مستقبل کی جانب بڑھتا چلا جاتا ہے لیکن موت اس کے تمام امکانات کو ختم کر دیتی ہے اور اسے وجود بذات خود میں تبدیل کر دیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ موت فرد کو اس کے ماضی کے مساوی بناتے ہوئے دوسرے افراد کے لئے معروض میں تبدیل کر دیتی ہے۔ سارتر ہائیڈیگر کے اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے کہ موت بذاتہٖ ایک امکان ہے، کہتا ہے کہ یہ ایک سراسر بے معنی خارجی صورت حال ہے' جو ہماری آزادی پر کسی طرح بھی اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ یہ آزادی کی تصدیق کرتی ہے نہ تکذیب۔ ہماری خود مختاری اپنی جگہ مطلق اور بے کنار ہے۔ موت اس کی خارجی حد ہے اور جب تک فرد بقید حیات ہے یہ اس کا بال بھی بیکا نہیں کر سکتی کیونکہ جب موت آتی ہے تو میں دنیا میں نہیں ہوتا۔ یوں مجھے مرنے کی تو آزادی نہیں۔ بااین ہمہ میں ایک آزاد فانی ہوں۔

آزادی کا شعور انسان کے لئے دہشت کا باعث ہے۔ دہشت اس لاشیت سے جنم لیتی ہے جو فرد کے جوہر اور اس کے انتخاب کے مابین حائل ہے، دہشت ہی میں آزادی کا احساس ہوتا ہے۔ یہاں ہمیں اس امتیاز کو پیش نظر رکھنا ہوگا جو سارتر دہشت اور خوف میں کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوف کسی خارجی معروض کا ردعمل ہوتا ہے۔ جیسے مثال کے طور پر ڈاکو یا طوفان کی موجودگی میں اس کا خوف اس کے برعکس دہشت یہ ہے کہ فرد کو طوفان میں گھر جانے یا ڈاکو کے ہاتھوں لٹ جانے کا اندیشہ ہو۔ دہشت آزادی کا شعور ہے اور انسان پابند آزادی ہے لیکن پھر بھی وہ اس سے فرار حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے کیونکہ آزادی انتخاب اور ذمہ داری کی اذیت، ہمراہ لاتی ہے اور انسان کہہ اٹھتا ہے کہ اختیار کا ہونا بھی کتنی بڑی مصیبت ہے اور مجبوری میں کتنا امن ہے۔ اذیت حریت سے نجات حاصل کرنے کے



Marfat.com

لئے انسان نے بے شمار بہانے تراش رکھے ہیں۔ کبھی وہ کہتا ہے کہ اس کائنات کا نظام ایک میکانکی طریقہ سے چل رہا ہے اور ہم محض ایک حقیر پرزے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہماری بساط ہی کیا ہے؟ کبھی وہ کہتا ہے کہ تمام حوادث خدا کے ارادے کے تابع ہیں اور ہم مجبور محض ہیں۔ اسی طرح وہ مختلف عمرانی، معاشی، نفسیاتی عوامل کو بھی اپنے طرز عمل کا ذمہ دار گردانتا ہے۔ یہ مقبول عام معذرتیں ہم دن رات اپنے گرد و پیش سنتے ہیں۔ ان کا مقصد محض یہ ہے کہ انسان اپنی آزادی سے دست بردار ہو کر خود کو ماحول کے حوالے کر دینا چاہتا ہے تاکہ انتخاب و ذمہ داری سے بچ کر پُرسکون زندگی بسر کر سکے۔ یہ جدوجہد برائے غیر مصدقہ وجود ہے۔ آزادی سے نجات حاصل کرنے کی اس لاراليری کو سارتر بداعتقادی کا نام دیتا ہے۔ یہ دردغ سے ممیز ہے۔ کیونکہ یہاں ہم جان بوجھ کر اپنے تئیں فریب دیتے ہیں نہ کہ کسی دوسرے فرد کو لیکن ہماری یہ سعی کامیاب نہیں ہوتی کہ زندگی کا کوئی تجربہ ہمیں لاشیئت کے روبرو لا کھڑا کرتا ہے۔ یوں آزادی سے نجات حاصل کرنے کی راہ مسدود ہو جاتی ہے۔ ہم مجبور ہیں کہ آزاد رہیں یہاں تک کہ آزادی سے دست بردار ہونے کا فیصلہ بھی آزادی ہی کا حامل ہے۔ پس ہمیں تسلیم کر لینا چاہیے کہ ہم سراپا آزادی ہیں۔ اس سے فرار حاصل کرنے کی کوشش کی جائے تو کئی اساسی میلانات ہمیں گرفت میں لے لیتے ہیں۔ وہ ہمیں یاد دلانا چاہتے ہیں کہ آزادی سے نجات ممکن نہیں اور یہ کہ اس باب میں ہماری تگ و دو کا مقدر ناکامی ہے۔

ان بنیادی میلانات میں متلی نمایاں ہے جس کے دوران میں فرد اس تجربے سے گزرتا ہے کہ کیسے معروضات کی دنیا اسے گھیرے میں لے لیتی ہے اور یہ معروضیات مردہ ہونے کے باوجود مسلسل اس کی تحدید کرتے ہیں۔ ان کی متشددانہ کلیت فرد میں شدید کراہت پیدا کرتی ہے جسے وہ متلی کی صورت دے دیتا ہے لیکن اس میں آزادی اپنا اثبات کرتی ہے اسی لئے متلی کا تجربہ غیر مصدقہ وجود سے نجات حاصل کر کے از سر نو آزادی سے ہم کنار ہونے کا ذریعہ ہے۔

مایوسی ایک دوسرا اساسی میلان ہے۔ یہ الحاد کا نتیجہ ہے وجود باری تعالیٰ سے انکار کے بعد انسان ایسی سکون بخش ذات کے احساس سے محروم ہو جاتا ہے جو ہر لحہ اس کی نگہداشت کرتی ہے وہ خارجی رہنمائی سے محروم ہو کر اپنی ذات میں سمٹ جاتا ہے۔ اب اسے سب کچھ شخصی انتخاب اور ذمہ داری کے بل بوتے پر کرنا ہے یہ صورت حال مایوسی کا منبع ہے تاہم یہ کوئی خامی نہیں بلکہ ایسا میلان ہے جس کا تجربہ آزادی کا سبب ہے۔

فلسفہ سارتر کی اہمیت کا راز زندیقیت کے نتائج کی وضاحت میں مضمر ہے۔ صدیقوں سے انسانی اقدار اور ہستی مطلق کی باہمی اضافت کا مسئلہ مغربی فلسفے کا اہم مسئلہ رہا ہے۔ حالیہ عظیم جنگوں کے اذیت ناک تجربے نے روایتی قدروں کے خلاف بغاوت کے جس رجحان کو ہوا دی ہے سارتر نے اس کی تاویل کرتے ہوئے منطقی نتیجے تک پہنچا دیا ہے۔ اس نے یہ حقیقت بھی آشکارہ کی کہ اگر مستقل ذات کے طور پر انسانی فطرت کا تصور موجود نہ ہو تو اخلاقی معیار بھی معدوم ہوں گے۔ اجتماعی فطرت اجتماعی آدرش اور اس کے حصول کی خاطر اجتماعی ذرائع کا تعین کرتی ہے چنانچہ



Marfat.com

خدا انسانی فطرت اور اخلاقی معیاروں کو ایک ساتھ تسلیم کیا جانا چاہیے یا مسترد کیا جانا چاہیے۔ سارتر نے بیک وقت ان تینوں سے انکار کر کے کم از کم اس مسئلے کو مناسب اصطلاحوں میں تو پیش کر دیا ہے۔

اگر مطلق اقدار ناپید ہیں تو تمام انسانوں کے لئے کسی واحد نصب العین کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ واحد خیر اضافی ہے اور وہ ہے انسانی فلاح و بہبود۔ پس آگے بڑھنے کا راستہ فقط اشتراکیت سے کومٹ مینٹ ہے۔ اس لحاظ سے اشتراکیت سے اس کی دلچسپی کو عام طور پر غلط معنی پہنائے گئے ہیں۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ سارتر اور اشتراکیت کا تعلق ہمیشہ یک طرفہ رہا ہے کیونکہ جہاں تک مارکسیوں کا تعلق ہے انہوں نے وجودی فلسفے کو کبھی قابل توجہ نہیں سمجھا۔ ان کے نزدیک یہ فلسفہ بورژوا حریت پسندی کے بحران کا شاخسانہ ہے جو جدید سماجی، تاریخی عمل کے مسائل حل کرنے میں قطعی ناکام ہو گئی ہے۔ علاوہ ازیں یہ فلسفہ سرمایہ دارانہ سماج میں پائے جانے ولے خوف، دہشت، مایوسی اور نا امیدی احساسات کی تاویل اور فردیت پرستی کی آخری ہچکی ہے۔ دوسری طرف اشتراکیت کے بارے میں سارتر کا رویہ بھی ہمیشہ بدلتا رہا ہے۔ کبھی وہ اشتراکیوں کو اپنے مکمل تعاون پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ مجھے ہمیشہ سے یہ یقین رہا ہے کہ تاریخ کی صحیح ترجمانی صرف تاریخی مادیت ہی پیش کرتی ہے اور کبھی اس فلسفے کو فرد دشمن اور حریت کش قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ آیا کسی ادیب کو عوام تک رسائی حاصل کرنے کے لئے اپنی خدمات کمیونسٹ پارٹی کے حوالے کر دینی چاہئیں تو میرا جواب نفی میں ہوگا۔ دوسری طرف طبقاتی کشمکش کا تصور بھی سارتر نے جدلیاتی مادیت کی بجائے مظہریت سے اخذ کیا ہے۔ وہ برٹرینڈ رسل کی طرح یہ یقین رکھتا ہے کہ سماج اپنے آدرشوں کے حصول کی خاطر فرد سے اس کی آزادی چھین لینے کے درپے ہے۔ اس صورت حال میں اگر فرد اپنی آزادی بحال رکھنے کی سعی کرتا ہے تو یہ بات عین فطری اور جائز ہے۔ محنت کش طبقے کی استحصال سے نجات کی جدوجہد اس لئے جائز ہے کہ بورژوا طبقے نے اس کی آزادی سلب کر رکھی ہے۔

گزشتہ چند برسوں سے سارتر نے مارکسیت کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہوا ہے۔ شاید اس نے اعتراف شکست کر لیا ہے جس کا اظہار وجودیت کو مارکسیت کی مدد سے اور مارکسیت کو وجودیت کی مدد سے درست ثابت کرنے کی اس کی سعی سے ہوتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ ہمیں بیک وقت یقین تھا کہ تاریخی مادیت ہی تاریخ کی واضح ٹھوس توجیہ پیش کرتی ہے اور یہ کہ وجودیت حقیقت کی جانب واحد ٹھوس رسائی فراہم کرتی ہے۔ وجودیت اور مارکسیت کو ہم آہنگ کرنے کی سارتر کی آرزو پروان نہیں چڑھ سکی کیونکہ ان میں بنیادی اختلافات موجود ہیں۔ مارکسیت انسان کی سماجی اور حیاتیاتی صورت حال کو اساسی معطیہ تسلیم کرتے ہوئے آگے بڑھتی ہے اور شعور کو بالائی ڈھانچہ قرار دیتی ہے۔ اس کے برعکس سارتر نے ناسیا اور ''وجود'' لاشیئت، میں شعور کو بنیادی معطیہ کے طور پر قبول کرتے ہوئے روایتی تصوریت سے کم و بیش ملتے جلتے نظریے کو نقطہ آغاز بنایا ہے۔



Marfat.com

وجودیت اور مارکسیت کے باہمی تضادات سارتر سے مخفی نہیں۔ ان کی شدت کو کم کرنے کے لئے اس نے مارکسیت کا ایک جدید تصور تنقید عقل جدلیاتی، میں پیش کیا ہے جو 1960ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کے دیباچے میں وہ اپنی سوچ پر مارکسی اثرات تسلیم کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ''یہ فلسفہ حاصل کرنے کی ہماری آرزو کی تسکین نہیں کر سکا۔ وجہ یہ ہے کہ اپنی روایتی صورت میں یہ پایہ انجام پہنچ چکا ہے۔ یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ مارکسیت سے کنارہ کش ہو رہا ہے اصل میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مارکسی صداقت عملی و تجربی ہے۔ لیکن اس کی فلسفیانہ اساس ٹھوس نہیں۔ مارکسیت کے ارتقاء کی راہیں مسدود کر دی ہیں حالانکہ ضرورت متحرک و فعال مارکسیت کی ہے جو اپنے دائرہ کار سے ماوراء نظاموں کو جذب کر سکے۔ تنقید عقل جدلیاتی، میں اس نے یہی فرض ادا کرتے ہوئے نو مارکسیت کا تصور پیش کیا ہے۔

☆......☆......☆

Marfat.com

ڈاکٹر محمد امین

# وجودیت کا تصورِ خیر وشر

خیر وشر کا تصور مذہب کے ساتھ مخصوص ہے لیکن تاریخ فکر انسانی کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے یہاں بھی خیر وشر کا تصور ملتا ہے۔ خیر وشر اخلاقیات کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ وجودیت عہد حاضر کی ایک ایسی تحریک ہے جس نے جدید فکر کو بہت متاثر کیا ہے۔ وجودیت کیا ہے؟ دیگر فلسفوں کی طرح اس کی بھی مکمل اور جامع تعریف آسان نہیں، تاہم سارتر کے مندرجہ ذیل اقتباس سے وجودیت کا تصور واضح طور پر ابھرتا ہے۔ سارتر اپنی کتاب ''وجودیت اور انسان پرستی'' میں رقم طراز ہے۔

> ''بہرحال ہم یہ کہہ کر ابتدا کر سکتے ہیں کہ وجودیت سے ہماری مراد ایک ایسا نظریہ ہے جو انسانی زندگی کو ممکن بناتا ہے۔ ایک ایسا نظریہ جو اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ ہر سچائی اور ہر عمل ماحول اور انسانی داخلیت کا مظہر ہوتا ہے۔''

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وجودیت ایک نظریے کے ساتھ ساتھ ایک رویّہ بھی ہے اور اس کے نزدیک سچائی خارجی حوالے کے ساتھ موضوعی اور داخلی حقیقت ہے۔ یوں وجودیت کے اخلاقی فلسفے میں بھی خیر وشر سے بحث کی گئی ہے۔ لادینی وجودیت نے خیر وشر کی تفہیم وتعبیر اپنے اپنے فکری مزاج کے مطابق کی ہے۔ اختصار سے کہا جا سکتا ہے کہ وجود مصدقہ ہی خیر وشر کا معیار ہے جس سے وجود کی تصدیق ہو سکے۔ اور شر وہ ہے جس سے وجود کی تصدیق نہ ہو۔ یعنی جو وجود کو مسترد کرے۔ اقبال کے یہاں بھی خودی ہی خیر وشر کا معیار ہے۔ خیر وہ ہے جو اثبات خودی کا ذریعہ ہے اور شر نفی خودی کرتا ہے۔ خیر وشر کے حوالے سے قصہ آدم کی تمام اسطوری روایتیں وجودیت کے یہاں مشترک ہیں۔ انہوں نے تصور خیر وشر اسی حوالے سے واضح کیا ہے۔ سارتر نے لائبنیز (Leibniz) کے تصور آزادی کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔

> ''گناہ یہ ہے کہ آدم نے آدم ہونے کا انتخاب نہیں کیا بلکہ ذمہ داری لینے کو منتخب کر لیا۔''

رومی نے بھی آدم کی اس پہلی نافرمانی کو خیر وشر کی ذمہ داری کو قبول کرنے کے مترادف قرار دیا ہے اور اقبال نے آدم کی پہلی نافرمانی کو انسان کا سب سے پہلا آزادیٔ انتخاب کا عمل کہا ہے۔ یہی وجودیت کا تصور خیر وشر ہے یعنی وجود کو منتخب کرنا خیر ہے اور اس کی تکفیر گناہ وشر ہؤا اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

منکر خود نزد من کافر تر است

سارتر کے یہاں براعقیدہ کا بھی ایک تصور ملتا ہے۔ جسے خود فریبی، بہانہ سازی اور کاروباری سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ براعقیدہ وہ عمل ہے جس میں انسان کا وجود پوری طرح شریک نہ ہو۔

مذہبی اور دینی وجودیتوں کے تصور خیر وشر کی اساس مذہب پر ہے۔ کیر کے گار (Kierkegaard) کا تصور گناہ عیسائیت سے ماخوذ ہے۔ کیر کے گار کے خیال میں ہر شخص میں احساس گناہ موجود ہے اور مایوسی گناہ ہے کیونکہ مایوسی دراصل اپنی خودی کی خواہش نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ گناہ کا شعور ایک سچے مسیحی ہی کو ہوسکتا ہے کیونکہ عام آدمیوں کی مایوسی تو گناہ سے عاری ہوتی ہے۔ کیر کے گار کے خیال میں اگر انسان فرد مصدقہ بننے سے انکار کر دے اور اپنی خودی سے منکر ہو جائے تو مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے اس لئے مایوسی گناہ ہے کیر کے گار کے مطالعہ سے احساس و شعور گناہ کا صحیح شعور حاصل ہوتا ہے اور انسان کے لئے گناہ سے چھٹکارا ممکن نہیں۔ یہاں کیر کے گار پر عیسائیت کا اثر نمایاں ہے کیونکہ مسیحیوں کے نزدیک انسان کسی طرح گناہ سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ کیر کے گار اضطراب، احساس جرم اور مایوسی جیسی انسان کی بنیادی حالتوں کی طرح گناہ کو بھی انسان کی ایک بنیادی حالت سمجھتا ہے۔

مارٹن بیوبر (Martin Buber) نے بھی مذہبی نقطہ نظر سے مسئلہ خیر وشر پر بحث کی ہے اقبال کی طرح بیوبر بھی شجر ممنوعہ کو علم کا درخت کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"وہ درخت جس کا پھل ممنوع تھا، جسے پہلے انسانوں نے کھایا، اسے خیر وشر کے علم کا درخت کہا گیا ہے جیسا کہ خدا نے اسی طرح کہا ہے۔"

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو خیر وشر کا علم ہے اور یہ دونوں قوتیں اس کی فطرت ہے۔ بیوبر خیر وشر کی تشریح کے لئے ایرانی اسطورہ یزدان واہرمن سے مدد لیتا ہے۔ اس کے خیال میں شر کی تمثال دو مختلف مقاموں پر مشتمل ہے۔ پہلا مقام "عہد نامہ عتیق" کی مثالوں کا ہے اور دوسرا مقام ایرانی ہے۔ پہلے مقام پر انسان انتخاب نہیں کرتا وہ صرف عمل کرتا ہے۔ دوسرے مقام پر وہ خود انتخاب کرتا ہے۔ پہلے مقام پر شر لازمی نہیں ہوتا جبکہ دوسرے مقام پر وہ لازمی بن جاتا ہے۔

بیوبر کے نزدیک خیر انسان کے سچے فیصلے کا نام ہے جو متحدہ روح صادر کرتی ہے۔ خیر کا ایک ہی راستہ ہے جس کے انتخاب کا فیصلہ انسان کی مکمل روح کرتی ہے۔ بیوبر اس سمت کو خدا کی سمت کہتا ہے مارٹن بیوبر برائی کو وجود کے خلاف جھوٹ کا نام دیتا ہے اور خیر بالکل وجود کے مطابق ہوتا ہے اس لئے خیر میں کسی طرح کے شک وشبہ اور



Marfat.com

تضاد کی گنجائش نہیں۔

یہ وجودیت کے تصور خیر وشر کا اجمالی تذکرہ ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیر وشر انتخابی فعل ہے اور اس کا تعلق انسان کے مکمل وجود کے ساتھ ہے۔ وجود مصدقہ یا فرد صادق ہمیشہ خیر ہی کا انتخاب کرتا ہے وہ شر کا انتخاب کر ہی نہیں سکتا، کیونکہ شر کا انتخاب اس کے وجود کی نفی کرتا ہے۔ تمام وجودیت کے یہاں قصہ آدم وحوا کی روایت جس میں آدم شجر ممنوعہ کا پھل کھاتا ہے مشترک ہے اور آدم کے اس عمل کو تمام وجودیوں نے آزادی انتخاب سے تعبیر کیا ہے جو ابن آدم کی وراثت ہے اور جس کا اظہار آدم کے آدم ہونے کی گواہی دیتا ہے۔ کلاسیکی اخلاقیات میں ضمیر، عقل یا وجدان کو خیر وشر کا معیار قرار دیا گیا ہے جبکہ وجودیت میں انسان کا مکمل وجود خیر وشر کا معیار ہے اقبال نے مکمل وجود کے لئے خودی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ خودی ضمیر، عقل اور وجود سب پر محیط ہے۔

بالاختصار وجودی نقطہ نظر سے خیر وہ عمل ہے جو فرد کے وجود کی تصدیق کرے اور یہ تصدیق فی نفسہ ایک اعلیٰ قدر ہے۔ اس عمل کا انتخاب اور فیصلہ فرد کا وجود مصدقہ کرتا ہے اور وجود مصدقہ اس عمل کے انتخاب میں کہیں غلطی نہیں کرتا۔

☆......☆......☆

Marfat.com

قاضی جاوید

# کیر کیگار......اخلاقیات خیر و شر

منگنی کا پانچواں اور آخری دور دو ماہ پر محیط تھا۔ کیر کیگار (Kierkegaard) اپنے مقالے 'طنز کا تصور' کے دفاع تک منگنی کا رشتہ برقرار رکھنے پر رضا مند ہو گیا۔ اس دوران ریجنا نے گم گشتہ محبت کی بازیابی کی ہر ممکن سعی کی۔ جب کبھی کیر کیگار اس خدشے کا اظہار کرتا کہ وہ دونوں خوشگوار ازدواجی زندگی بسر نہ کر سکیں گے تو وہ فوراً جوب دیتی، ''میں تمہاری خاطر ہر دکھ اٹھانے کو تیار ہوں۔'' دوسری طرف کیر کیگار کی کوشش یہ تھی کہ حالات کوئی ایسا رخ اختیار کر جائیں کہ ریجنا اس سے دل برداشتہ ہو جائے۔ جب یہ نہ ہو سکا۔ اس نے 11 اکتوبر 1841ء کو یک طرفہ طور پر منگنی توڑ دی۔ اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے۔ ''میں نے زندگی میں پہلی مرتبہ اسے برا بھلا کہا لیکن اس کے بغیر چارہ نہ تھا، اس سے ملنے کے بعد تماشا گاہ گیا۔ کھیل ختم ہو چکا تھا وہاں میری ملاقات کونسلر (ریجنا کا باپ) سے ہوئی۔ وہ کہنے لگا ریجنا بہت زیادہ آزردہ خاطر ہے۔ یہ واقعہ تو اس کے لئے موت کا بہانہ بن جائے گا۔ میں نے جواب دیا کہ میں اسے مطمئن کرنے کی کوشش کروں گا تاہم معاملہ ختم ہو چکا ہے۔''

دوسرے روز کونسلر نے کیر کیگار کو کہلا بھیجا۔ ''میں شب بھر جاگتا رہا ہوں خدا کے لئے ایک بار تو اس سے مل لو۔'' پیغام ملنے پر بے چارہ فلسفی ریجنا سے ملنے چلا آیا جو اسے دیکھتے ہی کہنے لگی، میں نے تمہیں کوئی دکھ دیا ہو تو مجھے معاف کر دو۔ کیر کیگار نے کہا کہ معافی تو مجھے مانگنی چاہیے تھی۔ اس پر ریجنا نے الوداعی پیار کرنے کی التجا کی۔ اس بات نے کیر کیگار کو اور بھی رنجیدہ کر دیا۔ دن افسردگی و پراگندگی میں بسر ہوا اور رات سسکیاں بھرتے گزری۔ تاہم صبح دم وہ ہشاش بشاش تھا اگرچہ محبوبہ کی یاد کبھی اس کے دل سے محو نہ ہو سکی۔ اس المیہ کے برسوں بعد اس نے لکھا۔ ''آٹھ برس بیت چکے ہیں لیکن میں ہنوز روزانہ اس کے لئے دعا کرتا ہوں، ریجنا نے کبھی کہا تھا تم مجھ سے بے وفائی کرو گے تو میں خودکشی کر لوں گی۔'' محبت زدہ کیر کیگار نے اسے سچ تصور کر لیا تھا، قطع تعلق کے بعد جب نہ صرف وہ زندہ رہی، بلکہ تھوڑے ہی عرصے میں ایک دوسرے شخص سے منگنی بھی کر لی تو وہ پکار اٹھا، اس نے چیخ و پکار کا انتخاب کیا اور میں نے درد کا۔



Marfat.com

کیکر کیگار اور ریجنا کا یہ واقعہ بستی میں سکینڈل کی حیثیت اختیار کر گیا۔ چند روز تک تو وہ لوگوں کی لعن طعن سنتا رہا۔ بالآخر تنگ آ کر برلن روانہ ہوا۔ اس سفر کا ایک مقصد شیلنگ (Schelling) کے خطبات سننا بھی تھا جو ہیگل کے پرزے اڑا رہا تھا۔

بعد ازیں کیر کیگارڈ کی زندگی کا دوسرا نمایاں واقعہ ایک طنزیہ جریدے ''کاریسز'' کے مدیر سے اختلاف کی صورت میں رونما ہوا جس نے جلد ہی نازک صورت اختیار کر لی۔ کاریسز ایک مقبول عام عوامی جریدہ تھا جو اپنے مالک کے بقول سیاسی حریت پسندی کے تصور کی نشر و اشاعت کے لئے وقف تھا۔ ہمارے فلسفی کی رائے اس کے برعکس تھی وہ اسے ایک بے مقصد، بے ہودہ اور سطحی رسالہ گردانتا تھا۔ بدقسمتی سے ''کاریسز'' کے مدیر نے 1845ء میں جعلی ناموں سے شائع شدہ کیر کیگار کی کتب کی مدح سرائی کرتے ہوئے لکھا کہ کیر کیگار کا جعلی نام ''اریلٹا، دائماً زندہ و جاوید رہے گا۔ اس توہین آمیز برتاؤ اور بعض دوسرے واقعات سے کیر کیگار بھڑک اٹھا اور جھگڑا شروع ہو گیا۔ اسی اثناء میں اس نے مروجہ عیسائیت پر شدید نکتہ چینی بھی شروع کر دی تھی۔ کوپن ہیگن کے خدا پرست سماج میں یہ گویا خداوند کے مقدس نمائندوں کے خلاف کھلی بغاوت تھی۔ اہل کلیسا نے اسے آڑے ہاتھوں لیا اور اس سے مناظرے اور مجادلے کا بازار گرم کر دیا۔ بشپ منسٹر نے اس کی چشم نمائی کی کہ ''تم مذہبی شعائر کا ادب نہیں کرتے'' پادریوں نے رسائل اور اخبارات میں کیر کیگار کے خلاف محاذ قائم کر لیا۔ اس کے خلاف معاندانہ مضامین چھپنے لگے۔ کیر کیگار نے تن تنہا ڈٹ کر سب کا مقابلہ کیا، چومکھی لڑائی لڑتا رہا۔ اس نے کلیسا اور پادریوں کے اعمال پر سخت گرفت کی اور کہا کہ پادریوں نے مذہب کو وجہء معاش بنا لیا ہے وہ انہیں مردم خور کہنے لگا۔ ''کاریسز'' کے ایڈیٹر پی۔ ایل۔ ملر نے کیر کیگار کی نجی زندگی پر سخت تنقید کی اور اس کے خیالات و اعمال کے تضاد کی طرف توجہ دلائی۔ ملر کی طنزیہ تحریروں کا اثر یہ ہوا کہ شہر کے عوام کیر کیگار کو سڑی سودائی سمجھنے لگے۔ ''کاریسز'' میں اس کے مضحکہ خیز کارٹون شائع ہونے لگے، جن میں اس کے کبڑے پن اور چال ڈھال کا اس بے رحمی سے مذاق اُڑایا گیا کہ کیر کیگار کے لئے گھر سے باہر نکلنا دشوار ہو گیا۔ وہ گوشہ تنہائی میں بیٹھ گیا لیکن قلم سے ترکی بہ ترکی جواب دیتا رہا اس زمانے میں وہ کہا کرتا تھا۔

''میں ایک ایسا شہید ہوں جسے طعن و طنز سے قتل کیا گیا ہے۔''

ملر نے کیر کیگار کی تصنیف ''گناہ گار کہ بے گناہ؟'' کو خاص طور پر طعن کا نشانہ بنایا۔ اس کتاب میں کیر کیگار نے ریجنا سے اپنی منگنی توڑنے کی منطقیانہ معذرت خواہی کی تھی۔ ملر نے کہا کہ اسے اس بات کا کوئی حق نہیں تھا کہ وہ ایک بے قصور لڑکی کے جذبات سے کھیلنے کے بعد بغیر کسی معقول وجہ کے اسے دھتا بتا دیتا اور پھر اپنے قبیح فعل کے جواز میں منطق بگھارنے لگتا۔[1]

پینتیس برس کی عمر میں ہمارا فلسفی سال خوردہ نظر آتا تھا۔ اس کے بال سفید ہو چکے تھے اور اعضاء جواب دینے لگے تھے۔ بااین ہمہ یہ زمانہ اس کی تخلیقی قوتوں کے بھرپور اظہار کا عہد تھا۔ ایک ہی سال میں اس نے تین ممتاز کتب Training in Christianity، The Sickness Upto Death اور The Point of View تصنیف کیں۔

2 اکتوبر 1855ء کو وہ ایک گلی میں بے سدھ ہو کر گر پڑا۔ اسے شفا خانے لے جایا گیا لیکن صحت بحال نہ ہو سکی۔ غالباً اسی کو اپنے روگ کا شعور تھا۔ کہنے لگا میرا دکھ روحانی ہے، علاج معالجے سے کچھ حاصل نہ ہو گا اس واقعے کے چوتھے روز وہ اس جہان فانی سے کوچ کر گیا۔

کیر کیگار نے بارہا اس امر پر اصرار کیا کہ فلسفیانہ تحقیق نہ تو نظاموں کی تشکیل سے اور نہ تعقلات کا تجزیہ، یہ انفرادی وجود کا اظہار ہے۔ اسی بناء پر وہ اپنے فلسفے کے معروضی مطالعے کو ناممکن و ناپسندیدہ قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ کسی فرد کے فلسفے کا تنقیدی مطالعہ نقاد کا اپنے وجود کے اظہار کے سوا کچھ نہیں۔ فلسفہ کیر کیگار مبہم اور بے جوڑ انداز سے پیش کیا گیا ہے اس کے موضوعی فکر سے پیدا شدہ الجھنیں مخصوص اسلوب بیان کے سبب اور بھی بڑھ گئی ہیں۔ اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد ہیگلی نظریئت کی تردید پر رکھی ہے تاہم فی الحقیقت اس نے ہیگل کے فلسفے کے جس قدر حصے کو مسترد کیا ہے اس سے کہیں بڑے حصے کو اپنایا ہے۔ ہمارے ممدوح پر عظیم ہیگل کے اثرات ظاہر و باہر ہیں جس نے ہیگل کی اصطلاحات کا ایک بڑا حصہ ذہنی وراثت کے طور پر حاصل کیا تھا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ روح، کلام، برگشتگی اور تاریخیت وغیرہ کے تعقلات ہیگلی نظام ہی سے مستعار لئے گئے ہیں۔ کیر کیگارڈ کے مطالعہ میں ہمارے لئے یہ امر بھی پریشان کن ہے کہ اس نے نہ صرف کئی ایک کتب مختلف جعلی ناموں سے شائع کرائی تھیں؛ بلکہ دوسرے جعلی ناموں سے انہیں ہدف تنقید بھی بناتا تھا اس فعل سے اس کی بے چین روح کو نہ جانے کیا سکون ملتا تھا؟ شاید اس کا سبب یہ ہوا کہ اس کے نزدیک صداقت کی یافت متبائن نظریت کے ڈرامائی تقابل ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا مقصد اس تصور کی تکذیب تھا کہ وہ کوئی منظم فکری نظام پیش کرنا چاہتا ہے منظم فکر، بالخصوص ہیگل کا نظام، اس کا بڑا ٹارگٹ تھا۔

ہیگلی فلسفہ دنیا کے عظیم الشان فکری نظاموں میں سے ہے جس نے انیسویں صدی کی فکری، علمی و ثقافتی زندگی کو اپنی گرفت میں لے رکھا تھا۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے تصورات کی مہم، میں کہیں لکھا ہے کہ تمام یورپی فلسفہ کسی نہ کسی طور افلاطون کے نظریات کے گرد گھومتا ہے تاریخ فلسفہ کے باب میں اس سے زیادہ ٹھوس تعمیم یہ ہے کہ ہیگل کے بعد کا تمام فلسفہ اس کے افکار کی تشریح و توجیہ اور کاٹ چھانٹ کی مہم ہے یا اس کے خلاف ردعمل۔ ہیگل فلسفہ تاریخ کے واحد عمل کی حیثیت سے تصور پر مؤسس ہے جو آغاز ارتقاء اور آدرش کا حامل ہے اس عمل میں ہر ایک تصور اور ہر ایک شے اپنا اپنا کردار ادا کرتی ہے پس جو کچھ بھی ہے وہ معقول ہے، تخریبی عوامل محض بظاہر منفی ہیں اگر انہیں کل تاریخی عمل کے پس منظر میں دیکھا جائے تو ان کی بھی قدر و قیمت آشکارا ہو جاتی ہے اس فلسفہ میں فرد کو وہ اہمیت حاصل نہیں رہتی جو فرد پرستوں سے مخصوص ہے اس کی رو سے ہمارے خیالات و احساسات صرف اس لئے بامعنی ہیں کہ ہر ایک خیال اور ہر ایک احساس ہماری شخصیت سے مربوط ہے اور ہماری شخصیت اس لئے بامعنی ہے کہ وہ جہانی تصور کے ارتقاء کے کسی مخصوص مرحلے پر کسی تاریخ اور ریاست میں واقع ہوتی ہے اپنی زندگی کے کسی واقعے کا کلی فہم حاصل کرنے کی خاطر ہمیں ہیگل کے نزدیک، اپنی ذات اور بعد ازاں تمام نوع انسانی جو ایک برتر کلیت ہے اور بالآخر تصور مطلق کی



Marfat.com

جانب رجوع کرنا ہوگا، جو تمام ترین کلیت ہے۔

کیرکیگار نے اس تصور کو خاص طور پر ہدف تنقید بنایا ہے تاہم ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ ہیگلی فلسفہ پر کیرکیگار کی نکتہ چینی اکثر و بیشتر بے جا ہے۔ بسا اوقات تو یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ وہ ہیگل کو سمجھ ہی نہیں سکا، وہ خود ہی ہیگل کے منہ میں بعض جملے ٹھونس دیتا ہے اور شور مچانے لگتا ہے کہ دیکھو ہیگل یہ کیا بکواس کر رہا ہے۔

فی الحقیقت فرد کے بارے میں ہیگل کا رویہ اس سے کہیں بہتر ہے، جتنا ہمارا فلسفی اس سے منسوب کرتا ہے۔ ہیگلی نقطہ نظر سے انسان سماجی اکائی کی حیثیت سے عائد شدہ اخلاقی ذمہ داریوں کو قبول کرنے ہی سے عرفان ذات حاصل کر سکتا ہے۔ تارک الدنیا کو یہ مقام حاصل نہیں ہو سکتا۔

علاوہ ازیں ہیگل فرد کو ریاست پر فدا کرنا ہے نہ ریاست اس کے نزدیک اعلیٰ ترین خیر ہے، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے اس کا کہنا یہ ہے کہ ریاست معروضی روح کے حلقہ سے تعلق رکھتی ہے اس سے ماورا روح مطلق کا حلقہ ہے جس مین انسانی روح فن، مذہب اور فلسفے کی فعالیتوں کے روپ میں جلوہ افروز ہوتی ہے انسانی آزادی کے بارے میں ہیگل واضح کرتا ہے کہ جہاں مشرقی استبدادی سلطنتوں میں فرد واحد، یعنی مستبد حکمران ہی ذی اختیار تھا اور روم و یونان میں چند افراد صاحب اختیار تھے وہاں عیسائیت نے تمام انسانوں کی حریت کا تصور پیدا کیا ہے یہ تصور ایسا نہیں، جسے کاذب یا غیر حقیقی قرار دے کر مسترد کر دیا جائے۔

بہرطور یہ بات شک و ریب سے بالاتر ہے کہ آخری تجزیے میں ہیگل اپنی عالمی تاریخ کی منطق پر فرد کو بہ حیثیت ذی اختیار و صاحب ارادہ ہستی کے قربان کر دیتا ہے اس کا زاویہ نگاہ تاریخی ہے اور جب بھی یہ اسلوب نظر اپنایا جائے فرد کی حیثیت سمندر میں ایک قطرے کی ہو کر رہ جاتی ہے۔ کیرکیگار نے اس کے خلاف بغاوت کرتے ہوئے فرد کو اس کی جہانی صورت حال سے جدا کرنے کی کوشش کی اور انسانی وجود کی تشریح کے باب میں ہیگل کی منطق کا نعم البدل پیش کیا۔ عنفوان شباب میں ہیگل سے شدید متاثر ہو کر کیرکیگار نے اسے حضرت عیسیٰؑ کا درجہ دیا تھا بعد ازاں جب وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہیگلی فکر عملی زندگی میں کوئی مدد نہیں کر سکتی، تو وہ اس سے متنفر ہو گیا اس نے کہا محض خیال کا فلسفہ فرد موجود کے لئے ایک موہوم تصور سے زیادہ اہم نہیں خیال محض کی رہنمائی میں زندگی بسر کرنا ایسا ہی ہے جیسے یورپ کے ایک ایسے نقشے کی رہبری میں ڈنمارک کی سیاحت کرنا جس پر اسے ایک نقطے جتنا دکھایا گیا ہو، بلکہ اس سے بھی زیادہ ناممکن۔[2]

کیرکیگار مصر ہے کہ فلسفہ ظن و تخمین کا کھیل نہیں، جیسے ہیگل اور دیگر پروفیسروں نے تصور کر رکھ ہے بلکہ یہ ایک طرز حیات ہے جس کی اساس انسان کے ذاتی تجربے اور اس کے تاریخی ماحول پر ہونی چاہیے۔ عقل انسان کی رہنما نہیں ہو سکتی وہ ایک بے بسی ہے اس کا وظیفہ یہ ہے کہ ہمارے اعمال کا جواز پیش کرتی رہے۔ ہیگل اور اس کے پیروؤں کی معروضیت پسندی اور کلیت کی جستجو کے برعکس کیرکیگار نے یہ تصور پیش کیا کہ صداقت موضوعی ہے اور سچا وجود شدت احساس سے حاصل ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہم علم کے بل بوتے پر یہ بنیادی حقیقت فراموش کر چکے ہیں کہ



Marfat.com

موجود ہونے کا مطلب کیا ہے۔

آیئے دیکھیں کہ فرد وجود سے ہمارے فلسفی کی کیا مراد ہے یہ اس کا اہم ترین مسئلہ بھی ہے۔

فرد موجود ہے جو اپنے ساتھ لامحدود تعلق کا حامل ہے۔ اپنی ذات و تقدیر میں بے پناہ دلچسپی لیتا ہے وہ اپنے تئیں دائرہ نما تکون میں محسوس کرتا ہے کہ اسے ایک عظیم مہم سر کرنا ہے اس نظریہ کا عیسائیت پر اطلاق کرتے ہوئے کیرکیگار رقم طراز ہے کہ کوئی شخص بھی عیسائی بھی ہوتا بلکہ عیسائی بنتا ہے یہ عرصہ دراز تک جاری رکھی ہوئی تگ و دو کا معاملہ ہے۔ فرد موجود جذباتی ہے اور محدود میں لامحدود کی تجسیم بھی۔ جذبہ حریت فرد موجود کو متواتر جوش دلاتا رہا ہے آزادی کا تصور انتخاب و فیصلہ سے مربوط ہے چونکہ فرد موجود تذبذب کی حالت میں گھرے ہونے کے باوجود فیصلے کرتا ہے اس لئے ہر فیصلہ گویا ایک نیا خطرہ ہے۔

کیرکیگار کے فلسفے کی ایک نمایاں خصوصیت جو اسے انیسویں صدی کے دیگر ممتاز فلاسفہ سے ممتاز کرتی ہے، یہ ہے کہ اس میں سائنسی یا طبعی مسائل کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ اس کی توجہ کا مرکز انسان ہے۔ بنابریں اس پر بشر مرکزیت کا الزام عائد کیا جاتا ہے۔ یہ بجا سہی لیکن اگر اس کے کل فلسفے کو پیش نظر رکھا جائے تو ہمیں اپنی رائے پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کیرکیگار کا بنیادی مسئلہ انسان اور خدا، دونوں پر حاوی ہے۔ وہ ان دونوں کے باہمی تعلق کو واضح کرنے کا خواہش مند ہے۔ اس نے کسی جگہ بھی وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی وہ تو مدعی ہے کہ خدا کے حضور خدا کا وجود ثابت کرنے کی سعی اس کی توہین کے مترادف ہے۔ اس لئے وہ حضرت عیسیٰ کے خدا کو بلا چون و چرا قبول کر لیتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا ابدیت، لامحدودیت اور مطلقیت کے اصول کے مساوی ہے۔ خدا نے انسانوں کو اپنی صورت پر تخلیق کیا اور انسان نے اپنی آزادی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے خالق سے علیحدگی اختیار کر لی۔ چونکہ انسان اساسی طور پر متناہی اور جزی ہستی ہے اس لئے انسان اور خدا کے درمیان ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔ لامتناہی مطلق اور متناہی جزو کسی طرح بھی یکجا نہیں ہو سکتے۔ دونوں میں توحد ناممکن ہے۔ یہاں فلسفہ و تصوف بھی ہمارے معاون نہیں ہو سکتے۔ ہیگل نے خدا' انسان اور مذہب کو ایک وحدت میں تبدیل کرنے کی کوشش کی، لیکن نتیجہ یہ ہوا کہ ان تینوں کی حقیقی اہمیت کھو بیٹھا۔

خدا اور انسان کے مابین توحد کو ناممکن تسلیم کرنے کے بعد، کیرکیگار کے نزدیک یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ اپنی نجی زندگی کی جانب رجوع کرتا ہے۔ اس نے اپنی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا: (1) جمالیاتی دور (2) اخلاقی دور اور (3) مذہبی دور، کیرکیگار نے اپنی زندگی کے سنگی دور کو جمالیاتی عنوان دیا ہے۔ اس سے مراد فن کارانہ زندگی نہیں' لاپروائی اور عیش کوشی کا طرز عمل ہے۔ یہ ان لوگوں کا رویہ ہے جن کی زندگی معین اخلاقی اصولوں سے عاری ہونے کی بناء پر تسلسل و ہم آہنگی سے محروم ہوتی ہے۔ جمالیات کی لاواسطہ کے ساتھ عینیت کی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ جمالیاتی فرد کا نصب العین اس کے جبلی تقاضوں اور ہنگامی ضرورتوں کی براہ راست تسکین ہوتی ہے۔ جمالیاتی مرحلے پر مرد محض اپنے شہوانی جذبے کی خود غرضانہ تسکین کے لئے عورت کی کشش محسوس کرتا ہے۔ اس سے لذت تو

حاصل ہوتی ہے لیکن فرد کی زندگی اہمیت و معنویت سے محروم ہو جاتی ہے۔ اب اگر فرد ذہن صالح کا مالک ہے تو جلد ہی اس سے اُکتا جائے گا۔

اس کے بعد اخلاقی دور کا آغاز ہوتا ہے جس میں آوارہ و سرگرداں فرد کائناتی اخلاقی ضابطے کو تسلیم کر لیتا ہے جس سے اس کی زندگی توازن و تواتر سے ہم آغوش ہوتی ہے۔ گو فی الحال ذات باری تعالیٰ سے اس کا تعلق استوار نہیں ہوتا، اس لئے اس کی شخصیت تشنہ تکمیل رہ جاتی ہے۔ اس دور میں عیش پرست فرد بہت سی عورتوں سے مسرت حاصل کرنے کی بجائے کسی ایک سے شادی کے مقدس بندھن کو دل و جان سے قبول کرتے ہوئے ایسی پابندی کو قبول کر لیتا ہے جسے سماج، روایت اور قانون کی تائید حاصل ہے۔ یہ زندگی منظم سماجی روایت کو تسلیم کرنے اور زن و مرد کے جذبات میں استقلال کی نشوونما میں معاون ہوتی ہے۔ اس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ فرد اپنی نجی زندگی کی حدود سے ماورا ہو کر اپنی جزئی ہستی میں کلّی کو محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ اخلاقی مرحلہ بھی محدود ہے۔

فرد کمال خودی کا متلاشی ہے۔ اخلاقی دور میں یہ آرزو پروان نہیں چڑھتی، یوں تیسرے مرحلے کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جسے کیرکیگار نے مذہبی مرحلہ کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شادی شدہ جوڑے میں سے کوئی ایک یہ سوچ سکتا ہے کہ وہ اب ازدواجی ذمہ داریاں نباہنے کے اہل نہیں رہا اور اس کی زندگی دوسرے ساتھی کے لئے بوجھ بن گئی ہے۔ پس ازدواجی سمبندھ کو برقرار رکھنا انسانی ضمیر کے خلاف گناہ ہے۔ اسے چاہیے کہ اپنے رفیق حیات کو دکھ دینے کی بجائے خود اذیت برداشت کر لے۔ یہ عقل کا فیصلہ ہے۔ یہی احساس گناہ مذہبی دور کی جانب لے جاتا ہے جس کی تخصیص جزئی کو کلّی پر فوقیت دینا ہے۔ اختتام غیر سائنسی عبادت مزید میں کیرکیگار نے زندگی کے ان تینوں ادوار کے امتیازات اس طرح واضح کئے ہیں کہ جمالیاتی وجود اساسی طور پر عیش کوشی سے عبارت ہے اخلاقی وجود جدوجہد کامرانی ہے اور مذہبی وجود پُر از مصائب ہے لیکن یہ نہ سمجھا جائے کہ مذہبی فرد کی درماندگیاں اس کی شخصیت کی خامی کا شاخسانہ ہیں۔ یہ اس کی روح کی درستی وصحت کی علامت ہیں کیونکہ انہی کے بل بوتے پر مذہبی فرد اس بزدلی پر غالب آتا ہے جسے عام آدمی مخفی رکھتا ہے۔

احساس گناہ اور اذیت کے حصول کا واحد ذریعہ ہے جو زندگی کا اعلیٰ ترین مقولہ ہے۔ انفرادیت کا حصول زندگی کی نعمت عظمیٰ ہے۔ یہی سرمایہ حیات ہے۔ کیرکیگار کے نظریہ کی رو سے مذہبی دور میں فرد کسی تجریدی کائناتی ضابطے کی بجائے خدا کے حضور سربسجود ہوتا ہے۔ وہ اپنے تئیں متناہی فرد ومخلوق کے روپ میں شناخت کرتے ہوئے خدا کے حضور اس کا اقرار کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اخلاقی قانون سے ماورا ہو جاتا ہے۔ حضرت ابراہیم کی قربانی اس کی روشن مثال ہے جنہوں نے تورایت کی روایت کے مطابق اپنے لخت جگر کو نثار کرنے کی کوشش کی تھی۔ اخلاقی قانون کی رو سے یہ ایک جرم ہے تاہم انہیں بخوبی علم تھا کہ بندے اور رب کا رشتہ اخلاقی قانون کا پابند نہیں۔ یہ اس سے ماورا ہے۔ خدا کے ساتھ اس ایمانی تعلق کے اثبات ہی سے انسان کو عرفان ذات حاصل ہوتا ہے۔



Marfat.com

ہم دیکھتے ہیں کہ زندگی کے ان تینوں ادوار میں جدلیاتی عمل موجود ہے لیکن یہ عقلی نہیں، وجودی جدلیت ہے، مطلب یہ ہوا کہ ان ادوار کے مابین حائل فاصلے کو عقل و فکر کی مدد سے طے نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں عقل کو چارہ کار نہیں۔ مارٹن لوتھر نے عقل کے مقابلے میں ایمان کی برتری کا تصور پیش کیا تھا۔ کیر کیگار اس کے نتائج کو قبول کرتے ہوئے آگے بڑھتا ہے۔ اس کے نزدیک ایمان وہ سیاہ رات ہے جس میں عقل کا چاند طلوع نہیں ہو سکتا۔ یہ نہ سمجھا جائے کہ کیر کیگار عقلی فکر کو کلی طور پر مسترد کر دیتا ہے۔ وہ صرف حد سے بڑھی ہوئی عقل پرستی کا مخالف ہے جس نے انسانی وجود کو تجزیہ اور کلیت کے سانچے میں ڈھال کر اقلیدس کا نقطہ موہوم بنا دیا ہے۔ وہ عقل کی مناسب قدر و قیمت کو تسلیم کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ ہمیں ایمان کی حد تک لے آتی ہے لیکن چھلانگ لگانے یا نہ لگانے کا فیصلہ ہمیں از خود کرنا ہے۔ نازک ذمہ داری کا یہ فیصلہ گھٹا ٹوپ اندھیرے میں کیا جاتا ہے اور ہر شے کا انحصار بھی اسی پر ہے۔ یہ ایک ایسا فیصلہ ہے جسے ہر فرد کو اپنی ذات کے لئے کرنا ہے۔ اس مرحلے پر کوئی دوسرا فرد، مذہب، روایت، سماج، قانون، اخلاقیات یا عقل ہماری رہنما نہیں ہو سکتی۔ کیر کیگار کے مطالعے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ واردات روحانی برتر ہستی کے ساتھ معروض کی پائیدار انفرادی اضافت پیش کرتی ہے تجربے کی حدود ہی میں ممکن ہے اس لئے خدا کو مابعد الطبیعیاتی تعقل قرار نہیں دیا جا سکتا اسے یہ مقام احساس ہی میں مل سکتا ہے جو تخلیقی و تجریدی ہونے کی بناء پر حقیقتاً لا محدود ہو سکتا ہے۔ خدا اس لامحدود تجریدی احساس کی اعلیٰ ترین تجسیم کا ماحصل ہے یہ نقطہ نظر اختیار کر کے کیر کیگار وجودیات کو علمیات و اقداریات پر ترجیح دیتے ہوئے اسے آزادانہ حیثیت دینے کے قابل ہو جاتا ہے احساس حقیقت کا لامتناہی اصول ہے جو تجسیم پذیری کے دوران میں نظریہ و عمل میں منطقی مقولات کو جنم دیتا ہے فلسفیانہ مسائل کی جانب یہ خالص وجودیاتی رسائی تجویز کرنے ہی میں کیر کیگار کی اہمیت کا راز پنہاں ہے۔

## حواشی

1۔ سید علی عباس جلالپوری: روایات فلسفہ، ص 162۔163

2۔ سورین کیر کیگار: ''اختتام غیر سائنسی، عبارت مزید۔ ص 275



Marfat.com

Marfat.com

ڈاکٹر ولہلم نیسل

ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون نے اپنے استاد کے اخلاقیاتی اصولوں کو اپنی مابعد الطبیعیات اور انسیات کے ساتھ وابستہ کر کے اس کو علمی سانچے میں ڈھالا۔ چونکہ روح محسوسات سے بالاتر عالم سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا حقیقی اور غیر قانونی وجود اسی کے اندر ہوسکتا ہے اسی لئے جو خیر و سعادت انسانی مساعی کا صحیح نصب العین ہوسکتی ہے وہ بھی روح کو اسی عالم کی طرف رجوع کرنے سے میسر آسکتی ہے جسمانی زندگی روح کا زندان اور اس کی قبر ہے اسی کی وجہ سے غیر عقلی عناصر روح کے ساتھ چمٹ گئے ہیں اور یہی عقل کے اندر ہیجانات کو پیدا کرتی اور شہوات کو ابھارتی ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہی ہوسکتا ہے کہ وہ اس عالم محسوسات سے گریز کرے اور اپنی فطرت کو الٰہی فطرت کے مطابق بنائے۔ فلسفی کو چاہیے کہ وہ قبل از مرگ اس عالم میں سے مر جائے۔ لیکن چونکہ مرئی زندگی غیر مرئی زندگی کا ایک عکس ہے اس لئے یہ بھی فرض ہے کہ انسان مظاہر محسوسہ کو تصورات کے ادراک کا ذریعہ بنائے اور تصورات کو معروضات حواس میں داخل کرے۔ عشق (Eros) اور خیر اعلیٰ (Summum Bonum) کی نسبت افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے وہ انہیں اصولوں پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اس کے نزدیک خیر کا بہترین حصہ عقل اور بصیرت ہے لیکن وہ نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم صحیح ادراک اور فن لطیف کو بلکہ ایسی لذت کو بھی اس میں شامل کرتا ہے جو صحت نفس کے منافی نہ ہو۔ اسی طرح درد و الم کی نسبت اس کی تعلیم یہ نہیں ہے کہ انسان بے حسی پیدا کرے بلکہ اس پر تصرف حاصل کرے۔ وہ انسانوں کے لیے خارجی اسباب کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن انسان کی اصلی سعادت اس کی عقلی اور اخلاقی ماہیت پر مشتمل ہے۔ نیکی کی قدر و قیمت دنیا یا آخرت میں کسی ایسے خارجی اجر پر منحصر نہیں جو لازماً اس کے ساتھ وابستہ ہو۔ اگر عادل آدمی کے ساتھ انسان اور دیوتا ایسا سلوک کریں جو ظالم کے ساتھ ہونا چاہیے اور عادلوں کا اجر ظالموں کو مل جائے اس حالت میں بھی عادل ظالم کی نسبت زیادہ مسعود ہوگا۔ ناانصافی کرنا ظلم سہنے سے بدتر ہے اور بدعملی کے لیے سزا بھگتنا بچ جانے کی نسبت بہتر ہے۔ نیکی روح کا جمال اور اس کی صحت ہے اس لئے وہ خود ایک سعادت ہے نیکی



Marfat.com

آپ ہی اپنا اجر ہے۔ اور بدی آپ ہی اپنی سزا۔ نیکی انسانوں کے اندر بہیمیت پر انوہیعت کی حکومت ہے یہی انسان کی سچی آزادی اور اصلی دولت ہے اور اسی سے مستقل اطمینان قلب حاصل ہوسکتا ہے۔

شروع میں افلاطون اپنے نظریہ فضیلت میں پوری طرح سقراط کی تعلیم پر قائم تھا۔ عام لوگوں کی نیکی کو وہ نیکی تسلیم ہی نہیں کرتا کیونکہ اس کا مدار بصیرت پر نہیں ہوتا۔ وہ تمام فضائل کو علم میں تحویل کر دیتا ہے ان کی وحدت اور ان کے قابل تعلیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ علم کے علاوہ صحیح ادراک بھی نیکی کا محرک ہوسکتا ہے۔ جمہوریہ میں وہ اس ناقص نیکی کو جس کا مدار عادت اور ادراک پر ہے اس اعلیٰ نیکی کے لیے ایک لازمی تیاری خیال کرتا ہے جو حکیمانہ علم سے سرزد ہوتی ہے۔ بعد میں وہ اس بات کو بھی مدنظر رکھنے لگا کہ اخلاقی قابیت مزاج احساس اور ادارے میں تفاوت مدارج افراد میں بھی پایا جاتا ہے اور اقوام میں بھی۔ اپنی نفسیات میں اس نے فضیلت کی وحدت کے ساتھ فضائل کی کثرت کو بھی پیش کیا اور کہا کہ ہر فضیلت کبریٰ کو روح کے اندر ایک خاص مقام حاصل ہے۔ افلاطون پہلا شخص ہے جس نے فضائل کبریٰ چار قرار دیئے ہیں جب عقل صحیح طور پر عمل کرے تو اس کا نام دانائی ہے جب جذبہ عقل کے مطابق چلے اور یہ بتادے کہ کس چیز سے ڈرنا چاہیے اور کس سے نہیں ڈرنا چاہیے تو وہ شجاعت کی صفت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب روح کے اندر یہ تنظیم پیدا ہو جائے کہ اس کا کون سا حصہ حکمران ہو اور کون سا محکوم تو اس کو تصرف نفس کہتے ہیں جس سے روح میں داخلی موافقت پیدا ہوتی ہے۔ جب روح کی داخلی موافقت پیدا ہوتی ہے۔ جب روح کا ہر حصہ اپنا وظیفہ ادا کرے اور اپنی حد سے تجاوز نہ کرے تو اس کا نام عدل ہے۔ افلاطون نے اس خاکے کے مطابق مکمل نظام اخلاقیات قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اخلاقی اعمال اور فرائض کی نسبت اس نے جابجا جو کچھ لکھا ہے وہ اس کی قوم کے اعلیٰ ترین اخلاق کا خاکہ ہے بعض اوقات وہ اس سے بڑھ کر قدم اٹھاتا ہے مثلاً اس تعلیم میں کہ دشمن کے ساتھ بھی بدی نہیں کرنی چاہیے لیکن بعض باتوں میں مثلاً شادی کی نسبت اس کا خیال یا ہاتھوں کی محنت سے اس کی نفرت یا غلامی کو صحیح سمجھنا وہ اپنی قوم سے آگے نہ بڑھ سکا۔

## افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون کی اخلاقیات کے اندر یہ ایک خالص یونانی انداز ہے کہ سیاسیات کے ساتھ اس کا بہت قریبی رشتہ ہے لیکن قدیم یونانی تخیل میں اخلاقی فرائض سیاسی فرائض کی طرف وسعت پاتے تھے لیکن اس کے برعکس افلاطون میں سیاسی فرائض کو اخلاقی اصول پر پرکھا جاتا اور ان کے مطابق ڈھالا جاتا ہے۔ اس بات میں وہ سقراط کا ہم عقیدہ ہے کہ انسان اولاً اپنے لئے محنت کرے اور فقط ثانوی حیثیت سے قوم کے لیے۔ اپنے معاصرانہ حالات میں وہ فلسفی کے لئے سیاسیات میں حصہ لینے کی کوئی صورت نہیں دیکھتا۔ نصب العینی مملکت میں بھی جو حکیم عملی سیاسیات میں حصہ لیتا ہے وہ قوم کی خاطر بہت بڑا ایثار کرتا ہے۔ تمدنی زندگی زیادہ تر اسی لئے ضروری ہے کہ دنیا میں فضیلت کو قائم کرنے

اور اسے بلند کرنے کا یہی طریقہ ہو سکتا ہے۔ مدنی زندگی کا خاص مقصد نیکی اور رعایا کی فلاح و سعادت ہے اور اس کا خاص کام لوگوں کو نیکی کی تعلیم دینا ہے۔ تمدن کا آغاز طبعی ضروریات سے ہوتا ہے لیکن جو جماعت اپنے آپ کو انہیں ضروریات پر محدود رکھے وہ مملکت کہلانے کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ تمام حقیقی فضیلت علم و حکمت پر مشتمل ہے اس لئے صحیح سیاست کے لئے شرط مقدم یہ ہے کہ اس میں حکمت و حکماء کی حکمرانی ہو۔ ایسی حکومت مطلق ہونی چاہیے اور یہ فقط چند افراد کے سپرد ہو سکتی ہے جو اس کے اہل ہوں کیونکہ حکمت اندوزی عوام کا کام نہیں۔ افلاطونی مملکت کا دستور حکومت، خواصیت، (Aristocracy) ہے یعنی فلاسفہ کی حکومت جن پر کسی قانون کی پابندی لازمی نہیں۔ حکمرانوں کے لئے ضروری قوت مہیا کرنے اور مملکت کو خارجی حملوں سے بچانے کے لئے سپاہیوں کا ایک طبقہ بھی لازمی ہے۔ عام لوگ کاشتکار اور صناع وغیرہ ایک میرا طبقہ ہے جن کو ہر قسم کے سیاسی کاموں سے بے تعلق ہونا چاہیے اور فقط روپیہ کمانا چاہیے۔ افلاطون کے نزدیک طبقات کی یہ تقسیم، تقسیم کار پر مبنی ہے لیکن اس کا خاص محرک یہ عقیدہ ہے کہ فقط چند لوگ اعلیٰ سیاسی کاموں کے اہل ہوتے ہیں چونکہ وہ ان قابلیتوں کو موروثی بھی تصور کرتا ہے اس لئے یہ تین طبقے تین ذاتیں بن جاتی ہیں۔ افلاطون ان کو روح کے تین حصوں کے مشابہ قرار دیتا ہے، ان تینوں کا اپنے اپنے وظیفے کو ادا کرنا قوم کی فضیلت ہے۔ تاکہ دو اعلیٰ طبقے اپنا کام خوبی سے انجام دے سکیں ان کی تعلیم و تربیت اور بود و باش کا انتظام کلیتہً مملکت کے سپرد اور مملکت کے اغراض کے ماتحت ہونا چاہیے۔ یہ امرائی فلسفی تیسرے طبقے کی تعلیم و تنظیم حیات پر غور کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ مملکت کو اس بات کا انتظام کرنا چاہیے کہ اعلیٰ طبقوں میں بہترین والدین سے نہایت موزوں حالات میں بہترین اولاد پیدا ہو۔ پھر ایسی اولاد کی تعلیم و تربیت نہایت اعلیٰ پیمانے پر مملکت کی جانب سے ہونی چاہیے اس تعلیم میں موسیقی اور ورزش بھی داخل ہونی چاہیے جس میں عورتیں بھی حصہ لیں۔ عورتیں مدنی اور عسکری فرائض میں بھی حصہ لے سکتی ہیں۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ ان لوگوں کی جو مستقبل میں حکمران بننے والے ہیں ریاضیاتی علوم اور منطق کی تعلیم دے۔ عملی زندگی میں کئی سال بسر کرنے کے بعد جب وہ ہر طرح سے قابل ثابت ہوں تو پچاس سال کی عمر میں وہ اس اعلیٰ مرتبہ میں داخل ہوں جس کے افراد یکے بعد دیگرے سلطنت کا انتظام کریں۔ اس درجے میں داخل ہونے کے بعد وہ باقی تمام عمر پوری طرح کاروبار سلطنت میں وقف کر دیں۔ ایسے لوگ ذاتی ملکیت اور اہل و عیال کے بار سے سبکدوش ہوں کیونکہ یہ اغراض مملکت کی وحدت کے دائمی دشمن ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون ان تجاویز کو نہایت سنجیدگی سے پیش کرتا ہے اور ان کو نہایت مفید اور قابل عمل سمجھتا ہے۔ اپنے مجوزہ دستور حکومت کے علاوہ باقی تمام دستوروں کو وہ غلط اور لغو قرار دیتا ہے۔ اس مجوزہ مملکت کی افقط اتنی توجیہ ناکافی ہوگی کہ یہ سپارطوی یا فیثاغورثی انتظامات کے نمونوں پر ڈھالی گئی ہے یا اسیتک جمہوریت کی بے اعتدالیوں کے خلاف تجویز کی گئی ہے۔ دراصل اس تمام تحریک کی تہ میں افلاطون کی روح فلسفہ پائی جاتی ہے جس کے مطابق جستی اور انفرادی زندگی ایک فلسفی کے لئے صحیح اخلاق اور تصور کے تحقیق کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے۔



Marfat.com

## مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کے خیالات

اپنی قوم کے مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کا رویہ اس کے اخلاقی اور سیاسی خیالات سے متعین ہوتا ہے جس زمانے میں شعرا اہل دینیات تھے اور ان کی تصنیفیں مقولات وحی کی طرح شمار ہوتی تھیں اور عبادت میں ناٹک کا بھی ایک اہم حصہ تھا اس زمانے میں مذہب اور فن لطیف کا بہت گہرا ربط تھا۔ افلاطون کا اپنا مذہب فلسفیانہ توحید ہے جس کے اندر خدا اور خیر کا تصور مترادف ہیں اور ربوبیت کے ساتھ یہ عقیدہ وابستہ ہے کہ عالم عقل کی پیداوار ہے اور نیکی اور علم خدا کی عبادت ہے۔ خدا اور دیوتاؤں کی نسبت اس کے عام پسند بیانات بھی اسی انداز کے ہیں۔ ربوبیت اور عدل الٰہی کی نسبت اس کے خیالات اس کے خاص نظام فلسفہ کے حدود سے باہر نکل جاتے ہیں کیونکہ اس نے خدا کی شخصیت وغیرہ کے مسئلے پر کوئی تنقیدی نظر نہیں ڈالی۔ خاص خدائے مطلق کے علاوہ وہ تصورات کو بھی سرمدی دیوتا کہتا ہے اور کائنات اور ستاروں کو مرئی دیوتا قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی کہ وہ روایتی دیومالا کے دیوتاؤں کو محض تخیل کی پیداوار سمجھتا ہے اور ان کی طرف جو بداخلاقیاں منسوب کی جاتی ہیں ان کی نسبت بڑے سخت الفاظ استعمال کرتا ہے اور ایسی باتوں کو دیوتاؤں کے لئے ذلت سمجھتا ہے۔ یا اس ہمہ وہ یونانی مذہب کو مملکت کا مذہب بنانا اور دیوتاؤں کے افسانوں کو تعلیم کی بنیاد قرار دینا چاہتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان میں سے مضر حصوں کو نکال دیا جائے۔ وہ قومی مذہب کو منسوخ کرنے کی بجائے اس کی اصلاح کا طالب ہے۔

مذہب کی طرف فن لطیف کا امتحان بھی وہ اخلاقی اثرات کے لحاظ سے کرتا ہے۔ چونکہ وہ خود ایک فلسفیانہ آرٹسٹ ہے اس لئے وہ ایسے خالص فن لطیف کی داد نہیں دے سکتا جو کسی خاص غرض کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ سقراط کی طرح وہ حسن کو خیر کے ماتحت تصور کرتا ہے اور اس کی خاص ماہیت پر کوئی گہری نظر نہیں ڈالتا وہ فن لطیف کو اشیا کے جوہر کی نہیں بلکہ ان کی حسی نمود کی نقل سمجھتا ہے۔ وہ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک دھندے سے شوق سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نیک و بد اور حق و باطل سب کو بلاامتیاز ہمارے لئے دلنشین بنا دیتا ہے۔ فن لطیف کے بعض کارنامے، مثلاً کامیڈی ایک ایسی چیز ہے کہ اس سے ادنیٰ جذبات کی ہمت افزائی ہوتی ہے اور سیرت کی سادگی اور سچائی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ کسی بلند مقام پر پہنچنے کے لئے فن لطیف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فلسفے کے ماتحت ہو کر چلے اور اخلاقی تربیت کا ذریعہ بنے۔ اس کا اعلیٰ ترین مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ نیکی کی عمدگی اور بدی کی لغویت پر زور دے۔ تمام فن لطیف، خصوصاً شاعری اور موسیقی پر اسی اصول سے نگرانی ہونی چاہیے افلاطون اپنی مجوزہ مملکت سے نہ صرف دیوتاؤں اور مشاہیر کی نسبت قصوں کو خارج کرتا بلکہ تمام ایسی موسیقی کو بھی رد کر دیتا ہے جس میں بہت زیادہ بے اعتدالی اور زنانہ پن پایا جائے اس کے ساتھ ہی نقل شاعری کو بھی دھتکار دیتا ہے جس میں ہومر بھی داخل ہے۔ اسی طرح افلاطون کا یہ تقاضا ہے کہ خطابت کی بھی اصلاح کی جائے اور اسے فلسفے کا معاون بنایا جائے۔ اس فن کی مروجہ حالت پر اس نے سخت لعنت کی ہے۔



Marfat.com

افلاطون

ترجمہ: ڈاکٹر عابد حسین

# نیکی کیا ہے بدی کیا ہے؟

''میں سب باتیں کیوں کر رہا ہوں۔ میں یہ سمجھانا چاہتا ہوں کہ اہلِ لیسی ڈیمونیا کا یہ ایجاز و اختصار ابتدائی فلسفے کا خاص طرز تھا۔ اچھا تو پٹاکس کا ایک قول ہے جسے لوگ ایک دوسرے سے نقل کیا کرتے تھے اور سب حکما پسند کیا کرتے تھے۔'' ''بہت مشکل ہے نیک ہونا'' اور سمونائیڈیس جسے دانش مند کہلانے کا بہت شوق تھا، جانتا تھا اگر وہ اس قول کو غلط ثابت کر دے تو اپنے ہم عصروں میں سب پر سبقت لے جائے گا۔ گویا اس نے ایک مشہور پہلوان کو پچھاڑا ہے اور اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس نے ساری نظم اسی غرض سے لکھی کہ پٹاکس کو بدنام کرے اور اس کے قول کو جھٹلائے۔

''آؤ ہم سب مل کر اس کے الفاظ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ جو بات میں نے کہی وہ ٹھیک ہے یا نہیں۔ اگر سمونائیڈس صرف یہ کہنا چاہتا تھا کہ نیک ہو جانا مشکل ہے تو وہ کچھ پاگل تھا کہ بیچ میں ''ایک طرف'' کا لفظ ٹھونس دیتا۔ ''ایک طرف یہ مشکل ہے کہ انسان نیک ہو جائے؟'' ایک طرف کا لفظ استعمال کرنے کی اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی تھی سوائے اس کے کہ وہ پٹاکس کے قول پر تعریض کر رہا ہو۔ پٹاکس نے کہا تھا ''بہت مشکل ہے نیک ہونا'' اور وہ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ اے پٹاکس مشکل درحقیقت نیک ہو جانا ہے۔ اس میں درحقیقت کا تعلق نیک سے نہیں بلکہ مشکل سے ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حقیقی طور پر نیک ہونا مشکل ہے گویا بعض لوگ تو حقیقی طور پر نیک ہوتے ہیں اور بعض نیک تو ہوتے ہیں مگر حقیقی طور پر نہیں (یہ تو بالکل پیش افتادہ بات ہوئی جو سمونائیڈس کے شایانِ شان نہ تھی) بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ ''درحقیقت'' کے لفظ کو دوسری طرف راجع کرتا ہے۔ اور اس کے قول کا ترجمہ یوں کرنا چاہیے (یہ فرض کرتے ہوئے کہ پٹاکس نے کوئی بات کہی ہے اور سمونائیڈس اس کا جواب دے رہا ہے) پٹاکس کہتا ہے ''اے میرے دوستو مشکل ہے نیک ہونا'' اور سمونائیڈیس جواب دیتا ہے ''یہ پٹاکس تمہاری غلطی ہے۔ مشکل چیز نیک ہونا نہیں ہے بلکہ ایک طرف نیک ہو جانا، ہاتھ پیر اور دماغ ان سب کے لحاظ سے مکمل عیب سے پاک۔ یہ درحقیقت مشکل ہے۔ اس عبارت کا یہ مطلب لینے سے ''ایک طرف'' کے استعمال کی توجیہ ہو جاتی ہے اور اس کی بھی



Marfat.com

کہ "درحقیقت" کا لفظ جملے کے آخر میں لایا گیا اور بعد کے مصرعوں سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس نظم کی باریکیوں کی تعریف میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ یہ فن شعر کا دلکش نمونہ ہے اور ہر لحاظ سے مکمل ہے۔ لیکن ان جزئیات سے آپ لوگوں کی سمع خراشی ہوگی۔ البتہ میں اس نظم کے عام مقصد کی طرف اشارہ کر دینا چاہتا ہوں جس کے ہر حصے میں پٹاکس کے قول کی تردید ملحوظ رکھی گئی ہے۔ اس لیے کہ شاعر نے آگے چل کر جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خیال میں گو نیک ہو جانا مشکل ہے پھر بھی تھوڑی دیر کے لئے ممکن ہے صرف تھوڑی دیر کے لیے۔ لیکن نیک ہو جانے کے بعد ہمیشہ نیکی کی حالت میں رہنا، جس کا تم ذکر کرتے ہو پٹاکس، ناممکن ہے اور انسان کے نصیب میں نہیں۔ یہ صفت صرف خدا کی ہے۔ "انسان بدی سے باز نہیں رہ سکتا جب واقعات کی قوت اسے بے بس کر دیتی ہے۔" اب سوال یہ ہے کہ جہاز کی ناخدائی میں واقعات کی قوت کسے بے بس کر دیتی ہے؟ ظاہر ہے کہ عام آدمیوں کو نہیں اس لیے کہ وہ تو ہمیشہ ہی بے بس ہوتے ہیں جیسے وہ شخص جو پہلے ہی سے چت ہو پچھاڑا نہیں جا سکتا۔ صرف وہی شخص جو پہلے سے سیدھا کھڑا ہو گرایا جا سکتا ہے' اسی طرح واقعات کی قوت صرف اس شخص کو بے بس کر سکتی ہے جس کے پاس کبھی طاقت رہی ہو نہ کہ اس شخص کو جو ہمیشہ سے بے طاقت ہو۔ ایک بڑے طوفان کے آ جانے سے ناخدا بے بس ہو سکتا ہے اور موسم کی شدت سے کاشتکار یا طبیب بے بس ہو سکتا ہے اس لیے کہ جو اچھے ہیں وہ بُرے ہو سکتے ہیں جیسا کہ ایک شاعر کہتا ہے:

"نیک لوگ کبھی اچھے ہوتے ہیں اور کبھی بُرے"

لیکن جو بد ہیں وہ بُرے ہو نہیں جاتے بلکہ وہ ہمیشہ ہی سے بُرے ہوتے ہیں۔ غرض جب واقعات کی قوت یا تدبیر باسلیقہ اور نیک آدمی کو بے قابو کر دیتی ہے تو وہ بد ہونے سے باز نہیں رہ سکتا اور تم پٹاکس یہ کہہ رہے ہو کہ "نیک ہونا مشکل ہے؟" مشکل دراصل نیک ہو جانا ہے مگر پھر بھی اس کا امکان ہے نیک ہونا تو قطعاً ناممکن ہے...... "اس لیے کہ جو اچھا کام کرے وہ نیک ہے اور جو برا کام کرے وہ بد ہے مگر اب سوال یہ ہے کہ علم و ادب کے معاملے میں اچھائی کسے کہتے ہیں اور کیا چیز انسان کو علم و ادب میں اچھا بناتی ہے؟ ظاہر ہے ان کا جاننا۔ اور کون سی چیز انسان کو اچھا طبیب بناتی ہے ظاہر ہے کہ علاج کے فن کو جاننا۔ مگر جو "بُرا کام کرے وہ بد ہو" اب سوال یہ ہے کہ بُرا طبیب کون ہوتا ہے؟ ظاہر ہے وہ شخص جو پہلے طبیب ہو اور اچھا طبیب ہو اس لیے کہ وہی بُرا طبیب بھی ہو سکتا ہے لیکن ہم ناواقف لوگوں میں سے کوئی کتنی ہی برائی کیوں نہ کرے ہرگز طبیب نہیں ہو سکتا جس طرح کہ بڑھئی وغیرہ نہیں ہو سکتا۔ اور جو شخص بُرا کام کرنے سے سرے سے طبیب ہی نہیں ہو سکتا ظاہر ہے کہ وہ بُرا طبیب بھی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح نیک آدمی امتدادِ زمانہ سے یا رنج و محن سے یا بیماری سے یا اور کسی حادثے سے بگڑ سکتا ہے۔ حقیقی برائی صرف یہ ہے کہ انسان علم سے محروم ہو جائے لیکن بُرا آدمی کبھی نہیں بگڑ سکتا۔ اس لیے کہ وہ ہمیشہ سے بگڑا ہوا ہے۔ چنانچہ اس نظم کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک تو انسان مسلسل نیک نہیں رہ سکتا بلکہ کبھی نیک ہوگا اور کبھی بد اور دوسرے "وہی لوگ سب سے زیادہ عرصے تک نیک رہتے ہیں جن پر دیوتا مہربان ہوں۔"



Marfat.com

ان سب باتوں کا تعلق پٹاکس سے ہے جیسا کہ خاتمے سے ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ وہ (سمونائیڈلیس) آگے چل کر کہتا ہے:

''اس لیے میں اپنی مدت حیات کو اس میں برباد نہیں کروں گا کہ ناممکن چیز کو تلاش کرتا رہوں اور خواہ مخواہ امید رکھوں کہ جو لوگ زمین کے وسیع باغ کا پھل کھاتے ہیں اُن میں کوئی ایسا مل جائے گا جو کامل طور پر بے عیب ہو۔ اگر مل گیا تو میں تمہیں کہلا بھیجوں گا۔''

(اس جوش وخروش سے ساری نظم میں اس نے پٹاکس پر حملہ کیا ہے) مگر اس شخص کی جو کوئی برائی نہیں کرتا بالقصد میں تعریف کرتا ہوں اور اس سے محبت کرتا ہوں...... مجبوری کا مقابلہ دیوتا بھی نہیں کر سکتے۔''

ان سب اشعار میں ایک ہی مطلب پیش نظر ہے اس لیے کہ سمونائیڈلیس کچھ اتنا جاہل نہ تھا کہ وہ یہ کہتا میں اُن لوگوں کی تعریف کرتا ہوں جو بالقصد کوئی برائی نہیں کرتے گویا دنیا میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو بالقصد برائی کرتے ہیں۔ میرے خیال میں تو کوئی دانش منداس بات کو تسلیم نہیں کرے گا کہ کوئی انسان بالقصد غلطی کرتا ہے یا بالقصد برائی یا ذلیل کام کرتا ہے۔ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جتنے آدمی بُرے یا ذلیل کام کرتے ہیں سب کے سب اپنی مرضی کے خلاف کرتے ہیں۔ سمونائیڈلیس ہرگز یہ نہیں کہتا کہ وہ اس شخص کی تعریف کرتا ہے جو بالقصد برائی نہ کرے۔'' بالقصد کا لفظ خود اس کی ذات کی طرف راجع ہوتا ہے کیونکہ اس کا یہ خیال تھا کہ اچھے آدمی کو اکثر دوسروں سے مجبوراً محبت اور ان کی تعریف کرنی پڑتی ہے اور ان کا دوست اور مداح بننا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک بلاقصد محبت بھی ہوسکتی ہے جیسی کہ انسانوں کو بے مہر باپ یا ماں یا ملک وغیرہ سے ہوتی ہے۔ بُرے آدمیوں کا تو یہ فائدہ ہے کہ اگر ان کے والدین میں یا اُن کے ملک میں کوئی برائیاں پائی جائیں تو وہ اپنی بدباطنی سے خوش ہوتے ہیں، ان کی نکتہ چینی کرتے ہیں اور دوسروں کے سامنے ان کے عیب کا اظہار کرتے ہیں اس خیال سے کہ کہیں لوگ ضرور ان کو بُرا نہ کہیں اور ان پر غفلت کا الزام نہ لگائیں۔ اور وہ ان پر الزام لگانے میں حد سے زیادہ سختی کرتے ہیں تاکہ اُنہیں اور زیادہ بدنام کریں۔ لیکن نیک آدمی اپنے جذبات کو چھپاتا ہے اور اپنی طبیعت پر جبر کر کے ان کی تعریف کرتا ہے۔ اگر انہوں نے اس کے ساتھ بدسلوکی کی ہو اور غصہ آ گیا ہو تو وہ اپنے غصے کو ضبط کر کے ان سے مصالحت کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو اس پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے عزیزوں سے محبت کرے اور ان کی تعریف کرے اور غالباً سمونائیڈلیس نے یہ سوچا ہوگا کہ خود اس کو اکثر ایک مستبد حاکم یا اسی قسم کے لوگوں کی جبراً قہراً تعریف کرنی پڑی اور وہ پٹاکس پر یہ بھی ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ میں تمہیں بُرا اس وجہ سے نہیں کہتا کہ مجھے بُرا کہنے کی عادت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر انسان بالکل بد اور محض احمق نہ ہو تو میں اسی کو غنیمت سمجھتا ہوں اور اگر وہ عدل کو (جو ریاست کی صحت وتندرستی کا نام ہے) جانتا ہے اور صحیح دماغ رکھتا ہے تو میں اس پر نکتہ چینی نہیں کرتا اس لیے کہ مجھے نکتہ چینی کی عادت نہیں اور دنیا میں احمقوں کی کمی نہیں ہے (یعنی اگر اسے نکتہ چینی کا شوق ہوتا تو اسے اس کے موقع بہت کثرت سے حاصل ہو سکتے تھے)



Marfat.com

''سب چیزیں اچھی ہیں جن میں کوئی برائی نہ ہو۔''

ان الفاظ سے اس کی یہ مراد نہیں کہ وہ سب چیزیں اچھی ہیں جو برائی سے خالی ہوں جیسے تم کہو۔ وہ سب چیزیں سفید ہیں جو سیاہی سے خالی ہوں، اس لیے کہ یہ تو بالکل مہمل بات ہوئی۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اوسط یا درمیانی حالت کو غنیمت سمجھتا ہے اور اس پر نکتہ چینی نہیں کرتا۔

(وہ کہتا ہے، جو لوگ دنیا کے وسیع باغ کے پھل کھاتے ہیں ان میں کوئی ایسا مل جائے جو کامل طور پر بے عیب ہو (اگر مل گیا تو میں تمہیں کہلا بھیجوں گا) اس حیثیت سے میں کسی انسان کی تعریف نہیں کرتا لیکن جو شخص اوسط حد تک نیک ہو اور کوئی بُرا کام نہ کرتا ہو اسے میں غنیمت سمجھتا ہوں۔ کیونکہ مجھے ہر ایک شخص سے محبت ہے اور ہر ایک شخص سے محبت کرتا ہوں)

(یہاں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ اس نے پسند کرنے کے لیے لبسی زبان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس لیے اس کا خطاب پٹاکس سے ہے)

''ہر شخص سے محبت ہے اور ہر شخص کو پسند کرتا ہوں'' بالقصد اگر کوئی وہ بُرا کام چاہیے۔ تا کہ ہمیں اُس کا ارادہ معلوم ہو جائے۔ اس صورت میں سقراط کسی اور سے گفتگو کرے گا اور باقی لوگوں کو آزادی ہوگی کہ آپس میں بات چیت کریں۔''

میرے خیال میں پروٹاگورس کو واقعی الکی بیادیس کے ان الفاظ سے شرم آئی اور پھر اس کے علاوہ کیلیاس اور دوسرے حاضرین نے اس سے التجا بھی کی۔ بہر حال وہ بحث پر آمادہ ہو گیا۔ اور اس نے مجھ سے کہا'' کہ تم سوال کرو اور میں جواب دوں گا۔''

میں نے کہا'' پروٹاگورس یہ نہ سمجھنا کہ تم سے سوال کرنے سے اپنی مشکلات کو حل کرنے کے سوا میری کوئی اور غرض ہے، میرے خیال میں ہومر نے بہت ٹھیک کہا ہے کہ:

جب دو اکٹھے ہو جائیں تو ان کی نظر ایک دوسرے سے آگے پہنچتی ہے۔ چنانچہ ہر شخص جس کا کوئی رفیق ہو، قول، فعل، یا خیال میں زیادہ مستعد ہوتا ہے لیکن اگر کسی شخص کو:

''بات اس وقت سوجھتی ہے جب وہ اکیلا ہو۔''

تو وہ فوراً کسی اور کو تلاش کرتا ہے تا کہ جو بات اس نے دریافت کی ہے اسے دکھائے اور اس سے تصدیق کرے۔ اور تم سے گفتگو کرنے کو میں ہر دوسرے شخص سے گفتگو کرنے پر ترجیح دیتا ہوں اس لیے کہ میرے خیال میں تم سے بڑھ کر کوئی ان چیزوں کو نہیں سمجھتا جن کے سمجھنے کی ایک نیک آدمی سے توقع ہوتی ہے خصوصاً نیکی کو، اس لیے کہ جو بات تم میں ہے وہ کسی میں نہیں۔ تم نہ صرف خود ایک نیک اور شریف آدمی ہو۔ اس لیے کہ بہت سے لوگ خود نیک اور شریف ہوتے ہیں مگر دوسروں کو نیک بنانے کی طاقت نہیں رکھتے...... بلکہ خود نیک ہونے کے علاوہ اوروں کو بھی نیک

بناتے ہو۔اس کے علاوہ تمہیں اپنے اوپر اتنا اعتماد ہے کہ اور سوفسطائی تو اپنے پیشے کو چھپاتے ہیں اور تم سارے یونان میں پکار پکار کر کہتے ہو کہ تم سوفسطائی یعنی نیکی اور فن تعلیم کے سکھانے والے ہو اور تم پہلے شخص تھے جس نے درس کا معاوضہ طلب کیا۔ میرے لیے اس سے بہتر اور کیا بات ہو سکتی ہے کہ تم سے ان مسائل پر نظر ڈالنے کی درخواست کروں اور اپنی ہدایت کے لیے سوالات پوچھوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تم سے پوچھ کر ان سوالات کو اپنے ذہن میں تازہ کروں جو میں نے ابتدا میں کیے تھے اور تمہاری مدد سے ان پر غور کروں۔" اگر میں غلطی پر نہیں ہوں تو سوال یہ تھا: کیا حکمت اور عفت اور شجاعت اور عدل اور دین داری ایک ہی چیز کے پانچ نام ہیں؟ یا ان میں سے ہر اسم ایک ایک مسمیٰ رکھتا ہے جن کی ماہیت اور کام ایک دوسرے سے جدا ہیں اور آپس میں کوئی مشابہت نہیں رکھتے؟ اور تم نے اس کا یہ جواب دیا تھا کہ یہ پانچ نام ایک ہی چیز کے نہیں ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک کا ایک جداگانہ معروض ہے اور یہ سب معروضات نیکی کے حصے ہیں اس طرح نہیں جیسے سونے کے اجزا ایک دوسرے سے اور اس کل سے جس کے دو اجزا ہیں مشابہ ہوتے ہیں بلکہ اس طرح جیسے چہرے کے حصے ایک دوسرے سے اور اس کل سے جس کے وہ جز ہیں غیر مشابہ ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنا ایک الگ کام رکھتا ہے۔ میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ کیا تم اب تک اس رائے پر قائم ہو؟ یا اگر ایسا نہیں ہے تو میں تم سے درخواست کروں گا کہ اپنے مطلب کو واضح کر دو۔ اور میں تمہیں یہ الزام نہیں دوں گا کہ تم نے اپنی رائے کیوں بدل دی اس لیے کہ غالباً تم نے جو کچھ کہا وہ صرف میرے آزمانے کے لیے کہا تھا۔"

اس نے کہا "سقراط میرا جواب یہ ہے کہ یہ سب صفات نیکی کے حصے ہیں اور ان پانچ میں سے چار تو ایک حد تک ایک دوسرے سے مشابہ ہیں لیکن پانچواں یعنی شجاعت ان چاروں سے بہت مختلف ہے۔ جسے میں اس طرح سے ثابت کروں گا کیا وہ لوگ جو کشتی لڑنا چاہتے ہیں نہ جاننے والوں سے زیادہ قابل ہوتے ہیں اور وہ خود سیکھنے کے بعد اس سے زیادہ قابل ہوتے ہیں۔ جیسے سیکھنے سے پہلے تھے؟ اور میں اس کی تصدیق کروں گا۔ جب میں یہ مان لوں گا تو تم میرے اس اقرار کو اس طرح استعمال کرو گے جس سے یہ ثابت ہوگا کہ میری رائے میں حکمت اور طاقت ایک ہی چیز ہے، حالانکہ اس صورت میں بھی پہلی صورت کی طرح میں نے یہ ہرگز نہیں مانا کہ قابل طاقت ور ہوتے ہیں اگرچہ یہ تسلیم کیا ہے کہ طاقت ور قابل ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ قابلیت اور طاقت میں فرق ہے۔ قابلیت علم سے بھی پیدا ہوتی ہے اور جنون اور غصے کی وجہ سے بھی۔ لیکن طاقت ایک فطری چیز ہے اور صحت جسمانی پر مبنی ہے اسی طرح میں جرات اور شجاعت کے بارے میں یہ کہتا ہوں کہ وہ ایک چیز نہیں ہیں اور میرا دعویٰ ہے کہ بہادر جری ہوتے ہیں لیکن کل بہادر جری نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ جرات انسان علم و فن سے بھی حاصل کر سکتا ہے اور قابلیت کی طرح جنون اور غصے سے بھی۔ لیکن شجاعت فطری چیز ہے اور صحت روحانی پر مبنی ہے۔"

"پروٹاگورس یہ تو تم مانو گے کہ بعض اچھی طرح زندگی بسر کرتے ہیں اور بعض بری طرح۔"

اس نے تسلیم کیا



Marfat.com

''اور کیا تمہارے خیال میں وہ شخص جو تکلیف یا رنج اٹھاتا ہے اچھی طرح زندگی بسر کرتا ہے؟''

''نہیں''

''اور وہ آخر وقت تک راحت میں رہا ہو تو کیا یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے اچھی طرح زندگی بسر کی؟''

''بے شک''

''تو راحت میں زندگی بسر کرنا، اچھا ہے اور تکلیف میں بسر کرنا بُرا ہے۔''

''ہاں بشرطیکہ راحت اچھی اور پسندیدہ ہو۔''

''تو کیا 'پروٹاگورس' تم بھی ساری دنیا کی طرح بعض راحت بخش چیزوں کو بُرا اور بعض تکلیف دہ چیزوں کو اچھا کہتے ہو!...... اس لیے کہ میرا تو کچھ ایسا خیال ہوتا ہے کہ اشیا جس حد تک راحت بخش ہیں اسی حد تک وہ اچھی ہیں بشرطیکہ ان کا نتیجہ الثا نہ ہو اور جس حد تک تکلیف دہ ہیں بُری ہیں۔''

''سقراط میں تو اس طرح غیر مشروط طریقے پر یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ راحت اچھی ہے اور تکلیف بُری۔ نہ صرف اپنے موجودہ جواب کے لحاظ سے بلکہ اپنی ساری زندگی کو نظر میں رکھتے ہوئے اگر میں غلطی نہیں کرتا تو احتیاطاً مجھے یہ کہنا چاہیے کہ بعض راحت بخش چیزیں اچھی نہیں ہوتیں اور بعض تکلیف دہ چیزیں اچھی ہوتی ہیں، بعض بُری ہوتی ہیں، اور بعض اچھی نہ بُری۔''

''اور راحت بخش تو تم انہیں چیزوں کو کہتے ہو نا جن میں راحت پائی جائے یا جو راحت پیدا کریں۔''

''یقیناً۔''

''تو پھر میرے قول کے یہ معنی ہوئے کہ اشیا اس حد تک اچھی ہیں جہاں تک راحت بخش ہیں اور میرا سوال اس پر دلالت کرے گا کہ راحت فی نفسہ اچھی چیز ہے۔''

''بقول تمہارے سقراط۔ آؤ ذرا اس پر غور کریں، اگر یہ غور و فکر مفید ہوا اور اس کے نتیجے کے طور پر یہ ثابت ہو کہ راحت اور نیکی واقعی ایک ہی چیز ہے تو ہم متفق ہو جائیں گے ورنہ بحث کرتے رہیں گے۔''

''تو یہ تحقیق تم شروع کرنا چاہتے یا میں شروع کروں؟''

''تمہیں کو ابتدا کرنی چاہیے اس لیے کہ تمہیں بحث کے بانی ہو۔''

''اگر اجازت ہو تو میں ایک مثال سے اپنے مطلب کو واضح کروں۔ فرض کرو کہ ایک شخص دوسرے کی صحت یا کسی اور جسمانی صفت کی تحقیق کر رہا ہے۔ وہ اس کے چہرے پر اور انگلیوں کے ناخنوں پر نظر ڈالتا ہے اور اس کے بعد کہتا ہے ذرا اپنا منہ اور پیٹھ کھولو تاکہ میں اور اچھی طرح دیکھ سکوں۔ یہی چیز میں اس بحث میں چاہتا ہوں کہ تم اپنا دل میرے آگے کھول دو 'پروٹاگورس' اور مجھے یہ دکھا دو کہ تمہاری رائے علم کے متعلق کیا ہے تاکہ مجھے معلوم ہو جائے کہ تم دنیا کے اور لوگوں سے اتفاق رکھتے ہو یا نہیں۔ دنیا کے لوگوں کی تو یہ رائے ہے کہ علم کوئی طاقت، یا حکومت یا فرماں روائی کا جوہر نہیں ہے۔ ان کے خیال میں ممکن ہے کہ انسان علم رکھتا ہو لیکن اس کا علم غصے یا راحت یا الم یا محبت یا



Marfat.com

خوف سے مغلوب ہو جائے..... گویا علم ایک غلام ہے اور اسے کان پکڑ کر جدھر لے جاؤ اُدھر چلا جاتا ہے۔ اب بتاؤ کیا تمہاری بھی یہی رائے ہے؟ یا تم یہ سمجھتے ہو کہ علم ایک برتر اور باوقار چیز ہے جو کسی شے سے مغلوب نہیں ہوتا اور کسی انسان کو اگر وہ نیک و بد میں تمیز کر سکتا ہے کوئی ایسا کام کرنے نہیں دیتا جو علم کے منافی ہو بلکہ اپنی قوت سے اس کی مدد کرتا ہے۔''

''میں تم سے متفق ہوں سقراط اور صرف یہی نہیں بلکہ میں تو سب سے زیادہ اس بات کا قائل ہوں کہ علم و حکمت انسانی صفات میں سب سے برتر ہیں۔''

''تم نے بڑی اچھی اور سچی بات کہی لیکن کیا تم یہ جانتے ہو کہ دنیا میں اکثر لوگوں کی رائے اس سے مختلف ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسان یہ جانتے ہیں کہ سب سے اچھا کام کیا ہے اور اسے کر بھی سکتے ہیں مگر پھر بھی نہیں کرتے اور میں نے اس کی وجہ پوچھی تو بہت سے لوگوں نے یہ کہا کہ جس وقت انسان علم کے منافی کام کرتا ہے اس وقت وہ الم یا راحت یا اُن جذبات میں سے جن کا میں ابھی ذکر کر رہا تھا کسی اور جذبے سے مغلوب ہوتا ہے۔''

''بے شک یہی بات ہے سقراط۔ اور صرف یہی ایک چیز نہیں ہے جس میں عموماً انسان غلطی پر ہے۔''

''فرض کرو کہ ہم تم اُنہیں یہ سمجھانے کی کوشش کریں کہ جس چیز کو وہ راحت سے مغلوب ہو جانا کہتے ہیں اور جسے وہ اس کا باعث قرار دیتے ہیں کہ انسان ہمیشہ بہترین کام نہیں کر سکتا اس کی حقیقت کیا ہے؟ جب ہم ان سے کہیں گے: دوستو تم غلطی پر ہو اور ایسی بات کر رہے ہو جو خلاف واقعہ ہے تو غالباً وہ یہ جواب دیں گے: سقراط اور پروٹا گورس، اگر نفس کی اس کیفیت کو ہم راحت سے مغلوب ہو جانا نہ کہیں تو مہربانی کر کے تمہیں بتاؤ کہ وہ کیسا ہے اور کس نام سے پکارا جائے گا؟''

''مگر سقراط ہم لوگ کیوں عام لوگوں کی رائے کی فکر کریں؟ ان کے تو جو جی میں آتا ہے کہہ دیتے ہیں۔''

''میرے خیال میں وہ ہمیں یہ بات معلوم کرنے میں مدد دے سکتے ہیں کہ شجاعت کا نیکی کے دوسرے حصوں سے کیا تعلق ہے؟ اگر تم اس معاہدے پر قائم ہو جو ہم دونوں میں ہوا تھا کہ میں بحث میں آگے آگے چلوں اور وہ طریقہ اختیار کروں جس سے ہماری موجودہ مشکلات آسانی سے دور ہو جائیں تو تم میرے پیچھے پیچھے چلے آؤ ورنہ جانے دو۔''

''تم بالکل ٹھیک کہتے ہو۔ میں چاہتا ہوں کہ جس طرح تم نے بحث شروع کی ہے اسی طرح آگے بڑھو۔''

''اچھا اب فرض کرو کہ وہ اپنے سوال کو دہراتے ہیں کہ تم اس چیز کو کیا کہو گے جس کو ہم اپنی اصطلاح میں راحت سے مغلوب ہو جانا کہتے ہیں؟ میں اس کا یہ جواب دوں گا۔ غور سے سنو! میں اور پروٹا گورس تمہیں سمجھانے کی کوشش کریں گے جب لوگ کھانے پینے کی اور دوسری نفسیاتی خواہشات سے جو راحت بخش ہیں مغلوب ہو جاتے ہیں اُن کو بُرا سمجھنے کے باوجود اُن میں مبتلا ہوتے ہیں تو کیا تم یہ نہیں کہو گے کہ وہ راحت سے مغلوب ہو گئے؟ وہ اس سے انکار نہیں کریں گے۔ اب فرض کرو کہ ہم تم اُن سے پھر پوچھیں، تم کس لحاظ سے ان چیزوں کو بُرا کہتے ہو۔ اس



Marfat.com

لحاظ سے کہ وہ راحت بخش ہیں اور ان سے فوری لذت حاصل ہوتی ہے یا اس لیے کہ وہ آگے چل کر بیماری اور افلاس اور دوسری خرابیوں کا باعث ہوتی ہیں؟ اگر ان کے کوئی بُرے نتائج نہ ہوتے تو کیا پھر بھی وہ بری کہلاتیں محض اس لیے کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کی لذت کا احساس پایا جاتا ہے؟...... تو کیا وہ یہ جواب نہیں دیں گے کہ یہ چیزیں اس لذت کی وجہ سے بُری نہیں جو فی الفور حاصل ہوتی ہے بلکہ اپنے نتائج یعنی بیماری وغیرہ کی وجہ سے۔"

"میرے خیال میں لوگ عام طور پر وہی جواب دیں گے جو تم دے رہے ہو۔"

"اور جب ان سے بیماری پیدا ہوتی ہے تو کیا الم پیدا نہیں ہوتا؟ اور جب افلاس پیدا ہوتا ہے تو کیا الم پیدا نہیں ہوتا؟...... میں سمجھتا ہوں کہ وہ اس سے بھی اتفاق کریں گے۔"

پروٹاگورس نے تصدیق کی۔

"تب میں اپنی اور تمہاری طرف سے اُن سے کہوں گا: کیا تم انہیں کسی اور وجہ سے بُرا سمجھتے ہو بجز اس کے کہ ان کا انجام الم ہوتا ہے اور وہ ہمیں دوسری لذتوں سے محروم کر دیتی ہیں اس سے بھی وہ اتفاق کریں گے؟"

ہم دونوں کا خیال ہے کہ وہ اتفاق کریں گے۔

"اس کے بعد میں اس مسئلے پر دوسرے پہلو سے بحث کروں گا اور کہوں گا میرے دوستو، جب تم یہ کہتے ہو کہ اچھی چیزیں تکلیف دہ ہوتی ہیں تو کیا تمہاری مراد اُن چیزوں سے نہیں ہوتی جو علاج کا کام دیتی ہیں مثلاً جمناسٹک کی مشقیں، فوجی خدمت اور طبیب کا جلانا، کاٹنا، دوا پلانا اور فاقے دینا؟ کیا یہی چیزیں ہیں جو اچھی ہیں مگر اسی کے ساتھ تکلیف دہ بھی ہیں؟ کیا وہ مجھ سے اتفاق کریں گے؟"

اس نے اس کی تائید کی۔

"کیا تم انہیں اچھا اس وجہ سے کہتے ہو کہ ان سے انتہائی فوری تکلیف ہوتی ہے یا اس لیے کہ آگے چل کر ان سے صحت و تندرستی حاصل ہوتی ہے۔ ریاست اپنے دشمنوں سے محفوظ رہتی ہے اور دولت و اقتدار حاصل کرتی ہے؟ میرے خیال میں وہ دوسری بات سے اتفاق کریں گے۔"

اُس نے تائید کی۔

"کیا ان چیزوں کے اچھے ہونے کی وجہ اس کے سوا کچھ اور ہے کہ ان کا انجام راحت ہے اور یہ الم سے بچاتی ہیں اور نجات دلاتی ہیں؟ کیا ان کو اچھا کہتے وقت تمہارے پیش نظر راحت و الم کے سوا کوئی اور معیار ہے؟ وہ اقرار کریں گے کہ ان کے پیشِ نظر اس کے سوا کوئی اور معیار نہیں ہے۔"

پروٹاگورس نے کہا "میرے خیال میں ضرور اقرار کریں گے۔"

"کیا راحت کو اچھا سمجھ کر اسے حاصل کرنے کی اور الم کو بُرا سمجھ کر اس سے بچنے کی کوشش نہیں کی جاتی؟"

اس نے اتفاق کیا۔

"تو تمہارے خیال میں الم بدی ہے اور راحت نیکی ہے۔ اور راحت کو بھی تم بدی سمجھتے ہو جب کہ وہ جتنی



Marfat.com

راحت پہنچاتی ہے اس سے زیادہ محروم کر دیتی ہے راحت سے زیادہ الم کا باعث ہوتی ہو۔ البتہ اگر تم راحت کو کسی اور مقصد یا معیار کے لحاظ سے بُرا کہتے ہو تو ہمیں وہ معیار دکھاؤ لیکن تمہارے پاس کوئی اور معیار ہی نہیں۔''

''دکھاؤ گے کیا؟''

''سچ ہے۔''

فرض کرو کہ لوگ مجھ سے کہیں تم کیوں اس موضوع پر اتنے زیادہ الفاظ صرف کرتے ہو اور ہر پہلو سے بحث کر رہے ہو؟ تو میں یہ جواب دوں گا کہ میرے دوستو مجھے معاف کرنا مگر سب سے پہلے تو ''راحت سے مغلوب ہو جانا'' اسی فقرے کا مفہوم سمجھانے میں دقت پیش آ رہی ہے حالانکہ اسی پر ساری بحث کی بنیاد ہے اور اب بھی اگر تمہیں کوئی صورت ایسی نظر آئے کہ بدی کی سوا الم کے اور نیکی کی سوا راحت کے کچھ اور تعبیر کی جا سکے تو تم اپنے الفاظ واپس لے سکتے ہو۔ اچھا تو اب یہ بتاؤ کہ راحت کی زندگی سے جو الم سے خالی ہو مطمئن ہو یا نہیں اگر تم مطمئن ہو اور تمہارے خیال میں کوئی نیکی نہیں جس کا انجام راحت نہ ہو اور کوئی بدی نہیں جس کا انجام الم نہ ہو تو اس کے نتائج بھی سن لو:...... اگر تمہارا کہنا صحیح ہے تو یہ بات بالکل مہمل ہے کہ انسان اکثر جان بوجھ کر بدی کرتا ہے حالانکہ وہ اس سے باز رہ سکتا تھا، اس لیے کہ وہ راحت کے فریب میں آ جاتا ہے اور اس کے آگے بے بس ہو جاتا ہے یا وہ نیک کام کرنے سے انکار کر دیتا ہے اس لیے کہ راحت سے مغلوب ہو جاتا ہے اس بات کا مہمل ہونا صاف ظاہر ہو جائے گا اگر ہم راحت والم اور نیکی و بدی کو مختلف ناموں سے پکارنا چھوڑ دیں۔ چیزیں صرف دو ہی ہیں اس لیے ان کے نام بھی دو ہی رکھو:...... پہلے انہیں نیکی اور بدی کہو پھر راحت والم۔ یہ مان لینے کے بعد اب پھر وہ بات دہراؤ کہ انسان بدی کرتا ہے یہ جان کر کہ وہ بدی کر رہا ہے۔ اگر کوئی شخص پوچھے کیوں؟ تو پہلا جواب ہوگا: اس لیے کہ وہ مغلوب ہو جاتا ہے۔ پوچھنے والا پوچھے گا: کس چیز سے مغلوب ہو جاتا ہے؟'' اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ راحت سے اس لیے کہ راحت کا نام بدل کر نیکی کر دیا گیا ہے۔ ہم جواب میں صرف اتنا ہی کہیں گے کہ وہ مغلوب ہو جاتا ہے۔ پھر وہ پوچھے گا: ''آخر کس چیز سے؟'' ہمیں جواب دینا پڑے گا 'نیکی سے۔' ظاہر ہے کہ اس کے سوا ہم کوئی جواب دے ہی نہیں سکتے۔

''اگر وہ شخص ذرا طرار واقع ہوا ہے تو ایک قہقہہ لگا کر کہے گا: ''یہ تو نہایت مضحک بات ہے کہ انسان اس کام کو جسے وہ بُرا سمجھتا ہے اور جو اسے نہ کرنا چاہیے اس لیے کرے کہ وہ نیکی سے مغلوب ہو گیا ہے۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ نیکی میں بدی پر غالب آنے کی صلاحیت ہے یا اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہے؟'' ظاہر ہے ہم اس کے جواب میں یہی کہیں گے۔ ''اس وجہ سے کہ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔ اگر اس میں یہ صلاحیت ہوتی تو وہ شخص جس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ راحت سے مغلوب ہو گیا، غلطی پر نہ سمجھا جاتا۔'' مگر وہ پوچھے گا۔ ''یہ کیونکر ممکن ہے کہ نیکی میں بدی کا اور بدی میں نیکی کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت نہ ہو؟ کیا اس کی حقیقی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ ایک دوسرے سے چھوٹی بڑی ہوتی ہیں یعنی مقدار یا تعداد میں کم یا زیادہ؟'' اس میں ہمیں انکار کی گنجائش نہیں۔ پھر وہ کہے گا۔ ''جب تم مغلوب ہونے کا ذکر کرتے ہو تو تمہارا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ چھوٹی نیکی پر بڑی نیکی کو ترجیح دے



Marfat.com

گا!" اچھا یہ بات مان لی۔ اب نیکی اور بدی کی جگہ راحت اور الم کے الفاظ رکھ دو۔ اور جو پہلے کہا تھا کہ انسان جان بوجھ کر بدی کرتا ہے وہ نہیں بلکہ یہ کہو کہ انسان جان بوجھ کر الم انگیز کام کرتا ہے اس لیے کہ وہ راحت سے مغلوب ہو جاتا ہے جس کا مقابلہ کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں۔ تو آخر راحت اور الم کی باہمی نسبت کا پیمانہ سوا کمی اور زیادتی کے کیا ہوسکتا ہے؟...... یعنی یہ کہ وہ مقدار اور تعداد اور کیفیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے کم یا زیادہ ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر کوئی کہے "لیکن سقراط موجودہ راحت آئندہ راحت والم سے بہت مختلف ہوتی ہے"...... تو میں یہ جواب دوں گا: "آخر ان میں جو فرق ہے وہ راحت اور الم ہی کے لحاظ سے تو ہے ان کے لیے کوئی اور پیمانہ ہو ہی نہیں سکتا۔ تم یہی کرتے ہو کہ ایک ہوشیار وزن کرنے والے کی طرح راحت اور الم اور ان کے قرب و بعد وغیرہ کو ترازو میں رکھ کر تولتے ہو اور یہ بتا دیتے ہو کہ کس کا پلہ بھاری ہے؟ اگر راحتوں کا مقابلہ راحتوں سے ہو تو ظاہر ہے کہ تم اُنہیں اختیار کرتے ہو جو مقدار اور تعداد میں زیادہ ہوں۔ یا اگر آلام کا مقابلہ آلام سے ہے تو انہیں اختیار کرتے ہو جو تعداد اور مقدار میں کم ہوں۔ اسی طرح اگر راحتوں کا مقابلہ آلام سے ہے تو تم وہ کام کرتے ہو جس میں راحت الم سے زیادہ ہو خواہ آئندہ راحت موجودہ الم سے یا موجودہ راحت آئندہ الم سے اور اس کام سے باز رہتے ہو جس میں الم راحت سے زیادہ ہو۔ میرے دوستو کیا تم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ بات ٹھیک ہے؟ مجھے یقین ہے کہ وہ اس سے انکار نہیں کر سکتے۔"

اس نے مجھ سے اتفاق کیا۔

"پھر میں اُن سے کہوں گا: اگر تم یہاں تک مجھ سے متفق ہو تو مہربانی کر کے ایک سوال کا جواب دو: "کیا وہی تعداد تمہیں قریب سے بڑی اور دور سے چھوٹی نظر نہیں آتی؟" وہ اسے تسلیم کریں گے۔ "اور یہی بات ضخامت اور عدد پر صادق آتی ہے۔ نیز آوازیں جو فی نفسہٖ بالکل برابر ہوتی ہیں۔ قریب سے اونچی اور دور سے مدھم سنائی دیتی ہیں۔" وہ اس کو بھی مان لیں گے۔ "اب فرض کرو کہ راحت بڑی مقدار کے اختیار کرنے اور چھوٹی مقدار کے ترک کرنے پر مشتمل ہے تو انسان کی نجات کا اصول کون سا ہوگا؟ پیائش کا فن یا محض ظاہری اندازہ؟ کیا ظاہری اندازہ دھوکے کی چیز نہیں ہے جو ہمیں اِدھر اُدھر بھٹکاتی ہے اور ایک وقت ہمیں وہ بات اختیار کرنے پر آمادہ کرتی ہے جس پر ہم دوسرے وقت پچھتاتے ہیں خواہ اچھے بُرے کام کا سوال ہو یا چھوٹی بڑی چیز میں فرق کرنے کا؟ لیکن پیمائش کا فن ظاہری شکل وصورت کے اثر کو زائل کر دیتا ہے اور حقیقت کا جلوہ دکھا کر روح کو حق سے آسودہ ہونا سکھاتا ہے اور اس طرح ہماری نجات کا باعث بنتا ہے۔ کیا لوگ عام طور پر اس بات کو تسلیم نہ کریں گے کہ جس فن سے یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ پیمائش کا فن ہے؟"

"بے شک وہ پیمائش کا فن ہے۔"

"فرض کرو کہ انسان کی نجات طاق اور جفت کے علم پر اور اس بات کے علم پر موقوف ہے کہ وہ کس وقت چھوٹی یا بڑی چیز اختیار کرے، خواہ وہ ذاتی حیثیت سے چھوٹی بڑی ہو یا اضافی حیثیت سے، خواہ قریب ہو یا بعید اس صورت میں کون سی چیز ہمیں نجات دلانے والی ہوگی بجز علم کے...... اگر چھوٹے بڑے کا سوال ہو تو پیمائش کا علم اور اگر



Marfat.com

طاق و جفت کا سوال ہو تو اعداد کا علم۔ لوگ اس بات کو تسلیم کر لیں گے، ہے کہ نہیں؟''

پروٹا گورس کا بھی یہی خیال تھا کہ وہ تسلیم کر لیں گے۔

''پھر میں ان سے کہوں گا: اچھا دوستو جب انسان کی نجات راحت اور الم کے صحیح تعین پر مشتمل ہے...... یعنی چھوٹے بڑے، کم زیادہ اور قریب و بعید کے تعین پر...... تو پیائش کے معنیٰ یہی ہوں گے نا کہ ان کے ایک دوسرے کی نسبت سے کم و بیش یا مساوی ہونے پر غور کیا جائے؟''

''بے شک یہی ہوں گے۔''

اور چونکہ یہ پیائش ایک قاعدہ اور ضابطہ رکھتی ہے اس لیے یقیناً اس کا کوئی علم یا فن ہوگا۔''

''لوگ اس سے اتفاق کریں گے۔''

''اس علم یا فن کی ماہیت پر ہم کبھی آئندہ غور کریں گے مگر اس علم کا وجود اس سوال کا مدلل جواب ہے جو تم لوگوں نے مجھ سے اور پروٹا گورس سے پوچھا تھا۔ تمہیں یاد ہوگا جب تم نے یہ سوال کیا تو ہم دونوں نے کہا تھا کہ علم سے زیادہ قوی کوئی چیز نہیں اور علم جس چیز میں بھی موجود ہوگا راحت وغیرہ سب پر فائق ہوگا۔ اس پر تم نے یہ کہا کہ راحت اکثر اس شخص کو مغلوب کر لیتی ہے جو علم رکھتا ہے، ہم نے اس سے انکار کیا تو تم نے فوراً جواب دیا: پروٹا گورس اور سقراط، آخر راحت سے مغلوب ہو جانے کے اس کے سوا اور کیا معنی ہو سکتے ہیں؟...... بتاؤ اس حالت کو تم کیا کہو گے۔'' مگر ہم اس وقت جواب دیتے ''جہالت'' تو تم ہم پر ہنستے۔ لیکن اب اگر تم ہم پر ہنسو گے تو گویا اپنے آپ پر ہنسو گے اس لیے کہ خود تسلیم کر چکے ہو کہ لوگ راحت اور الم یعنی نیکی اور بدی کے انتخاب میں علم کی کمی کی وجہ سے غلطی کرتے ہیں اور یہ بھی مان چکے ہو کہ ان کی غلطی کا باعث محض علم کی عام کمی نہیں ہوتی بلکہ اس خاص علم کی کمی جو پیائش کہلاتا ہے اور تم یہ بھی جانتے ہو کہ جو خطا علم کی کمی کی وجہ سے کی جاتی ہے وہ جہالت کی خطا کہلاتی ہے۔

''چنانچہ راحت سے مغلوب ہو جانے کے معنی یہ ہیں، جہالت اور وہ بھی انتہا کو پہنچی ہوئی۔ ہمارے دوست پروٹا گورس، پروڈیکس اور ہپیاس یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ جہالت کے معالج ہیں۔ لیکن تم جو اس غلط فہمی میں ہو کہ جہالت سبب نہیں ہے اور وہ فن جس کا میں ذکر کر رہا ہوں سکھایا نہیں جا سکتا سوفسطائیوں کے پاس جو ان مسائل کے معلم ہیں نہ خود جاتے ہو اور نہ اپنے بچوں کو بھیجتے ہو...... تم اپنا پیسہ بچا کر رکھتے ہو اور انہیں کچھ نہیں دیتے، نتیجہ یہ ہے کہ تمہاری شخصی زندگی اور عمومی زندگی دونوں بگڑ گئی ہیں' فرض کرو یہ جواب ہے جو ہم لوگوں کو دیں گے۔ اب میں صرف پروٹا گورس ہی سے نہیں بلکہ ہپیاس اور پروڈیکس تم سے بھی (اس لیے کہ بحث میں صرف ہم دونوں نہیں بلکہ تم بھی شامل ہو) یہ پوچھتا ہوں کہ میں سچ کہہ رہا ہوں یا نہیں؟''

ان سب کا یہ خیال تھا کہ میں نے جو کچھ کہا بالکل ٹھیک ہے۔

''تو پھر تم اس پر متفق ہو کہ راحت نیکی اور الم بدی ہے یہاں میں اپنے دوست پروڈیکس سے درخواست کروں گا کہ لفظی باریکیوں کو دخل نہ دے خواہ وہ راحت کی جگہ لذت، خوشی، لطف کچھ بھی کہتا ہو۔ میرے اچھے



Marfat.com

پروڈیکس خواہ تم ان میں سے کسی لفظ کو پسند کرو مہربانی کر کے مجھے اس کا لحاظ رکھ کر جواب دو کہ میں نے الفاظ کو کس معنی میں استعمال کیا ہے۔''

پروڈیکس ہنسنے لگا اور اس نے اور دوسروں نے میری بات کو مان لیا۔

''تو میرے دوستو تمہاری اس بارے میں کیا رائے ہے کیا وہ سب کام قابلِ قدر یا مفید نہیں ہیں جو زندگی کو الم سے پاک اور راحت سے معمور کرتے ہیں؟ جو کام قابل قدر ہو وہ مفید اور نیک بھی ہوتا ہے نہ؟''

یہ تسلیم کر لیا گیا۔

''پھر اگر راحت اور نیکی ایک چیز ہے تو کوئی شخص یہ جان کر کہ ایک کام دوسرے کام سے بہتر بھی ہے اور قابلِ حصول بھی یہ نہیں کر سکتا کہ پہلے کام کو چھوڑ کر دوسرا کام کرے۔ انسان کا اپنے کام سے کم تر کام کرنا محض جہالت ہے اور برتر کام کرنا حکمت ہے۔''

اُن سب نے اتفاق کیا۔

''کیا جہالت کے یہ معنی نہیں کہ انسان غلط رائے رکھتا ہو اور اہم معاملات میں دھوکے میں ہو؟''

اس سے بھی اُن سب نے اتفاق کیا۔

میں نے کہا ''تو پھر کوئی شخص بُرا کام یا ایسا کام جسے وہ بُرا سمجھتا ہو عمداً نہیں کرتا۔ بدی کو نیکی پر ترجیح دینا انسان کی فطرت میں نہیں۔ جب کبھی انسان کو دو بدیوں میں سے ایک اختیار کرنی پڑتی ہے تو کوئی ایسا نہ ہوگا جو اپنی مرضی سے چھوٹی بدی کو چھوڑ کر بڑی کو اختیار کرے۔''

ہم سب نے اسے لفظ بہ لفظ مان لیا۔

''اچھا تو ایک چیز ہے جسے خوف یا دہشت کہتے ہیں۔ یہاں 'پروڈیکس' میں خاص طور پر یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ میں اس خوف یا دہشت کو بدی کا اندیشہ کہوں تو تمہیں اس سے اتفاق ہوگا نہیں۔''

پروڈیکس اور ہپیاس نے اس سے اتفاق کیا البتہ پروڈیکس نے اتنی بات کہی کہ یہ چیز دہشت نہیں بلکہ خوف ہے۔

''خیر اسے چھوڑو، پروڈیکس۔ میں تم سے یہ پوچھتا ہوں کہ اگر ہمارے پہلے دعوے صحیح ہیں تو کوئی شخص اُس چیز کو اختیار کرے گا جس سے وہ ڈرتا ہے جب کہ اسے کوئی مجبوری نہ ہو؟ کیا یہ اس بات کی نقیض نہیں جسے ہم پہلے ہی تسلیم کر چکے ہیں کہ انسان جس چیز سے ڈرتا ہے اُسے بُرا سمجھتا ہے اور جس چیز کو بُرا سمجھتا ہے اسے کبھی اپنی مرضی سے قبول یا اختیار نہیں کرتا؟''

اسے بھی سب نے مان لیا۔

''یہ ہیں، ہپیاس اور پروڈیکس، ہمارے مقدمات۔ اب میں پروڈیکس سے درخواست کرتا ہوں کہ ہمیں یہ سمجھائے کہ جو اس نے پہلے کہا تھا وہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ میرا اشارہ اس بات کی طرف نہیں جو اس نے سب سے



Marfat.com

پہلے کہی تھی۔ وہ تو تمہیں یاد ہوگا۔ یہ تھی کہ نیکی کے پانچ حصے ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے سے مشابہ نہیں۔ ہر ایک کام الگ الگ ہے۔ میں اس کا ذکر نہیں کر رہا ہوں بلکہ اس دعوے کا جو اس نے آگے چل کر کیا کہ پانچ نیکیوں میں سے چار تو ایک دوسرے سے قریبی تعلق رکھتی ہیں مگر پانچویں یعنی شجاعت دوسری نیکیوں سے بہت مختلف ہے اور اس کا ثبوت اس نے اس طرح دیا تھا: ''تم دیکھتے ہو سقراط کہ بعض لوگ جو نہایت بے دین، بے انصاف، بے اعتدال اور جاہل ہیں بڑے بہادروں میں شمار ہوتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شجاعت نیکی کے دوسرے حصوں سے بہت مختلف ہے۔'' مجھے اُس وقت اس کی یہ بات سن کر تعجب ہوا تھا اور اب تم سے اس معاملے پر بحث کرنے کے بعد تو اور بھی زیادہ تعجب ہوتا ہے۔ اس پر میں نے پوچھا کہ کیا بہادر سے تم جری اور بے باک مراد لیتے ہو تو اس نے کہا کہ ہاں تند مزاج یا بے دھڑک آگے بڑھنے والے (تمہیں یاد ہوگا پروٹاگورس کہ تم نے یہی جواب دیا تھا)۔ اس نے اس کی تائید کی۔

''اچھا تو یہ بتاؤ کہ بہادر کس چیز کے مقابلے میں آگے بڑھتے ہیں کیا انہیں خطروں کے مقابلے میں جن کا بزدل سامنا کرتے ہیں؟''

اُس نے کہا ''نہیں۔''

''تو پھر کسی اور چیز کے مقابلے میں؟''

'ہاں۔''

''تو بزدل وہاں آگے بڑھتے ہیں جہاں سلامتی ہو اور بہادر اس جگہ جہاں خطرہ ہو۔''

''ہاں یہی کہا جاتا ہے سقراط۔''

''بالکل ٹھیک ہے۔ مگر میں پوچھتا ہوں کہ تمہارے نزدیک بہادر کس چیز کے مقابلے میں آگے بڑھنے کو تیار رہتے ہیں...... خطروں کے مقابلے میں یہ جانتے ہوئے کہ وہ خطرے ہیں یا کسی اور چیز کے مقابلے میں؟''

''نہیں پہلی صورت کو تو تم اسی سابقہ بحث میں ناممکن ثابت کر چکے ہو۔''

''یہ بھی بالکل درست ہے اور اگر یہ استدلال صحیح تھا تو کوئی شخص جان بوجھ کر خطروں کا سامنا نہیں کرتا کیونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ضبط کی کمی جس کی وجہ سے انسان اپنے آپ کو خطرے میں ڈالتا ہے جہالت ہے۔''

اس نے اس کو تسلیم کیا۔

''اور بہادر اور بزدل دونوں اس چیز کے مقابلے کے لیے آگے بڑھتے ہیں جس کے مارنے میں وہ جری اور بے باک ہوں گویا اس نقطہ نظر سے بہادر اور بزدل ایک ہی چیز کے مقابلے کے لیے آگے بڑھتے ہیں۔''

پروٹاگورس نے کہا ''مگر سقراط جس چیز کا مقابلہ بزدل کرتا ہے وہ اور ہے اور جس چیز کا بہادر کرتا وہ اور ہے مثلاً بہادر تو میدانِ جنگ میں جانے کے لیے تیار ہو جاتا ہے اور بزدل تیار نہیں ہوتا۔''

''میں نے پوچھا ''اور میدان جنگ میں جانا عزت کی بات ہے یا ذلت کی؟'' اس نے جواب دیا عزت کی۔''

''اور اگر عزت کی بات ہے تو جیسا ہم تسلیم کر چکے ہیں نیکی ہے کیونکہ ہم نے یہ مان لیا ہے ہر باعزت کام نیک ہے۔''

بالکل ٹھیک ہے۔ میں اس رائے پر ہمیشہ قائم رہوں گا۔''

''اچھا مگر یہ بتاؤ کہ دونوں میں سے کون بقول تمہارے، میدانِ جنگ میں جانے کے لیے تیار نہیں ہوتا جو ایک نیک اور باعزت کام ہے۔''

اس نے جواب دیا ''بزدل۔''

''اور جو چیز اچھی اور باعزت ہو وہ خوشگوار بھی ہوتی ہے؟''

''بے شے وہ خوشگوار سمجھی جاتی ہے۔''

''تو کیا بزدل جان بوجھ کر بہتر اور برتر اور خوشگوار چیز میں شریک ہونے سے انکار کرتے ہیں؟''

''اگر ہم اسے تسلیم کریں تو اُن باتوں سے جو پہلے تسلیم کر چکے ہیں انکار کرنا پڑے گا۔''

''تو بہادر اور بزدل دونوں اس چیز میں شرکت کرتے ہیں جو بہتر اور برتر اور خوشگوار ہے؟''

''یہ تو ماننا پڑے گا''

''اور بہادر کے دل میں خوف یا جرات کا کوئی ذلیل جذبہ نہیں ہوتا؟''

''ٹھیک ہے۔''

''اگر ذلیل نہیں ہوتا تو باعزت ہوتا ہے؟''

'اُس نے اتفاق کیا۔

''اور اگر باعزت ہے تو نیک ہے؟''

''ہاں۔''

''لیکن ایک بزدل یا جری یا مجنون آدمی کا خوف اور جرات ذلیل چیزیں ہیں؟''

اس نے اتفاق کیا۔

''اور یہ ذلیل خوف اور جرات، جہالت اور بے علمی پر مبنی ہیں؟''

''ٹھیک ہے۔''

''اچھا تو اس چیز کو جو بزدل کے فعل کی محرک ہوتی ہے تم بزدلی کہو گے یا بہادری؟''

''بزدلی کہوں گا۔''

''اور کیا ہم یہ ثابت نہیں کر چکے ہیں کہ وہ بزدل خطروں کی حقیقت سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہوتے ہیں؟''

''بے شک۔''

''تو اس جہالت کی وجہ سے وہ بزدل ہوتے ہیں؟''



Marfat.com

اس نے اتفاق کیا۔

''اور یہ تم مان چکے ہو کہ وہ بزدلی کی وجہ سے بزدل ہوتے ہیں؟''

اس نے پھر اتفاق کیا۔

''تو پھر خطرے کے بارے میں ناواقفیت اور جہالت بزدلی ہے؟''

اس نے سر کے اشارے سے اقرار کیا۔

''مگر شجاعت بزدلی کی ضد ہے؟''

''ہاں۔''

اور وہ حکمت جس سے انسانوں کو خطروں کا علم ہوتا ہے اُن سے ناواقفیت یا جہالت کی ضد ہے؟''

اس کا بھی اس نے سر کے اشارے سے اقرار کیا۔

''اور ان سے ناواقفیت بُزدلی ہے؟''

اس نے بادلِ ناخواستہ اقرار کیا۔

''اور خطرے کی حقیقت کا علم شجاعت ہے اور وہ اس حقیقت سے ناواقفیت کی ضد ہے؟''

یہاں پر اس نے اقرار کرنا چھوڑ دیا اور خاموش ہو گیا۔

''یہ بات ہے پروٹاگورس تم نہ اقرار کرتے ہو نہ انکار؟''

''تم اکیلے ہی بحث کو ختم کر لو۔''

''میں صرف ایک سوال اور پوچھنا چاہتا ہوں کیا تمہارے خیال میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو نہایت جاہل ہوں مگر اس کے باوجود نہایت بہادر ہوں؟''

''تمہیں جواب لینے کا بے انتہا شوق معلوم ہوتا ہے سقراط۔ اس لیے میں تمہاری خوشی کرتا ہوں اور یہ مانے لیتا ہوں کہ پچھلی بحث کی بنا پر یہ بات ناممکن معلوم ہوتی ہے۔''

''میرا اس بحث کے جاری رکھنے میں صرف یہ مقصد تھا کہ نیکی کی حقیقت اور اس کی مختلف اقسام کے باہمی تعلقات معلوم ہو جائیں۔ اس لیے کہ مجھے پوری طرح سے یقین ہو کہ اگر یہ بات صاف ہو جائے تو وہ دوسرا مسئلہ بھی جس پر ہم دونوں میں اس شرح وبسط سے بحث ہوئی تھی...... تمہارا دعویٰ تھا کہ نیکی سکھائی جا سکتی ہے اور مجھے اس سے انکار تھا، صاف ہو جائے گا۔ ہماری اس بحث کا نتیجہ مجھے کچھ عجیب معلوم ہوتا ہے۔ اگر اس بحث کی انسان کی طرح زبان ہوتی تو اس کی آواز ہم پر ہنستی ہوئی اور یہ کہتی ہوئی سنائی دیتی: پروٹاگورس اور سقراط تم بھی عجیب لوگ ہو۔ تم تو یہ کہہ رہے تھے 'سقراط' کہ نیکی سکھائی نہیں جا سکتی اور اب تم اپنی تردید آپ کر رہے ہو۔ تمہاری کوشش ہے کہ یہ ثابت کرو کہ عدل، عفت، شجاعت ہر چیز علم ہے...... جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نیکی یقیناً سکھائی جا سکتی ہے۔ اگر نیکی علم سے علیحدہ کوئی چیز ہوتی جیسا کہ پروٹاگورس ثابت کرنا چاہتا تھا تو ظاہر ہے کہ وہ سکھائی نہ جا سکتی۔ لیکن اگر نیکی سراسر

علم ہے جیسا کہ تم ثابت کرنا چاہتے ہو تو میں یہ ماننے پر مجبور ہوں کہ نیکی سکھائی جا سکتی ہے۔ برخلاف اس کے پروٹا گورس جس نے شروع میں یہ کہا تھا کہ نیکی سکھائی جا سکتی ہے اب یہ ثابت کرنے کی فکر میں ہے کہ وہ اور چاہے جو کچھ ہو مگر علم نہیں ہے۔ اگر یہ ٹھیک ہو تو وہ ہرگز سکھائی نہیں جا سکتی۔ اب 'پروٹا گورس' اپنے خیالات کی الجھن دیکھ کر میرا جی بہت چاہتا ہے کہ یہ کسی طرح دور ہو جائے۔ میں چاہتا ہوں کہ ہم اس بحث کو جاری رکھیں جب تک کہ یہ نہ معلوم ہو جائے کہ نیکی کیا چیز ہے؟ اور وہ سکھائی جا سکتی ہے یا نہیں سکھائی جا سکتی؟

پروٹا گورس نے جواب دیا ''سقراط میری طبیعت میں کمینہ پن نہیں ہے۔ اور کبھی کسی پر حسد نہیں کرتا۔ میں دل سے تمہارے زورِ بیان اور طرزِ استدلال کی داد دیتا ہوں۔ جیسا کہ میں نے اکثر کہا ہے کہ جتنے لوگوں کو میں جانتا ہوں اُن سے زیادہ اور تمہارے ہم عمروں سے تو بدرجہا زیادہ میں تمہاری قدر کرتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ تم فلسفے میں بہت شہرت اور امتیاز حاصل کرو گے۔ اس موضوع پر ہم کبھی آئندہ بحث کریں گے۔ اس وقت کسی اور چیز پر گفتگو ہونی چاہیے۔''

''میں نے کہا بڑی خوشی سے اگر تمہاری یہ خواہش ہے۔ مجھے اب سے بہت پہلے اس کام کے لیے پہنچنا تھا جس کا میں نے تم سے ذکر کیا تھا۔ اور میں صرف اس لیے ٹھہر گیا تھا کہ شریف کیلیاس کی فرمائش کو رد نہیں کر سکتا تھا۔'' اس طرح یہ گفتگو ختم ہو گئی۔ اور ہم نے اپنی راہ لی۔

(مکالماتِ افلاطون)

☆......☆......☆

Marfat.com

ڈاکٹر ولہلم نیسل

ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# خیر و شر اور ابقیورس کی اخلاقیات

جس طرح ابقیورس نے طبیعیات میں ذرّوں کو تمام وجود کا مآخذ بتایا اسی طرح اس نے فرد کو اخلاقیات میں تمام عمل کی غایت قرار دیا۔ اس نے یہ تعلیم دی کہ تمیز نیک و بد کا معیار خود ہر فرد کا احساس ہے فقط لذت ہی خیر مطلق ہے اور تمام ہستیاں اسی کے حصول کی کوشش کرتی ہیں۔ اسی طرح شر مطلق فقط الم ہے جس سے تمام ہستیاں بچنا چاہتی ہیں۔ لہٰذا ارسٹپس کی طرح ابقیورس کا بھی عام اصول یہی ہے کہ لذت ہر عمل کا انتہائی مقصد ہے۔ لیکن لذت سے اس کی مراد انفرادی احساساتِ لذت نہیں بلکہ پوری زندگی کی سعادت ہے۔ الگ الگ کسی لذت یا الم کی قیمت کی مدار اُس نسبت پر منحصر ہے جو اُس کو پوری زندگی کی سعادت سے ہے۔ چونکہ لذت کا حقیقی کام کسی حاجت کا رفع کرنا ہے جو کسی ناگوار حالت کے دور کرنے کا نام ہے اس لئے ہماری غایت کبھی ایجابی لذت کا حصول نہیں ہوتی بلکہ الم کا دور کرنا ہمارے ہر عمل کا مقصد ہوتا ہے۔ حصول لذت میں ہم روح کو کوئی خاص حرکت نہیں دیتے بلکہ اُس کا سکون چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سکون و راحت کے نہایت اساسی اسباب ہمارے نفس کے اندر پائے جاتے ہیں اس لئے ذہنی لذت اور ذہنی الم ابقیورس کے نزدیک جسمانی لذت والم کے مقابلے میں بہت زیادہ اہم ہیں۔ اگرچہ وہ کھلے طور پر یہ بیان کرتا ہے کہ تمام لذت والم انجام کار جسمانی حالات سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فقط موجودہ لذت اور دکھ کا اثر جسم پر ہوتا ہے لیکن روح گزشتہ اور آئندہ سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ یہ تاثرات جن کا تعلق حافظے اور امید و بیم پر ہے اس کے نزدیک اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ وہ کلبین اور رواقئین کی طرح جسمانی آلام پر روح کے کامل تصرف کو بڑے مبالغے کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ شدید آلام زیادہ دیر تک جاری نہیں رہ سکتے اور جلدی سے زندگی کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ جو زیادہ شدید نہیں ہیں ان کو عقلی لذتوں سے مغلوب کیا جا سکتا ہے۔ نیکی اس کے نزدیک فقط سکون قلب کی حالت کا نام ہے لیکن ابقیورس کے نزدیک بھی نیکی اس قدر ضروری چیز ہے کہ اس کے بغیر سعادت کا حصول ناممکن ہے۔ درآنحالیکہ اس کے نظام فلسفہ میں نیکی فی نفسہٖ کوئی مستقل قیمت نہیں رکھتی۔ بصیرتِ علمی

Marfat.com

ہم کو تکلیف دینے والے تعصّبات اور فضول خواہشات سے بچاتی ہے اور بتاتی ہے کہ زندگی کس طرح نباہنی چاہیے۔ ضبطِ نفس لذت والم کی نسبت کردار کو درست کر کے ہم کو غموں سے محفوظ رکھتا ہے اور شجاعت موت اور دُکھ کی تحقیر کر کے ہم کو آلام سے بچاتی ہے۔ عدل کا احساس سزا کے خوف سے ہم کو مضطرب نہیں ہونے دیتا۔ خود ابقیورس کی زندگی نہایت پاکیزہ اور بلند تھی، اس کے اقوال میں اکثر ایسے لطیف جذبات پائے جاتے ہیں جو اس کی اخلاقیات کی ناقص عملی اساس سے بہت ماوراء معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے ہاں مردِ عاقل کا نصب العین رواقیئن سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اگر چہ رواقی فقدانِ جذبات اور حسی لذت کی تحقیر اس کے نزدیک مرد عاقل کی سیرت میں داخل نہیں لیکن اس کی خواہشات پر اس قدر کامل تصرف حاصل ہے کہ وہ کبھی غلط راستے پر اُن کی پیروی نہیں کرتا۔ وہ خارجی اشیاء سے اس قدر بے نیاز ہے اس کی سعادت اس قدر کامل اور اس کی عقل اس قدر جُزو فطرت ہے کہ رواقیئن کی طرح اس کی نسبت بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ انسانوں کے اندر ایک دیوتا کی طرح ہے۔ اور خالی روٹی اور پانی پر گزارہ کر کے بھی وہ اس قدر مطمئن اور خوش ہے کہ زیوس کی حالت پر بھی اس کو رشک نہیں آتا۔

اس نصب العین کے مطابق ابقیورس جو قواعد کردار پیش کرتا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ اُن پر عمل کر کے انسان تعصّبات سے بری ہو اور خواہشات پر تصرف حاصل کر کے مطمئن اور آزادانہ زندگی بسر کر سکے۔ ان کی اپنی زندگی نہایت میانہ روی اور اطمینان کی زندگی تھی، وہ دوسروں کو بھی اطمینان قناعت کی تلقین کرتا ہے۔ فطری خواہشات میں سے بھی فقط ایک حصہ ایسا ہے جس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ بیشتر خواہشیں غیر فطری اور بے کار ہوتی ہیں۔ عزت اور شان کی خواہش بھی اسی قسم کی لغو چیز ہے۔ وہ حسی تحریکات کو فنا کرنے کی تعلیم نہیں دیتا۔ زندگی سے جس قدر لطف حاصل ہو سکے ضرور حاصل کرنا چاہیے۔ لیکن وہ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان چیزوں کا محتاج نہ بنا لے۔ اصل ضرورت اس بات کی نہیں کہ کم چیزوں سے فائدہ اٹھائے بلکہ طبعاً کم چیزوں کا محتاج ہو۔ ہر حالت میں زندہ رہنے کی خواہش بھی ٹھیک نہیں۔ اگر مصائب ناقابل برداشت ہوں تو انسان خود اپنی زندگی کو ختم کر دے لیکن اس کی رائے یہ ہے کہ ایسی مصیبتیں بہت شاذ و نادر واقع ہوتی ہیں۔

انسان کے لیے معاشرتی زندگی کی ضرورت اور اہمیت کو ثابت کرنا ابقیورس کے لئے زیادہ مشکل کام تھا۔ اس کے لئے ایک ہی راستہ تھا اور وہ یہ کہ انسانوں کو باہمی اتحاد سے بہت سے منافع حاصل ہوتے ہیں۔ باہمی ارتباط سے کوئی خاص اخلاقی ترقی مقصود نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ ضرر سے بچنا ہے۔ مملکت کی نسبت بھی یہ ہی اصول صحیح ہے۔ تمام قوانین کی غایت ظلم سے جماعت کی حفاظت کرنا ہے۔ فقط عاقل لوگ بالا رادہ ناانصافی کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ عوام الناس محض سزا کے خوف سے ظلم سے باز رہ سکتے ہیں۔ اس حفاظت سے بہرہ اندوز ہونا اور اس تکلیف اور خطرے میں نہ پڑنا جس سے ایک عملی سیاس اپنی زندگی کو نہیں بچا سکتا۔ ابقیورس کے نزدیک نہایت ہی قابل آرزو طریقہ ہے۔ وہ قوانین کی مشابہت کی تلقین کرتا ہے کیونکہ جو شخص اُن کی خلاف ورزی کرتا ہے اُس کا دل سزا کے خوف سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا۔ جب تک حالات مجبور نہ کریں تب تک عملی جمہوری زندگی سے الگ رہنا ہی بہتر ہے شادی



Marfat.com

اور متاہل کی زندگی کی نسبت بھی اس کو شکوک ہیں لیکن دوستی کے متعلق وہ اور اس کی جماعت بہت ذوق وشوق سے کام لیتے ہیں۔ دوستی کا احساس محض باہمی سہارے اور حفاظت پر قائم نہیں ہو سکتا لیکن عملاً ان لوگوں کے ہاں دوستی کا معیار بہت بلند تھا۔ فیثا غورثیوں کی طرح ابقیوری دوستیاں بہت مشہور تھیں لیکن فیثا غورثیوں کی نسبت جو یہ خیال تھا کہ وہ اشتراک مال و متاع کے قائل ہیں اس کو ابقیورس اس وجہ سے رد کر دیتا ہے کہ احباب میں اس قسم کے انتظام کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے۔ ابقیورس اپنے اصول کے مطابق خلوص و محبت کو فقط ذاتی احباب کے دائرے تک محدود نہیں کر سکتا تھا۔ خود اس میں اور اس کی جماعت کے بہت سے افراد میں تمام نوع انسان کے لیے ہمدردی پائی جاتی ہے۔ دیگر اقوال کے علاوہ اس کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ بہ نسبت احسان اٹھانے کے احسان کرنے میں زیادہ لذت ہے۔ ابقیورس اس اصول پر کار بند بھی تھا۔

# تشکیک

## پرہو اور اس کے پیر (Pyrrho)

اس جماعت کی بنا رواقی یا ابقیوری جماعتوں سے پہلے ڈالی گئی۔ عملی اغراض میں یہ جماعت ان دونوں سے بہت قریب ہے لیکن وہ اپنے عمل کی بنا کسی عملی عقیدے پر رکھنا نہیں چاہتی۔ کیونکہ وہ یقینی علم کی طرف سے بالکل مایوس ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پرہو کو ایلیائی مغاری تعلیم سے واقف ہونے کا موقع ملا جب وہ انکسارکس کے ساتھ ایشیائی مہم میں سکندر کے ہمراہ تھا۔ بعدازاں اُس نے اپنے شہر میں ایک جماعت کی بنا ڈالی جہاں پر بے مایہ ہونے کے باوجود تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس جماعت کو زیادہ وسعت حاصل نہ ہوئی۔ اس کی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی اور اس کا سن وفات 270 اور 275 ق۔م کے مابین ہے۔ اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ زمانہ سلف میں بھی اس کی تعلیم سے واقف ہونے کا ذریعہ اس کے شاگرد ٹیمون کی کتابیں تھیں جس نے آخر میں انتشار میں سکونت اختیار کی اور وہیں 241 ق۔م کے قریب وفات پائی۔ اس کی بھی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی۔

ٹیمون کے نزدیک سعادت کی زندگی بسر کرنے کے لیے انسان کو تین باتوں کا علم ہونا چاہیے اشیاء کی ہیئت کیا ہے۔ ہمارا اُن سے کیا تعلق ہے اور ہمیں اس تعلق سے کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔

پہلے سوال کا فقط یہی جواب ہے کہ ہم کو ماہیت اشیاء کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ادراک فقط شہود اور نمود سے تعلق رکھتا ہے۔ اشیاء کی ذات کماہی ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی۔ ہماری رائے بالکل ذاتی اور نفسی ہوتی ہے۔ ہم کسی قسم کا یقینی دعویٰ نہیں کر سکتے۔ ہمیں کبھی یہ نہیں کہنا چاہیے کہ یہ بات ایسی ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ مجھے یہ چیز ایسی معلوم ہوتی ہے اشیا کی نسبت قطعی حکم لگانے سے پرہیز کرنا چاہیے ٹیموں کے نزدیک یہ روش اختیار کرنے سے انسان اشیاء کی طرف سے بے پروا اور بے حس ہو جائے گا فطرت اشیا کے علم سے مایوس ہو کر ہم پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں



Marfat.com

چیز کسی دوسری چیز سے زیادہ بیش بہا ہے۔ اس کے بعد پھر یہ عقیدہ ہو جائے گا کہ کوئی شے فی نفسہ حسن یا قبح نہیں رکھتی اور خیر وشر کا مدار محض قانون اور رسم و رواج پر ہے۔ تمام چیزوں سے بے پروا ہو کر انسان فقط اپنے انداز طبیعت پر متوجہ ہوگا اور سکون قلب سے سعادت حاصل کرے گا۔ نیکی اسی کا نام ہے۔ جہاں پر وہ عمل کرنے پر مجبور ہے وہ کمان غالب، فطرت اور رسول کی پیروی کرے گا۔ پرہو نے اپنی تعلیم کی علمی تاسیس اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ قائم نہیں کی۔ ارتیابی انیسی ڈیموس کے ہیں۔ ٹیموں کے بعض شاگردوں کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن یہ لوگ پرہونی تشکیک کے آخری نمائندے ہیں۔ تیسری صدی ق۔م کے وسط کے بعد اس کی جگہ اکاڈمی نے لے لی۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر ویلہلم نیسل

ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# رواقی اخلاقیات (خیر وشر)

ہر چیز قوانین عالم کی پیروی کرتی ہے لیکن فقط انسان اپنی عقل کی بدولت ان قوانین کا علم رکھتا اور ان پر عمل کر سکتا ہے، رواقی اخلاقیات کا یہ ایک اساسی خیال ہے۔ عام طور پر وہ اس اصول کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اس اصول کے اس صورت میں زینو کے تابعین نے مرتب کیا اور زینو فقط یہ کہتا تھا کہ زندگی آپ اپنے مطابق ہونی چاہیے یا بالفاظ دیگر اس میں داخلی موافقت ہونی چاہیے۔ ویو جانس نے اس کے خلاف بیان کیا ہے، اور خود پولیمو بھی جو زینو کا استاد تھا، حیات مطابق فطرت کا متقاضی تھا۔ اگر کلین تھیسز اور کرائسپس اس کو فطرت کلی یا فطرت انسانی کہتے تھے تو یہ صحیح محض لفظی تھی۔ فطرت کی وہ تحریک جو ہر ہستی میں پائی جاتی ہے تحفظ ذات کی تحریک ہے۔ وہ چیز یا عمل یا قیمت ہے جو اس مقصد کو پورا کرے، اور سعادت ذات میں معاون ہو۔ عاقل انسان کے لئے وہی چیز با قیمت ہو سکتی ہے جو عقل کے مطابق ہو۔ عقل کے لئے فقط نیکی ہی خیر مطلق ہے اور نیکی ہی میں انسان کی سعادت ہے جو کسی اور شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ اس کے بالعکس یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقط بدی ہی شر مطلق ہے۔ باقی کسی چیز پر خیر وشر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ زندگی صحت، عزت، مال و متاع، فی نفسہٖ خیر نہیں، موت، بیماری، افلاس اور ذلت فی نفسہٖ شر نہیں۔ لذت تو سب سے کم خیر یا خیر اعلیٰ کہلانے کی مستحق ہے۔ بشرطیکہ وہ افعال صحیح ہوں، کیونکہ سچی تسکین فقط عمل راست سے پیدا ہو سکتی ہے لیکن لذت خود عمل کا مقصد نہیں بن سکتی۔ اگرچہ تمام رواقی کلین تھیسز کی طرح انتہا پسند نہیں تھے جو لذت کو ان چیزوں میں شمار ہی نہیں کرتا تھا۔ جو مطابق فطرت ہیں، لیکن سب رواقی اس پر متفق تھے کہ مقاصد سے الگ ہو کر لذت فی نفسہٖ کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ نیک آدمی کی سعادت اس میں ہے کہ اس کی طبیعت میں کسی قسم کا ہیجان نہ ہو، اس کو سکون قلب اور باطنی آزادی حاصل ہو۔ چونکہ انسان کے لئے فقط نیکی ہی قیمت رکھتی ہے۔ اس لئے اس کے حصول کی کوشش اس کی فطرت کا قانونِ اتم ہے۔ قانون اور فرض کا یہ تصور بہ نسبت فلاسفہ ماقبل کے رواقیین کی تعلیم میں زیادہ نمایاں ہے



Marfat.com

چونکہ انسان کے اندر عقلی محرکات کے علاوہ غیر عقلی محرکات بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ان کے ہاں نیکی خاص طور پر جذبات کے ساتھ جنگ کرتا ہے زینو کے نزدیک تمام جذبات چار عنوانوں کے تحت آ سکتے ہیں۔ لذت، خواہش، تشویش اور خوف۔ جذبات انسان کے اندر ایک غیر عقلی اور فاسد عنصر ہیں۔ فلاطونین اور مشائین۔ ان کے انضباط کی تعلیم دیتے تھے، لیکن درحقیقت ان کی بیخ کنی لازمی ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ جذبات سے آزاد ہو کر طبیعت کو بالکل بے ہیجان کر دیں۔ جذبات کے مخالف نیکی روح کی عقلی صفت کا نام ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ کردار کی نسبت صحیح تصور قائم ہو اسی لئے نیکی علم ہے، اور بدی جہالت۔ لیکن رواقیین کے ہاں اس علم کے ساتھ قوتِ ارادی کا اس قدر گہرا تعلق ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ نیکی کا جوہر قوت ارادی میں ہے زینو بصیرت کو تمام فضائل کی جڑ قرار دیتا تھا کلین تھیز قوت نفس کو اور ارسٹو صحت کو۔ کرائسپس کے زمانے سے عام طور پر حکمت کو فضائل کا منبع قرار دیا جاتا ہے جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ الٰہی اور انسانی حقائق کا علم ہے۔ حکمت سے چار فضائل کبریٰ اخذ ہوتے ہیں جن کی تقسیم مختلف طور پر کی گئی ہے بصیرت، شجاعت، ضبط نفس اور عدل، کلین تھیز کے ہاں بصیرت کی جگہ صبر یا استقلال ہے۔ ارسٹو کے نزدیک (اور حقیقت میں کلین تھیز کا بھی یہی خیال ہے) فضائل کا امتیاز فقط ان معروضات کے اختلاف پر مبنی ہے جن کے اندر وہ ظاہر ہوتے ہیں لیکن کرائسپس اور بعد کے مصنفین کے نزدیک فضائل کا فرق ذاتی اور کیفی ہے اس امر میں سب متفق ہیں کہ ایک ہی روح کے مظاہر ہونے کے لحاظ سے سب فضائل باہم وابستہ ہیں جہاں ایک فضیلت ہے وہاں لازماً سب فضائل ہونے چاہئیں اسی طرح جہاں ایک بدی ہے وہاں سب بدیوں کا ہونا ضروری ہے لہٰذا تمام حسنات خوبی میں اور تمام سیئات خرابی میں مساوی ہیں۔ سب کچھ روح پر منحصر ہے اس سے فرض کی انجام دہی نیکی بن جاتی ہے عمل کی ظاہری صورت کچھ اہمیت نہیں رکھتی یہ روح یا پوری طرح موجود ہوتی ہے یا بالکل غائب یہ نیکی اور بدی ایسے صفات ہیں کہ ان میں مقدار کا فرق نہیں ہو سکتا۔ کوئی شخص جزو نیک یا بد نہیں ہو سکتا۔ وہ یا نیک ہے یا بد، کچھ یہ اور کچھ وہ نہیں ہو سکتا۔ یا وہ عارف ہے یا احمق، بہت قابل ہونے کے باوجود بھی انسان احمق ہوتے ہیں۔ مرد عاقل کمال کا نصب العین ہے اور چونکہ سعادت کی ہی واحد شرط ہے اس لئے وہ سعادت کا بھی نصب العین ہے اسی طرح احمق، نقص و بدی اور شقاوت و مصیبت کا نمونہ ہے۔ مرد عاقل کے لئے رواقیین بڑے فصیح و بلیغ و خطیبانہ الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ فقط مرد عاقل ہی آزاد ہے، وہی سعید ہے، وہ تمام فضائل اور تمام علم کا مالک ہے۔ تمام معاملات میں اس کا عمل صحیح ہوتا ہے۔ وہی حقیقی بادشاہ حقیقی سیاست دان، حقیقی شاعر، حقیقی نبی اور حقیقی رہنما ہے۔ فقط وہی دیوتاؤں کا دوست ہے اور تمام حوائج و آلام سے بری ہے۔ اس کی نیکی اس سے زائل نہیں ہو سکتی اس کی مسرت خدا کی مسرت کی طرح ہے اور اس میں وقت سے اضافہ نہیں ہو سکتا۔ جو احمق ہے وہ نہایت برا اور نہایت مصیبت زدہ شخص ہے وہ غبی ہے گدھا ہے اور غلام ہے وہ کبھی ٹھیک عمل کر ہی نہیں سکتا۔ تمام احمق لوگ دیوانے ہیں۔ رواقیین کے نزدیک چند لوگوں کو مستثنیٰ کر کے باقی تمام انسان احمق ہیں۔ نہایت مشہور سیاسوں اور شجاعوں پر فتویٰ لگاتے ہوئے فقط اتنی رعایت کی گئی ہے کہ نوع انسان کی عام برائیاں ان میں دوسرے لوگوں سے کم پائی جاتی ہیں۔



Marfat.com

ان تمام باتوں میں رواقیین اصول کلبیت کے پیرو ہیں سوائے ان تبدیلیوں کے جو ان اصولوں کو علمی طور پر قائم کرنے میں پیدا ہوئیں لیکن زینو پر یہ حقیقت پوشیدہ نہیں تھی کہ اس قسم کی تعلیم میں بہت سی تجدید اور تغیر کی ضرورت ہے۔ یہ تبدیلیاں فقط اسی لئے ضروری نہیں تھیں کہ یہ تعلیم ایک محدود فرقے سے نکل کر ایک تاریخی قوت بن سکے۔ رواقی اخلاقیات کے مسلمان بھی اس کے خلاف تھے ایک ایسا نظام جو نظری طور پر ایک کلی عقیدے کو، اور عملی طور پر فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کو تسلیم کرتا تھا اور اینٹیھنیز اور دیو جانس کی طرح علم اور فطرت کے ساتھ ایسا صریح تناقض برقرار نہیں رکھ سکتا تھا ان اشیاء کی جو اخلاقاً بے طرف ہیں تین قسمیں کی گئی ہیں (1) وہ جو فطرت کے مطابق ہیں، اور اس لئے قیمتی رہتی ہیں ایسی چیزیں فی نفسہٖ قابل آرزو اور قابل ترجیح (2) وہ چیزیں جو خلاف فطرت ہونے کی وجہ سے کوئی قیمت نہیں رکھتیں، اور اس لئے قابل رد ہیں، (3) وہ چیزیں جن میں نہ کچھ خوبی ہے اور نہ کچھ خرابی۔ ارسطو اس تقسیم کو قبول نہیں کرتا تھا اور انسان کی زندگی کا یہ مقصد قرار دیتا تھا کہ کسی چیز کو خیر نہ سمجھا جائے۔ اس نے زینو سے اینٹیھنیز کی طرف رجعت کی اس لئے اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس کی تعلیم کے مطابق کسی اصول پر عمل نہیں ہوسکتا۔ ہیرلس نے زینو سے یوں اختلاف کیا کہ اخلاقاً بے طرف اشیاء میں سے بعض ایسی بھی ہوسکتی ہیں وہ زندگی کا منتہائے مقصد تو نہیں بن سکتیں لیکن معمولی اور ماتحت اغراض میں شمار ہوسکتی ہیں اپنی تعلیم میں اس قسم کی تبدیلیوں سے رواقیین عملی زندگی کے اغراض و مقاصد سے حقیقی تعلق قائم رکھ سکتے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے بنیادی اصولوں کے منافی معلوم ہوتے ہیں۔ قابل آرزو اور قابل رد چیزوں کے بین بین انہوں نے کچھ مشروط یا متوسط فرائض ایسے قواعد سے تعلق رکھتے ہیں جو بعض حالات میں قابل اطلاق نہیں رہتے۔ جس طرح بعض چیزوں کی اضافی قیمت کو تسلیم کرنا جائز سمجھا گیا۔ اسی طرح مرد عاقل کی بے ہیجانی میں اتنی بات کو روا رکھا گیا کہ جذبات کا آغاز اس کی طبیعت میں بھی ہوتا ہے، اگرچہ وہ ان کو رد کر دیتا ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ بعض معقول جذبات ایسے ہیں کہ فقط مرد عاقل ہی میں پائے جاتے ہیں، جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ رواقیین اپنے میں سے کسی کو بھی مرد عاقل یا عارف کے خطاب کے لائق نہیں سمجھتے تھے اور سقراط و دیو جانس جیسے عقلا کی نسبت بھی ان کو شک تھا کہ وہ عارف کہلا سکتے ہیں یا نہیں تو یہ لازم ہوگیا کہ عارف اور احمق کے درمیان ایک اور درجہ، ماہرین، کا تسلیم کیا جائے۔ بعد میں ماہرین کی نسبت انہوں نے ایسے الفاظ استعمال کرنے شروع کئے کہ ان میں اور مرد عاقل میں تمیز کرنا مشکل معلوم ہوتی ہے۔

## اخلاقیات عملی، رواقیت کا تعلق مذہب کے ساتھ

ارسطو کے بعد کی اخلاقیات میں یہ ایک عام خصوصیت پائی جاتی ہے کہ اخلاقی فرائض کی تفصیلات پر بہت بحث کی جاتی ہے رواقیین اس طرف خاص طور پر مائل تھے وہ اکثر ان مسائل پر بحث کرتے تھے جو فرائض کے تصادم سے پیدا ہوتے ہیں زیادہ پاکیزہ اخلاقی خیالات کو پھیلانے اور رواقی اخلاقیات کو عملاً مؤثر بنانے کے لئے یہ مباحث



Marfat.com

اگر چہ اہمیت رکھتے تھے لیکن ان کی علمی قیمت کچھ زیادہ نہیں تھی، اور بعض اوقات اس قسم کی بحثیں بہت طفلانہ ہو جاتی تھیں ان کے اندر دو قسم کی کوششیں پائی جاتی ہیں ایک کوشش یہ ہے کہ وہ تمام خارجی اسباب و منافع سے بے نیاز ہو جائے، دوسری طرف یہ ہے کہ ایک کل کا جزو ہونے کی حیثیت سے جو فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں ان کو عمدگی سے پورا کرے۔ پہلی سمت سے وہ خصوصیات پیدا ہوتی ہیں جو رواقیت کو کلبیت سے ورثے میں ملی ہیں۔ دوسری سمت سے فرائض کا وہ احساس پیدا ہوا جس کی وجہ سے رواقیت کلبیت سے بلند تر اور وسیع تر ہو گئی۔ ہر ایسی شئے سے بے نیازی جو ہماری اخلاقی فطرت پر اثر نہیں کر سکتی' جسمانی اور خارجی حالات سے ارفع و اعلیٰ ہونا، دیو جانس کے نصب العین میں بھی داخل ہیں۔ رواقیین عام طور پر کلبی طرز زندگی کا مطالبہ نہیں کرتے لیکن اگر حالات اجازت دیں تو یہ انداز ایک مرد حکیم کے شایان شان ہے۔ اس اصول نے کہ اعمال کی اخلاقیت فقط خاص قسم کے تاثرات پر مبنی ہے اور عمل کی خارجی صورت پر منحصر نہیں، رواقیین کو ان کے پیشروؤں کی طرح بعض غلط راستوں پر ڈال دیا' اور بعض عجیب قسم کے خیالات اس کی وجہ سے پیدا ہوئے، اگر چہ ان پر بہت سے اعتراضات محض فرضی حالتوں کو مدنظر رکھ کر کئے گئے ہیں لیکن بعض اعتراضات ایسے بھی ہیں جو ان کے خیالات سے بطور نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ حالات سے آزاد رہنے کے سلسلے میں ایک عجیب بات جو ان کی تعلیم میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنی مرضی سے اپنی زندگی کو ختم کر سکتا ہے۔ خودکشی کا جواز ان کے ہاں فقط انتہائی مصیبت کی حالت سے بچنے کے لئے ہی نہیں تھا بلکہ وہ اس کو اخلاقی حریت کے تحفظ کی ایک اشرف صورت تصور کرتے تھے کیونکہ خودکشی سے انسان یہ ثابت کر دیتا ہے کہ زندگی کی اس کے ہاں کچھ قدر و قیمت نہیں۔ اگر حالات ایسے ہوں کہ موت میں ارضی زندگی کی بقاء سے زیادہ مطابق فطرت معلوم ہو تو خودکشی ایک نہایت جائز فعل ہے۔ زینو، کلینتھیز، ایرٹوستھینز، انٹیپٹر، اور بہت سے رواقیین نے اپنی زندگی کو اپنے آپ کو آزاد سمجھتے تھے، لیکن نوع انسان سے گہرا ربط محسوس کرتے تھے۔ انسان اپنی عقلیت کی وجہ سے اپنے آپ کو ایک عالمگیر کُل کا جزو سمجھتا ہے۔ اس لیے اس کا فرض ہے کہ وہ اس کل کے لئے کام کرے، وہ جانتا ہے کہ تمام عقلی ہستیوں سے اس کا فطری رشتہ ہے وہ تمام انسانوں کے حقوق و فرائض میں مساوات کا قائل ہے کیونکہ تمام انسان ہم جنس ہیں اور عقل و فطرت کے ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔ ان کا فطری مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لئے زندگی بسر کریں۔ اجتماعی زندگی انسانی فطرت پر مبنی ہے۔ عدل اور انسانیت اس کے لئے مقدم ہیں نہ صرف عقلاً بلکہ تمام انسان فطرتاً ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ رواقیین نے دوستی کو اس قدر گراں بہا قرار دیا ہے کہ مرد عاقل کے قانع بالذات ہونے کا اصول اس سے ٹکرا جاتا ہے۔ انسانوں کے دیگر تعلقات بھی اخلاقیات میں اہمیت رکھتے ہیں وہ شادی کرنے کی ہدایت کرتے ہیں اور متاہل کی زندگی کو نہایت پاکیزہ اور اخلاقی انداز سے چلانے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ لوگ عملی سیاسیات میں زیادہ حصہ نہیں لیتے تھے لیکن متاخرین کی فلسفیانہ جماعتوں میں رواقیین نے آئینی زندگی کے فرائض و حقوق پر نہایت دقیق اور مفصل بحثیں کی ہیں اور آزادی سے سیاست میں حصہ لینے والوں کی کثیر تعداد ایسے لوگوں کی ہے جنہوں نے رواقیین سے تعلیم و تربیت حاصل کی۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی تعلیم یہ تھی



Marfat.com

کہ ایک فرد کا تعلق تمام نوع انسان سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت اس تعلق کے جو اس کو اپنی قوم سے حاصل ہے سیاسیات کی بجائے ہمہ وطنی ان کا اصل اصول تھا اور وہ اس تعلیم کے نہایت سرگرم اور کامیاب مبلغ تھے۔ انسانوں کی معاشرے اور ہر قسم کی اجتماعی زندگی کا مدار اس حقیقت پر ہے کہ تمام انسان عقل رکھتے ہیں اس لئے در حقیقت تمام انسانوں کی ایک ہی جماعت ہے:

بنی آدم اعضائے یک دیگراند

کہ در آفرنیش ز یک جوہراند

تمام انسان ایک ہی قانون کے ماتحت ہیں اور ایک ہی مملکت کے شہری ہیں۔ ہر انسان بہ حیثیت انسان ہمارے حسن سلوک کا حقدار ہے غلام بھی ہم سے اپنے حقوق طلب کر سکتے ہیں اور عزت کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ ہمارے دشمن بھی انسان ہونے کی حیثیت سے ہمارے رحم اور ہماری مدد کا حق رکھتے ہیں۔ رومانی دور کے رواقیین اکثر اس آخری بات پر زور دیتے ہیں۔

تمام عاقل ہستیوں کے باہمی ربط سے رواقیین اس تصور پر پہنچے کہ تمام انسانوں اور تمام دیوتاؤں کی ایک ہی جماعت ہے۔ اس کے قوانین کا غیر مشروط اتباع ہونا چاہیے۔ کائنات کے قوانین کی متابعت اور تقدیر کے سامنے تسلیم ان کے نزدیک مذہب کا حقیقی عنصر ہے۔ پارسائی دیوتاؤں کی پرستش کا علم ہے لیکن دیوتاؤں کی پرستش یہ ہے کہ ان کی نسبت صحیح خیالات قائم کیے جائیں۔ ان کی مرضی پر چلا جائے اور قلب و ارادہ کو پاک رکھ کر ان کے کمال کی نقل کی جائے۔ مختصر یہ کہ حکمت اور نیکی ہی اصل پرستش ہے حقیقی مذہب فلسفے سے الگ شے نہیں ہے۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت رواقیین نے بہت کچھ لکھا ہے دیوتاؤں کو انسان پر قیاس کرنا، ان کی نسبت جھوٹے افسانے تراشنا اور ریت رسم وغیرہ کی لغویت کو اس جماعت کے پیرو بنانا نے زینو کے زمانے سے لے کر آخر تک، اور خاص کر سینیکا نے بہت مذموم قرار دیا لیکن بہ حیثیت مجموعی رواقیین قومی مذہب کے مخالف نہیں بلکہ حامی ہیں' کچھ اس لئے کہ تمام لوگوں کا اس کو صحیح تسلیم کرنا اس کی صداقت کا ایک ثبوت ہے لیکن زیادہ تر اس وجہ سے کہ وہ اس کو عوام الناس کے اخلاق کے لئے ایک ضروری سہارا تصور کرتے تھے فلسفیانہ دینیات ان کے ہاں دیو مالا کا اصلی مضمون تھی۔ ان میں سے بالواسطہ اور بلاواسطہ دیوتاؤں میں سے فقط ایک خدا کی پرستش جائز تھی، بلاواسطہ زیوس کی صورت میں اور بالواسطہ دوسرے دیوتاؤں کی شکل میں' جن کو الٰہی قوتوں کا نمائندہ تصور کیا جائے ستاروں میں، عناصر میں، شجر و حجر میں، نوع انسان کے نام آوروں اور محسنوں میں، ایک واحد خدا مختلف اندازوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ رواقیین نے دیوتاؤں کی پرستش کی تمثیلی تاویل کر کے اس کو ایک فلسفیانہ صداقت بنا لیا۔ ان سے پہلے یہ طریق تاویل کہیں کہیں کسی مفکر نے استعمال کیا تھا لیکن زینو اور رواقیین نے اس پر ایک نظام قائم کر دیا اور کلینتھیز اور کرائسپس نے اس سے اس قدر بے سروپا طریقے سے کام لیا کہ اس معاملے میں متاخرین میں سے عیسائی یہودی یا دیگر مصنفوں میں سے کوئی بھی ان سے گوئے سبقت نہ لے جا سکا۔ وہ چیزوں



Marfat.com

کے لئے معقول دلائل مہیا کرتے تھے۔ چونکہ کائنات میں تمام اشیاء باہم مربوط ہیں اس لئے خاص خاص علامتوں سے مستقبل کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں بعض انسان خدا سے قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے اور بعض تجربے اور مشاہدے سے اس قسم کے علم پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس بنا پر نہایت عجیب وغریب اور بے بنیاد باتوں پر یقین کرنا بھی آسان تھا' اگرچہ رواقیین دینیات کی تین قسمیں قرار دیتے تھے۔ فلاسفہ کی دینیات، سیاست دانوں کی دینیات اور شعراء کی دینیات اور ان میں سے وہ شعراء کی دینیات پر سخت معترض تھے حالانکہ وہ درحقیقت قومی مذہب کی دیو مالا یا ضمیات ہی تھی، لیکن رائج الوقت مذہب پر اگر کوئی شدید حملہ ہو تو وہ مذہب کی طرف حمایت کرتے تھے کلینتھیز کا ارسٹارکوس سے جو تعلق تھا وہ اس امر کا شاہد ہے نیز مارکس آریلیوس نے عیسائیوں پر جو جبر و تشدد کیا، وہ قومی مذہب کی نسبت ان کے تعصب پر دلالت کرتا ہے۔

## ابیقوری فلسفہ

ابیقور (Epicurus) نیوکلیز ایشیائی کا بیٹا تھا۔ وہ دسمبر 346 یا جنوری 341 ق۔م میں سیاموس میں پیدا ہوا۔ نوزیفینز نے اس کو دیمقراطیس کے فلسفے کی تعلیم دی اور وہ پامفیلوس افلاطونی کا بھی شاگرد رہا۔ اس کے بعد وہ کولوفون، میٹیلین، لمپا سکوس اور آخر میں 302 ق۔م میں ایتھنا میں معلم رہا۔ یہاں پر اس کے باغ میں اس کے دوستوں شاگردوں اور مداحوں کا مجمع رہتا تھا اس دائرے کے لوگ ابیقور کی تعلیم اور اس کی شخصیت پر دل وجان سے فدا تھے۔ فلسفیانہ تعلیم کے ساتھ ساتھ آپس میں ان لوگوں کا نہایت گہرا میل جول رہتا تھا۔ مردوں کے علاوہ اس حلقے میں عورتیں بھی شریک تھیں۔ ابیقور نے اپنی تعلیم کو متعدد کتابوں میں پیش کیا جس میں اسلوب بیان کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں کی گئی۔ 670 ق۔م میں جب اس نے وفات پائی تو ہرمارکس اس جماعت کا امام ہوا۔ مٹروڈورس ابیقور کا محبوب شاگرد اور پولینوس استاد کے سامنے ہی انتقال کر گئے تھے یہ جماعت عالم رومائی میں بہت پھیل گئی اور دوسری صدی ق۔م کے وسط میں جب اماقینیوس نے ابیقوری تعلیم کی لاطینی زبان میں شرح کی تو وہ بہت مقبول ہوئی۔ سیڈون کا رہنے والا زینو، جو اپولوڈورس، کا شاگرد اور جانشین تھا، نہایت کامیابی کے ساتھ 78 ق۔م تک ایشیا میں تعلیم دیتا رہا۔ سسرو روما میں 90ق۔م فیڈرس کے درس سنتا تھا ایشیا میں پٹروفیڈرس کا جانشین ہوا روما میں سیرو جورو رجل کا استاد تھا 50ق۔م میں درس دیتا تھا اس جماعت کا شاعر لوکریٹیوس کارس (Lucretius Carus) بھی اسی زمانے کا ہے (اندازاً 94 سے 54ق۔م) اور متعدد ابیقورین کے نام بھی ہم تک پہنچے ہیں یہ جماعت 320 بعد مسیح تک قائم تھی لیکن چوتھی صدی میں یہ بالکل ناپید ہوگئی، اس جماعت میں علمی ترقی کی استعداد بہت کم تھی۔ اگرچہ ابیقور اپنے تلازہ سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ حرف بحرف اس کی تعلیم کی پیروی کریں تو سمجھنا چاہیے کہ اس کی یہ خواہش بہت اچھی طرح پوری ہوئی کیونکہ اس کے کسی پیرو نے اس تعلیم کو علمی طور پر ترقی دینے کی کوشش نہیں کی۔

## ابقیوری نظام تعلیم

زینو کے فلسفے سے کہیں زیادہ ابقیور کا فلسفہ فقط عملی اغراض پر نظر رکھتا ہے خالص علمی تحقیقات کی طرف اس کی کچھ توجہ نہیں تھی ریاضی کو وہ بے کار اور حقیقت سے بعید سمجھتا تھا۔ ان علوم میں اس کی اپنی تعلیم بھی بہت سرسری تھی۔ منطق میں بھی وہ فقط معیار صداقت کی بحث کو مفید سمجھتا تھا جس کے لئے اس نے Canonie (قانونیات) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ طبعیات کی نسبت اس کی یہ رائے ہے کہ اس کا نفع فقط یہ ہے کہ فطری علتوں کے علم سے انسان، دیوتاؤں کے خوف اور موت کے ڈر سے آزاد ہو جاتا ہے فطرت انسانی کے علم سے ہمیں اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے کہ کس چیز کی خواہش کرنی چاہیے اور کس چیز سے بچنا چاہیے اس کے علاوہ اس علم کی بھی کوئی اور مستقل اہمیت نہیں۔

رواقیین کی تجربیت اور مادیت بالکل علمی اغراض سے وابستہ تھی، ابقیور کی تعلیم میں عملی افادیت اور بھی زیادہ قوی ہے یہ نظریہ علم کے اس کے اخلاقی نظام کے بالکل موافق ہے کہ فقط فرد ہی اپنی مادی حیثیت میں حقیقی وجود رکھتا ہے اور علم کا ماخذ حسی ادراک ہے اگر انسان کی زندگی کا مقصد اعلیٰ یہی ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو مصیبت سے بچائے تو اس کو یہ ضرورت نہیں کہ کائنات کے اندر ایسی عقل کو تلاش کرے جس سے وہ سہارا حاصل کر سکے یا جس کے قوانین کے ماتحت زندگی بسر کرے۔ اپنے کردار کے لئے ایسے قوانین کے ماتحت زندگی بسر کرے اپنے کردار کے لئے ایسے قوانین کے نظری علم کو حاصل کرنے کی کوشش بھی اس کے لئے بیکار ہے۔ اسے چاہیے کہ وہ کائنات کو ایک میکانکی مظہر تصور کرے، اور جہاں تک ہو سکے اسی کے اندر اپنی زندگی کو مرتب کرے۔ اس علم کی بھی اس کو فقط وہیں تک ضرورت ہے جہاں تک کہ اس کی رنج و راحت سے اس کا تعلق ہو سکتا ہے اتنی بات کے لئے کسی منطقی اینچ پیچ کی ضرورت نہیں تجربہ و مشاہدہ اور فطری عضو سے متعلق نہیں اس کی کیفیات میں کچھ تغیر نہیں ہوتا اور جسم کی موت بھی اس پر کچھ اثر نہیں کرتی لیکن انسان کے انفرادی نفس سے رابطہ پیدا کرنے کی وجہ سے وہ تغیرات نے بھی متاثر ہوتی ہے ایک فرد کے اندر فکر کی قوت تفکر سے پہلے موجود ہوتی ہے۔ اس کی روح ایک لوح سادہ کی طرح ہے جس پر سب سے پہلے فکر کا نقش ثبت ہوتا ہے (فقط حسی ادراک ہی نہیں بلکہ وجدان بھی)۔ فرد کے اندر فکر ہمیشہ حسی تماثیل کے ساتھ ہوتا ہے۔ ارسطو دو قسم کے نفسوں میں فرق کرتا ہے ایک فعلی اور دوسرا انفعالی۔ ایک وہ جو سب کچھ کرتا ہے اور دوسرا وہ جس پر سب کچھ وارد ہوتا ہے۔ انفعالی نفس جسم کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور فنا ہوتا ہے لیکن فعلی نفس ازلی وابدی ہے چونکہ بحیثیت افراد ہمارا تفکر ان دونوں کے تعاون سے ممکن ہوتا ہے اس لیے روح کی حیات ماقبل کی کوئی یاد ہمارے حافظے میں نہیں۔ اس زندگی سے قبل یا مابعد اس غیر جسمی روح کی طرف کوئی ایسا فعل منسوب نہیں کر سکتے جو فقط نفس اور روح کی ترکیب سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ارسطو کے بیان میں عقل انفعالی کی زیادہ تشریح اور عقل فعلی سے اس کے تعلق کا تعین پوری طرح نہیں ملتا۔ اس نے اس امر کی کوشش ضرور کی لیکن یہ ثابت نہ کر سکا کہ کس طرح ان دونوں کے صفات بے تناقض باہم متحد ہو سکتے ہیں۔ اس نے یہ سوال بھی نہیں اٹھایا کہ انسانی شخصیت کا مقام کیا ہے اور حافظے کے بغیر روح



Marfat.com

کی شخصی زندگی کس طرح ممکن ہوسکتی ہے۔ شخصی زندگی کی وحدت اور شعور ذات روح اور نفس حیوانی کی ترکیب سے کس طرح پیدا ہوسکتا ہے یا بالفاظ دیگر فانی اور غیر فانی میں کس قسم کا ربط ہے۔

انسان کے وہ روحانی افعال جو اس کو حیوانی زندگی سے بلند تر کرتے ہیں، عقل کے ساتھ روح کی ادنیٰ قوتوں کے اتحاد پر مبنی ہیں۔ روح کی اصلی فعلیت حقائق عالیہ کا براہ راست وجدان ہے۔ افلاطون کی پیروی میں ارسطو بالواسطہ علم اور رائے کو اس بلاواسطہ علم سے ممیّز کرتا ہے لیکن اس کی کوئی مزید نفسیاتی توجیہ پیش نہیں کرتا۔ اگر خواہش کے ساتھ عقل بھی شامل ہو تو وہ ارادہ بن جاتی ہے۔ ارسطو غیر مشروط طور پر اختیار کا قائل ہے اور اس کے ثبوت میں فقط یہ کہتا ہے کہ نیکی ارادی اور اختیاری چیز ہے اسی لیے ہم اپنے افعال کے ذمہ دار قرار دیئے جاتے ہیں۔ ارادہ ہی عمل کی غایات کو متعین کرتا ہے جو اہم اخلاقی تصدیقات پر مشتمل ہیں اور ہمارے مقاصد کی صحت کا مدار نیکی پر ہے لیکن ان مقاصد کے حصول کے لئے بہترین ذرائع کا تلاش کرنا تفکر کا کام ہے۔ اس حیثیت میں عقل کی اصلاح کرے۔ اعمال ارادی کی نفسیات کی نسبت اس نے کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ اختیار کے امکان ہی اور اس کی حدود پر بحث کی ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ول ڈیوراں

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# عالم شر کی حیثیت سے

اگر عالم ارادہ ہے تو یہ مصیبت و تکلیف کو عام ہونا چاہیے اور پہلے تو اس لیے کہ خود ارادہ احتیاج کو ظاہر کرتا ہے اور اس کی گرفت اس کی دسترس سے ہمیشہ زیادہ ہوتی ہے۔ اگر ایک خواہش پوری ہوتی ہے، تو وہ خواہش ایسی رہ جاتی ہیں، جو پوری نہیں ہوتی، خواہش لامحدود ہے اور اس کی تکمیل محدود۔ اس کی مثال اس بھیک کی سی ہے جو ایک بھکاری کو مل جاتی ہے، جو اس کو آج اس لیے زندہ رکھتی ہے کہ اس کی مصیبت کل تک طویل ہو...... جب تک ہمارے شعور پر ہمارا ارادہ مسلط ہے، جب تک ہم پیہم امیدوں اور اندیشوں کے ساتھ خواہشوں کے جم غفیر میں مبتلا ہیں، جب تک ہم ارادہ کرنے پر مجبور ہیں ہمیں دائمی مسرت اور راحت حاصل نہیں ہوسکتی۔ تکمیل سے کبھی تشفی نہیں ہوتی ایک نصب العین کے لیے اس کے تحقیق سے زیادہ کوئی چیز مہلک نہیں ہے۔ تشفی شدہ جذبہ مسرت کے بجائے کلفت کی طرف زیادہ لے جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے مطالبات اس شخص کی ذاتی عافیت سے اس قدر متصادم ہوتے ہیں جس کو اس سے تعلق ہوتا ہے کہ یہ مسرت کو فنا کر دیتے ہیں۔ ہر فرد اپنے اندر ایک انتشاری تناقض رکھتا ہے۔ جو خواہش پوری ہو جاتی ہے، وہ نئی خواہش کو پیدا کرتی ہے اور یہ سلسلہ بلا انجام و انتہا کے جاری رہتا ہے۔ درحقیقت یہ بات اس واقعے سے پیدا ہوتی ہے کہ ارادے کو خود ہی پر بسر کرنا پڑتا ہے، کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی چیز کا وجود نہیں ہے اور یہ ایک بھوکا ارادہ ہے۔

ہر فرد میں پیمانہء الم جو اس کے لیے ضروری ہوتا ہے اس کو ہمیشہ کے لیے اس کی فطرت مقرر کر دیتی ہے۔ یہ پیمانہ ایسا ہے کہ نہ تو خالی رہ سکتا ہے اور نہ ضرورت سے زیادہ لبریز ہوسکتا ہے...... اگر ایک بڑی اور تکلیف دہ پریشانی کا بوجھ ہمارے سینے سے اٹھ جاتا ہے تو فوراً ہی دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ جس کا کل مواد وہاں پہلے سے موجود تھا، مگر جو شعور میں پریشانی کی حیثیت سے اس لیے نہیں آسکتی تھی کہ اس کے لیے کوئی گنجائش موجود نہ



Marfat.com

تھی..... مگر اب جب کہ اس کے لیے جگہ پیدا ہو گئی، تو یہ آگے بڑھتی ہے اور تخت پر متمکن ہو جاتی ہے۔

زندگی شر ہے، کیونکہ الم اس کا بنیادی بیج اور حقیقت ہے۔ اور لذت الم کا محض سلبی التواء ہے۔ ارسطو کا خیال صحیح تھا کہ عقل مند آدمی لذت کی تلاش نہیں کرتا بلکہ پریشانی اور تکلیف سے بچے رہنے کی طلب کرتا ہے۔

ہر قسم کی تشفی یا وہ چیز جس کو عالم طور پر مسرت کہتے ہیں، اپنی حقیقت اور اصل کے اعتبار سے محض سلبی ہوتی ہے..... ان نعمتوں اور فوائد کا جن کے ہم فی الواقع مالک ہوتے ہیں، ہمیں پوری طور پر شعور نہیں ہوگا نہ ہم ان کو بہت عزیز یا قیمتی سمجھتے ہیں بلکہ ان کو صرف معمولی چیزیں خیال کرتے ہیں، کیونکہ وہ صرف سلباً ہماری تشفی کا باعث ہوتی ہیں، یعنی تکلیف کو رفع کرتی ہیں۔ ہمیں ان کی قدر و قیمت کا صرف اس وقت احساس ہوتا ہے، جب وہ ہم سے ضائع ہو جاتی ہیں، کیونکہ احتیاج تکلیف اور افسوس ایک قطعی شے ہے جو ہم پر براہ راست اثر انداز ہوتی ہے۔ وہ کونسی چیز تھی جس کی بنا پر کلبیہ نے ہر قسم کی لذت کو رد کر دیا تھا، کیا یہ واقعہ نہ تھا کہ الم کم و بیش لذت کے ساتھ ہمیشہ وابستہ ہوتا ہے۔ یہی حقیقت اس نفیس فرانسیسی ضرب المثل کے اندر موجود ہے کہ بہتر اچھے کا دشمن ہوتا ہے۔ کافی اچھے سے قطع نظر ہی کرنا مناسب ہے۔

زندگی شر ہے، کیونکہ جیسے ہی احتیاج وکلفت سے سکون نصیب ہوتا ہے تو بیکاری کی کوفت فوراً ہی اس قدر قریب آجاتی ہے کہ اس کو لازمی طور پر دل بستگی کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی یہ اور بھی مصیبت ہے۔ اگر اشتراکی یوٹوپیا حاصل بھی ہو جائے، تو بھی لاتعداد برائیاں باقی رہ جائیں گی کیونکہ ان میں سے بعض کشمکش کی طرح سے زندگی کے لیے لازمی ہیں اور اگر ہر برائی دور ہو جائے اور کشمکش قطعاً ختم ہو جائے تو یکسانی اور عدم تغیر اسی طرح سے ناقابل برداشت ہو جائیں گے جیسے کہ الم۔ اس طرح سے زندگی ایک رقاص کی مانند الم اور بدمزگی میں آگے پیچھے حرکت کرتی رہتی ہے۔ انسان کے تمام آلام وتکالیف کو جہنم کے تصور میں منتقل کر لینے کے بعد جنت کے لیے بے شغلی کی بدمزگی کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہے گا۔ جتنا زیادہ ہم کامیاب ہوتے ہیں اتنے یہ بے شغلی کی وجہ سے بدمزہ ہوتے ہیں جس طرح سے احتیاج عوام کے لیے مستقل عذاب ہے اسی طرح سے بے شغلی کی بدمزگی باوضع دنیا کا عذاب ہے۔ درمیانی طبقے میں بے شغلی کی بدمزگی کا اظہار تعطیل کے دنوں میں اور احتیاج کا اظہار کام کے دنوں میں ہوتا ہے۔

زندگی شر ہے کیونکہ جس قدر بلند درجے کا جاندار ہوتا ہے اسی قدر اس کی کلفت اور مصیبت ہوتی ہے علم کی ترقی اس کا کوئی فعل نہیں ہے کیونکہ جیسے جیسے مظہر ارادہ زیادہ مکمل ہوتا جاتا ہے، کلفت زیادہ سے زیادہ واضح ہوتی جاتی ہے۔ پودے ہیں ہنوز حسیت نہیں ہے، اور لہٰذا الم بھی نہیں ہے۔ حیوانی زندگی کی سب سے ادنیٰ نوع کو تھوڑی سی کلفت کا تجربہ ہوتا ہے۔ (جراثیم) کیڑوں مکوڑوں میں بھی محسوس کرنے اور تکلیف اٹھانے کی استعداد ہنوز محدود ہوتی ہے۔ یہ پہلے پہل بڑے درجے میں مہرہ پشت جانوروں کے کامل نظام عصبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور جیسے ذہانت ترقی کرتی جاتی ہے، درجہ کلفت بڑھتا چلا جاتا ہے۔ چنانچہ جس حد تک علم وضاحت تک پہنچتا جاتا ہے، جیسے جیسے شعور بلند ہوتا ہے، علم بھی بڑھتا جاتا ہے اور انسان میں اپنے انتہائی درجے کو پہنچ جاتا ہے اور انسان میں بھی ایک شخص کا علم جتنا



Marfat.com

واضح ہوتا ہے، یعنی وہ جس قدر ذہین ہوتا ہے، اتنی ہی اس کو تکلیف ہوتی ہے۔ جس شخص کو فطرت سے عطیہ طباعی حاصل ہوتا ہے، وہ سب سے زیادہ کلفت اٹھاتا ہے۔

لہٰذا جو شخص علم کو زیادہ کرتا ہے وہ رنج و غم کو زیادہ کرتا ہے۔ یاد اور پیش بینی بھی انسانی کلفت میں اضافے کا موجب ہوتی ہے، کیونکہ ہماری بیشتر کلفت ماضی کی یاد یا مستقبل کے خیال سے ہوتی ہے، بجائے خود الم مختصر ہوتا ہے۔ موت کے خیال سے خود موت کے مقابلے میں بہت زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔

سب سے بڑھ کر زندگی اس لیے شر ہے کہ زندگی جنگ ہے، فطرت میں ہر جگہ ہم کشمکش مقابلہ تصادم اور فتح و شکست کا مہلک چکر دیکھتے ہیں۔ ہر نوع مادہ مکان اور زبان کے لیے دوسری نوع سے لڑتی ہے۔

ہائیڈرا کا بچہ جو اپنی ماں میں سے اس طرح نکلتا ہے، جیسے درخت پر کلی آتی ہے اور بعد کو اس سے اپنے آپ کو علیحدہ کر لیتا ہے۔ ابھی جب کہ یہ اپنی ماں سے جڑا ہوا ہوتا ہے، شکار کے لیے اس سے لڑتا ہے یعنی ایک دوسرے کے منہ میں سے چھینتا ہے۔ لیکن آسٹریلیا کی بلڈاگ چیونٹی سے ہم کو اس کی عجیب و غریب مثال ملتی ہے، کیونکہ اگر اس کے دو ٹکڑے کر دیئے جائیں تو سر اور دم میں لڑائی ہونے لگتی ہے۔ سر دم کو دانتوں سے پکڑتا ہے اور دم سر میں ڈنک چبھو کر شدت سے اپنی مدافعت کرتی ہے یہ لڑائی آدھ گھنٹے تک جاری رہ سکتی ہے، یہاں تک کہ وہ مر جاتے ہیں اور دوسری چیونٹیاں ان کو کھینچ کر لے جاتی ہیں۔ جتنی بار اس تجربے کو آزمایا جاتا ہے یہ لڑائی ہوتی ہے۔

یونخان بیان کرتا ہے کہ اس نے جاوا میں ایک میدان دیکھا جس میں جہاں تک نظر کام کرتی تھی ڈھانچے ہی ڈھانچے دکھائی دیتے تھے۔ اس نے اس کو میدانِ جنگ خیال کیا۔ لیکن وہ محض بڑے کچھوؤں کے ڈھانچے تھے، جو اس طرف سمندر سے انڈے دینے کے لیے آتے ہیں، اور ان پر جنگلی کتے حملہ کر دیتے ہیں اور یہ کتے مل کر انہیں اوندھا کر دیتے ہیں اور معدے پر سے سخت حصے کو دور کر کے ان کو زندہ کھا جاتے ہیں۔ لیکن اس وقت اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شیر کتوں پر جھپٹ پڑتا ہے۔ یہ کچھوے کیا اسی لیے پیدا ہوتے ہیں...... اس طرح سے ارادہ زندگی ہر جگہ خود اپنا شکار کرتا ہے اور مختلف صورتوں میں خود اپنی غذا بنتا ہے۔ یہاں تک کہ نسل انسانی اس وجہ سے کہ یہ باقی سب کو مطیع کر لیتی ہے، فطرت کو اپنے استعمال کا کارخانہ خیال کرتی ہے۔ لیکن نسل انسانی بھی اپنے اندر نہایت ہی خوفناک وضاحت کے ساتھ اس کشمکش اور ارادے کی خود اپنے ساتھ مخالفت کو ظاہر کرتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ انسان انسان کے لیے بھیڑیا ہے۔

زندگی کی مکمل تصویر تقریباً اتنی المناک ہے کہ اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا زندگی کا مدار ہمارے اس سے اچھی طرح واقف نہ ہونے پر ہے۔

اگر ہم ایک شخص کو ان خوفناک مصائب و آلام کو صاف طور سے دکھائیں۔ جن کے وارد ہونے کا اس کی زندگی پر ہر آن امکان ہوتا ہے تو وہ ہیبت زدہ ہو جائے اور اگر ہم پکے رجائی کو شفا خانوں، بیت المعذورین اور جراح خانوں، قید خانوں، سزا کے کمروں، غرباء کے گھروں، لڑائی کے میدانوں اور قتل گاہوں کی سیر کرائیں، اگر ہم اس پر



Marfat.com

مصیبت و بدبختی کے تمام تاریک مخزنوں کو ظاہر کریں، جہاں یہ سرد استعجاب کی نظر سے خود کو چھپاتی ہے اور آخر میں اس کو یوگولینو کے بھوکا مارنے والے کتوں کو دکھائیں تو وہ بھی آخرکار تمام ممکنہ عالموں میں سے اس بہترین عالم کی حقیقت کو آخرکار سمجھ جائے گا کیونکہ ڈانٹے کو اپنے جہنم کے لیے مواد کہاں سے ملا ہے؟ سوائے اس حقیقی دنیا کے اور اس کے باوجود اس نے اس میں سے اچھا خاصا جہنم بنا دیا ہے۔ لیکن دوسری طرف جب وہ جنت اور اس کی مسرتوں کے بیان پر پہنچا تو اسے ان کے بیان کرنے میں ناقابل بیان دشواری پیش آئی، کیونکہ ہمارے عالم میں اس کے لیے کوئی مواد ہی نہیں ہے...... ہر رزمیہ اور تمثیلی نظم صرف مسرت کی ایک کشمکش سعی اور لڑائی کو پیش کر سکتی ہے۔ یہ اپنے بہادروں کو ہزاروں خطروں اور دشواریوں میں سے گزار کر مقصد تک پہنچاتی ہے اور جیسے ہی مقصد حاصل ہو جاتا ہے، یہ قصے کو ختم کر دیتی ہے۔ کیونکہ اب اس کے لیے یہ دکھانے کے سوا اور کچھ نہیں رہ جاتا کہ وہ درخشاں مقصد جس میں بہادر کو مسرت کے ملنے کی توقع تھی، اس نے اس کو صرف مایوس ہی کیا اور یہ کہ اس کے حاصل ہونے کے بعد وہ پہلے سے کچھ بہتر نہیں رہا۔

ہم شادی کریں تو ناخوش رہتے ہیں، اور شادی نہ کریں تو ناخوش رہتے ہیں۔ تنہا ہوں تو خوشی نصیب نہیں ہوتی اور مجمع میں ہوں تو خوشی نصیب نہیں ہوتی۔ ہماری مثال خارپشتوں کی سی ہے، جو اگر گرم رہنے کے لیے مل کر بیٹھتے ہیں تو انہیں تکلیف ہوتی ہے اور الگ رہتے تو انہیں تکلیف ہوتی ہے۔ یہ بالکل مضحکہ خیز ہے، اور ہر فرد کی زندگی کو اگر ہم بحیثیت مجموعی دیکھیں اور اس کی صرف نمایاں خصوصیات پر زور دیں تو یہ درحقیقت ہمیشہ حزنیہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس پر تفصیلی نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ طربیہ سی معلوم ہوتی ہے۔ اس پر غور کرو۔

پانچ برس کی عمر میں کسی روئی کاتنے والے یا کسی دوسرے کارخانے میں داخل ہونا اور اس وقت سے پہلے دس گھنٹے یومیہ پھر بارہ گھنٹے اور آخر میں چودہ گھنٹے یومیہ ایک ہی میکانیکی محنت کرنا، سانس لینے کی تشفی کو گراں قیمت پر خریدنے کے مساوی ہے۔ مگر لاکھوں آدمیوں کی قسمت میں یہی ہوتا ہے اور ان کے علاوہ لاکھوں کم بیش ایسی ہی زندگی گزارتے ہیں...... پھر کُرے کے ٹھوس طبق کے نیچے، فطرت کی ایسی طاقتور قوتیں پنہاں ہیں جن کو اگر کسی حادثے سے آزاد ہونے کا ذرا سا بھی موقع ملے تو وہ لازمی طور پر اس طبق کو مع ہر اس جاندار چیز کے جو اس پر رہتی ہے برباد کر دیں، جیسا کہ کم از کم تین بار ہمارے کُرے پر ہو چکا ہے اور غالباً ابھی اور جلد جلد ہوگا' زلزلہ لزبن' زلزلہ ہیٹی اور بربادی یومپائی جو کچھ ممکن ہے، اس کے صرف ادنیٰ اشارے ہیں۔

ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے رجائیت انسانوں کے آلام کا ایک تلخ مضحکہ ہے اور ہم لائبنز کی تھوڑی سی رجائیت کی ایک باقاعدہ اور وسیع الخیال تشریح ہونے کی وجہ سے اس کے علاوہ اور کوئی منسوب نہیں کر سکتے کہ یہ بعد کو بلند پایہ والٹیئر کی لافانی کتاب "کینڈیڈ" کی تصنیف کا سبب بنی، جس سے لائبنز کے اس عذر لنگ کا جس کو وہ عالم کے شر کے متعلق بار بار دہراتا ہے کہ برائی بعض اوقات خیر کا موجب ہوتی ہے، ایسا ثبوت ملا، جس کی اس کی توقع نہ تھی۔ مختصر یہ کہ زندگی کی فطرت ہمیشہ ہمارے سامنے اس طرح سے آتی ہے کہ گویا اس کا مقصد ہم میں یہ یقین



Marfat.com

پیدا کرنا ہو کہ ہماری کوشش اور ہماری جدوجہد اور کشمکش کے لائق چیز نہیں، تمام اچھی چیزیں بے کار ہیں، دنیا اپنی تمام غائتوں میں دیوالیہ ہے اور زندگی ایک ایسا کاروبار ہے، جو مصارف کو بھی پورا نہیں کرتا۔

خوش ہونے کے لیے انسان کو نوجوان کی طرح سے ناواقف ہونا چاہیے۔ نوجوان یہ خیال کرتا ہے کہ ارادہ کرنا اور کوشش کرنا خوشی ہے، اس پر خواہش کی ناقابل سیری اور تکمیل خواہش کی بے سودی منکشف نہیں ہوتی ہے۔ یہ ہنوز اس بات کو نہیں سمجھتا کہ شکست ناگزیر ہے۔

نوجوانی کی خوشی اور شگفتگی ایک حد تک اس واقعے کی بنا پر ہوتی ہے کہ جب ہم زندگی کی پہاڑی پر چڑھتے ہیں تو موت نظر نہیں آتی۔ یہ دوسرے رُخ پر ہوتی ہے...... زندگی کے ختم ہونے کے قریب ہر روز جو ہم گزارتے ہیں، اس سے ہم کو اسی قسم کا احساس ہوتا ہے، جیسا کہ مجرم کو پھانسی پر جاتے ہوئے ہر قدم پر ہوتا ہے...... زندگی کے اختصار کو محسوس کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان طویل زندگی پائے...... چھتیس برس کی عمر تک جس طرح سے ہم اپنی حیاتی قوت کو استعمال کرتے ہیں، اس بارے میں ہماری حالت ان لوگوں کی سی ہوتی ہے جو اپنے روپے کے سود پر زندگی بسر کرتے ہیں۔

آج جو کچھ وہ خرچ کرتے ہیں اسی کو کل وہ پھر حاصل کر لیتے ہیں۔

لیکن چھتیس برس کی عمر کے بعد ہماری حالت اس تاجر کی سی ہوتی ہے جو اپنے راس المال میں سے خرچ کرنے لگتا ہے...... اسی مصیبت کے خوف سے عمر کے بڑھنے کے ساتھ مال و دولت کی محبت بڑھتی جاتی ہے...... پس بجائے اس کے کہ جوانی زندگی کا سب سے پُر مسرت زمانہ ہو افلاطون کے اس اشارے میں بہت زیادہ حقیقت ہے جو اس نے اپنی کتاب جمہوریت کے شروع میں کیا ہے کہ انعام بڑھاپے کو ملنا چاہیے کیونکہ اس وقت انسان حیوانی جذبے سے چھٹکارا حاصل کر لیتا ہے، جو اس سے پہلے اس کو ہر وقت پریشان کرتا رہتا تھا...... مگر یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ جب یہ جذبہ ٹھنڈا پڑ جاتا ہے تو زندگی کا حقیقی مغز فنا ہو جاتا ہے اور خالی خول کے سوا کچھ باقی نہیں رہ جاتا یا ایک دوسرے نقطہ نظر سے اس وقت زندگی ایسے طربیہ کے مانند ہو جاتی ہے، جس کی ابتداء تو اصلی اداکاروں سے ہوتی ہے، مگر انتہا ایسی کٹ پتلیوں پر ہوتی ہے جو حقیقی اداکاروں کا لباس پہنے ہوتے ہیں۔

آخر کار ہم مر جاتے ہیں۔ جیسے ہی تجربہ مربوط ہو کر دانائی کی صورت اختیار کرنے لگتا ہے، دماغ اور جسم میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے ہر شے صرف ایک لمحے کے لیے رہتی ہے اور موت کی طرف تیزی سے چلی جاتی ہے اور اگر موت اپنے وقت پر آتی ہے تو اس کی مثال محض اس بلی کی سی ہوتی ہے جو ایک مجبور و لاچار چوہے کے ساتھ کھیلتی ہے۔ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جس طرح سے ہمارا چلنا مسلمہ طور پر ایسے گرنے کے مانند ہے، جس سے ہم بچتے رہتے ہیں، اسی طرح سے ہماری جسموں کی زندگی ایسی موت ہے جس کو ہم مسلسل روکتے اور مؤخر کرتے رہتے ہیں۔
مشرقی بادشاہوں کے شاندار زیورات اور لباس میں ہمیشہ زہر کی بھی ایک قیمتی شیشی ہوتی ہے، فلسفہ مشرق موت کے ہر جگہ موجود ہونے کو سمجھتا ہے، اور اپنے متعلمین کو وہ پُر سکون انداز اور شاندار سست رفتار عطا کرتا ہے جو شخصی زندگی کے

اختصار کے شعور سے پیدا ہوتی ہے۔ اندیشۂ موت فلسفے کی ابتداء اور مذہب کی علت نمائی ہے۔ اوسط درجے کا انسان اپنے آپ کو موت پر رضامند نہیں کرسکتا، اس لیے وہ لاتعداد فلسفے اور مذہب بناتا ہے۔ بقائے روح کا عقیدہ موت کے مہیب خوف کی ایک علامت ہے۔

جس طرح سے مذہب موت سے مفر ہے، اسی طرح سے دیوانگی علم سے بچنے کی ایک صورت ہے۔ جنون مصیبت کی یاد سے بچنے کی ایک صورت کے طور پر طاری ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ شعور کا ایک بچا لینے والا انقطاع ہوتا ہے کہ ہم بعض تجربات یا اندیشوں کے بعد صرف ان کو بھول کر زندہ رہ سکتے ہیں۔

ہم ایسی چیزوں کا کس قدر بادلِ ناخواستہ خیال کرتے ہیں جو شدت کے ساتھ ہمارے مفاد کو نقصان پہنچاتی ہیں یا ہمارے غرور کو ٹھیس لگاتی ہیں یا ہماری خواہشوں میں خلل انداز ہوتی ہیں۔ ایسی چیزوں کو اپنے ذہنوں کے سامنے سنجیدہ اور پُراحتیاط تحقیق کے لیے ہم بہت مشکل سے لانے کا عزم کرتے ہیں...... ارادے کی اس مزاحمت میں ایسی چیزوں کی عقل کے ذریعے سے جانچ پڑتال کرنے کے متعلق جو اس کے مخالف ہوتی ہیں، وہ جگہ واقع ہے، جہاں پر ذہن کے اوپر جنون طاری ہوسکتا ہے...... اگر کسی علم کے فہم کے خلاف ارادے کی مزاحمت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ یہ عمل پوری طرح سے انجام نہیں پاسکتے تو بعض عناصر یا حالات عقل کے سامنے سے بالکل محو ہو جاتے ہیں کیونکہ ارادہ ان کو برداشت نہیں کرسکتا اور پھر ضروری روابط کے خیال سے وہ رخنے جو اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں، حسبِ منشا پر کر دیئے جاسکتے ہیں، اس طرح سے جنون ظاہر ہو جاتا ہے، کیونکہ عقل نے ارادے کو خوش کرنے کے لیے اپنی فطرت کو چھوڑ دیا۔ اب انسان ایسی چیز کا خیال کرنے لگتا ہے جس کا وجود نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ وہ جنون جو اس طرح سے پیدا ہوتا ہے، ناقابلِ برداشت تکلیف کو فراموش کر دیتا ہے۔ یہ پریشان فطرت یعنی ارادے کا آخری علاج تھا۔

آخری بلحاظ خودکشی ہوتی ہے۔ یہاں پر آخر کار حیرت انگیز طور پر فکر اور تمثل جبلت پر فتح پا لیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ دیو جانس نے اس طرح پر اپنا خاتمہ کر لیا تھا کہ اس نے سانس لینے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ ارادہ زندگی پر کیسی شاندار فتح ہے۔ مگر یہ فتح محض انفرادی ہے، نوع کے اندر ارادہ جاری رہتا ہے۔ زندگی خودکشی کا مذاق اڑاتی ہے اور موت پر ہنستی ہے۔ چونکہ ہر عمدی موت کے مقابلے میں ہزارہا غیر عمدی ولادتیں ہو جاتی ہیں۔ خودکشی یعنی ایک مظہری زندگی کو از خود تباہ کر دینا ایک بے سود اور احمقانہ فعل ہے، کیونکہ شے کما ہی یعنی نوع اور حیات اور عام طور پر ارادہ اس سے غیر متاثر رہتا ہے، بالکل اس طرح سے قوسِ قزح باقی رہتی ہے، اگرچہ وہ قطرے جو ایک لمحے کے لیے اس کو تھامے ہوئے ہوتے ہیں کتنی ہی تیزی سے گریں۔ کلفت اور کشمکش فرد کی موت کے بعد بھی باقی رہتی ہے اور جب تک ارادہ انسان میں غالب ہے اس وقت تک ان کو باقی بھی رہنا چاہیے۔ زندگی کی برائیوں پر اس وقت تک کوئی فتح نہیں ہوسکتی جب تک ارادہ علم اور عقل کے کلیتہً تابع نہ ہو جائے۔



Marfat.com

## حکمتِ زندگی

### فلسفہ

اولاً مادی ساز و سامان کی خواہش کے مہمل ہونے پر غور کرو۔ احمق یہ خیال کرتے ہیں کہ اگر انہیں صرف دولت حاصل ہو جائے تو ان کے ارادے کی کافی تشفی ہو سکتی ہے۔ ایک صاحب مقدرت شخص کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس کو ہر خواہش کے پورا کرنے کے وسائل حاصل ہیں۔ لوگوں کو روپے کی سب چیزوں سے زیادہ خواہش کرنے پر اور اس سے سب چیزوں سے زیادہ محبت کرنے پر اکثر ملامت کی جاتی ہے۔ مگر لوگوں کے لیے ایسی چیز سے محبت کرنا لازمی اور فطری ہے جو ان تھک پر وٹیس کی طرح سے ہمیشہ خود کو ہر اس شے میں بدلنے کے لیے تیار ہوتا ہے جس کو ان کی سرگرداں خواہشیں حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہر شے صرف ایک خواہش کو پورا کر سکتی ہے۔ روپیہ ہی صرف ایسی شے ہے جو مطلقاً خیر ہے۔ کیونکہ یہ ہر خواہش کی مجرد تشفی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایسی زندگی جو حصول دولت میں صرف ہو، اس وقت تک بیکار ہے جب تک ہم یہ نہ جانتے ہوں کہ دولت کو خوشی میں کس طرح سے منتقل کیا جا سکتا ہے اور یہ ایسا فن ہے جس کے لیے شائستگی اور حکمت کی ضرورت ہوتی ہے۔ شہوانی مشاغل کا تسلسل کبھی زیادہ عرصے تک موجب تشفی نہیں ہو سکتا۔ انسان کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ زندگی کی غاتیوں کو بھی سمجھے اور ان غاتیوں کے لیے جو وسائل ضروری ہیں ان کے اکتساب کے فن کو بھی لوگ شائستگی حاصل کرنے کے مقابلے میں اکتساب دولت پر ہزار گونہ زیادہ مائل ہوتے ہیں، اگر چہ یہ امر بالکل یقینی ہے کہ انسان جو کچھ ہوتا ہے اس سے اس کو زیادہ مسرت حاصل ہوتی ہے بہ نسبت اس کے جو کچھ وہ رکھتا ہے۔ ایسے شخص کو جسے ذہنی ضروریات نہ ہوگی۔ ڈیوی کہتے ہیں وہ نہیں جانتا کہ فرصت سے کیا کام لیا جاتا ہے..... خاموش فرصت مشکل چیز ہوتی ہے، وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ نئی حرصوں کی تلاش میں حریصانہ پھرتا ہے اور آخر کار وہ کاہل دولت مندوں یا بے پروا عیاشوں کی اس انتقام کی دیوی سے مغلوب ہو جاتا ہے جس کو بے شغلی کا تکان کہتے ہیں۔

صحیح راستہ دولت نہیں بلکہ حکمت ہے۔ انسان کا شدید جدوجہد کرنے والا ارادہ بھی ہے (جس کا مرکز تولیدی نظام ہے) اور خالص علم کا ابدی آزاد اور سنجیدہ موضوع بھی ہے (جس کا مرکز دماغ)۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ علم اگر چہ ارادے سے پیدا ہوتا ہے مگر ارادے پر غالب بھی آ سکتا ہے۔ علم کی آزادی اور خود مختاری کا امکان سب سے پہلے اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ کبھی کبھی عقل خواہش کے مطالبات میں بہت بے پروائی سے کام لیتی ہے۔ بعض اوقات عقل ارادے کا حکم ماننے سے انکار کر دیتی ہے۔ مثلاً جب ہم اپنے ذہنوں کو کسی چیز کی طرف مبذول کرنے کی بے سود کوشش کرتے ہیں یا جب ہم کسی ایسی چیز کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ہم نے حافظے کے سپرد کی تھی۔ ایسے موقعوں پر ارادہ جو عقل پر برہم ہوتا ہے اس سے وہ نسبت جو اس کو اس سے ہے اور وہ فرق جو ان دونوں کے مابین ہے، بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات عقل اس غصے سے پریشان ہو کر اس چیز کو جس کا اس چیز سے مطالبہ کیا

Marfat.com

گیا تھا، گھنٹوں بعد یا دوسری صبح کو بالکل غیر متوقع اور بے موقع لے آتی ہے۔ اس ناقص ماتحتی سے عقل غلبے تک بھی پہنچ سکتی ہے۔ پہلے غور و فکر یا مسلمہ ضروریات کی بنا پر انسان عمداً وہ بات کر گزرتا ہے جو اس کے لیے انتہائی اور اکثر اوقات خوفناک اہمیت رکھتی یعنی خودکشی، قتل، مقاتلہ اور ہر قسم کے ایسے کام جن میں جان جانے کا اندیشہ ہوتا ہے اور عموماً وہ باتیں جن کے خلاف اس کی کل فطرت حیوانی بغاوت کرتی ہے۔ ان حالات میں ہم دیکھتے ہیں کہ کس حد تک عقل نے فطرت حیوانی پر غلبہ پایا ہے۔

ارادے پر عقل کی اس قوت میں عمدی ترقی کی گنجائش ہے۔ خواہش علم سے معتدل یا خاموش بن سکتی ہے اور سب سے بڑھ کر جبری فلسفے سے جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ ہر شے مقدمات کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ اکثر اوقات جن چیزوں سے ہم مشتعل یا پریشان ہوتے ہیں، وہ ہم کو مشتعل و پریشان نہ بنا سکیں اگر ہم ان کے اسباب کو پوری طرح سمجھ جائیں اور اس طرح ان کی صحیح فطرت اور لزوم سے واقف ہو جائیں، کیونکہ لگام اور دہانہ جو کچھ ایک منہ زور گھوڑے کے لیے ہوتے ہیں، وہی حیثیت انسان میں ارادے کے لیے عقل کی ہوتی ہے۔ خارجی ضرورت کی طرح سے داخلی ضرورت میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ واضح علم کی طرح سے اور کوئی چیز ہم کو مطمئن نہیں کرتی۔ اپنے جذبات سے ہم جتنے زیادہ باخبر ہوتے ہیں اتنا ہی ہم پر ان کا قابو کم ہوتا جاتا ہے اور خارجی جبر سے کوئی چیز اتنا محفوظ نہیں رکھ سکتی جتنا کہ اپنے نفس پر قابو۔ اگر تم تمام چیزوں کو اپنا تابع کرنا چاہتے ہو تو خود کو عقل کے تابع بناؤ۔ سب سے بڑا عجوبہ دنیا کا فاتح نہیں ہے بلکہ وہ شخص ہے جو اپنی ذات کو مطیع کرتا ہے۔

پس فلسفہ ارادے کو پاک کرتا ہے۔ لیکن فلسفے کو تجربے اور فکر کے طور پر سمجھنا چاہیے نہ کہ پڑھائی یا انفعالی مطالعے کے طور پر۔

دوسروں کے افکار کی مسلسل آمد سے انسان کے خود اپنے افکار و خیالات لازماً محدود ہو جاتے اور دب جاتے ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ آخر میں ان سے قوت فکر مفلوج ہو جاتی ہے...... اکثر اہل علم کا رجحان ان کے خود اپنے ذہنوں کے افلاس کی وجہ سے ایک قسم کا پمپ ہوتا ہے جو قوت کے ساتھ دوسروں کے افکار کو کھینچ لیتا ہے...... ایک موضوع کے متعلق اپنے طور پر غور و فکر کرنے سے پہلے دوسروں کے خیالات کا مطالعہ کرنا خطرناک ہوتا ہے...... دوسرا شخص ہمارے لیے سوچ بچار کرتا ہے اور ہم صرف پڑھ لیتے ہیں، یعنی ہم اس کے ذہنی عمل کا صرف اعادہ کرتے ہیں...... پس اگر کوئی شخص اپنا تمام دن پڑھنے میں صرف کرتا ہے تو وہ رفتہ رفتہ فکر کرنے کی استعداد کو کھو بیٹھتا ہے۔ دنیا کے تجربے کو ایک قسم کی نصابی کتاب سمجھنا چاہیے جس کے لیے تفکر اور علم بمنزلہ شرح کے ہوتے ہیں۔ جہاں تفکر اور عقلی علم کی افراط ہوتی ہے تو نتیجہ ایسی کتاب کی مانند ہوتا ہے جس کے ہر صفحے پر متن کی تو صرف دو سطریں ہوں اور حاشیہ کی چالیس۔

پس پہلا مشورہ یہ ہے کہ زندگی کتابوں سے مقدم ہے اور دوسرا مشورہ یہ ہے کہ متن کو حاشیہ پر تقدم حاصل ہے۔ شارحین اور نقادوں کی نسبت مصنفین کا زیادہ مطالعہ کرو فلسفے کے افکار ہم کو صرف مصنفوں سے مل سکتے ہیں



Marfat.com

لہٰذا جس شخص کو فلسفے کا شوق ہے تو اس کے لافانی معلموں کو خود ان کی تصانیف کی خاموش خلوت گاہوں میں تلاش کرنا چاہیے۔ طباع کی ایک تصنیف ہزاروں حاشیوں اور شرحوں سے بہتر ہے۔

ان حدود کے اندر شائستگی کا اکتساب کتابوں کے ذریعے سے بھی قابل قدر ہے۔ کیونکہ ہماری مسرت کا مدار اس چیز پر ہے جو ہم اپنے دماغوں میں رکھتے ہیں نہ اس چیز پر جو ہم اپنی جیبوں میں رکھتے۔ شہرت بھی حماقت ہے دوسرے لوگوں کے دماغ ایک شخص کی سچی مسرت کا مسکن ہونے کے اعتبار سے ایک بری جگہ ہے۔

ایک انسان دوسرے انسان کے لیے جو کچھ ہوسکتا ہے، وہ کوئی بہت بڑی بات نہیں۔ آخر میں ہر شخص اکیلا رہ جاتا ہے اور اہم چیز یہ ہے کہ جو تنہا کھڑا رہے وہ کون ہے...... جو مسرت ہم کو خود اپنے سے حاصل ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ ہوتی ہے، جو ہم اپنے ماحول سے حاصل کرتے ہیں...... وہ دنیا جس کے اندر ایک شخص رہتا ہے، زیادہ تر اپنے آپ کو اس طریق سے ڈھالتی ہے جس طرح سے وہ اس کی طرف دیکھتا ہے...... چونکہ ہر وہ شے جو ایک انسان کے لیے موجود ہے یا اس پر واقع ہوتی ہے، صرف اس کے شعور میں موجود ہوتی ہے اور اسی پر واقع ہوتی ہے، اس لیے ایک شخص کے واسطے سب سے زیادہ ضروری چیز اس کے شعور کی ساخت ہے...... لہٰذا ارسطو نے بالکل سچ کہا ہے کہ صاحب مسرت ہونے کے معنی یہ ہیں کہ انسان خود اپنے لیے کافی ہو۔

لامتناہی ارادے کے شر سے باہر نکلنے کا راستہ زندگی پر ہوشمندانہ تدبر اور تمام زمانوں اور تمام ممالک کے اکابر کے کارناموں سے تعلق پیدا کرنا ہے۔ یہ بڑے لوگ صرف ایسے ہی شوقین ذہنوں کے لیے گزرے ہیں۔ غیر خودغرض عقل خوشبو کی طرح سے دنیائے ارادے کے نقائص اور حماقتوں پر سے بلند ہوتی ہے۔ اکثر انسان اشیاء کو معروضیات خواہش خیال کرنے کی سطح سے کبھی بلند نہیں ہوتے اس لیے ان کو کلفت ہوتی ہے۔

لیکن اشیاء کو محض معروضات فہم خیال کرنا آزاد ہونے کے مترادف ہے۔

جب کوئی خارجی علت یا داخلی رجحان ہم کو اچانک ارادوں کے لامتناہی سلسلے سے ہٹاتا ہے اور ارادے کی غلامی میں سے علم کا انکشاف کرتا ہے تو توجہ محرکات ارادہ کی طرف نہیں رہتی، بلکہ اشیا کو ارادے کے تعلق سے علیحدہ کر کے سمجھتی ہے اور اس طرح سے بغیر شخصی غرض بغیر موضوعیت کے خالص معروضی طور پر ان کا مشاہدہ کرتی ہے...... یعنی جس حد تک یہ تصورات ہیں، یہ اپنے آپ کو بالکل ان کے حوالے کر دیتی ہے، لیکن جس حد تک یہ محرکات ہیں، ان سے قطع نظر کرتی ہے۔ پھر اچانک وہ سکون جس کی ہم ہمیشہ سے تلاش کر رہے تھے، مگر جو ہمیشہ سے خواہشوں کے پہلے راستوں پر بھاگ جایا کرتا تھا، خود بخود آجاتا ہے اور ہمارے حق میں اچھا ہوتا ہے۔ ابی قورس بے الم حالت ہی کو سب سے قیمتی اور سب سے بلند خیر کہتا تھا، اس کے نزدیک یہ ایسی حالت ہے، جو صرف دیوتاؤں کو میسر ہے، کیونکہ اس میں ہم ایک لمحے کے لیے ارادے کی تکلیف وہ جدوجہد سے آزاد ہو جاتے ہیں، ارادے کی بامشقت غلامی سے چھٹی مل جاتی ہے اور آرکسین کا پیا ٹھہر جاتا ہے۔



Marfat.com

## طباعی

یہ اس بے ارادہ علم کی سب سے بلند صورت ہے۔ زندگی کی ادنیٰ ترین صورتیں کلیتہً ارادے سے بنی ہوئی ہوتی ہیں اور ان میں علم بالکل نہیں ہوتا۔ عام طور پر انسان زیادہ تر ارادہ ہوتا ہے اور کمتر علم طباع زیادہ تر علم ہوتا ہے اور کمتر ارادہ، طباعی اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ استعداد علم کی اس سے کہیں زیادہ ترقی ہوتی ہے جتنی کہ ارادے کی خدمت کے لیے ضرورت تھی۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ کچھ قوت تولیدی فعلیت سے عقلی فعلیت کی طرف منتقل ہو جائے۔ طباعی کی اساسی شرط تولیدی قوت پر حسیت و ذکاوت کا غیر معمولی غلبہ ہے۔ اسی لیے طباع اور عورت میں (جو تولید اور عقل کے زندہ رہنے اور زندہ کرنے کے ارادے کی ماتحتی کا نمائندہ ہے) بیر ہے۔ عورتوں میں غیر معمولی استعداد ہو سکتی ہے، مگر وہ طباع نہیں ہو سکتیں، کیونکہ وہ ہمیشہ موضوعی رہتی ہیں۔ ان کے نزدیک ہر چیز شخصی ہوتی ہے اور وہ ہر چیز کو شخصی غایتوں کے وسائل کی حیثیت سے دیکھتی ہیں اس کے برعکس۔ طباع کامل ترین معروضیت ہوتا ہے، (یعنی ذہن کا معروض رجحان)...... طباع میں یہ قوت ہوتی ہے کہ وہ اپنی اغراض خواہشوں اور مقاصد کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، اور ذرا دیر کے لیے اپنی شخصیت سے قطع نظر کر لیتا ہے، جس کی وجہ سے وہ خالص جاننے والا موضوع اور عالم کی واضح تصویر رہ جاتا ہے...... لہٰذا ایک چہرے میں طباعی کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ اس میں اردے پر علم کا قطعی غلبہ نمایاں ہوتا ہے۔ معمولی چہروں میں علم پر ارادے کا غلبہ ہوتا ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ علم صرف ارادے کی تسویق پر حرکت میں آتا ہے، اور صرف شخصی اغراض اور مفاد کی طرف مائل ہوتا ہے۔

ارادے سے آزاد ہو کر عقل شے کو اس طرح سے دیکھ سکتی ہے جیسی کہ یہ ہے۔ طباع ہمارے سامنے ایسا جادو کا گلاس لاتا ہے کہ جس میں جو کچھ ضروری یا اہم ہے، وہ ہمیں یکجا اور صاف ترین روشنی میں دکھائی دیتا ہے اور غیر ضروری اور غیر متعلق دکھائی نہیں دیتا۔ فکر جذبے میں سے اس طرح سے نفوذ کر جاتا ہے جس طرح سورج کی روشنی بادل میں سے اور یہ ہم پر اشیا کے قلب کو منکشف کر دیتا ہے۔ یہ فرد اور جزئی سے گزر کر افلاطونی مثال یا کلّی جوہر تک پہنچ جاتا ہے جس کی یہ ایک صورت ہے جس طرح سے ایک مصور اس شخص میں جس کی وہ تصویر کھینچتا ہے، محض انفرادی خصوصیت اور خدوخال ہی کو نہیں دیکھتا، بلکہ کسی کلّی کیفیت اور مستقل حقیقت کو دیکھتا ہے جس کے بے نقاب کرنے کے لیے فرد صرف ایک علامت اور وسیلہ ہوتا ہے۔ پس طباعی کا راز خارجی اساسی اور کلی کے واضح اور بے لاگ ادراک میں مضمر ہے۔ شخصی مساوات سے یہ انحراف ایسی بات ہے، جو طباع کو پُر ارادہ عملی اور شخصی فعلیت کی دنیا میں اس درجے غیر موزوں بنا دیتی ہے۔ بہت دور تک دیکھنے کی وجہ سے وہ قریب کی چیزوں کو نہیں دیکھتا ہے۔ وہ غیر مآل اندیش اور کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے اور چونکہ اس کی نظر ستارے پر گڑی ہوتی ہے، وہ کنوئیں میں گر پڑتا ہے ایک حد تک یہی وجہ غیر ملنساری کی ہوتی ہے۔ وہ اساسی کلی اور ابدی کا خیال کرتا ہے، دوسرے عارضی مخصوص اور قریبی چیزوں کا خیال کرتے ہیں۔ اس کے ذہن میں اور دوسروں کے ذہنوں میں کوئی قدر مشترک نہیں ہوتی، اس لیے وہ کبھی نہیں

ملتے۔ اصولاً ایک شخص اتنا ہی ملنسار ہوتا ہے جتنا کہ وہ ذہنی طور پر بے مایہ اور عام بد مذاق ہوتا ہے۔ طباع کے لیے اس کی تلافی ہو جاتی ہے اور اسے صحت کی اتنی ضرورت نہیں ہوتی، جتنی کہ ان لوگوں کو ہوتی ہے، جو ہمیشہ اپنے خارج پر فخر کرتے رہتے ہیں۔ اس کو ہر قسم کے حسن سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، صناعت اس کے لیے جو تسکین مہیا کرتی ہے، اور صناع کا جوش و خروش...... یہ سب چیزیں زندگی کی پریشانیوں کو بھلا دیتی ہے اور اس کلفت کا معاوضہ بن جاتی ہے جو شعور کے واضح ہونے کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہے اور نیز اس کے ایک مختلف نسل کے انسانوں میں تنہا ہونے کا بدل ہو جاتی ہیں۔

مگر اس کا یہ نتیجہ ضرور ہوتا ہے کہ طباع الگ تھلگ رہنے اور بعض اوقات دیوانہ بن جانے پر مجبور ہوتا ہے۔ انتہائی ذکاوت حس کے ساتھ جس کی وجہ سے مثل و وجدان کی بنا پر اس کو تکلیف ہوتی ہے، تنہائی اور ماحول کی غیر موزونی مل جاتی ہے جس کی وجہ سے بند ٹوٹ جاتے ہیں جو ذہن کو حقیقت کے ساتھ وابستہ رکھتے ہیں۔ ارسطو کا خیال بھی صحیح تھا کہ جو لوگ فلسفہ، سیاسیات، شاعری یا فنون لطیفہ میں ممتاز ہوتے ہیں، وہ سب چڑچڑے مزاج کے معلوم ہوتے ہیں۔ طباعی اور جنون کے مابین جو براہ راست تعلق ہے، وہ بڑے لوگوں کی سوانح عمریوں سے اور بھی زیادہ قطعی معلوم ہوتا ہے مثلاً روسو بائرن الفیری وغیرہ۔ پاگل خانوں میں بہت احتیاط کے ساتھ تلاش کرنے کے بعد میں نے ایسے مریض دیکھے ہیں جو بلاشبہ غیر معمولی ذہنی قابلیت رکھتے تھے اور جن کی طباعی ان کی دیوانگی میں واضح طور پر نظر آ رہی تھی۔ لیکن انہیں نیم دیوانوں یعنی طباعوں میں بنی نوع انسان کا اصلی اشرافیہ پایا جاتا ہے۔ عقل کے بارے میں فطرت بے انتہا اشرافی ہے۔ جن امتیازات کو اس نے قائم کیا ہے وہ ان سے بڑے ہیں جو کسی ملک میں خاندان مرتبہ دولت یا ذات کی وجہ سے قائم ہوئے ہیں۔ فطرت طباعی صرف چند کو عطا کرتی ہے کیونکہ اس قسم کے مزاج زندگی کے معمولی مشاغل میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں، کیونکہ ان کے لیے جزوی اور فوری طور پر توجہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ درحقیقت فطرت کا منشا تو یہ تھا کہ علما بھی کھیتی باڑی کریں اور اس میں شک نہیں کہ فلسفے کے پروفیسروں کو اس معیار پر جانچنا چاہیے۔ اس معیار کے مطابق ان کے کارناموں سے تمام واجبی توقعات پوری ہو جائیں گی۔

## صناعت

علم کے ارادے کی غلامی سے نجات دلانا، انفرادی ذات اور اس کی مادی اغراض کو بھلانا، ذہن کو حقیقت کے بے ارادہ تدبر تک بلند کرنا۔ یہ کام صناعت یا فن کا ہے۔ حکمت کا معروض ایسا کلی ہوتا ہے جس میں بہت سے جزئی ہوتے ہیں، تصویر تک کو بقول ونکیل مان فرد کا معیار ہونا چاہیے۔ جانوروں کی تصویروں میں سب سے زیادہ ممیز و ممتاز کو سب سے زیادہ حسین قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ سب سے بہتر طریق پر نوع کو ظاہر کرتی ہے۔ پس عمل صناعت جس نسبت سے اس قسم میں جس سے تصویر کا تعلق ہوتا ہے، افلاطونی مثال کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے اسی نسبت سے یہ کامیاب ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک آدمی کی تصویر میں مقصد یہ نہیں ہونا چاہیے کہ یہ بالکل اصل کے مطابق ہو، بلکہ حتی

الامکان ایک شکل کے ذریعے سے آدمی کی کسی اساسی یا کلی کیفیت کی تشریح ہونا چاہیے۔ صناعت حکمت سے بلند ہے کیونکہ حکمت محبت کے ساتھ واقعات کو جمع کر کے احتیاط کے ساتھ استدلال کر کے بڑھتی ہے۔ مگر صناعت وجدان و احضار کے ذریعے سے فوراً اپنے مقصد تک پہنچ جاتی ہے۔ حکمت لیاقت و استعداد سے کام چلا سکتی ہے، مگر صناعت کے لیے طباع کی ضرورت ہوتی ہے۔

شاعر اور مصوری کی مانند فطرت سے بھی اہم اس طرح لذت حاصل کرتے ہیں کہ معروض پر شخصی ارادے کی آمیزش کے بغیر غور کیا جائے۔ مصور کے لیے دریائے اہائن دلآویز مناظر کا ایک گوناگوں سلسلہ ہے جو حواس و تمثل میں حسن کے اشاروں سے تحریک پیدا کرتا ہے لیکن ایک مسافر کو جو اپنے شخصی معاملات پر متوجہ ہوتا ہے، دریائے رہائن اور اس کے کنارے صرف خط نظر آئیں گے اور اس کے پل صرف ایسے خط معلوم ہوں گے، جو جگہ جگہ سے پہلے خط کو قطع کرتے ہیں۔ مصور یا حسن کار اس طرح سے اپنے آپ کو شخصی معاملات سے آزاد کر لیتا ہے کہ حسن کارانہ ادراک کے لیے یہ بالکل یکساں ہے کہ خواہ ہم غروب کے منظر کو جیل خانے سے دیکھیں یا محل سے۔ بے ارادہ ادراک کا یہ فیض ہی وہ چیز ہے جو ماضی اور بعید کو مسحور کر دیتا ہے اور ان کو ہمارے سامنے ایسی خوشنما روشنی میں پیش کرتا ہے۔ دشمن چیزیں بھی، جب ان پر ارادے کے ہیجان کے بغیر غور کرتے ہیں اور کوئی فوری خطرہ نہیں ہوتا دل آویز معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اسی طرح سے حزنیہ بھی ہمیں انفرادی ارادے کی کشمکش سے چھڑا کر اور اپنی کلفت کو وسیع تر نظر سے دیکھنے کے قابل بنا کر جمالیاتی قدر و قیمت اختیار کر سکتا ہے۔ صناعت آنی اور انفرادی کے پیچھے ابدی اور کلی کو دکھا کر زندگی کے مصائب کو کم کرتی ہے۔ سپینوزا کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ جس حد تک ذہن اشیا کے سرمدی پہلو کو دیکھتا ہے، یہ سرمدیت میں شریک ہو جاتا ہے۔

فنون ہم کو ارادے کی کشمکش سے بلند کر دیتے ہیں، اور یہ قوت سب سے زیادہ موسیقی میں ہوتی ہے۔ موسیقی اور فنون کی طرح سے اشیاء کے مثل یا جواہر کی نقل نہیں ہے، بلکہ یہ خود ارادے کی نقل ہوتی ہے۔ یہ ہم کو مدام متحرک ساعی اور آوارہ گرد ارادے کو دکھاتی ہے، جو ہمیشہ خود کی طرف نئے سرے سے جدوجہد شروع کرنے کے لیے لوٹتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موسیقی کا اثر دوسرے فنون کی نسبت زیادہ قوی اور ساری ہوتا ہے، کیونکہ وہ تو صرف سایوں کا ذکر کرتے ہیں اور یہ خود شے کا حال بیان کرتی ہے۔ اس میں اور دیگر فنون میں یہ بھی فرق ہے کہ یہ براہ راست ہمارے احساسات کو متاثر کرتی ہے اور تصورات کے واسطے سے متاثر نہیں کرتی، یہ عقل سے بھی زیادہ کسی لطیف شے سے مخاطب ہوتی ہے، صورت گر فنون کو جو نسبت موزونی سے ہوتی ہے۔ وہی نسبت تال میل کو موسیقی سے ہے۔ اسی لیے موسیقی اور معماری ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ گوئٹے نے کہا ہے کہ معماری منجمد موسیقی اور موزونی خاموش تال میل ہے۔

## مذہب

شوپن ہاور پر پختگی کو پہنچ کر یہ بات منکشف ہوئی کہ اس کا نظریہ فن (ارادے کی پسپائی اور ابدی و کلی پر



Marfat.com

تدبر کی حیثیت سے) نظریۂ مذہب بھی ہے۔ جوانی میں اس کو بہت کم مذہبی تعلیم ملی تھی اور اس کا مزاج اپنے زمانے کی موجودہ مذہبی نظامات کا احترام کرنے پر مائل نہ تھا۔ وہ مذہبی لوگوں سے نفرت کرتا تھا۔ اہل مذہب کی آخری دلیل اکثر قوموں میں سزائے موت ہے، اور مذہب کو وہ عوام کی مابعد الطبیعیات کہتا ہے۔ لیکن آخر عمر میں اسے بعض مذہبی اعمال و اعتقادات میں گہرے معنی نظر آنے لگے۔ ''خود ہمارے زمانے میں فوق الفطریہ اور عقلیہ کے مابین جو بحث اس قدر استقلال کے ساتھ جاری ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ لوگ مذہب کی تمثیلی نوعیت کے پہچاننے سے قاصر ہیں مثلاً عیسائیت ایک عمیق قنوطی فلسفہ ہے۔ مسئلہ گناہ اولیں (یعنی اثبات ارادہ) و نجات (یعنی انکار ارادہ) وہ عظیم الشان حقیقت ہے جو عیسائیت کا اصل جوہر ہے۔ روزہ ان خواہشوں کے کمزور کرنے کی عجیب و غریب تدبیر ہے جو مسرت کی طرف تو کبھی نہیں لے جاتیں، بلکہ یا تو مایوسی کی طرف لے جاتی ہے یا مزید خواہش کی طرف'' جس قوت کی بدولت عیسائیت نے پہلے یہودیت پر اور پھر یونان و روم کی بت پرستی پر فتح پائی، وہ کلیتہً اس کی شمولیت یعنی اس کے اس اعتراف میں مضمر ہے کہ ہماری حالت نہایت ہی بری اور گناہوں سے پُر ہے۔ اس کے مقابلے میں یہودیت اور یونان و روم کی بت پرستی دونوں رجائی تھے۔ وہ مذہب کو دنیاوی کامیابی میں آسمانی قوتوں کی مدد کے لیے ایک طرح کی رشوت خیال کرتے تھے۔ عیسائیت نے مذہب کو دنیاوی مسرت کی بے سود کوشش سے باز رکھنے والا خیال کیا۔ دنیاوی قوت اور تعیش کے باوجود اس نے ولی کے نصب العین کو باقی رکھا ہے جو لڑنے سے انکار کرتا ہے اور انفرادی ارادے کو بالکل مغلوب کر لیتا ہے۔

بدھ مت عیسائیت سے زیادہ عمیق ہے، کیونکہ یہ ارادے کی بربادی ہی کو مذہب کی کل حقیقت اور نروان کو شخصی ارتقا کا منتہیٰ قرار دیتا ہے۔ اہلِ یورپ کے مفکر کے مقابلے میں ہندو مفکرین زیادہ گہرے تھے کیونکہ انہوں نے دنیا کی تعبیر خارجی اور عقلی نہیں بلکہ داخلی اور وجدانی کی تھی۔ عقل ہر چیز کا تجزیہ کرتی ہے وجدان ہر چیز کو متحد کرتا ہے۔ ہندو اس بات کو سمجھتے تھے کہ انا ایک دھوکا ہے اور فرد محض مظہر ہے۔ حقیقت صرف ایک غیر محدود ذات ہے...... یہ تو ہے جو شخص ہر اس ذات کے بارے میں جس سے وہ ملے یہ کہہ سکتے۔ یعنی ہر وہ شخص جس کی نظر اور روح اس قدر روشن ہو کہ وہ یہ دیکھ سکے کہ ہم سب ایک عضویہ کے اعضا اور ارادے کی چھوٹی چھوٹی امواج ہیں، اس کے لیے ہر فضیلت اور رحمت یقینی ہے اور وہ نجات کے سیدھے راستے پر ہے۔ شوپن ہاؤر کے خیال میں مشرق میں عیسائیت کبھی بدھ مذہب کی جگہ نہ لے گی۔ عیسائیت کا بدھ مذہب کی جگہ لینے کی کوشش کرنا ایسا ہے جیسا چٹان پر گولی چلانا۔ اس کے برعکس ہندوستانی فلسفہ یورپ میں بہا چلا آ رہا ہے اور اس سے ہمارے علم و فکر میں گہری تبدیلی واقع ہوگی۔ سنسکرت ادب کا اس سے کم گہرا اثر نہ ہوگا جتنا کہ یونانی ادبیات کے احیا نے پندرھویں صدی میں کیا تھا۔

پس اصلی حکمت نروان ہے کہ یعنی اپنی خواہش اور اپنے ارادے کو کم سے کم کر لینا۔ ارادۂ حاکم ہمارے ارادے سے قوی تر ہے۔ ہمیں فوراً اطاعت قبول کر لینی چاہیئے۔ ارادہ جتنا کم تہیج ہوگا، اتنی ہی کم ہم کو تکلیف ہوگی۔ مصوری کے بڑے شاہکاروں نے ہمیشہ ایسے چیزوں کو ظاہر کیا ہے، جن میں ہم مکمل ترین علم کا اظہار دیکھتے ہیں، جو



Marfat.com

جزئی اشیا کی طرف مائل نہیں ہوتا، بلکہ جو مسکت ارادہ ثابت ہوا ہے وہ سکون جو ہر قسم کی عقل سے بالا تر ہے، وہ طمانیت روح و گہرا آرام وہ اٹل اعتماد اور سنجیدگی...... جس کو رافیل اور کاریگیو نے پیش کیا ہے کلیتہً اور قطعاً الہام ہے۔ صرف علم باقی رہ گیا ہے اور ارادہ مٹ چکا ہے۔

## حکمتِ مرگ

اور باوجود اس کے کسی اور چیز کی بھی ضرورت ہے۔ نروان کے ذریعے سے فرد کو لاارادیت کا سکون حاصل ہو جاتا ہے اور اسے نجات میسر ہو جاتی ہے لیکن فرد کے بعد؟ زندگی فرد کی موت پر ہنستی ہے۔ یہ اس کی اولاد میں باقی رہے گی۔ اگر اس کا چھوٹا سا چشمۂ حیات خشک بھی ہو جائے تو بھی اور ہزار ہا چشمے ہیں جو ہر نسل کے ساتھ زیادہ وسیع اور زیادہ عمیق ہوتے جاتے ہیں۔ انسان کو کسی طرح سے بچایا جا سکتا ہے؟ کیا نسل اور فرد دونوں کے لیے نروان ہے؟

ظاہر ہے کہ ارادے کو قطعی اور بین طور پر اس طرح سے مغلوب کیا جا سکتا ہے کہ منبع حیات ہی کو روک دیا جائے...... یعنی ارادہ تولید کو تولیدی تسویق کی تشفی قطعی اور اساسی طور پر قابلِ ملامت ہے، کیونکہ یہ حرص زندگی کا قوی ترین اثبات ہے۔ بچوں نے کون سا جرم کیا ہے کہ یہ پیدا ہوں؟

اب اگر زندگی کی کشمکش پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ سب اس کی احتیاج و مصیبت میں گرفتار ہیں اور اس کی لامتناہی ضروریات کو پورا کرنے اور انواع و اقسام کے آلام کے دفع کرنے میں اپنی تمام قوتوں کو پورے زور شور سے صرف کر رہے ہیں اور وہ محض تھوڑے سے عرصے کے لیے اس تکلیف وہ زندگی کو باقی رکھنے کے واسطے۔ لیکن اس کشمکش کے وسط میں ہم دیکھتے ہیں کہ دو عاشق حریصانہ ملتے ہیں۔ مگر وہ اس قدر مخفی طور پر ڈرتے ڈرتے اور چوروں کی طرح کیوں ملتے ہیں! کیونکہ یہ عاشق غدار ہیں، جو اس احتیاج و مصیبت کو دائمی بنانا چاہتے ہیں، جو بصورت دیگر جلد ہی ختم ہو جاتی...... عملِ ولادت سے جو شرم و حیا منسوب کی جاتی ہے، اس کا اصلی سبب یہی ہے۔

یہاں پر مجرم عورت ہے۔ کیونکہ علم الارادیت تک پہنچنے کے بعد اس کی غیر سنجیدہ دلآویزیاں لبھا کر مرد کو پھر تولید میں مبتلا کر دیتی ہے۔ جوانی میں اتنی سمجھ تو ہوتی نہیں کہ انسان سمجھ لے کہ یہ دلآویزیاں کس قدر آنی اور مختصر ہیں اور جب سمجھ آتی ہے تو وقت گزر چکتا ہے۔

نوجوان لڑکیوں کے بارے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کے پیش نظر وہ چیز ہوتی ہے جس کو تمثیل کی زبان میں نمایاں اثر کہتے ہیں کیونکہ چند سال کے لیے وہ ان پر دولت حسن نچھاور کرتی ہے، اور دل کشی و دلآویزی کے عطا کرنے میں پوری فیاضی سے کام لیتی ہے اور دلکشی و دلآویزی کے عطا کرنے میں پوری فیاضی سے کام لیتی ہے۔ مگر اس کا ان کو تمام عمر خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے۔ غرض یہ ہوتی ہے کہ اس زمانے میں یہ کسی مرد کو اس قدر مفتون کر سکیں کہ وہ جلدی سے مدت العمر کے لیے ان کی باعزت نگہبانی کا بیڑا اُٹھالے...... جو ایسا قدم ہے جس کے لیے اگر انسان پورے غور و فکر سے کام لیتا تو کبھی اس کے اٹھانے کے لیے کافی وجہ نہ ملتی...... یہاں پر بھی فطرت اپنے معمول کے



Marfat.com

مطابق کفایت شعاری سے کام لیتی ہے۔ کیونکہ جس طرح سے مادہ چیونٹی کے حاملہ ہوجانے کے بعد پر گر جاتے ہیں جو اس وقت غیر ضروری ہی نہیں، بلکہ بچے نکالنے کے کام میں فی الواقع خطرناک ہوتے ہیں، اسی طرح ایک یا دو اولاد ہونے کے بعد عموماً عورت کا تمام حسن رخصت ہوجاتا ہے اور اغلباً اس کے اسباب بھی وہی ہیں۔

نوجوان کو اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ اگر ان کی نظموں اور غزلوں کی موضوع اب سے اٹھارہ برس پہلے پیدا ہوئی ہوتی، تو اس کی طرف وہ نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھتے۔ اس میں شک نہیں کہ جسم کے اعتبار سے مرد عورت سے کہیں زیادہ خوبصورت ہیں۔

یہ صرف مرد ہی ہے جس کی عقل کو جنسی تسویق اس قدر دھندلا کر دیتی ہے کہ وہ اس کوتاہ قامت، تنگ کندھوں، چوڑے کولہوں اور چھوٹی ٹانگوں والی مخلوق کو جنس لطیف کے نام سے موسوم کرتا ہے، جنس طیف کا کل حسن اس تسویق سے وابستہ ہے۔ عورتوں کو جنس لطیف کہنے کے بجائے اگر غیر جمالی جنس کہا جاتا تو اس کے لیے زیادہ قوی وجہ ملتی۔ عورتیں موسیقی شاعر یا فنون لطیفہ میں سے کسی کا بھی کوئی مذاق نہیں رکھتیں۔ اگر بھلے معلوم ہونے کی کوشش میں وہ ان میں سے کسی کا بھی دعویٰ کریں تو محض مسخرہ پن ہے...... وہ کسی چیز میں بھی خالص معروضی یا خارجی دلچسپی لینے کی قابلیت نہیں رکھتیں...... اس کی ممتاز ترین ذہانتوں نے بھی فنون لطیفہ میں کوئی کام ایسا نہیں کیا ہے جو فی الحقیقت طبع زاد اور حقیقی ہو۔ یہی نہیں بلکہ کسی حلقے میں بھی انہوں نے کوئی ایسا کام انجام نہیں دیا جس کی مستقبل میں قدر و قیمت ہو۔

عورتوں کا یہ احترام عیسائیت اور جرمن وجدانیت کا نتیجہ اور پھر یہ اس رومانی تحریک کی علت ہے جو احساس جبلت اور ارادے کو عقل پر ترجیح دیتی ہے۔ ایشیائی بہتر علم رکھتے ہیں اور صفائی کے ساتھ عورت کے ادنیٰ ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔ جہاں قوانین نے مردوں اور عورتوں کو مساوی حقوق ادا کیے، وہاں ان کو مردانہ عقل دینی چاہیے تھی۔ ایشیا کے ازدواجی رواج ہمارے رواجوں کے مقابلے میں زیادہ دیانت سے کام لیتے ہیں، کیونکہ تعداد ازدواج کو جائز اور معمول کے مطابق خیال کیا جاتا ہے جو اگرچہ ہمارے یہاں بھی بالکل عام ہے، مگر اس کو چھپایا جاتا ہے حقیقی ازدواجی کہاں ہیں؟...... اور عورتوں کو حقوق ملکیت دینا کس قدر مہمل بات ہے۔ تمام عورتیں بجز چند شاذ صورتوں کے فضول خرچی پر مائل ہوتی ہیں۔ وہ صرف حال میں رہتی ہیں، اور گھر کے باہر ان کا سب سے بڑا مشغلہ خریداری ہوتا ہے۔ عورتیں یہ خیال کرتی ہے کہ مرد کا کام یہ ہے کہ کمائے اور ان کا کام یہ ہے کہ خرچ کریں۔ یہ ہے ان کی تقسیم عمل کا تصور۔ لہٰذا میری رائے یہ ہے کہ عورتوں کو ان کے معاملات کا انتظام کبھی سپرد نہ کرنا چاہیے یا شوہر کی یا بیٹے کی یا مملکت کی...... جیسا کہ ہندوستان میں ہے اور یہ کہ ان کو کبھی کسی ایسی جائیداد کے بیچنے کا حق نہ دیا جائے جس کو خود انہوں نے پیدا نہ کیا ہو۔ لوئی سیزدہم کے دربار کی عورتوں ہی کی فضول خرچی اور تعیش کا یہ نتیجہ تھا جس سے حکومت میں وہ عام ابتری پھیلی جس کا انجام انقلاب فرانس پر ہوا۔

پس عورتوں سے جتنا بھی کم تعلق ہم رکھیں اتنا ہی بہتر ہے۔ یہ تو ناگزیر شر بھی نہیں ہے۔ ان کے بغیر زندگی زیادہ محفوظ اور زیادہ پرسکون ہوتی ہے۔ مردوں کو چاہیے کہ وہ اس جال کو پہچان لیں۔ جو عورت کے حسن میں پنہاں



Marfat.com

ہے، اس طرح تولید کے مہمل طریے کا خاتمہ ہو جائے گا۔ عقل کی ترقی ارادہ تولید کو کمزور یا ناکام کر دے گی اور اس طرح نسل ختم ہو جائے گی۔ بیتاب ارادے کے مجنونانہ حزنیے کا اس سے بہتر انجام نہیں ہوسکتا...... شکست اور موت پر جو پردہ ابھی گرا ہے، وہ ہمیشہ نئی زندگی نئی کشمکش اور نئی شکست کے لیے کیوں اٹھتا رہے۔ کب تک ہم لاشے کے متعلق غیر ضروری پریشانی میں مبتلا رہیں گے، یعنی اس لامتناہی الم میں جس کا انجام بھی المناک ہوتا ہے۔ ہم میں اتنی جرأت کب آئے گی کہ ارادے سے قطعاً اعلان جنگ کر دیں اور اس سے کہہ دیں کہ زندگی کی خوشحالی جھوٹ ہے اور موت سب سے بڑی نعمت ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ول ڈیوراں

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# عقل واخلاق

دراصل اخلاقیات کے تین نظام ہیں اور معیاری سیرت اور اخلاقی زندگی کے تین نصب العین ہیں۔ ایک بدھ اور مسیح کا ہے جونسوانی فضائل پر زور دیتا ہے، اور سب انسانوں کو یکساں طور پر قیمتی تصور کرتا ہے۔ برائی کا توڑ بھلائی سے کرتا ہے، فضیلت کو محبت کے مطابق کہتا ہے اور سیاسیات میں غیر محدود جمہوریت کی طرف مائل ہے۔ دوسرے میکیاویلی ونیٹشے کی اخلاقیات سے جو مردانہ فضائل پر زور دیتی ہے۔ یہ انسانوں کی عدم مساوات کوتسلیم کرتی ہے۔ مقابلے کے خطرات اور فتح وحکومت کو پسند کرتی ہے، فضیلت کو قوت کے مترادف کہتی ہے اور موروثی اشرافیہ کو بلند مرتبہ دیتی ہے۔ تیسرے سقراط افلاطون و ارسطو کی اخلاقیات ہے، یہ زنانہ یا مردانہ فضائل کے عام اطلاق سے انکار کرتی ہے۔ اس کے نزدیک صرف ذی علم اور پختہ ذہن مختلف حالات کا لحاظ کر کے فیصلہ کرسکتا کہ کب محبت کو حکومت کرنی چاہیے اور کب قوت کو استعمال میں لانا چاہیے۔ اس لئے یہ فضیلت کو عقل کے مطابق قرار دیتی ہے، اور حکومت میں اشرافیہ اور جمہوریہ کے امتزاج کی حامی ہے۔ سپنوزا کی اخلاقیات کا امتیاز یہ ہے کہ اس کی اخلاقیات غیر شعوری طور پر ان بظاہر تین مخالف فلسفوں کو ملا کر ایک موزوں وحدت تیار کر دیتی ہے۔ اس کی بدولت وہ ہم کو اخلاق کا ایسا نظام دیتا ہے، جو جدید فکر کا بہت ہی بلند پایہ کارنامہ ہے۔

وہ آغاز اس طرح سے کرتا ہے کہ مسرت کا کیا کردار ملتا ہے، اور مسرت کی تعریف بہت ہی سادہ کرتا ہے کہ یہ لذت کے موجود ہونے اور الم کے موجود نہ ہونے کا نام ہے۔ لیکن لذت والم مطلق نہیں بلکہ اضافی حدود ہیں۔ ''لذت سے انسان کی حالت میں ایک ''تغیر ہوتا ہے، کم حالت تکمیل سے زیادہ حالت تکمیل کی جانب'' ''خوشی انسان کی قوت کے بڑھنے سے ہوتی ہے''[1] ''الم انسان میں بیشتر حالت تکمیل سے کمتر حالت تکمیل کی جانب تغیر ہوتا ہے۔ میں تغیر کہتا ہوں کیونکہ خود لذت تکمیل نہیں ہے۔ اگر ایک شخص اس تکمیل کے ساتھ پیدا ہوتا جس کو وہ حاصل کرتا ہے، تو اس کو جذبہ لذت نہ ہوتا۔ اور اس کی ضد اس کو اور بھی زیادہ واضح بنا دیتی ہے۔'' تمام خواہشیں تکمیل وقوت کی طرف



Marfat.com

جانے یا تکمیل قوت کی طرف سے واپس آنے کے راستے ہیں اور تمام جذبے تکمیل و قوت کی طرف یا ان سے دور حرکتیں ہیں۔

''جذبے سے میری مراد جسم کے وہ تغیرات ہیں جن سے جسم کی قوت عمل زیادہ یا کم ہوتی ہے۔ یا ان کی اعانت و مزاحمت ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ان تغیرات کے تصورات بھی۔'' (جذبے کا یہ نظریہ ہمیس اور لانگے کے ناموں سے مشہور ہے، مگر ان دونوں نفسیاتیوں میں سے کسی نے بھی اس تصور کو اس صفائی کے ساتھ نہیں بیان کیا اور پروفیسر کینن کے بیان کے حیرت انگیز طور پر مطابق ہے) ایک خواہش جذبہ بذات خود اچھا یا برا نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس حد تک اچھا یا برا ہوتا ہے، جس حد تک یہ ہماری قوت کو گھٹاتا یا بڑھاتا ہے۔ ''فضیلت اور قوت سے بھی میری وہی مراد ہے۔'' فضیلت عمل کرنے کی ایک قوت ہوتی ہے، یعنی قابلیت کی ایک صورت۔ ایک شخص جس قدر اپنی ذات کو محفوظ رکھ سکتا ہے، اور اس کے لئے جو چیز مفید ہوتی ہے اس کو حاصل کرتا ہے، اسی قدر اس کی فضیلت زیادہ ہوتی ہے۔ سپینوزا ایک شخص سے خود کو دوسرے کی بھلائی کی خاطر قربان کر دینے کے لئے نہیں کہتا۔ وہ فطرت سے زیادہ نرم دل ہے۔ اس کے نزدیک انانیت بقائے نفس کی بدترین جبلت کا لازمی نتیجہ ہے ''کوئی شخص کبھی کسی ایسی شے کے حاصل کرنے میں غفلت نہیں کرتا جس کو وہ اچھا سمجھتا ہو، سوائے اس امید پر کہ وہ اس سے بڑی خیر حاصل کر سکے گا۔'' یہ بات سپینوزا کو بالکل معقول معلوم ہوتی ہے۔ ''کیونکہ عقل فطرت کے خلاف کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرتی، اس لئے یہ اس بات کو قبول کئے لیتی ہے کہ ہر شخص کو اپنی ذات سے محبت کرنی چاہیے، اور اس شے کو طلب کرنا چاہیے جو اس کے لئے مفید ہو۔ اور اس شے کی خواہش کرنی چاہیے جو اس کو صحیح معنی میں پیشتر تکمیل کی حالت کی طرف لے جائے۔ اور یہ کہ ہر شخص کو اپنے وجد کو اس حد تک باقی رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ جس حد تک اس کی قدرت میں ہو۔ اس طرح سے وہ اپنی اخلاقیات کو یوٹوپیائی مصلحین کی طرح سے اخوانیت اور انسان کی فطری نیکی پر قائم نہیں کرتا، اور نہ کلبی تنگ خیالوں کی طرح سے خود غرضی اور انسان کی فطری شرارت پر قائم کرتا ہے، بلکہ ایسی شے پر قائم کرتا ہے، جس کو وہ ناگزیر اور جائز انانیت کہتا ہے۔ جو نظام اخلاق انسان کو کمزور بننے کی تعلیم دیتا ہو وہ بالکل بیکار ہے۔ فضیلت کی بنیاد محض یہ کوشش ہے کہ انسان اپنے وجود کو باقی رکھے اور انسان کی مسرت ایسا کرنے کی قوت پر مشتمل ہے۔

نیٹشے کی طرح سے سپینوزا کے یہاں عاجزی و انکساری کا کچھ زیادہ مصرف نہیں ہے۔ یہ یا تو سازش کا فریب ہوتی ہے یا ایک غلام کی بزدلی۔ اس سے قوت کا فقدان مترشح ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے سپینوزا کے نزدیک فضیلت جس صورت میں بھی ہو، وہ قابلیت اور قوت کے مترادف ہوتی ہے۔ اسی طرح سے پشیمانی بھی فضیلت نہیں بلکہ قوت ہے۔ ''جو شخص پشیمان ہوتا ہے وہ دو نارنجیدہ اور دونا کمزور ہوتا ہے۔'' مگر عاجزی اور انکساری کے خلاف بہت ہی شاذ ہوتی ہے، اور جیسا کہ میسرو نے لکھا ہے ''کہ وہ فلسفی بھی جو اس کی تعریف میں کتابیں تصنیف کر دیتے ہیں۔ سرورق پر اپنا نام ضرور لکھ دیتے ہیں۔ سپینوزا کہتا ہے کہ جو شخص اپنے آپ سے نفرت کرتا ہے، وہ مغرور آدمی سے سب سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ (یہاں پر وہ نفسی محللین کے محبوب نظریے کو ایک جملے کے اندر بیان کر دیتا ہے



Marfat.com

کہ ہر شعوری فضیلت ایک مخفی برائی کے چھپانے یا اصلاح کرنے کی شعوری کوشش ہوتی ہے) سپینوزا عاجزی کو تو ناپسند کرتا ہے مگر شرم وحیا کی تعریف کرتا ہے، اور ایسے غرور پر اعتراض کرتا ہے جس کی اعمال وافعال سے تائید نہ ہوتی ہو۔ تکبر لوگوں کو ایک دوسرے کے لئے پریشان کن بنا دیتا ہے۔ ''متکبر انسان صرف اپنے کارنامے بیان کرتا ہے، اور دوسروں کی صرف برائی بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے سے ادنیٰ درجے کے آدمیوں کی صحبت میں خوش ہوتا ہے جو اس کے کارنامے اور کمالات سن کر متحیر ہو جائیں اور آخر کار ان لوگوں کا شکار بن جاتا ہے جو اس کی سب سے زیادہ تعریف کرتے ہیں، کیونکہ مغرور سے زیادہ خوشامد کے فریب میں کوئی اور نہیں آتا۔

اس حد تک ہمارے حلیم فلسفی نے کسی حد تک درشت ہی اخلاقیات پیش کی ہے، مگر ایک دوسرے ٹکڑے میں اور ذرا نرمی سے کام لیتا ہے۔ اس کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ لوگ کس قدر رشک وحسد سے ایک دوسرے کے الزام دینے اور ایک دوسرے کی تحقیر میں لگے رہتے ہیں، اور نفرت سے بھی دریغ نہیں کرتے جو لوگوں میں ہیجان پیدا کرتی اور ان کو الگ کر دیتی ہے۔ اور اس کو ہماری ان معاشری خرابیوں کا اس کے علاوہ اور کوئی علاج سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ اور اس قسم کے جذبات بالکل مٹ جائیں۔ اس کے نزدیک یہ ثابت کرنا بالکل سہل ہے کہ نفرت شاید اس وجہ سے کہ یہ محبت کے کنارے پر آ کر رہ جاتی ہے، بجائے جوابی نفرت کے محبت سے زیادہ آسانی کے ساتھ مغلوب کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ نفرت کو تقویت اس سے پہنچتی ہے کہ جواب میں بھی نفرت ہو رہی ہے، برخلاف اس کے جو شخص یہ سمجھتا ہو کہ جس سے وہ نفرت کرتا ہے وہ اس سے محبت کرتا ہے، وہ نفرت اور محبت کے متصادم جذبات کا شکار ہو گا۔ کیونکہ (جیسا سپینوزا ضرورت سے زیادہ رجائی انداز میں یقین رکھتا ہے) محبت محبت کے پیدا کرنے پر مائل ہوتی ہے اس لئے اس کی نفرت پارہ پارہ ہو جاتی ہے اور اس کے اندر قوت باقی نہیں رہتی۔ نفرت کرنے کے معنی اپنی کمتری اور اپنے خوف کے تسلیم کر لینے کے ہیں۔ ہم ایسے دشمن سے نفرت نہیں کرتے جس کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم اس کو آسانی کے ساتھ مغلوب کر لیں گے'' جو شخص باہمی نفرت سے نقصانات اور صدموں کا انتقام لینا چاہتا ہو، وہ بدبختی کی زندگی گزارے گا لیکن جو شخص نفرت کو محبت کے ذریعے سے دور کر دینا چاہتا ہو، وہ خوشی اور وثوق کے ساتھ نبرد آزما ہوتا ہے وہ ایک یا بہت سے آدمیوں کا یکساں مقابلہ کرتا ہے، اور اس کو مشکل سے تقدیر کی امداد کی ضرورت ہوتی ہے۔ ''جن لوگوں پر وہ غلبہ پاتا ہے وہ خوشی خوشی اطاعت قبول کرتے ہیں'' ''قلوب آلات حرب سے مسخر نہیں ہوتے بلکہ روح کی عظمت سے مسخر ہوتے ہیں۔'' اس قسم کی عبارتوں میں سپینوزا کو اس روشنی کا کچھ حصہ نظر آ جاتا ہے جو گلیل کی پہاڑیوں پر چمکی تھی۔

لیکن اس کی اخلاقیات کی اصل روح عیسائی نہیں بلکہ یونانی ہے ''فضیلت کی اولین اور واحد بنیاد سمجھنے کی کوشش ہے'' ...... اس سے زیادہ سادہ اور عملی طور پر سقراطی کوئی چیز نہیں ہو سکتی کیونکہ ''خارجی اسباب ہم کو طرح طرح سے ادھر اور ادھر پھینک دیتے ہیں۔، اور ایسی موجوں کے مانند جن کو مخالف ہوائیں ادھر سے ادھر پھینک دیتی ہے، ہم ڈگمگاتے ہیں، اور ہم کو نتیجے اور اپنی قسمت کی خبر نہیں ہوتی۔ جس وقت ہم سب سے زیادہ جوش میں ہوتے ہیں اس



Marfat.com

وقت ہم اپنے آپ کو سب سے زیادہ حاضر دماغ سمجھتے ہیں، حالانکہ اس وقت ہماری حالت سب سے زیادہ انفعالی ہوتی ہے، اس وقت ہم تسویق اور احساس کی کسی آبائی لہر کے ساتھ عاجلانہ ردعمل کی جانب بہ جاتے ہیں جو صورتحال کے صرف ایک حصے کو دیکھتی ہے، کیونکہ غور وفکر کے بغیر صورتحال کے صرف ایک حصے کا ادراک ہو سکتا ہے۔ شدید جذبہ ناقص تصور ہوتا ہے۔ فکر ایک جواب ہے جو اس قدر وقت لیتا ہے جب تک مسئلے کا ہر ضروری زاویہ اپنے متلازم ردعمل پیدا نہیں کر لیتا، اب وہ ردعمل خواہ موروثی ہو یا اکتسابی صرف اس طرح تصور کامل اور جواب مکمل ہو سکتا ہے۔ 2 قوت محرک کی حیثیت سے جبلتیں بہت ہی شاندار مرتبہ رکھتی ہیں، مگر رہبر کی حیثیت سے بہت ہی خطرناک ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس چیز کے ذریعے سے جسم کو ہم جبلتوں کی انفرادیت کہتے ہیں، خود اپنی تکمیل چاہتی ہے اور کل شخصیت کا لحاظ نہیں کرتی۔ مثلاً بے قابو لالچ، لڑاکا پن یا حرص سے انسانوں پر کیا کچھ تباہی نہیں آتی ہے، یہاں تک کہ ایسے آدمی ان جبلتوں کے جنہوں نے ان پر قابو پالیا تھا محض دم چھلے بن کر رہ گئے۔ ''جذبات جو ہم پر روزانہ یورش کرتے ہیں، ان کا تعلق جسم کے کسی ایسے حصے سے ہوتا ہے جو اور حصوں سے زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے اصولاً جذبات افراط ہوتے ہیں، اور ذہن کو ایک چیز پر غور کرنے کے لئے روک لیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ دوسری چیزوں کا خیال نہیں کر سکتا۔ لیکن وہ خواہش جو ایسی لذت یا ایسے الم سے پیدا ہوتی ہے جو جسم کے ایک حصے یا بعض حصوں سے تعلق رکھتی ہے بہ حیثیت مجموعی انسان کے لئے کوئی فائدہ نہیں رکھتی۔ اپنے آپ میں آنے کے لئے ہمیں اپنی تکمیل کرنی چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ سب کچھ عقل اور جذبے کے مابین قدیم فلسفیانہ امتیاز ہے۔ لیکن اسپی نوزا سقراط اور رواقیہ پر نہایت اہم اضافہ کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ جس طرح سے جذبہ بغیر عقل کے کور ہوتا ہے اسی طرح سے عقل بغیر جذبے کے مردہ ہوتی ہے۔ ''ایک جذبے میں نہ تو رکاوٹ واقع ہے اور نہ یہ رفع ہو سکتا مگر مخالف جذبے سے۔'' بے قاعدہ عقل کو جذبے کے مقابل میں لانے کے بجائے جو ایسا معرکہ ہے جس میں زیادہ گہرے اور قدیم عنصر کی عام طور پر فتح ہوتی ہے وہ بے عقل جذبات کا ایسے جذبات سے مقابلہ کرتا ہے جن کی عقل مددگار ہوتی ہے اور صورتحال کے مکمل تناظر سے مقابلہ کرتی ہے فکر میں خواہش کی حرارت کی کمی نہ ہونی چاہیے اور نہ خواہش کو فکر کے نور سے محروم ہونا چاہیے۔ ایک جذبے کا جیسے ہی ہم واضح وجلی تصور قائم کر لیتے ہیں تو وہ جذبہ باقی نہیں رہتا، اور ذہن پر جذبات اتنے مستولی رہتے ہیں جتنے کہ وہ کامل تصور رکھتا ہے۔ تمام اشتہائیں جس حد تک کہ وہ ناقص تصورات سے پیدا ہوتی ہیں محض جذبے ہیں۔ اور جب وہ کامل تصورات سے پیدا ہوتی ہیں تو فضائل ہیں۔ 3 عاقلانہ عمل جو کامل صورت حال کے مطابق ہے یا فضیلت عمل ہوتا ہے، اور آخر میں عقل کے علاوہ اور کوئی فضیلت نہیں رہتی۔

اسپی نوزا کی اخلاقیات اس کی مابعد الطبیعیات سے پیدا ہوتی ہے۔ جس طرح سے مابعد الطبیعیات میں عقل اشیا کے پریشان تحول میں قانون کے ادراک پر مشتمل ہے، اسی طرح یہاں خواہشوں کے پریشان تحول میں قانون کے قائم کرنے پر مشتمل ہے وہاں پر یہ دیکھنے اور پتا چلانے پر مشتمل تھی، اور یہاں یہ عمل کرنے پر مشتمل ہے مگر

یہ ادراک اور عقل ابد کے لحاظ سے ہونا چاہیے یعنی ادراک اور عقل کے ابدی تناظر کے لحاظ سے ہو۔ فکر اس نسبتاً بڑے نظریے تک ہماری امداد کرتا ہے، کیونکہ تمثل اس کی امداد پر ہوتا ہے، جو شعور کے سامنے موجودہ عمل کے ان بعید نتائج کو لاتا ہے جو کردار میں بلا خیال کے اور فوری ہوتا تو اس پر کوئی اثر نہیں رکھ سکتے تھے۔ عاقلانہ عمل کے لئے سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ موجودہ حسیں ان اظلالی یادداشتوں کے مقابلے میں جن کو ہم تمثیل کہتے ہیں، خواہ تصور حال کا ہو یا ماضی یا مستقبل کا یہ یکساں متاثر ہوگا۔ تمثل اور عقل کے ذریعے سے ہم تجربے کو بصیرت کے اندر بدل دیتے ہیں۔ کا منی کے غلام رہنے کے بجائے ہم اپنے مستقبل کے خالق بن جاتے ہیں۔

اس طرح سے ہم وہ اختیار حاصل کرتے ہیں جس کا حصول انسان کے لئے ممکن ہے۔ جذبے کی انفعالیت انسانی قید ہے۔ عقل کامل انسانی آزادی ہے۔ آزادی قانون یا عمل سے نہیں ہوتی بلکہ جزئی یا تسویق سے ہوتی ہے اور یہ آزادی مطلق جذبے سے نہیں بلکہ غیر مربوط اور غیر مکمل جذبے سے ہوتی ہے۔ ہم آزاد و با اختیار صرف اس جگہ ہوتے ہیں جہاں ہم جانتے ہیں۔[4] فوق الانسان بننے کے لئے معاشرتی عدالت اور خوش خلقی کی پابندیوں سے نہیں بلکہ جبلت کی انفرادیت سے آزاد ہونے کی ضرورت ہے۔ اس تکمیل وسلامت روی سے دانا کو استقلال مزاج حاصل ہوتا ہے جو ارسطالیس کے بطل کا اشرافی اطمینان نفس نہیں ہے، اور نہ نیٹشے کے نصب العین کی متکبرانہ فوقیت ہے، بلکہ ذہن کی نسبتاً ہموار اور اطمینانی حالت ہے۔ بڑے ہونے کے معنے یہ نہیں ہیں کہ کوئی شخص انسانیت سے بالاتر ہو جائے اور بنی نوع انسان پر حکومت کرنے لگے، بلکہ بڑے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ انسان جاہل خواہشوں کی جانب داریوں اور بیہودگیوں سے آزاد ہو کر اپنی ذات پر حکومت کرے۔

یہ اس کے مقابلے میں شریف تر آزادی ہے، جس کو انسان اختیار کئے ہوئے ہیں کیونکہ ارادہ صاحب اختیار نہیں ہے اور شاید ''ارادہ'' ہی کوئی اپنا وجود نہیں رکھتا۔ مگر کسی شخص کو یہ نہ فرض کر لینا چاہیے کہ چونکہ وہ آزاد و بااختیار نہیں ہے اس لئے وہ اخلاقی اعتبار سے اپنے عمل اور اپنی زندگی کی شناخت کا ذمہ دار بھی نہیں ہے، چونکہ انسانوں کے افعال کا تعین ان کی یادداشتوں سے ہوتا ہے، ٹھیک اسی لئے معاشرے کو اپنی حفاظت کی خاطر اپنے شہریوں میں ان کی امیدوں اور اندیشوں کے ذریعے کسی نہ کسی حد تک ایک معاشری نظام اور اتحاد عمل قائم کرنا چاہیے۔ ہر قسم کی تعلیم جبریت کو فرض کرتی ہے، اور نوجوان کے کھلے ہوئے ذہن کے اندر ممنوعات کے ایک ذخیرے کو ڈالتی ہے جن سے اس امر کی توقع ہوتی ہے کہ یہ کردار کے متعین کرنے میں مفید ہوں گی۔ ''پس برے کاموں سے جو برائی پیدا ہوتی ہے اس سے اس بنا پر کم نہ ڈرنا چاہیے کہ یہ تو مجبوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ہمارے افعال خود مختارانہ ہوں یا نہ ہوں، ہمارے محرکات پھر بھی امید وخوف ہی ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ دعویٰ غلط ہے کہ میں نصائح اور احکام کے لئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑنا چاہتا۔'' اس کے برعکس جبریت تو بہتر اخلاقی زندگی کے لئے معین ہوتی ہے۔ یہ ہم کو سکھاتی ہے کہ ہم دوسروں سے نفرت نہ کریں اور کسی کا مضحکہ نہ کریں اور نہ کسی سے ناراض ہوں۔ انسان مجرم نہیں ہوتے اور اگرچہ ہم بدکرداروں کو سزا دیتے ہیں، مگر اس سزا میں نفرت شامل نہیں ہوتی۔ ہم ان کو معاف کر دیتے ہیں

کیونکہ وہ کچھ کرتے ہیں اس سے واقف نہیں ہوتے۔

سب سے بڑھ کر یہ ہے کہ جبریت ہم کو تقدیر کے دونوں رخوں کو یکساں طور پر امید کرنے اور برداشت کرنے کے لئے تیار کر دیتی ہے۔ ہم کو یاد ہوتا ہے کہ تمام چیزیں خدا کے ابدی فیصلوں کے مطابق وقوع میں آتی ہیں۔ شاید ہم کو یہ خدا کی عقل محبت بھی سکھا دے، جس کی وجہ سے ہم قوانین فطرت کو بخوشی قبول کر لیں۔ اور اس کی حدود میں اپنی تکمیل کو پالیں۔ جو شخص تمام چیزوں کو متعین دیکھتا ہے وہ شکایت نہیں کر سکتا۔ اگرچہ وہ مزاحمت کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اشیاء کو اُن کی ایک خاص نوع کے تحت دیکھتا ہے۔ اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کے سوائے اتفاقات مکمل نقشے میں اتفاقات نہیں ہیں اور یہ کہ عالم کے ابدی تسلسل اور ساخت کے اندران کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ہے۔ ایسی ذہنی کیفیت پیدا کر کے وہ جذبات کی عارضی لذتوں سے بلند ہو کر تدبر و تعمق کے بلند سکون تک پہنچ جاتا ہے، جس کو تمام چیزیں ایک ابدی نظام اور ابدی ارتقا کا جزو معلوم ہوتی ہیں۔ وہ ناگزیر حادثے سے مسکرانا سیکھ جاتا ہے اور اس کی توقعات اب پوری ہوں یا ہزار سال بعد ہوں مگر ہر حالت میں وہ مطمئن رہتا ہے۔ وہ پرانا سبق سیکھ لیتا ہے کہ خدا کی ذات متلون نہیں ہے جو اپنے بندوں کے نجی معاملات میں مصروف و منہمک رہتی ہو بلکہ کائنات کا غیر متغیر اور تھامنے والا نظام ہے۔ اسی تصور کو فلاطون اپنی جمہوریہ میں خوبصورتی کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ ''وہ ذات جس کا ذہن حقیقی وجود پر جما ہوا ہوتا ہے اس کو اتنا وقت نہیں ہوتا کہ لوگوں کے چھوٹے چھوٹے معاملات پر غور کرے یا ان کے خلاف جدوجہد کرتے وقت حسد اور عناد سے پر ہو جائے۔ اس کی آنکھ ہمیشہ مقرر اور اٹل اصولوں کی طرف رہتی ہے جن کو نہ تو دوسروں کو ایذا پہنچاتا ہوا دیکھتا ہے اور نہ ایذا پہنچتے ہوئے بلکہ سب کے سب ایک نظام اندر عقل کے مطابق حرکت کرتے رہتے ہیں۔ ان کی وہ نقل کرتا ہے اور جہاں تک اس سے ہو سکتا ہے اپنے آپ کو ان کے مطابق بسانے کی کوشش کرتا ہے۔ نیٹشے کہتا ہے کہ ناگزیر اور اٹل چیز سے میں کبھی آزردہ نہیں ہوتا۔ تقدیر کی محبت میری فطرت کا اصل مغز ہے یا جیسا کہ کیٹز کہتا ہے کہ سب سے اونچے درجے کی بادشاہت یہ ہے کہ انسان تمام عریاں حقائق کو سکون کے ساتھ برداشت کرے اور ہر قسم کے اتفاق سے سینہ سپر ہو۔'' [5]

اس قسم کا فلسفہ ہمیں زندگی اور موت دونوں کو لبیک کہنے کی تعلیم دیتا ہے۔ ''ایک آزاد انسان موت کے علاوہ اور کسی شے کا خیال نہیں کرتا اور اس کی حکمت موت پر نہیں بلکہ زندگی پر غور و فکر ہوتی ہے۔'' [6] یہ اپنے بڑے تناظر سے ہمارے پریشان و آشفتہ انا کو سکون دیتی ہے۔ یہ ہم کو ان حدود پر راضی کر دیتی ہے جن کے اندر ہمارے مقاصد کو حاصل ہونا چاہیے۔ ممکن ہے یہ صبر یا اہل مشرق کی تن آسان انفعالیت کی طرف لے جائے مگر یہ تمام حکمت اور تمام قوت کی ناگزیر بنیاد بھی ہے۔

## حواشی

1۔ دیکھو نیٹشے 'مسرت کیا ہے؟ محض اس امر کا احساس کہ قوت بڑھتی ہے اور مزاحمت رفع ہو گئی ہے۔

2۔ اگر اس کو مابعد کی اصطلاحات میں بیان کیا جائے تو کہا جائے گا کہ اضطراری عمل ایک مقامی ردعمل ہوتا ہے۔



Marfat.com

3۔ گزشتہ دو اقتباسات اور نفسی تحلیلی نظریے کہ خواہشیں اسی وقت تک گر ہیں ہیں جب تک ہم ان خوشیوں کی علت سے واقف نہیں ہوتے میں جو مشابہت ہے وہ غور کرنے کے قابل ہے، اس لئے بحث کا پہلا عنصر یہ کوشش ہے کہ خواہش اور اس کے اسباب کو واضح شعور میں لایا جاوے اور خواہش کا اور اس کے سباب کا صحیح تصور قائم کیا جائے۔

4۔ مقابلہ کرو پروفیسر ڈیوی کے بیان سے ''ایک طبیب یا انجینئر اپنے فکر و عمل میں اس حد تک آزاد ہوتا ہے جس حد تک جس کام کو وہ کرتا ہے اس سے واقف ہوتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ہم کو یہاں ہر قسم کی آزادی اور اختیار کی کنجی مل گئی ہو۔'' فطرت انسانی و کردار مطبوعہ نیویارک 1924ء، 303

5۔ 203(Hyperian)

6۔ اخلاقیات iii۔67

7۔ (De Emendetiome) صفحہ 230۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ول ڈیوراں

ترجمہ: مرزا محمد ہادی

# بطلی اخلاقیات

زرتشت نیٹشے کے لئے وحی آسمانی بن گیا، جس پر کہ اس کی بعد کی کتابیں محض حواشی ہیں۔ اگر یورپ اس کی نظم سے لطف اندوز نہ ہو تو ممکن ہے کہ اس کی نثر کی داد دے۔ نغمہ پیغمبری اور منطق فلسفی اگرچہ خود فلسفی منطق پر یقین نہ کرے۔ یہ اگر مہر ثبوت نہیں تو کم از کم آلہ وضاحت تو ضرور ہے۔

وہ معمول سے زیادہ تنہا رہتا تھا، کیونکہ زرتشت خود نیٹشے کے عزیزوں کو عجیب وغریب معلوم ہوا تھا اور بیک اور برکھارڈ جیسے فاضل جو اس کے حلقے میں شریک کار تھے اور جنہوں نے تخلیق حزنیہ کو بہ نظر استحسان دیکھا تھا، انہوں نے ایک ذہین لسانیاتی کے نقصان پر ماتم تو کیا مگر ایک شاعر کی پیدائش پر خوشی نہ منا سکے۔ اس کی بہن (جس نے اس خیال کو تقریباً حق بجانب ثابت کر دیا تھا کہ ایک فلسفی کے لئے بہن بیوی کا ایک عمدہ بدل ہو سکتی ہے) اچانک اس کو چھوڑ کر چلی گئی اور ان سامیوں کے مخالفوں میں سے ایک سے شادی کر لی جن سے نیٹشے نفرت کرتا تھا۔ اور ایک اشتراکی نو آبادی قائم کرنے کے لئے پیراگوئے چلی گئی۔ اس نے اپنے ناتواں ونحیف بھائی سے کہا کہ اپنی صحت کی خاطر وہ اس کے ساتھ چلے لیکن نیٹشے حیات ذہنی کو صحت جسمانی سے زیادہ عزیز رکھتا تھا۔ وہ وہاں ٹھہرنا چاہتا تھا، جہاں لڑائی ہو رہی تھی۔ یورپ اس کے لئے ایک تمدنی عجائب گھر کی طرح سے ضروری تھا۔ وہ زمان ومکاں میں بے قاعدہ زندگی بسر کرتا رہا۔ اس نے سوئٹزر لینڈ، وینس، جنیوا، نائیس اور ٹیورن کو آزمایا۔ وہ ان فاختاؤں کے درمیان تصنیف و تالیف کرنے کو پسند کرتا تھا۔ جو سینٹ مارکس کے شیروں کے گرد جمع ہو جاتی ہیں۔ یہ پیازا سین مارکو میرا سب سے عمدہ کام کرنے کا کمرہ ہے۔ مگر اسے دھوپ سے علیحدہ رہنے میں ہیملٹ کے مشورے پر عمل کرنا پڑا، کیونکہ اس سے اس کی آنکھوں کو تکلیف ہوتی تھی۔ اس نے اپنے آپ کو بدنما بغیر گرمی والے کمروں میں بند کیا اور پردے ڈال کر کام میں مصروف ہوا۔ اپنی نظر کی روز افزوں کمزوری کی وجہ سے اب اس نے کتابیں لکھنا چھوڑ دیا، بلکہ صرف مقولے لکھتا تھا۔

ان میں سے بعض ٹکڑوں کو اس نے جمع کیا، اور ''ماورائے خیر وشر'' (1887ء) اور ''سلسلہ نسب اخلاق'' کے



Marfat.com

(1887ء) ناموں سے شائع کیا۔ ان کتابوں کے ذریعے سے وہ قدیم اخلاق کو تباہ کر دینے اور فوق الانسان کی اخلاقیات کے لئے راستہ صاف کر دینے کی امید کرتا تھا۔ ایک لمحے کے لئے وہ پھر لسانیاتی ہو گیا، اور اپنی اس نئی اخلاقیات کو ایسے اعتقادات کے ذریعے سے قوی کرنے کی کوشش کی جو احاطہ، اعتراض سے باہر نہیں ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جرمن زبان میں خراب کے لئے دو الفاظ ہیں Schlecht اور Bose اوپر کے طبقے نیچے کے طبقوں کے لئے استعمال کرتے تھے، اور اس کے معنی معمولی اور ادنی کے تھے۔ بعد کو اس کے معنی غیر مہذب، نکمے اور خراب کے ہو گئے۔ Bose نیچے کے طبقے اوپر کے طبقوں کے لئے استعمال کرتے تھے اور اس کے معنی ناآشنا، بے قاعدہ، ناقابل اندازہ، خطرناک، مضر اور بے رحم کے تھے۔ نپولین Bose تھا۔ بہت سے سادہ لوگ کسی خاص شخص سے ڈرتے تھے، کہ اس کی قوت شیراز کو پراگندہ کر دے گی۔ چینی زبان میں ایک کہاوت ہے کہ بڑا آدمی عام طور پر بدقسمت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے Gut کے دو معنی تھے۔ یعنے یہ Schlecht اور Bose کی ضد تھا، بڑے لوگ اس سے قومی بہادر طاقتور، جنگجو باخدا کے معنی سمجھتے تھے۔ (Gut کی اصل Gott سے ہے) عوام اس کے معنی آشنا پرامن بے ضرر اور مہربان کے لیتے تھے۔

پس یہاں انسانی طرز عمل کی دو متناقض قدریں یعنی ''اخلاقیاتی نقطہء نظر اور معیار ہیں Herren-moral اخلاق امر Heeren Moral اخلاق عوام۔ پہلا اخلاق قدیم خصوصاً رومی زمانے میں علم معیار تھا۔ معمولی رومی کے لئے بھی Virtue (فضیلت) Virtuse (مردانی شجاعت، ہمت، بہادری) تھی۔ لیکن ایشیا خصوصاً یہودیوں سے ان کی سیاسی غلامی کے زمانے میں ایک دوسرا معیار آیا۔ ماتحتی عاجزی پیدا کرتی ہے اور بے چارگی اخوانیت جو امداد کی درخواست ہے۔ اس اخلاق عوام کے تحت خطرے اور قوت کی محبت کی جگہ سلامتی و امان کی محبت نے لے لی۔ طاقت کی جگہ چالاکی نے، کھلے انتقام کی جگہ مخفی انتقام نے، سختی کی جگہ رحم نے، اجتہاد کی جگہ تقلید نے، عزت کے غرور کی جگہ ضمیر کے کوڑے نے لے لی۔ عزت جاہلیت رومی زمینداری اور اشرافی ہے۔ ضمیر یہودی عیسائی عوامی اور جمہوری ہے۔ Amas سے لے کر مسیح تک انبیا کی فصاحت نے ایک ماتحت طبقے کے خیال کو عام اخلاقیات بنا دیا تھا۔ دنیا اور گوشت شر کے مرادف ہو گئے، اور افلاس نیکی اور فضیلت کا ثبوت بن گیا۔

اس معیار کو مسیح نے انتہا کو پہنچا دیا۔ ان کے نزدیک ہر شخص کی قدر و قیمت مساوی اور ہر شخص کے حقوق مساوی ہیں۔ ان کی تعلیم سے جمہوریت، افادیت، اشتراکیت عالم وجود میں آئے۔ اب ترقی کی تعریف ان عامی فلسفوں کی اصطلاحات سے ہونے لگی۔ یعنی ترقی کناں مساوات دعوامیت اور انحطاط اور نیچے اترنے والے زندگی کی اصطلاحات میں اس انحطاط کی آخری منزل رحم، ایثار، مجرموں کی عاطفتی تسکین اور معاشرت کا مضر اجزا کو اپنے سے خارج کرنے سے قاصر رہنا ہے۔ ہمدردی اگر فعلی ہو تو جائز ہے۔ مگر رحم ایک مفلوج کرنے والا ذہنی تعیش ہے۔ یہ ناقابل درستی نالائقوں، ناقص بدکاروں، مجرمانہ بیماروں اور ضدی مجرموں کے لئے احساس کا ضائع کرنا ہے۔ رحم کے اندر ایک طرح کی بیدردی اور مداخلت بھی ہے۔ بیماروں کو دیکھنے جانا اپنے ہمسائے کی لاچاری کا خیال کر کے اپنے تفوق سے سرشاری ہے۔

اس سب کی تہ میں اخلاق قوی بننے کا ایک مخفی ارادہ ہے۔ خود محبت قبضہ کرنے کی خواہش ہے۔ شادی کے



Marfat.com

لئے رضامندی حاصل کرنا ایک طرح کا مقابلہ اور ازدواج ملکیت ہے۔ ڈان جوزے کارمین کو اس لئے مار ڈالتا ہے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں نہ چلی جائے۔ لوگ خیال کرتے ہیں کہ وہ محبت میں بے غرض ہیں، کیونکہ وہ دوسری ذات کے نفع کی کوشش کرتے ہیں، جو اکثر ان کے نفع کے منافی ہوتا ہے۔ مگر ایسا کرنے کے عوض وہ دوسری ذات کو اپنا بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ تمام جذبات میں محبت سب سے زیادہ خود غرضانہ جذبہ ہے اور اسی بنا پر جب اس میں مزاحمت ہوتی ہے تو یہ سب سے کم فیاض ہوتا ہے۔ حقیقت کی محبت میں اس کے مالک ہونے کی خواہش ہوتی ہے شاید اس کے پہلے مالک ہونے اور اس کو پکڑ پانے کی۔ عاجزی قوی بننے کے ارادے کا حفاظت کرنے والا رنگ ہے۔

اس جذبہ قوت کے مقابلے میں عقل و اخلاق لاچار ہیں۔ وہ اس کے ہاتھ میں محض اسلحہ ہیں اور اس کے کھیل کا شکار ہیں۔ فلسفیانہ نظام چمکتے ہوئے سراب ہیں، جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ حقیقت نہیں ہوتی جس کی ہم کو عرصے سے تلاش تھی، بلکہ خود ہماری خواہشوں کا پرتو ہوتا ہے۔ فلاسفہ سب کے سب اس بات کے مدعی ہوتے ہیں، کہ گویا ان کی حقیقی آرا خود ارتقا پانے والے ٹھنڈے، خالص، آسمانی بے لاگ استدلال سے منکشف ہوتی ہیں...... حالانکہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی دعویٰ تصور یا اشارہ ہوتا ہے، جو عام طور پر ان کے دل کی مجرد و مہذب خواہش ہوتی ہے اور اس میں وہ واقعے کے بعد دلائل سے حمایت کرتے ہیں۔

ہمارے خیالات کو یہی چھپی ہوئی خواہشیں، یہی ارادہ قوت کی ضربات متعین کرتی ہیں۔ ہماری عقلی فعلیت کا بڑا حصہ اس طرح سے اپنا کام کرتا رہتا ہے، کہ نہ تو ہم کو اس کا شعور ہوتا ہے اور نہ احساس۔ شعوری فکر سب سے کمزور ہوتا ہے۔ چونکہ جبلت ارادہ قوت کا براہ راست عمل ہوتا ہے جس میں شعور کی مداخلت نہیں ہوتی، اس لئے جبلت عقل فاہمہ کی سب سے زیادہ ذہین قسم ہے جو اب تک دریافت ہوئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شعور کے کام کا تو بہت ہی زیادہ اندازہ کر لیا گیا ہے۔ شعور کو تو ثانوی تقریباً بے قدر اور زائد شے قرار دیا جا سکتا ہے، جو غالباً معدوم ہو جائے اور اس کی جگہ مکمل قسم کی خودکاری لے لے۔

قوی آدمیوں میں اپنی خواہش کو عقل کے پردے میں چھپانے کی بہت کم خواہش ہوتی ہے، ان کا محض یہ استدلال ہوتا ہے، کہ میں چاہتا ہوں، غالب روح کی غیر خراب شدہ قوت میں خواہش ہی اپنا جواز ہوتی ہے، ضمیر رحم ندامت اس کے اندر داخل نہیں ہو سکتے۔ مگر یہودی عیسائی جمہوری نقطہ نظر جدید زمانے میں اس حد تک غالب رہا ہے کہ طاقتور بھی اپنی طاقت اور صحت سے شرماتے ہیں اور دلائل تلاش کرنے لگتے ہیں۔ اشرافی فضائل اور قیمتیں فنا ہوتی جا رہی ہیں۔ یورپ اور ایک نئے قسم کے بدھ مت کے طاری ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ شوپنہائر اور واگنر قابل نفرت بدھ ہوتے جاتے ہیں۔ یورپ کا کل اخلاق ان اندازوں پر مبنی ہے، جو غلاموں کے لئے مفید ہیں۔ طاقتوروں کو اپنی قوت سے کام لینے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ ان کو جہاں تک ممکن ہے، کمزوروں کے مانند ہو جانا چاہیے۔ نیکی کوئی ایسی چیز کرنے سے حاصل نہیں ہوتی جس کے لئے ہم کافی طاقتور نہ ہوں۔ کیا کانٹ یعنی کونکس برگ کے اس بڑے چینی نے یہ ثابت نہیں کیا ہے کہ کوئی شخص وسیلے کے طور پر کبھی استعمال نہیں ہونا چاہیے۔ اس لئے طاقتوروں کی جبلتیں

یعنی شکار لڑائی فتح اور حکومت عمل کا موقع نہ ملنے کی وجہ سے اندر کی طرف پلٹ کر انگور آتے ہوئے زخم بن گئی ہیں۔ ان سے مرتاضیت اور بری قسم کا ضمیر پیدا ہوتا ہے۔ تمام وہ جبلتیں جن کو راستہ نہیں ملتا، اندر کی جانب مڑ جاتی ہیں، انسان کے روز افزوں داخلی بنتے جانے سے میری یہی مراد ہے۔ یہاں ہم کو اس چیز کی پہلی صورت ملتی ہے جسے بعد کو روح کے نام سے موسوم کیا گیا۔

انحطاط کا ضابطہ یہ ہے کہ جو فضائل عوام کے مناسب ہوتے ہیں، ان سے سردار اور قائد متاثر ہو جاتے ہیں اور وہ معمولی انسان بن کر رہ جاتے ہیں۔ سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ اخلاقی نظامات فرق مدارج کے ساتھ جھکنے پر مجبور کئے جائیں۔ ان کی خود پسندی سے ان کا ضمیر تک متاثر ہونا چاہیے، یہاں تک کہ آخر کار وہ اس کو پوری طرح پر سمجھ جائیں کہ یہ کہنا بداخلاقی ہے کہ ''جو چیز ایک کے لئے حق ہے، وہ دوسرے کے لئے مناسب ہے۔'' مختلف قسم کے فرائض کے لئے مختلف قسم کے اوصاف کی ضرورت ہوتی ہے اور معاشرے میں زبردست کے فضائل بد کی اسی قدر ضرورت ہوتی ہے، جس قدر کمزور کے فضائل نیک کی۔ سختی، تشدد، خطرہ اور لڑائی اسی قدر قیمتی ہیں جس قدر کہ مہربانی اور امن۔ بڑے افراد صرف خطرے تشدد اور بے رحم ضرورت کے وقت پیدا ہوتے ہیں۔ انسان کے اندر بہترین چیز ارادے کی قوت اور جذبے کی طاقت اور استقلال ہے۔ جذبے کے بغیر انسان محض دودھ ہوتا ہے اور کاموں کے قابل نہیں ہوتا۔ نتائج بقا انتخاب فطرت بقائے اصلح کے عمل میں لالچ حسد حتیٰ کہ نفرت تک ضروری ہیں۔ شر کو خیر سے وہی نسبت ہے جو تغیر کو وراثت سے۔ جدت و تجربے کو رواج سے ہے۔ اس وقت تک کوئی ترقی نہیں، جب تک نظائر اور رواج کی تقریباً مجرمانہ خلاف ورزی نہ کی جائے۔ اگر شر خیر نہ ہوتا تو یہ مٹ چکا ہوتا۔ ہم کو ضرورت سے زیادہ نیک بننے سے پرہیز کرنا چاہیے۔ ''انسان کو بہتر اور زیادہ شریر ہونا چاہیے۔''

نیٹشے کو دنیا میں شر اور بے رحمی کی کثرت دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے۔ اس کو اس امر پر غور کر کے کہ کس حد تک قدیم انسان کو بے رحمی سے خوشی اور لذت حاصل ہوتی تھی، ایک طرح کی ظلم دوستانہ لذت حاصل ہوئی ہے، اور اس کے نزدیک ہم جو حزنی تمثیل یا کسی خوفناک واقعے کی نقل سے لذت اندوز ہوتے ہیں تو یہ بھی ایک طرح کی مہذب اور بالواسطہ بے رحمی ہے۔ زرتشت کہتا ہے کہ انسان سب سے بے رحم حیوان ہے۔ وہ اب تک حزنیوں، بیلوں کی لڑائی اور سولیوں کے واقعات کے دیکھتے وقت جتنا خوش ہوتا ہے، اتنا زمین پر کسی اور وقت نہیں خوش ہوتا۔ اور جب اس نے جہنم ایجاد کیا...... تو دیکھو جہنم زمین پر اس کی جنت تھا۔ اس کو اس وقت مصیبت اس لئے گوارا تھی کہ اس ابدی عذاب کا تخیل کر سکے جو اس کے ستانے والوں کو دوسرے عالم میں ملے گا۔

اصلی اخلاقیات حیاتیاتی ہے۔ ہمیں اشیا کے متعلق ان کی اس قدر و قیمت کے اعتبار سے حکم لگانا چاہیے، جو وہ زندگی میں رکھتی ہیں۔ ہمیں قدر و قیمت کے تمام معیارات کو عضویاتی اعتبار سے بدلنا چاہیے۔ ایک شخص یا اجتماع یا نوع کی حقیقی جانچ توانائی استعداد اور قوت ہے۔ انیسویں صدی کو ہم جزواً گوارا کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ طبیعیاتی لحاظ سے زیادہ زور دیتی ہے، نہ تو اور اعتبارات سے۔ یہ تمام اعلیٰ فضائل کے لئے مہلک ہے۔ روح ایک عضویے کا فعل ہے۔

خون کے ایک قطرے کی کمی وبیشی انسان کو اس سے زیادہ مبتلائے تکلیف کرسکتی ہے جتنا کہ پروتھسیس گدھ سے ہوا تھا۔ مختلف غذاؤں کے مختلف ذہنی اثرات ہوتے ہیں۔ چاول بدھ مذہب کا میلان پیدا کرتا ہے، اور جرمن مابعد الطبیعیات بیئر شراب کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا ایک فلسفہ اس اعتبار سے صحیح یا غلط ہوتا ہے جس اعتبار سے یہ ترقی پذیر یا تنزل پذیر زندگی کا مظہر ہوتا ہے۔ زوال پذیر کہتا ہے کہ زندگی کی کوئی قیمت نہیں۔ یہ بالکل بے کار شے ہے۔ جب زندگی کی تمام بطلی قوتوں کو مٹنے دیا جائے، اور جمہوریت (یعنی سب بڑے انسانوں کے متعلق بے اعتقادی) ہر دس سال کے بعد ایک نئی قوم کو تباہ کرے تو پھر زندگی زندہ رہنے کے قابل کیوں رہ جائے گی۔

ان دنوں یورپ کا اجتماع پسند آدمی یہ فرض کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے صرف وہی اس قسم کا انسان ہے، جس کا وجود جائز ہوسکتا ہے۔ وہ اپنے اوصاف کے راگ گاتا ہے، مثلاً اجتماعی جذبہ، مہربانی، احترام، محنت، اعتدال، حیا، رحم، ہمدردی (جس کی بدولت وہ اجتماع کے لئے نرم مزاج، شریف، قابل برداشت اور مفید ہے) اور کہتا ہے کہ یہ خاص طور پر انسانی فضائل ہیں۔ لیکن جن صورتوں میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ سردار اور سرغنے کے بغیر کام نہیں چلتا، اس امر کی کوشش پر کوشش کی جاتی ہے کہ قائدین کی جگہ ہوشیار اجتماع پسند آدمیوں کی ایک جماعت کو دی جائے۔ مثلاً تمام نمائندہ دستور اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود ان اجتماع پسند یورپیوں کے لئے ایک مطلق العنان فرمانروا کا ظہور کیسی رحمت اور ایک ناقابل برداشت بوجھ سے کس قدر رہائی ہوتا ہے۔ اس واقعے کا ظہور نپولین آخری بڑا ثبوت تھا۔ نپولین کے اثر کی تاریخ تقریباً اس بلند تر مسرت کی تاریخ ہے جس تک پوری صدی اپنے سب سے قابل قدر افراد اور زمانوں میں پہنچی ہے۔

## فوق الانسان

جس طرح سے اخلاقی نرمی اور مہربانی نہیں بلکہ قوت ہے اسی طرح سے انسانی سعی کا مقصد سب کا ارتفاع نہ ہونا چاہیے بلکہ چند نفیس تر اور قوی تر افراد کی ترقی ہونی چاہیے۔'' ایک سنجیدہ شخص جن چیزوں کے کرنے کا بیڑا اٹھائے گا، ان میں بنی نوع انسان کی اصلاح سب سے آخری چیز ہوگی۔ نوع انسان کی اصلاح نہیں ہوتی، اس کا تو وجود تک نہیں ہے۔ یہ تو ایک انتزاع ہے۔ جس چیز کا درحقیقت وجود ہے، وہ افراد کا ایک بہت بڑا مسکن ہے۔ یہ کل ایک بہت بڑے تجربی کارخانے کے مانند ہے، جہاں کچھ چیزیں ہر زمانے میں کامیاب ہوتی ہیں، اور اکثر چیزیں ناکام ثابت ہوتی ہے، اور تمام اختیارات کا مقصد عوام کی مسرت نہیں، بلکہ معیار کی اصلاح ہے۔ معاشرہ ایک آلہ ہے، جس کی غرض یہ ہے کہ فرد کی قوت وشخصیت کو بڑھا دے۔ جماعت بجائے خود غایت نہیں ہے۔ اگر سب افراد کی صرف مشینوں کے درست رکھنے کے لئے ضرورت ہو تو مشینوں کا پھر کیا مقصد ہوگا۔ وہ مشینیں (یا معاشرتی تنظیمیں) جو بجائے خود غایت محض مسخرہ پن ہوں گی۔

شروع میں نیٹشے نے اس طرح سے تقریر کی جیسے اس کو ایک نئی نوع کی پیدائش کی توقع ہو۔ بعد کو وہ اپنے



Marfat.com

فوق الانسان کو ایک اعلیٰ درجے کا فرد خیال کرنے لگا جو کبھی کبھی عام متوسط درجے کے انسانوں کی دلدل سے پیدا ہوتا ہے جس کا وجود ارادی نسل کشی اور محتاط تربیت کا مرہون منت ہے، نہ کہ فطری انتخاب کے خطرات کا۔ حیاتیاتی عمل استثنائی افراد کے خلاف تعصب رکھتا ہے۔ فطرت اپنی بہترین صنعتوں کے ساتھ نہایت ہی بے رحمی سے پیش آتی ہے۔ وہ اوسط اور معمولی درجے سے محبت کرتی اور ان کی حفاظت کرتی ہے۔ فطرت میں اصل نمونے کی جانب عود ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ یعنی بہترین پر کثرت بار بار غالب آتی رہتی ہے۔ فوق الانسان صرف انسانی انتخاب، نسلیاتی دور اندیشی اور اعلیٰ تعلیم کے ذریعے سے باقی رہ سکتا ہے۔

یہ کس قدر مہمل بات ہے، کہ علیٰ درجے کے افراد کو محبت کی بنا پر شادی کرنے دی جائے، ابطال کو چھوکریوں سے اور طباعوں کو مغلانیوں سے محبت اصلاح نسل کو پیش نظر نہیں رکھتی اور شوپنہار کا یہ خیال صحیح نہ تھا۔ جب ایک شخص مبتلائے محبت ہو، تو اس کو ایسے فیصلے کرنے کی اجازت نہ دینی چاہیے جو اس کی تمام زندگی کو متاثر کریں۔ محبت میں صاحب عقل رہنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ ہمیں عاشقوں کی قسموں کو ناجائز اور کالعدم قرار دینا چاہیے اور عشق ومحبت کو شادی کے لئے قانونی رکاوٹ قرار دینا چاہیے۔ بہترین افراد کو صرف بہترین افراد سے شادی کرنی چاہیے، عشق ومحبت کو عوام کے لئے چھوڑ دینا چاہیے۔ شادی کا مقصد محض اولاد کی پیدائش ہی نہ ہونا چاہیے، بلکہ اس کا مقصد ترقی بھی ہونا چاہیے۔

تو نوجوان ہے اور اولاد اور شادی کی تمنا رکھتا ہے۔ لیکن میں تجھ سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ کیا تو ایسا انسان ہے جو اولاد کی خواہش رکھنے کی جرأت کرسکتا ہے۔ کیا تو فاتح ہے، کیا تو نے اپنے نفس کو تابع کرلیا ہے، اپنے حواس کا حاکم اور اپنے فضائل کا مالک ہے یا تیری خواہش میں جذبہ حیوانی یا ضرورت بول رہے ہیں یا تیری اس خواہش کا باعث تنہائی یا اپنے سے عناد ہے۔ کاش کہ تیری فتح اور آزادی تجھے اولاد کا متمنی کر رہی ہوں۔ تو اپنی فتح اور اپنی آزادی کی زندہ یادگاریں تعمیر کرے گا تو خود کو اپنی زندگی اور اپنے وجود سے آگے لے جائے گا۔ لیکن پہلے تجھے خود اپنے جسم اور روح کو مضبوط کرنا چاہیے۔ تجھے صرف اپنی نسل ہی نہ بڑھانا چاہیے، بلکہ اس کو بہتر بھی بنانا چاہیے، لہٰذا میں شادی کو دونفسوں کا ایسے وجود کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہوں، جو ان سے زیادہ ہو، جنہوں نے اس کو پیدا کیا۔ میں شادی کو جس طرح سے ان لوگوں کا احترام کہتا ہوں جو اس کا ارادہ کرتے ہیں اسی طرح سے میں اس کو ایک دوسرے کا بھی احترام کہتا ہوں۔

عمدہ پیدائش کے بغیر شرافت ناممکن ہے۔ محض عقل ہی شریف نہیں بناتی۔ اس کے برعکس عقل کو شریف بنانے کے لئے کسی چیز کی ہمیشہ ضرورت رہتی ہے۔ پھر کس چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ خون...... میں یہاں امرایا المینک ڈی گوتھا نہیں لانا چاہتا۔ یہ لقب تو گویوں کے لئے ہے۔ لیکن عمدہ پیدائش اور نسلیاتی پرداخت کے بعد فوق الانسان کے متعلق دوسرا مسئلہ سخت قسم کے مدرسے کا ہے، جہاں تکمیل کو معمولی بات سمجھ کر حاصل کرایا اور اس کو لائق تحسین بھی نہ خیال کیا جائے، جہاں کم آرام اور زیادہ ذمہ داریاں ہوں، جہاں پر جسم کو خاموشی کے ساتھ زحمت



Marfat.com

برداشت کرنے کی تعلیم دی جائے، اور ارادہ تعلیم کرنا اور حکم دینا سیکھ سکے۔ کسی اختیاری خرافات کو جائز نہ رکھنا چاہیے۔ عیاشی اور آزاد منشی سے جسم اور اخلاق کو کمزور نہ ہونے دینا چاہیے۔ اس کے باوجود یہ ایسا مدرسہ ہونا چاہیے جہاں پر انسان دل کھول کر ہنسنا سیکھ سکے۔ فلاسفہ کے مدارج ان کی ہنسی کی استعداد کے اعتبار سے قائم کرنے چاہئیں۔ ''جو شخص سب سے اونچے پہاڑوں پر سے گزرتا ہے وہ تمام حزینوں پر ہنستا ہے اور فوق الانسان کی اس تعلیم میں کوئی اخلاقی تیزاب نہ ہونا چاہیے۔ ارادے کی مرتاضیت تو ہوگی، مگر جسم کو سزا نہ دی جائے گی'' ''اے خوبصورت لڑکیو! اپنے رقص کو بندمت کرو۔ کوئی بدنظر تمہارے لطف کو خراب کرنے کے لئے نہیں ہے...... خوبصورت ٹخنوں والی لڑکیوں کا کوئی دشمن نہیں آیا ہے...... فوق الانسان بھی خوبصورت ٹخنوں کا شوق رکھ سکتا ہے۔

جس شخص کی اس طرح تعلیم و تربیت ہوگی وہ خیر وشر سے ماورا ہوگا۔ وہ اگر اس کی اغراض اس کی طالب ہوں گی تو بد (Bose) بننے میں تامل نہ کرے گا۔ وہ نیک نہیں بلکہ نڈر ہوگا۔ خیر کیا ہے؟...... بہادر ہونا خیر ہے۔ تمام وہ چیزیں خیر ہیں جو انسان میں احساس قوت عزم قوت اور خود قوت کو بھاتی ہیں۔ برا کیا ہے؟ وہ تمام باتیں بری ہیں، جو کمزوری کی بنا پر ہوتی ہیں۔ شاید فوق الانسان کی بڑی علامت خطرے اور لڑائی کی محبت ہوگی بشرطیکہ ان کا کوئی مقصد ہو۔ وہ پہلے سلامتی کا جویانہ ہوگا۔ وہ مسرت کو بڑی سے بڑی تعداد کے لئے چھوڑ دے گا۔ زرتشت کو ایسی طبیعت پسند تھی جو دور دراز کے سفروں پر آمادہ کرتی ہے، اور بغیر خطرے کے زندہ رہنے کو پسند نہیں کرتی۔ اس لئے ہر قسم کی لڑائی خیر ہے۔ باوجودیکہ اس زمانے میں یہ بہت ذرا ذرا سی باتوں پر ہو جاتی ہے۔ ایک اچھی لڑائی ہر مقصد کو مقدس بنا دیتی ہے۔ انقلاب تک خیر ہے مگر فی نفسہ خیر نہیں کیونکہ عوام کے اقتدار سے بری تو کوئی چیز ہے ہی نہیں، بلکہ اس وجہ سے خیر ہے کہ بدامنی کے وقت میں ایسے افراد کی مخفی عظمت ظاہر ہو جاتی ہے، جن کو پہلے کافی موقع نہیں ملا تھا۔ اس قسم کی گڑبڑ میں سے رقصاں ستارہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ انقلاب فرانس کی گڑبڑ اور خرافات سے نپولین ظاہر ہو۔ انشائے جدید کے تشدد اور ہنگامے میں سے طاقتور شخصیتیں اس کثرت کے ساتھ ظاہر ہوئیں جو یورپ کو اس کے بعد سے مشکل سے میسر ہوئی ہیں اور اس قسم کی شخصیتوں کا یہ آئندہ متحمل بھی نہیں ہو سکتا تھا۔

توانائی عقل اور فخر...... ان سے فوق الانسان بنتا ہے۔ مگر یہ سب متوازن ہونے چاہئیں۔ جذبات قوتوں کی شکل صرف اس وقت اختیار کریں گے جب کسی ایسے بڑے مقصد کو پیش نظر رکھ کر انتخاب کیا جاتا اور یکساں بنایا جاتا ہے، جو خواہشوں کے ہجوم کو شخصیت کی قوت میں ڈھال دیتا ہے۔ افسوس ہے اس مفکر کے حال پر جو اپنے پردوں کے لئے پانی نہیں بلکہ مٹی ہے۔ بندۂ تسویقات کون ہوتا ہے؟ کمزور۔ اس کے اندران کے دبانے کی قوت نہیں ہوتی۔ وہ اتنی قوت نہیں رکھتا کہ نہیں کہدے۔ وہ خلفشار مجسم اور مائل بہ زوال ہے۔ خود کی تربیت کرنا یہ ہے۔ سب سے بڑی چیز۔ جو شخص محض عوام میں سے ایک نہ بننا چاہتا ہو، اس کے لئے صرف یہ ضرورت ہے کہ تن آسانی کو چھوڑ دے۔ شرافت کا آخری معیار اور فوق الانسان کا آخری ضابطہ یہ ہے کہ انسان کا ایک مقصد ہو جس کی خاطر وہ دوسروں پر سختی کر سکے اور سب سے زیادہ اپنی ذات پر۔ ایسا مقصد جس کی خاطر دوست کے ساتھ بیوفائی کرنے کے علاوہ اور سب کچھ جائز ہو۔



Marfat.com

صرف ایسے آدمی کو اپنا مقصد اور اپنی محنتوں کا معاوضہ قرار دے کر، ہم زندگی سے محبت کر سکتے ہیں، اور ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ ہمارا ایک مقصد ہونا چاہیے جس کی خاطر ہم سب کے سب ایک دوسرے کے لئے عزیز ہیں۔ ہم کو یا تو بڑا بننا چاہیے یا بڑوں کا خادم اور آلہ کار بننا چاہیے۔ کیسا عمدہ منظر تھا جب کہ لاکھوں یورپ والے خود کو بونا پارٹ کے مقاصد کے لئے وسائل کے طور پر پیش کرتے تھے، اور اس کے لئے خوشی خوشی جانیں دیتے تھے اور مرتے مرتے اس کا راگ گاتے تھے۔ شاید ہم میں سے وہ جو سمجھتے ہیں، اس کے مبلغ بن سکتے ہیں جو ہم خود نہیں ہو سکتے اور اس کی آمد کا راستہ صاف کر سکتے ہیں، ہم اگرچہ ایک دوسرے سے کتنے ہی دور کیوں نہ ہوں اس مقصد کے لئے مل کر کام کر سکتے ہیں۔ زرتشت ان مخفی امداد کرنے والوں اور بلند تر انسان کے ان دوستوں کی صرف آوازیں سن سکے، تو وہ اپنی مصیبت میں بھی ان کے گیت گائے گا۔ ''تم جو آج تنہا ہو، تم جو آج متفرق ہو، کل تم ایک قوم بن جاؤ گے۔ تم میں سے جنہوں نے خود کو منتخب کر لیا ہے، ایک ایک منتخب قوم اٹھے گی، اور اس سے فوق الانسان پیدا ہو گا۔''[1]

## حاشیہ

1۔ زرتشت، صفحہ 117

☆......☆......☆



Marfat.com

ول ڈیوراں

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# اخلاقیات اور مسرت کی ماہیت

بایں ہمہ جوں جوں ارسطو نے ترقی کی اور اس کے گرد نوجوانوں کا تعلیم اور اصلاح کے لئے مجمع ہوا اس کا ذہن حکمت کی تفصیلات سے کردار اور سیرت کے عظیم تر اور مبہم تر مسائل کی طرف متوجہ ہوتا گیا۔ اس پر بات زیادہ وضاحت کے ساتھ منکشف ہوتی گئی کہ طبیعی عالم کے تمام مسائل سے بڑھ کر یہ مسئلوں کا مسئلہ کہ بہترین زندگی کون سی ہے زندگی کی برترین خیر کیا ہے فضیلت کس کو کہتے ہیں۔ مسرت اور تکمیل کو ہم کس طرح سے پائیں۔

وہ اپنی اخلاقیات میں بہت سادگی سے کام لیتا ہے۔ اس کی حکمی تربیت اس کو فوق الانسان نصب العین اور تکمیل کے بے سود مشوروں کے پیش کرنے سے باز رکھتی ہے۔ سنتیانہ کہتا ہے ارسطو میں انسانی فطرت کا تعقل بالکل درست ہے، ہر نصب العین ایک فطری بنیاد رکھتا ہے اور ہر فطری شے ایک معیاری ترقی رکھتی ہے۔ ارسطو صفائی کے ساتھ اس امر کو تسلیم کر کے آغاز بحث کرتا ہے کہ زندگی کا مقصد بھلائی، محض بھلائی ہی کی خاطر نہیں بلکہ مسرت کی خاطر ہے۔ کیونکہ مسرت کو ہم خود مسرت کی خاطر پسند کرتے ہیں۔ اور کبھی کسی آئندہ چیز کی خاطر نہیں کرتے۔ اس کے برخلاف ہم عزت لذت عقل کو اس لئے پسند کرتے ہیں کیونکہ ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے سے ہم کو مسرت نصیب ہوگی۔ مگر وہ اس امر کو محسوس کرتا ہے کہ مسرت کو برترین خیر کہنا محض صداقت ہے، جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ مسرت کی ماہیت اور اس کے حاصل کرنے کے طریقے کو واضح طور پر بیان کیا جائے۔ وہ اس طریقے کے معلوم کر لینے کی اس طرح سے امید کرتا ہے کہ وہ پوچھتا ہے کہ کس بارے میں انسان دوسری مخلوق سے مختلف ہے۔ اور یہ فرض کرتا ہے کہ انسان کی مسرت اس مخصوص طور پر انسانی وصف کے پوری طرح سے عمل کرنے پر مشتمل ہوگی۔ اب انسان کے مابہ الامتیاز وصف کے پوری طرح سے عمل کرنے میں مضمر ہوگی۔ اب انسان کی مابہ الامتیاز فضیلت اس کی قوت فکر ہے اسی قوت کے ذریعے سے وہ حیات کی باقی تمام صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے اور جس طرح سے استعداد نے اس کو برتری دی ہے اسی طرح سے ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کی ترقی اس کو تکمیل و مسرت بخشے گی۔



Marfat.com

پس مسرت کی سب سے بڑی شرط چند جسمانی ضروریات مقدم کے سوا عقل کی زندگی ہے عقل ہی انسان کی مخصوص شوکت اور قوت ہے۔ فضیلت بلکہ فوقیت کا مدار واضح رائے ضبط نفس خواہش کی باقاعدگی اوسطوں کی خوشنمائی پر ہے۔ سادہ آدمی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ معصوم ارادے کا عطیہ ہے بلکہ پوری طرح سے تکمیل کو پہنچے ہوئے انسان میں تجربے کا نتیجہ ہے۔ با ایں ہمہ ایک راستہ اس کی طرف جاتا ہے، اور فضیلت کا ایک رہبر ہے، جو بہت سے چکروں اور بہت سی تاخیروں سے بچا سکتا ہے۔ یہ درمیانی راستہ یا زرین اوسط ہے۔ سیرت کے اوصاف کو تین قسموں میں ترتیب دیا جا سکتا ہے، جن میں سے پہلے اور آخری اوصاف افراط ہوں گے اور عیوب اور درمیان وصف ایک فضیلت یا فوقیت ہوگا۔ اس طرح سے بزدلی اور تہور کے درمیان شجاعت ہے بخل اور اسراف کے مابین فیاضی ہے کاہلی اور حرص کے مابین فرق ہے عاجزی اور غرور کے مابین انکساری ہے۔ رازداری اور بھیڑ اور بھیڑیے پن کے مابین راست بازی ہے۔ تنگ مزاجی اور مسخرے پن کے مابین خوش مزاجی ہے۔ جھگڑالو پن اور خوشامد کے مابین دوستی ہے۔ ہلمیٹ کے تذبذب اور کوئکزٹ کے جوش کے مابین ضبط نفس ہے پس اخلاقیات یا کردار میں صواب ریاضیات یا انجنیری کے صحیح سے کچھ مختلف نہیں ہے اس کے معنے ٹھیک اور موزوں کے ہیں یعنی اس شے کے جو نتیجے کے لئے بہترین ہوتی ہے۔

لیکن زریں اوسط ریاضیاتی اوسط کے مانند دو قابل حساب انتہاؤں کے مابین بالکل ٹھیک اوسط نہیں ہے۔ صورتحال کے متعلقہ حالات سے اس میں تغیر ہوتا ہے اور اس کا پتا صرف پختہ اور دقیقہ رس عقل کو چل سکتا ہے۔ فضیلت ایک فن ہے جو تربیت اور عادت سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم صحیح طور پر اس لئے عمل نہیں کرتے کہ ہم بافضیلت ہوتے ہیں، بلکہ ہم کو فضیلت صحیح طور پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ فضائل انسان میں اعمال کے کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم وہ کچھ ہوتے ہیں جو کہ بار بار کرتے ہیں۔ پس فضیلت ایک فعل نہیں بلکہ ایک عادت ہے۔ انسانی خیر پوری زندگی میں فضیلت کی طرف روح کے عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ جس طرح سے ایک ابابیل کے آنے یا ایک خوشگوار دن سے بہار کا موسم نہیں بن جاتا اسی طرح سے ایک دن یا مختصر زمانہ انسان کو سعید اور صاحب مسرت نہیں بنا دیتا۔

جوانی انتہا پسندیوں کی عمر ہوتی ہے۔ اگر نوجوان کسی قصور کا مرتکب ہوتا ہے تو یہ ہمیشہ افراط یا مبالغے کی جانب ہوتا ہے۔ جوانی میں بڑی دشواری یہی ہوتی ہے (اور نوجوانوں کے بڑوں کو بھی اکثر یہ دشواری ہوتی ہے) کہ انسان ایک افراط سے نکل کر دوسری افراط میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ایک افراط آسانی سے دوسری افراط میں منتقل ہو جاتی ہے خواہ ضرورت سے زیادہ اصلاح کرنے کی وجہ سے یا اور کسی وجہ سے۔ عدم خلوص ضرورت سے زیادہ احتجاج کرتا ہے اور عاجزی غرور کے سر پر منڈلاتی رہتی ہے۔ جو لوگ محسوس طور پر ایک انتہا پر ہوتے ہیں وہ اوسط نہیں بلکہ دوسری انتہا کو فضیلت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ بعض اوقات یہ اچھا بھی ہوتا ہے کیونکہ اگر ہم ایک انتہا پر غلطی کے مرتکب ہونے کا شعور ہو تو ہمیں دوسری انتہا کو مقصود بنانا چاہیے تاکہ اوسط تک پہنچ جائیں۔ جس طرح سے کہ آدمی



Marfat.com

مڑی ہوئی لکڑی کے متعلق کرتے ہیں۔ لیکن بے سمجھ انتہا پسند زریں اوسط کو سب سے بڑا عیب جانتے ہیں۔ وہ اس شخص کو جو اعتدالی حالت میں ہوتا ہے ایک دوسرے کی طرف دیکھتے ہیں۔ بزدل آدمی بہادر کو جوشیلا اور غیر محتاط کہتے ہیں، اور جوشیلا آدمی اس کو بزدل کہتا ہے، اور دوسری صورتوں میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جدید سیاسیات میں انتہا پسند، اعتدال پسندوں کو رجعتی کہتے ہیں۔ اور رجعتی انتہا پسند۔

یہ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ اوسط ایک مخصوص روش کا اظہار ہے جو یونانی فلسفے کے تقریباً ہر نظام میں ظاہر ہوتا ہے۔ افلاطون نے جب فضیلت کو متوازن عمل کہا تھا تو اس کے ذہن میں بھی یہی بات تھی۔ اور سقراط نے فضیلت کو جب علم کے مطابق کہا تھا تو اس کے پیش نظر بھی یہی بات تھی۔ حکمائے سبعہ نے اس روایت کو ڈلفی میں اپالو کے مندر میں یہ نصیحت کندہ کرا کے پختہ کر دیا تھا کہ کسی شے میں افراط نہ ہونی چاہیے۔ شاید جیسا کہ نیٹشے مدعی ہے، کہ یونانیوں کی یہ تمام کوششیں خود اپنی سیرت کی شدت اور جوش کے روکنے کے لئے تھیں۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ کوششیں اہل یونان کے اس احساس کا عکس ہیں، جذبات بجائے خود عیوب نہیں ہیں، بلکہ عیب وفضیلت دونوں کا اس اعتبار سے مواد ہو سکتے ہیں کہ یہ افراط وعدم تناسب کے ساتھ عمل کرتے ہیں یا توازن اور ہمنوائی کے ساتھ۔

لیکن ہمارا عملی فلسفی کہتا ہے کہ راز مسرت محض اوسط زریں ہی میں نہیں ہے۔ دنیاوی چیزوں کی بھی ہمارے پاس خاصی مقدار ہونی چاہیے۔ افلاس انسان کو بخیل اور کنجوس بنا دیتی ہے۔ اس کے برخلاف اموال دنیا سے انسان کو پریشانی سے وہ آزادی نصیب ہوتی ہے، جو اشراقی آرام اور دلکشی کا ذریعہ ہے۔ مسرت کے ان خارجی معاونین میں سب سے زیادہ شریف دوست ہے۔ درحقیقت دوستی صاحب مسرت کے محزون کی نسبت زیادہ ضروری ہے۔ کیونکہ مسرت شرکت سے بڑھتی ہے، یہ عدالت سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ جب آدمی آپس میں دوست ہوتے ہیں تو عدالت غیر ضروری ہوتی ہے لیکن جب لوگ عادل ہوتے ہیں، تو اس وقت تو دوستی اور بھی زیادہ نعمت معلوم ہوتی ہیے۔ ایک دوست دو قالبوں کے اندر ایک روح ہوتا ہے۔ لیکن دوستی سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ دوست زیادہ نہیں بلکہ کم ہونے چاہئیں، جو شخص بہت سے دوست رکھتا ہے وہ کوئی دوست نہیں رکھتا، اور بہت سے آدمیوں سے پختہ دوستی رکھنا ناممکن ہے۔ عمدہ دوستی کے لئے وقتی شدت کے بجائے مدت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اس سے سیرت واستقلال مترشح ہوتا ہے۔ دوستی میں ردو بدل سیرت کے تغیر کی دلیل ہے۔ دوستی کے لئے مساوات کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ احسان مندی زیادہ سے زیادہ اس کو ایک عارضی بنیاد دیتی ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ محسن ان لوگوں سے جن پر کہ یہ احسان کرتے ہیں اس سے زیادہ دوستی رکھتے ہیں، جتنی کہ یہ ان کے ساتھ رکھتے ہیں۔ اس صورتحال کی وہ تشریح جس سے اکثر لوگوں کی تشفی ہوتی ہے، یہ ہے کہ ان میں ایک تو مقروض ہوتے ہیں اور دوسرے قرض خواہ...... اور مقروض تو یہ چاہتے ہیں کہ ان کے قرض خواہ نہ رہیں برخلاف اس کے قرض خواہ یہ چاہتے ہیں کہ قرض دار باقی رہیں۔ ارسطو اس تعبیر کو رد کرتا ہے اور اس یقین کو ترجیح دیتا ہے کہ محسن کو ان لوگوں سے جن پر کہ وہ احسان کرتا ہے اسی طرح سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس طرح سے کہ ایک مصور کو اپنی تصویر سے یا ایک ماں کو اپنے بچے سے۔ ہم اس چیز سے محبت کرتے ہیں جو ہماری بنائی ہوئی ہے۔

اگرچہ خارجی اشیا اور تعلقات مسرت کے لئے ضروری ہیں مگر پھر بھی اس کا اصلی جوہر ہمارے اندر علم کی وسعت اور روح کی صفائی کی صورت میں رہتا ہے۔ لذت کی حس یقیناً اس کا راستہ نہیں ہے وہ سڑک تو دائرہ ہے جیسا کہ سقراط نے کثیف تر ابیقوری تصور کے متعلق کہا تھا۔ کہ ہم نوچتے ہیں تا کہ ہم کھجا سکیں اور کھجاتے ہیں تا کہ ہم نوچ سکیں اور نہ سیاسی زندگی اس کا راستہ ہوتی ہے کیونکہ اس میں ہم کو عوام کے اوہام کے مطابق چلنا پڑتا ہے اور انبوہ سے زیادہ متلون کوئی چیز نہیں ہوتی! مسرت کو تو ذہن کی لذت ہونا چاہیے اور ہم اس پر صرف اس وقت بھروسا کر سکتے ہیں جب یہ صداقت کی طلب یا اس کے حصول سے ہوتی ہے۔ عقلی عمل اپنے علاوہ اور کسی شے کو مقصود نہیں بناتا اور اس کو اپنے میں وہ لذت ملتی ہے جو اس کو مزید عمل کے لئے آمادہ کرتی ہے اور چونکہ کافی بالذات عدم تھکان اور استعداد سکون صریحی طور پر اس مشغلے سے متعلق ہیں لہٰذا کامل مسرت اس میں ہونی چاہیے۔

لیکن ارسطو کا معیاری انسان محض مابعد الطبیعیاتی نہیں ہے۔

وہ اپنے آپ کو بلا ضرورت خطرے میں مبتلا نہیں کرتا کیونکہ بہت کم چیزیں ایسی ہیں جن کی وہ بہت پروا کرتا ہو۔ لیکن نازک وقتوں میں وہ اپنی جان تک دینے کے لئے تیار ہوتا ہے...... کیونکہ وہ جانتا ہے کہ بعض حالات میں زندہ رہنما بے کار ہوتا ہے۔ اس کا مزاج ایسا ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے کام آتا ہے اگرچہ اسے اپنے کام لیتے ہوئے شرم آتی ہے۔ مہربانی کرنا فوقیت کی دلیل ہے اور دوسرے کی مہربانی سے فائدہ اٹھانا ماتحتی کی علامت ہے...... وہ عام تماشوں میں حصہ نہیں لیتا...... وہ اپنی ناپسندیدگیوں اور ترجیحوں میں صاف گو ہوتا ہے۔ وہ صفائی کے ساتھ باتیں کرتا ہے اور صفائی کے ساتھ عمل کرتا ہے کیونکہ وہ عام انسانوں اور چیزوں کو وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا...... اس کو کبھی تعریف و تحسین کا جوش نہیں آتا کیونکہ اس کی آنکھوں میں کوئی چیز بڑی نہیں ہوتی۔ وہ دوسروں کے ساتھ سوائے دوست کے انکساری کے ساتھ نہیں رہ سکتا۔ انکساری غلام کی خصوصیت ہے...... وہ کبھی بغض و عداوت محسوس نہیں کرتا اور ہمیشہ مضرتوں کو بھول جاتا ہے اور نظر انداز کر دیتا ہے...... وہ باتوں کا بہت شوقین نہیں ہوتا...... اس کو اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ اس کی تعریف ہو یا دوسروں کو الزام دیا جائے۔ وہ دوسروں کو حتیٰ کہ اپنے دشمنوں کو بھی برا نہیں کہتا سوائے اس کے کہ خود ان سے کہے۔ اس کی رفتار میں متانت ہوتی ہے، اس کی آواز گہری ہوتی ہے اس کی گفتگو جچی تلی ہوتی ہے وہ جلدی نہیں کرتا کیونکہ اسے صرف چند چیزوں سے تعلق ہوتا ہے۔ اسے جوش نہیں آتا کیونکہ وہ کسی چیز کو بہت اہم نہیں خیال کرتا۔ تیز آواز اور تیز قدم پریشانی کا نتیجہ ہوتے ہیں...... وہ زندگی کے حوادث ایک شان اور انداز سے برداشت کرتا ہے، وہ اپنے حالات سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاتا ہے۔ ایک ہوشیار سپہ سالار کی طرح سے جو اپنی محدود فوج کو جنگ کی پوری مہارت کے ساتھ آراستہ کرتا ہے...... وہ اپنا بہترین دوست ہوتا ہے اور تنہائی میں خوش رہتا ہے برخلاف اس کے وہ شخص جس میں کوئی فضیلت یا قابلیت نہیں ہوتی اپنا بدترین دشمن ہوتا ہے اور تنہائی سے گھبراتا ہے۔

یہ ہے ارسطو کا فوق الانسان۔

☆......☆......☆



Marfat.com

اس والڈ کلپے

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# اخلاق اور فلسفہء قانون

اخلاق اور جمالیات سے جب بحث شروع ہوتی ہے تو ہم ایک بالکل ہی نئے میدان میں پہنچ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ تعلیمات جس پر ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ ایک شعبہ پر مبنی ہے اگر یہ نہ مانیں کہ کل خاص صناعتوں پر بنا ہے لیکن ان دونوں کی یہ بنیاد نہیں ہے۔ ان دونوں یعنی اخلاق اور فلسفہ و قانون میں خود ہی خاص صناعت ہونے کی صفت موجود ہے اور یہ دونوں سے بحث کرتے ہیں۔ علم متعین اور اخیری[1] یعنی بسیط واقعات اخلاق یا فلسفہء اخلاقی سے عموماً ناموسی (عمل کے لئے ضابط اور قاعدے بنانے والے) علم سمجھا جاتا ہے (دیکھوف 6) اور اس کے مسئلہ (موضوع بحث) کی یہ تعریف ہے کہ یہ علم ایسے صحیح شرائط کو مقرر کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط پورے ہوں تو انسان کے ارادی افعال اخلاقی سمجھے جائیں گے۔ اس معنی سے اس کو فن سیرت کہہ سکتے ہیں۔ جس طرح منطق کو فن تعقل کہتے ہیں۔ (اخلاق ایسے ضابطے معین کرتا ہے جو سیرت کی درستی کے لئے ضروری ہیں اور منطق ایسے قوانین عطا کرتی ہے جس سے تعقل یا فکر صحت کے ساتھ ہو) چونکہ تعریف صفت خلقی کی وضع یعنی کسی کے مقرر کرنے سے نہیں مقرر ہو سکتی لہٰذا علم اخلاق میں اخلاقی احکام یا تصدیقات کی تاریخی تکمیل کا بیان بھی ہونا چاہیے اور وہ اصول اور وہ کامل مثالیں جو انسانوں کی حیات میں فی الواقع پائی گئی ہیں ان کی تحلیل کر کے عقلی اور مسلسل احکام اس صناعت میں بہم پہنچا دے جاتے ہیں۔ خواہ علم اخلاق کے ذریعہ سے یہ کام اچھی طرح ہو خواہ بری طرح مگر اس علم میں جیسے سیرت ہے اور جیسی ہونا چاہیے ان دونوں میں (یعنے ایک تو وہ سیرت جو بالفعل موجود ہے اور دوسری وہ جو اخلاق کے مطابق ہونا چاہیے) امتیاز کیا جاتا ہے بلاشک اگر یہ امتیاز نہ کیا جائے تو پھر خصوصیت کے ساتھ صفت خلقی کا استعمال صحیح نہ ہوگا یہ صفت انسانی اعتقاد اور شوق وغیرہ دوسری صفات پر ایک اضافہ ہے۔ اور اُن سب صفتوں سے بالاتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ زمانہ حال میں کہا جاتا ہے اور گزشتہ زمانے میں بھی کبھی یہ کہا گیا تھا کہ اخلاقی اور طبعی ارادے اور فعل میں کوئی حقیقی تفاوت نہیں ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ جو فعل فطرت سلیم کے موافق ہے وہی اخلاقی بھی ہے)۔ مگر ہم اس رائے سے اتفاق کریں تو کر سکتے ہیں مگر کوئی امر مستثنیٰ اس قاعدہ کلیہ سے تسلیم نہ کریں گے کیونکہ اگر کوئی طبعی محض مخالف ایسے فعل



Marfat.com

کے ہو جس کو رسم و رواج نے فی الواقع منظور کر لیا ہے معاشرت نے اس کو رواج بخشا ہے یا دوسرے اخلاقی اثرات نے وہی امتیاز جس کا اوپر مذکور ہو چکا ہے اگرچہ دوسرے لفظوں میں ہو۔ مگر وہ امتیاز موجود ہے جس پر ہم نے پیشتر زور دیا تھا۔

پہلا سوال جو عالم اخلاق کے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تضاد کی اصل کیا ہے جو ان دو قسم کے افعال میں ہے ایک تو ایسی سیرت جو کسی ضابطے کی پابند نہیں محض طبیعت کی امنگ سے افعال صادر ہوئے ہیں۔ دوسری وہ سیرت جو کسی قسم کے قانون کی تابع یا کسی حکم یا مقولے پر کاربند ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب اس تحقیقات کے نتائج سے مل سکتا ہے جو نسلی سائیکالوجی کے میدان میں ہوئی ہو۔ ابتدائی افتتاح انسانی سیرت کے ضابطہ تصدیقات کا مذہبی خیالات اور عبادات کی صورت پکڑتے ہیں اور یہ رواجی استعمال اور ضابطے معاشرت کے ویسے ہی قدیم ہیں جیسے خود سوسائٹی (معاشرت)۔ تمدن کی بالکل ابتدائی منزلوں میں یہ دونوں مذہب اور معاشرت فرد انسان کو پابند کرتے ہیں اور پر بہت کچھ خارجی اثر پڑتا ہے اور اس کی زندگی ایک تعلیم کئے ہوئے راستے پر چلتی ہے۔ نسبتاً اس حالت کے بہت دنوں کے بعد متعدد ضابطہ یا ناظم اجزا شاخ در شاخ ہو جاتے ہیں اور مجموعہ کی جداگانہ شناخت ہو جاتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب قانون اور اخلاق خاص عناصر ہیں۔ اس مجموعہ کے جو سب کے سب ایک ساتھ ملے جلے ہوئے صرف ایک معاشرت کی مجموعی منظوری کی صورت میں تھے۔ اس کے بعد اب یہ ضرورت ہوتی ہے کہ آثار کی مختلف قسموں کی جدا جدا علمی تحقیقات ہو۔ اگرچہ شعر اور روزمرہ میں رفتہ رفتہ مذہبی اور دنیاوی دانش کا امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ ان کے باہمی ارتباط کا شعور بہت آہستہ آہستہ فنا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ کوئی عجب کی بات نہیں ہے کہ سقراط جس کو رفتہ رفتہ خاص علم اخلاق کا واضع مانا تھا صراحتاً دو مبداء ضبط اخلاق کے قرار دیتا ہے۔ تحریری قوانین سلطنت کے اور غیر تحریری قوانین دیوتاؤں کے اسی وقت وہ اخلاقی فساد (تنزل) جو اپنے آس پاس اس کو نظر آتا تھا اپنے عہد کے لئے اس نے وہی کوشش کی تھی جو اور ماہرین اخلاق اپنے زمانے کے لئے کیا کرتے ہیں یعنی دریافت کرنا کلیۃً صحیح اخلاقی اصول کا پس وہ نیک یا اخلاقی سیرت کو علم کا نتیجہ سمجھنے لگا یعنی ایسی کوئی بات جو سیکھی سکھائی جا سکتی ہے۔

افلاطون نے بھی مثل سقراط کے یہ کوشش کی کہ شرائط اخلاقی معیار کی کلی صحت کے ساتھ دریافت ہو جائیں۔ کتاب ''فیدرس و فیدن و ری پبلک'' کا اخلاق مابعد الطبیعات سے تقریباً ملا دیا گیا۔ یہ تضاد محسوس مادی مادہ اور صورت یا مثالی[1] یا جوہر اشیا کا ایک تقابل قیمتوں کا ہو جاتا ہے۔

مثال افلاطونی فلسفہ میں ان ازلی صورتوں سے مراد لی جاتی ہے جو عالم محسوس کی حقیقت مانے گئے ہیں۔ مثلاً ایک تو وہ انسان جس کو ہم تم دیکھتے ہیں۔ یہ تو اصل انسان یا انسانی مثال کا جو ازل سے موجود ہے اور جو اصل اور علت ہے اس محسوس مادہ اصل ہے ان چیزوں کی جو خسیس اور بد اور مثال شرط اوّل یا مقدمہ ہے ہر نیک چیز کا۔ افلاطون کے نزدیک ایک ہی نیکی یا فضیلت ہو سکتی ہے اور یہ ایک معنے سے شرط ہے کلی صحت کی کیونکہ ہم صدق کے بارے میں یہی کہیں گے کہ وہ ایک ہے جو کچھ اچھا ہے وہی انجام کار میں خدا ہی کی جانب سے آتا ہے اور حقیقی لذت



Marfat.com

(جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں سعادت کہتے ہیں) صرف غیر مادی عالم میں مل سکتی ہے جو کہ عالم مثل ہے جن نے صرف حسیات میں نیکی کا پر تو ہے۔ اسی سے اخلاقی قدر و قیمت کا عکس نمایاں ہوتا ہے اور اسی سے اس عالم کی جھلک نمودار ہوتی ہے جو ماورائے حسیات ہے۔ کامل تحقق نیک کوشش کا فرع ہے کسی قسم کے اجتماع کی یا ریاست کی۔ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت میں ان شرائط اور حالات کو بیان کیا ہے کہ اگر انسان اس کے مطابق زندگی بسر کریں تو ایسی زندگی طبیعت انسانی کے اغراض کو پورا کردے گی۔

سعادت کو قبل سقراط کے حکمائے اخلاق مثالی نیکی کا مظروف (مجموعہ) خیال کرتے تھے۔ یہ چیز ایسی تھی جس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہیے مگر ہم کو کوئی مرتب صورت آرائی ایسے اخلاق کی جس کی بنا سعادت پر ہے ارسطا تالیس کے پہلے نہیں ملتی۔ نیفوماجس[3] کے اخلاق میں سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک حالت ہے جس کے وجود کے مدارج اور منازل ہیں اور انہیں مدارج کے مطابق اس کے حاصل کرنے کی شرطیں بھی ہیں جیسا درجہ ہے ویسی ہی کوشش اس کے حصول کی ہونا چاہیے درآنحالیکہ فرقہ ارطیس سیرن کا رہنے والا (جس کو لذت پسند یا سیرینی کہتے ہیں) چوتھی صدی قبل مسیح میں گزرا ہے۔ اس نے حسیات کی بسیط لذت (ہے دونے کو ہر فعل کی غایت قرار دیا ہے (یعنی ہر انسانی فعل اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ لذت حاصل ہو) ارسطاطالیس کی یہ رائے ہے کہ جاودانی سعادت، مزاج کی دائمی شگفتگی جو زندگی کے حوادث سے مکدر نہ ہو قابل قدر ہوسکتی ہے۔ اور یہ انسانی کوشش کی انتہائی منزل ہے۔ ایسی سعادت ہم کو عقل کی مدد سے حاصل ہوسکتی ہے۔ عقل ہی سے دانشمندانہ اعتدال شہوت اور غضب کا قائم ہوسکتا ہے اور عقل ہی ہم کو افراط اور تفریط سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ فضیلت یا نیکی ایک بیش بہا وسط ہے طرفین افراط و تفریط میں۔ خیر الامور اوسطہا اسی سے مراد ہے۔ ارسطاطالیس بھی مثل افلاطون کے ریاست کی اخلاقی اہمیت پر مصر ہے لیکن وہ عقلی زندگی کو حکیم کی ہر تمدنی کوشش سے افضل اور برتر قرار دیتا ہے۔

ارسطاطالیس کے بعد جو فرقے پیدا ہوئے ان میں بھی یہ رجحان پختگی کے ساتھ موجود ہے کہ اخلاق سیرت کی درستی کا فن ہے۔ رواقیوں نے سب سے بڑھ کے اخلاقی غرض کے استمرار کی کوشش کی۔ اس فرقے نے محدود کیا اپنے علم کی ساخت کو اپنے مشہور و معروف تصور ہے (ایدیہ فورا) سباح یعنی ایسے افعال جو نہ اچھے ہیں نہ برے مگر ایسے افعال کو خلقی صفت اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ وہ واسطے ہوں نیک اغراض کے حاصل کرنے کے لئے اس کے علاوہ انہوں نے ایک خط فاصل کھینچ دیا اور درمیان اعمال نیک فرائض عقلی سیرت (کتیر تھوما) اور بدافعال کے جو شہوت و غضب کے تحت میں ہیں۔ اور زور دیا اس تقابل پر دانشمند اور ابلہ کی شخصیت کے لحاظ سے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اخلاق میں ایک پوری فہرست ان عمدہ اور باریک امتیازوں کی جو افعال میں ہیں مرتب کردی گئی تھی۔ غرض اور ضابطہ انسانی ارادے اور افعال[4] کا نیکیاں فریضے اور فضیلتیں۔ ان سب پر تحقیقی نظر کی گئی تھی مذہب مسیحی نے ایک جدید سطح نظر داخل کیا۔ جس میں تین خاص تصور داخل ہیں۔ اولاً ایک تصور ناگزیر[5] گناہ کا۔ دوسرے حکم ہر انسان سے محبت کرنے کا تیسرے یہ کہ اخروی مغفرت یا مردودیت اخلاقی وصف سے زندگی کے جو اس زمین پر

گزری ہے متعین ہوتی ہے۔

(1) قدیم اخلاق کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا ہے کہ اخلاقی کمال حاصل ہونا ممکن ہے۔ مسیحائی مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی کوشش کرے معصوم (بیگناہ) نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ایک منجی (نجات دینے والا) کی ضرورت ہے کہ وہ اس بوجھ کو انسانوں کی گردنوں سے اٹھالے۔ جس بوجھ سے انسانیت کچل کے پرزے پرزے ہو جائے گی اور انسانوں کو ایک خالص پاک اور خوشحال ہستی کی امید دلائے۔

(2) ہم قدیم اخلاق میں عموماً انسانوں سے محبت کرنے کا خیال پاتے ہیں۔ مگر اس کو فریضہ نہیں قرار دیا ہے نہ کہ ایک صریحی فرض حتیٰ کہ مسیحیت نے یہ عقیدہ ظاہر کیا کہ تمام انسان خدا کے بال بچے ہیں اس لئے سب بھائی بھائی ہیں۔

(3) اور اگر چہ قدیم زمانے میں بھی یہ خیال تھا کہ بعد موت کے سعادت یا شقاوت (خوشحالی یا بدحالی) ہونا ہے۔ مسیحی مذہب نے یہاں بھی ایک جدید عنصر داخل کیا۔ یعنی مسئلہ انعام وتعزیر (ثواب وعقاب) جو کہ منفصل ہے اخلاقی کوشش اور فرد انسانی کی ترقی سے جو کچھ ہم بولتے ہیں وہی کاٹیں گے۔ اخلاق میں بھی یہ کلیہ ایسا ہی درست ہے جیسے اور امور میں۔ ہماری تمام امید وابستہ ہے رحمت الٰہی سے۔ خدا بخش دے گا گناہگار کو بھی بشرطیکہ وہ تائب ہو۔ یہ اصلی عناصر ہیں۔ مسیحی مسائل ہیں اور کوئی خاص مفہوم بہشت اور دوزخ کا نہیں ہے۔

(4) تمام اخلاقی مسائل میں جو پہلے پہل عیسائیت کے عروج کے ساتھ نمایاں ہوئے، ارادے کی آزادی کا مسئلہ ہے یعنی جبر و اختیار۔ تصور ثواب اور معصیت کا جن پر اب بہت زور دیا جاتا ہے کوئی معنی نہیں رکھتا جب تک کہ انسان کو نیکی بدی میں حق انتخاب حاصل نہ ہو یعنی بھلائی برائی افعال کی اس کی قدرت واختیار میں نہ ہو۔ عہد وسطیٰ کے مسیحی اخلاق میں ارادے ایک آزادی کا مسئلہ ملا ہوا تھا اس مسئلہ سے کہ خدائے قادر مطلق کو انسانی آزادی کے ساتھ کیا تعلق ہے قطع نظر اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ تقابل تقدیر اور عدم تقدیر کا صاف صاف معلوم کر لیا گیا ہے۔ جس میں اقرار اور انکار ارادے کی آزادی کا صاف صاف نمایاں ہے۔ (دیکھو 21)

تاہم ایک اور تجدید اخلاقی غرض کی عہد ریفارمیشن (اصلاح یا نشر علوم کا زمانہ یورپ میں چودھویں صدی میں) میں ہوئی۔ رہبانیت اور دنیا سے نفرت جو عہد وسطیٰ کا خاصہ تھا بلکہ عہد قدیم کی عیسائیت کا بھی اب اس خیال سے مغلوب ہو گیا تھا کہ دنیاداری بھی ایک ایسی چیز ہے جس میں تمام ضرورتیں اخلاقی زندگی کی پوری ہو سکتی ہیں۔ یہ کہ ہمارے اعمال اس زمین پر ایک اثباتی قدر و قیمت رکھتے ہیں اور نعمت دنیا سے متمتع ہونا مباح ہے کیونکہ دنیا اور مافیہا خدا ہی کی بنائی ہوئی کائنات ہے۔ اس اعتقاد کے ساتھ مذہبی اعتقاد میں گہرائی آ گئی۔ ظاہری کاموں سے ہم سعادت اور رحمت الٰہی کا استحقاق نہیں حاصل کر سکتے۔ بلکہ استوار باطنی یقین سے جو دنیا پر غالب آ جائے اور اگر اس یقین میں کمی ہو تو کوئی ظاہری رسوم وآداب کی بجا آوری نجات اخروی اور گناہ سے رستگاری کا باعث نہیں ہو سکتی۔ پس جو اخلاق کا اکتساب چاہتا ہے اس کو اپنی ذات پر نظر رکھنا چاہیے اس کی جنگ کرنا بدی کی قوت کے ساتھ جس میں عصیان کا شہوت اور غضب شامل ہے ایک باطنی ریاضت سے اور صرف خدا پر یقین رکھنا اور نجات دہندہ جو شفیع ہے



Marfat.com

یعنی مسیح اس کو جرأت اور مسرت اور باطنی اطمینان بخش سکتے ہیں۔

(4) زمانہ متاخرین کے اخلاق میں یہ کوشش کی گئی جس کے مثل سقراط نے کوشش کی تھی کہ ایک کلیتاً صحیح بنیاد اخلاقی معیار کی دستیاب ہو اس مقصود کے حاصل کرنے کے لئے مختلف راہیں اختیار کی گئیں۔ ایک طریقہ جو بالکل سطحی تھا جس کے مسئلہ کی تردید کی گئی یہ ہے کہ اخلاق کو ریاضی کے نمونہ پر ڈھالنا چاہیے اس طرح سپنوزا (Spinoza) ہم کو ''اتھی کا'' آرڈائن جیومطریکو ویمانسٹریٹا Ethicka ordine geometrica demonastarta اخلاقی ترتیب ہندسی برہان پر قائم کی جائے۔ ہابز (Hobbes) اور لوک (Locke) دونوں کو یقین ہے۔ (دونوں نے اپنے یقین کے وجوہ بیان کرنے میں بڑی رکاوٹ سے کام لیا ہے) کہ اخلاق کو استخراجی برہانی طریق سے پیش کر سکتے ہیں اور اس کے نتائج ایسے ہی صحیح اور درست ہوں گے جیسے ریاضی کے نتائج۔ اس سطحی اور تمثیلی طریقہ کے علاوہ ہم چار مختلف نمونے صناعی اخلاق کے متاخرین کے فلسفہ میں جدا جدا بیان کر سکتے ہیں۔

(i) اخلاق کو مذہب اور مابعد الطبیعیات سے جدا کر دیا ہے۔ اور اخلاقی مسائل کی تجربی صناعی بحث کی حمایت کی گئی ہے۔

(ii) اخلاق کی بنیاد رکھی گئی ہے موجودہ تجربی علوم پر مثل علم نفس معاشیات مدنی اور علم الحیات وغیرہ کے اور اس طریق سے علم اخلاق خاص صناعت (Science) کی صورت میں آ جاتا ہے۔

(iii) ''اخلاق'' کو بعینہ مفید قرار دیا ہے خواہ مفید ہو شخص واحد کے لئے خواہ جماعت کے لئے یہ تحویل اخلاق کے تصور کی دوسری اصطلاحوں میں ممکن کر دیتی ہے کہ اخلاقی ضوابط ایک جامع اور درست صورت میں بنا دیے جائیں۔

(iv) آخری صورت یہ ہے کہ اخلاق عقلی بدیہی بنیاد پر قائم ہو۔ اخلاقی قانون یا ایمانی تصدیقات ایک اصلی پیدائشی وظیفہ ذہن انسانی کا ہے۔ انسان کے ذہن میں اخلاقی قوانین ودیعت رکھے گئے ہیں جن کا مرجع کانشنس (Conscience) یا ایمان ہے۔ لہٰذا اخلاق بے نیاز ہے تجربی نظریات سے جنہیں ہمیشہ تغیر ہوا کرتا ہے اخلاقی قوانین کبھی نہیں بدلتے۔

یہ چاروں مطمح نظر ایک دوسرے سے فکر کے انتزاعیات کے اعتبار سے جدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب ان کو اعیان اشیاء میں ملاحظہ کریں یعنی واقعات میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ سب ایک دوسرے سے ملے ہوئے پائے جاتے ہیں اور ایک سے دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے۔ مثلاً اخلاق کا مستغنی ہونا مذہب اور مابعد الطبیعیات سے اس سے ثابت ہوتا ہے۔ وہ ربط اور اتصال سے جو اس کو بعض اثباتی یا واقعاتی صناعتوں سے یا عقلی طریقہ بحث وغیرہ سے ہے۔ لیکن کوئی عقلی ضرورت نہیں ہے کہ مختلف آرا کی خاص تدوین و ترتیب کی جائے جبکہ واقعات کے اعتبار سے اخلاق کی تاریخ سے مختلف اقسام کی ترتیبیں بہم پہنچتی ہیں پس ہم کو اپنے موجودہ مقصد کے لئے اس کی اجازت ملنا چاہیے کہ زمانہ متاخرین میں جو کام اخلاق کی تدوین کے لئے ہوا ہے اس کی تہ میں کون سے خاص تصورات ہیں تاکہ ہم ان کو بیان کر دیں۔ (موجودہ مقصد مصنف کا یہ ہے کہ متاخرین سے جو جس زمانے کے نمائندے ہوں ان کو جدا جدا بیان کریں) فلسفہ کی تاریخ لکھنے والے کا یہی اصل مقصد ہوا کرتا ہے۔



Marfat.com

(7) اولاً ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اغراض انگریزی فلسفہ میں بہت قوت رکھتے ہیں لیکن نے اکثر موقعوں پر اپنی تصانیف میں یہ مشورہ دیا ہے کہ فلسفہ اخلاق کی مستقل بحث ہونا چاہیے۔ ہابز نے کوشش کی ہے کہ خاص اخلاقی نظام قائم کرے۔اس نے باتادا کی ہے اس مفروض سے کہ بالکل خودغرض اشخاص جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں ان کی کوئی جماعت نہیں ہے اور اس مفروض سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اجتماعی حیات اور امن اسی صورت میں ممکن ہوسکتا ہے جبکہ غور وفکر مشترک اغراض کی تعمیل کے لئے ہو ہر شخص کو چاہیے کہ وہ کام کرے جو کل کی بہبود کے لئے مطلوب ہے۔ اخلاق کی ابتدا یہ ہے کہ مفید اور مضر کو غور وفکر سے دریافت کرلیں۔لوک اسی طریقہ سے انسان کے ارادے اور افعال کو کسی قانون کا تابع قرار دیتا یہی قانون علم اخلاق کا خاص موضوع ہے۔ جو سیرت قانون کے موافق ہے وہ اخلاقی سیرت ہے اور جو اس قانون کے موافق نہیں ہے وہ غیر اخلاقی ہے۔لوک کے نزدیک قانون کی تین مختلف قسمیں ہیں۔قانون الٰہی قانون حکومت، قانون معاشرت یعنی رائے عامہ پس تین مختلف صورتیں اخلاقی سیرت کے لئے ہونا چاہئیں۔قانون الٰہی کے تحت میں جو فعل ہے یا تو وہ فریضہ ہے (یاسنن یا تطوع) یا معصیت ہے۔قانون ریاست کے تحت میں انسان باعتبار افعال یا مجرم ہے یا بیگناہ ہے۔قانون رائے عامہ کے تحت میں انسان نیک ہے یا بد ہے۔ شیفٹس بری کی تعریف اخلاق (این انکوئری کن سرننگ درچوائنڈ میرٹ ان دی کیرسٹرس ٹکس آف سن ایٹ سٹیرا 1711ء و مابعد (An enquiry concerning virture and merit In the characterstics of men etc. 1711) تحقیق فضیلت ولیاقت میں کسی قدر اختلاف ہے۔قدیم اخلاق میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو جمالیات کے ساتھ لادیں۔اور شیفٹس بری (Shaftesbury) بھی اصل اخلاق قرار دیتا ہے خودغرضی اور معاشرتی جذبات کی متناسب ترتیب ہیں۔ وہ حسن جو تناسب یا موزونیت میں ہے اور غیر طبیعی اور بے فائدہ یعنی لغوی عدم موجودگی میں۔اسی کے ساتھ وہ ترکیب دیتا ہے سعادت کو ہارمونی (Harmony) موزونیت یا حسن ترتیب کو اور بیان کرتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پہل ہم سے رونما ہوتا ہے وہ قیمت کی تصدیق یا جانچ ہے انگریزی اخلاق سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں کا بھی ملّی یا برہانی عناصر سے آزاد نہیں ہے۔ آر۔کدورتھ ایس کلارک (Cudworth S. Clarke) اور جے۔ بٹلر (J. Butler) یقین کرتے تھے کہ تمام اخلاقی تصدیقات کا مبدا پیدائشی میلان یا فعل ہے۔ایتھے کس سزسنگ دی پرنسپلس آف مارس، 1751ء) اور آڈم اسمتھ (تھیوری آف مارل سٹیمنٹس Adamsmith: Theory of Moral Sentiments 1759) نہایت مفید نفسانی تحلیل اخلاقی وجدان اور تصدیق بڑی تحقیق بیان کرتے ہیں اور اسمتھ نے خصوصاً کامل طور سے مستقل وجود اور صحیح اخلاقی جواز ایثار یا ہمدردی کا ثابت کیا ہے (مقصود یہ ہے کہ نیکی اور سخاوت ایثار وغیرہ کی ہستی نفع ذاتی کے خیال پر نہیں ہے بلکہ خود انسانی طبیعت ان کو اپنا منصب قرار دیتی ہے اور ان کو اچھا سمجھتی ہے)۔

(8) سوائے انگلستان کے باقی براعظم یورپ میں قریبی اتصال اخلاقی بحث اور مابعد الطبیعیات کا نمایاں ہوتا ہے۔ صرف کہیں کہیں کم از کم اگلے وقتوں میں ہم کو اخلاق کی بحث مذہب سے اور پہلے سے سوچے ہوئے مابعد الطبیعت



Marfat.com

سے جدا کرنے کے حامی نظر آتے ہیں۔ بیل (Bayle) (1706ء) اور ہیلوٹیئسن (1771ء) (Helvetius) مستقل علم اخلاق کے خاص حامیوں میں تھے۔ جزو اعظم اخلاق کا جذبات کی عقلی ارادی تہذیب سمجھی گئی تھی یہ اخلاق کی اصل ماہیت مانی گئی تھی۔ اس سطح نظر پر دی کارٹس سپنوزا (Spinoza)، ڈیکارت (Descartes) اور لائبنز (Leibniz) متفق اللفظ ہیں اگرچہ مخصوص مسائل میں ان کی رایوں میں اکثر اختلافات ہیں۔ کمال کی تعریف خالص نظری عقلی طریق پر کی گئی (دیکھو ف 3) یہ سعادت کے ساتھ ایک اخلاقی مثالیہ مانا گیا تھا۔ (یعنی سعادت اور کمال کا اکتساب اخلاق کی غایت اصلی ہے) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں (دیکھو ف 5) کہ اس عہد میں ہدایت عموماً کلی صحت کی شرط سمجھی گئی تھی (یعنی جو مسائل عقلی اولیات سے ثابت ہوں وہ کلیتاً اور ضرورتاً صحیح ہیں) اس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ کانٹ (Kant) کی کوشش کہ اخلاق کو ہدایت یا عقلی اصول سے ثابت کریں تاکہ یہ علم صناعت (Science) کے مرتبے پر فائز ہو۔ کانٹ نے صاف صاف کہا بخلاف روسو کے کہ جزو اعظم طبعی عنصر فلسفہ اخلاق میں مقولہ امر سے ہے جو کل ہماری طبعی میلانات کے مقابل ہوتا ہے اسی سے ارادہ کا رخ اخلاق کی جانب متعین ہو جاتا ہے۔ کانٹ کا احتجاج ایسی ہر کوشش کے مخالف ہے جس میں اخلاقی قانون کی ماہیت کسی ایسی چیز پر موقوف یا محول کی گئی ہو۔ مثلاً مشترک سعادت (کل انسانوں کا بھلا ہو اور سب خوش رہیں) یا فرد واحد کو کمال حاصل ہو (کانٹ کے نزدیک اخلاق کی علت یہ امور نہیں جن کا ابھی مذکور ہوا) کیونکہ اگر کوئی تجربی عنصر اخلاقی سیرت کی تنظیم کا باعث ہو تو پھر یہ تحصیل حاصل ہے کہ اخلاق کی کلی صحت کے شرائط کی تلاش کی جائے۔ (کیونکہ یہی امر طبعی اخلاق کی علت ٹھہرے گا)۔ وہ کتابیں جس میں کانٹ نے فلسفہ اخلاق پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ کرٹیک ڈر پریکٹشن ورننفٹ (1788ء) گرنڈلے گنگ زور میٹافزک ڈرسٹن (Kritik der penktschen vernenft grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785ء) اور میٹافزک درسٹن (1797ء) ہیں۔ ان تصانیف میں اخلاق کو مابعد الطبیعیات کی بنیاد قرار دیا ہے یہ واقعہ کہ اخلاقی قانون جس کا مقتضا یہ ہے کہ اس کا وقوع علی الاطلاق ہو بلا کسی قید اور شرط کے یہ اسی صورت میں معقول ہوسکتا ہے جبکہ ارادہ کو تمام طبعی اسباب کی مجبوریوں سے آزاد مان لیں اور فی الواقع جو اہری پائی جاتی ہے فضیلت اور عیش و راحت میں کانٹ کے نزدیک اس ابتری کا مقتضا یہ ہے کہ نفس لافانی ہو اور یہ دلیل ہے خدا کے وجود کی جس کی عدالت قدرت انعام اور انتقام اس تناقض کو (جو نیکی اور مصیبت میں اور بدی اور راحت میں ہے) رفع دفع کر دے۔ کانٹ کے بعد کے حکما نے اخلاق کو اکثر صورتوں میں نہایت اہم اور ضروری معاون علم مابعد الطبیعت کا بنا دیا ہے۔ (ان کے نزدیک اخلاق مابعد الطبیعیات کی اصل ہے (جے جی فیبٹ) (J.G.Fiebte) نے اثر کے سلسلہ کو اور بھی وسیع کیا ہے۔ علم بھی ایک حد تک اخلاقی ارادے سے مشروط ہے اور حقیقت دوسری ہستیوں کی ضروری مقدمہ ہے ہماری اخلاقی کوششوں کا یہ کوششیں ایک ذات سے وابستہ ہیں جس کو میں (ضمیر واحد متکلم) سے تعبیر کرتے ہیں یہ ذات اخلاق کی سمت میں سرگرم کوشش ہے (سسٹم ڈرسٹن لہرے (1798ء) System der (Sittenlehre)



Marfat.com

(8) اخلاق کو اب زمانہ متاخرین میں یہ دور تک رسائی کرنے کا مرتبہ نہیں بخشا گیا۔شیلنگ (Schelling) اور ہیگل (Hegel) کے نزدیک بھی اس کی صرف ایک علمی گزرگاہ کی حیثیت ہے یہ ایک منزل ہے سرِ راہ۔ عالی درجہ کے مقاصد کے لئے یہ علم خود کوئی اخیری اور اعلیٰ مثال نہیں مہیا کرتا۔ ہربرٹ (آلجیمین پریکٹشی فلاسوفی 1808ء) (Allgemeine praktische Philosophie) نے اس کو حکمت نظری سے بالکل ہی جدا کر دیا ہے۔اس کی رائے یہ ہے کہ وصف 'خلقی' کسی چیز کی اصل ماہیت کا تعین نہیں کرتا بلکہ محض ایک معمول ہے ذوقیہ تصدیق کا جس سے ہر فعل کی قدر و قیمت دریافت ہوتی ہے۔اس قسم کی تصدیق کہ جو علم اشیاء کا ہم کو حاصل ہے اس میں کوئی اضافہ نہیں کرتی ایسی تصدیق اشیاء کے متعلق ہمارے ذاتی انداز کا اظہار ہے۔پس کسی چیز کی قدر و قیمت پر حکم لگانا اس کی فرع ہے کہ ہمارے پاس کوئی معیار مقابلہ کا موجود ہے یہ معیار تصورات (خمسہ 5) باطنی آزادی کمال و فیاضی وعدالت و معاوضہ کا بخشا ہوا ہے۔ یہ پانچوں تصور ذوق یا فطرت سلیمہ کے اصلی اور مستقل تصدیقات ہیں۔''شوپنہار ڈائی ہیدن گرنڈ پرابلم ڈرایتھک (Schopenhaur: Die Grund Probleme der Ethik (طبع دوم، 1860ء) نے کانٹ کی پیروی کی ہے آزادی کو بطور اصول موضوعہ کے تسلیم کر لیا ہے لیکن اس کو مشروط کرتا ہے سیرت کی پیدائش کے پہلے مرحلوں تک جو شخص واحد کے آزادی کی خصوصیت ہے (یعنی ابتدائی حال میں انسان آزادانہ مسلک پر کچھ دور تک چلتا ہے پھر مذہب رسم ورواج وغیرہ کی زنجیروں میں مقید ہو جاتا ہے اور آزادی، تشریف لے جاتی ہے) ثانیاً اس کے کانٹ کی اس رائے کو قبول نہیں کیا کہ قانون اخلاق کا مفہوم بالکل صوری ہے (یعنی مادی نہیں ہے جو کسی خاص واقعے پر انحصار رکھتا ہو) اور اپنے مایوسانہ فلسفہ کے موافق ہمدردی کو سب سے بڑھی ہوئی اخلاقی اُمنگ ظاہر کرتا ہے۔ شلائر ماخر Schleirmacher نے اخلاق پر کتاب (گرنڈلی ایز کرٹیک ڈر بشرگن سٹن لہر 1803ء) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittinlehre. 1808 تحریر کی۔اس تصنیف میں نظریہ خیرات یعنی نیکیاں فضائل فرائض کا امتیاز بیان کیا گیا ہے اور ہر ایک اپنے طریق میں کل اخلاقی صناعت کی تصریح ہے۔اس چند سال کی مدت میں جب سے شصت سالہ سرگرمی مبحث علم کی فی الجملہ سرد ہو گئی ہے اخلاقی میدان میں بہت کارگزاریاں ہوئی ہیں۔ایک کثیر تعداد عمدہ اور مفید کتابوں کی شائع ہوئی ہے انہیں سے چند کا ذکر بیان کیا جا سکتا ہے۔اخلاق کی بنیاد کی مضبوطی کے لئے بڑی محنت ہوئی ہے اور بعض خاص صناعتوں کی تحقیقات میں جدید واقعات کا انکشاف ہوا ہے جن کو اخلاق سے تعلق ہے پولیٹیکل اکانومی (معاشیات) سوشیالوجی (علم معاشرت) سائیکالوجی (علم نفس نفسیات) وغیرہ میں ہم مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر کر سکتے ہیں۔

ای ون ہارٹ مان فینا منالوجی ڈیلس سٹی فن ہیوسٹینس 1879ء E.von Hartmann

Phanomenologie der sittchen Bewuesstseins das sittiche Bewuesstsein ایچ اسپنسر پرنسپلس آف اتھکس Principles of Ethics 1879-93 ڈبلو ونڈت ایتھک W.Wundt: Ethik

طبع ثانی 1886ء Das Sittiche Bewuesstsein ایچ اسپنسر پرنسپلس آف اتھکس 1879-93

Principles of Ethics ڈبلو ونڈٹ ایتھک W.Wundt: Ethik طبع ثانی 1892ء۔ ترجمہ ہو رہا ہے ایف پالن سسٹم اور ایتھک F.Palsen: System der Ethik 2 جلد طبع سوم 1893ء۔ جی سیمل این لے ٹنگ ان وائی مارل وسن خافت G.Simmel: Einleitung in die Moral Wisseschaft. جلد 93-1892۔ ایچھ سج وک وی میتھڈس آف ایتھکس H. Sidgwick: The Methods of Ethics طبع سوم 1884ء تین قابل قدر اخلاق کی تاریخوں کا بھی یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔

ٹی زیگلر گیختی در ایتھک اول ودائی ایتھک درگریخن انڈر ومرز 1881ء دوم ودائی کرسٹلخی ایتھک T. Ziegler, Geschichte der Ethik I. Die Ethik der Griechen und Roemer 1881, Die Christliche Ethik بعد نظر ثانی 1892ء۔

ایف جوڈل گلختی در ایتھک ان درنیوین فلاسوفی Fl Jodi: Geschichte der Ethik in den neueren Philosophen 2 جلد 89-1882ء (ایس سج وک: اوٹ لائنس آف دی ہسٹری آف ایتھکس S. Disgwick, Outlines of Ethics طبع دوم 1888)

(10) یہ مختصر بیان تاریخی مسلک کا اخلاقی عقلیات میں اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ حکمائے اخلاق میں بہت اختلاف ہے۔ فلسفہ کی تعلیمات میں سوائے مابعد الطبیعیات کے اور کسی تعلیم کے اس قدر فرقے اور مذہب نہیں پیدا ہوئے جس قدر اخلاق کے فلسفہ میں ہوئے۔ اصطلاحات مثل عقلیت Endaemonium-- System of Ethics facing moral obligation on tendency of action to produce happiness. بصیرت سعادت ارتقائیت وغیرہ یہ جملہ اختلافات نظریات اخلاق کا اختلاف ہے خواہ اس نظر سے کہ مبداء اخلاق احکام کا کیا ہے یا اخلاقی سیرت کی غرض یا انجام کیا ہے یا یہ کہ اخلاقی افعال کا محرک کون ہوتا ہے (ان جملہ مسائل میں اختلاف ہے) اس عدم اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی اصول میں جیسا کہ فنون فلسفیہ کی تاریخ سے ثابت ہے یہ اختلاف ان تغیرات پر موقوف تھا جو کہ ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں اخلاقی خیالات میں اور اخلاقی تصدیقات میں بھی۔ جس فعل کو آج ہم اخلاقی فعل تصور کرتے ہیں نیک فعل اور قابل قدر مانتے ہیں ممکن ہے کہ قدیم زمانے میں ان کا اور ہی کچھ نام ہو یا وہ افعال انسانی ارادے کے خیز سے متجاوز سمجھے جاتے ہوں۔ یہ اختلاف رائے مدت ہائے دراز پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ہر زمانے کے ہر لمحے میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب اس کے دریافت کرنے کے لئے چاہیے کہ ہم اپنے آس پاس نظر کریں (اپنے ماحول کا مشاہدہ کریں) مختلف اشخاص کے تھوڑے سے امتحان کے بعد یا اس سے بھی بہتر ہے کہ مختلف اخلاقی معاشرتوں کا مشاہدہ کریں اس مختصر امتحان سے بھی بنیادی فرق اخلاقی احکام یا تصدیقات میں نمایاں ہو جائیں گے۔ یہ مشکوکیت اخلاق کی اصل ماہیت میں صرف اخلاقی مواد تک چلتی ہے کوئی شخص اس پر تنازع نہیں کرتا کہ خواہش قوانین ہر قسم کے ضابطے انسان کی اخلاقی سیرت میں جاگزین ہیں۔ یعنی کوئی اس کا منکر نہیں ہے کوئی خاص مواد نہیں بلکہ قانون یا ضابطے کی صورت میں وہ چیز ہے۔ جو کل جواز اخلاقی سلطنت میں رکھتی

ہے۔ قانون کس رخ جاتا ہے کون سے مواد سے اس کا ظرف (اخلاقی صورت) مملو ہے یا خاص خاص وقتوں کی ضرورتوں پر موقوف ہے۔ ان کے رسم و رواج پر اس زمانے کی عقل آرائی پر ایسی حالتوں میں کوئی نظام اخلاق جس میں عام امکان کے پیدا کرنے اور ایسے ظن غالب کے ساتھ تا حد امکان کلیات کے تعین کرنے سے تجاوز کرنا ممکن نہیں ہے اور ایسا نظام اخلاقی جو ان شرائط سے مشروط ہو، وہ مستقل اور دائمی نہیں ہو سکتا (زمانے کی ترقی کے ساتھ اس کا تغیر لازمی ہے) فلسفہ قانون اور معاشیات کے علم کا بھی بعینہ یہی حال ہے اس کے مواد کا تعین بھی ہر زمانے کی ترقی اور تکمیل پر منحصر ہے عدالت کا مفہوم اور مجموعہ قوانین جس درجہ تکمیل پر پہنچے ہوں اور اس وقت معاش اور مصالح ملکی کی جو حالت ہو۔ پس اگر اخلاق بھی مثل ان دونوں علموں کے ایک تجربی علم بنانا ہو تو چاہیے کہ انسانی سیرت کے متعلق وسیع نظر ہو اور متعدد واقعات کی فراہمی کی گئی ہو۔ اس قسم کی بحثیں کہ اخلاقی ارادہ اور افعال کی ماہیت امکانی ہے یا ضروری ہے اس کو نقصان پہنچائیں گی۔ اور وہ اپنے اصل مقصد سے دور ہو جائے گا اور غلط راستے پر چل نکلے گا اس کا اصل مقصود سے دور ہو جائے گا اور غلط راستے پر چل نکلے گا۔ اس کا اصل مقصود اپنے زمانہ کی اخلاقی تکمیل ہے۔ ان بحثوں میں اس کے وقت کی تضیع ہوگی اور کسی کی اس کی طرف توجہ نہ ہوگی۔ یہ اتفاق کی بات ہے کہ بحثی اخلاق سے عام دلچسپی پیدا ہو جائے۔

(11) پس خاص کام جو علمی (سائنٹفک) اخلاق کے سپرد ہونا چاہیے علم اخلاق ایک علیحدہ شعبہ سمجھ کے وہ فراہمی اور تحلیل اخلاقی رایوں کی ہے جو اس کے زمانے میں شائع ہوں۔ ہم اس مقام پر ہربرٹ کی اس رائے سے پورا اتفاق رکھتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پہل ہمارے سامنے پیش ہوتا ہے۔ وہ بعض تصدیقات کی دو صورتیں ہوتی ہیں جو دریزانوں کے مطابق ہیں۔ وصف اور قوت ارادے کی جس پر حکم لگایا گیا ہے۔ الفاظ نیک اور بدوصف کے متعلق کہے جاتے ہیں۔ الفاظ ثواب اور خطا یا جرم خوف سے تعلق رکھتے ہیں چونکہ ہر قرارداد قوت (شدت) کی اس کی فرع ہے کہ اخلاقی وصف موجود ہو جس کی قوت زیر بحث ہے لہٰذا زور اور قوت ارادی کی قدر شناسی کے ساتھ ہے۔ ایک اندازہ ارادے کے وصف کا لگا ہوا ہے یعنی قوت ارادی کی قدر شناسی گویا ارادے کے وصف کی قدر شناسی ہے۔ اسی سے وہی افعال قابل ستائش ہیں جو نیکوں کے افعال ہیں یا نیک افعال ہیں وہی ثواب کے کام ہیں اور بدوں ہی کے افعال مجرمانہ یا جرم ہیں۔

یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کی سچائی کے لئے لازم نہیں ہے کہ ہم نیک اور بد کے اضافی ہونے کو بھول جائیں۔ (یہ مسلم ہے کہ ہمارے افعال نسبتاً نیک اور بد ہوتے ہیں خیر محض اور شر مطلق کا وجود عالم میں موجود نہیں ہے)۔ ایسے سارے سامان کے ہاتھ آنے کے بعد جن کا مذکور ہوا اب صاحب اخلاق کو چاہیے مختلف اشخاص کے اخلاقی احکام یا مقولوں یا رایوں کو فراہم کرے۔ یہ اشخاص مختلف گروہوں اور پیشوں اور حرفوں کے ہوں خلاصہ یہ ہے کہ معاشرت کے ہر طبقے کے خیالات اور معتقدات جمع کئے جائیں اس مجموعہ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ کیا کوئی استصحابی قانون جو اکثر صورتوں پر جاری ہو سکتے ہیں، موجود ہیں۔ جب یہ ہو جائے تو حقیقی امید کامیاب نتائج کی ہو



Marfat.com

سکتی ہے تا کہ ایسی تجویزیں کی جائیں جن سے اخلاقی شعور کو ترقی ہو یا کمال حاصل ہو۔ صرف اسی طریقے سے یہ ممکن ہو جائے جو قوم ترقی کی طرف قدم بڑھا رہی ہو۔ علم نفس یا معاشیات یا علم معاشرت یا کسی خاص صناعت پر بھروسہ کرنے سے علم اخلاق کلیتاً صحیح تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہو سکتا بلکہ چاہیے کہ واقعات پر عمارت کھڑی کی جائے جن واقعات کو خصوصیت ہے اخلاق سے جو علم اخلاق کے طرق اور اسلوب کے تحت میں آ سکتے ہیں۔ تحلیل اخلاقی شعور کی جو کہ فی نفسہ موجود ہو۔ اور پھر اس کے احکام کو تناقص اور بے ترتیبی سے صاف و پاک کرنا یہ کام تجربی اخلاق کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ علم ضابطے پیدا کرتا ہے یہ صفت اس کی دوسرے مسئلہ کی ماہیت سے یقینی ہوتی جاتی ہے۔ ہم کو اس وقت اس امر کے طے کرنے کی حاجت نہیں کہ کیا تجربی اخلاق فلسفیانہ اخلاق کے پہلو بہ پہلو ممکن بھی ہے یا نہیں ہے۔ یہ سوال کبھی نہیں پیدا کیا گیا۔ اور یہ ایک جداگانہ امر ہمیشہ رہے گا۔

(12) فلسفہ قانون بہت ہی مختصر بیان چاہتا ہے۔ ابتداء یہ ایک حقیقی جز اخلاق کا تھا اور اب بھی فلسفہ اخلاق کے ایک ضمیمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ عدالت اور اخلاق دو جداگانہ امر ہیں عدالت کا اظہار بذریعہ مقررہ قوانین کے ہوتا ہے۔ سلطنت کی طرف سے جس کا اعلان کیا جاتا ہے اور سلطنت ہی اس کو تحکماً جاری کرتی ہے۔ جو صناعتیں عدالت سے تعلق رکھتی ہیں وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ ایک اور وجہ اس تفاوت کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ صناعت جس کو عدالت سے ربط ہے وہ منقسم ہو جاتی ہے فلسفہ قانون میں اور ایک خاص صناعت میں جو متحد الجد قانون سے بحث کرتی ہے اخلاق کے ساتھ ایسا کوئی علم چسپاں نہیں ہے۔ فلسفہ قانون کو صناعت قانون سے جدا کرنا گروٹیس (Grotius) (1645ء) کا کام تھا۔ صناعت قانون کو تعلق ہے قانون تمدن یعنی اثباتی قانون سے اور فلسفہ قانون کو قانون فطرت سے یعنی قانون کے معقولات یا ماہیت سے۔ گروٹیس کے زمانے سے علی التواتر یہ کوشش جاری رہی کہ اولیات کے ذریعہ سے طبعی بنیاد یا حقیقی وجوہ قانون کے استخراج کیے جائیں جو مقنن کی مرضی سے بے نیاز ہوں (یعنی جس کی بنیاد محض عقل پر ہو انسانی ارادے کو اس کے ایجاد میں دخل نہ ہو) کانٹ نے ایک خط فاصل درمیان اخلاقیات اور قانونیت کے کھینچ دیا ہے اس نے قانونیت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ قانون کے احکام کی خارجی تعمیل ہے۔ فلسفہ قانون پر کے۔ کرسچین ایف کراؤس (1832ء)(K. Chr. F.Krause) کی تصنیف کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا۔ جس کے شاگرد ماہرین نے اپنی ضخیم اور مدون تصنیف نیٹرخت اوڈر فلاسوفس دیس یہ سخت اینڈ ڈس اشٹا Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates طبع ششم 2 جلد سے بڑی شہرت حاصل ہوئی اسی سلسلے میں ہم ٹرنڈلن برگ نیچر یخٹ آف ڈیم گرنڈی اور ایتھک طبع دوم 1868ء کو بھی بیان کر سکتے ہیں۔

W. Schuppe: Grundzuge der Ethik and Rechtsphilosophie, 1881

A. Lasson: System der Rechtsphilosophie, 1882

R. Von Ihering: Der Zweck in Recht, 1884-86



Marfat.com

R. Wallaschek: Studien zur Rechtsphosophie, 1889

K. Bergbohm Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 1891

کتاب مذکور میں فطری قانون کے مسئلہ پر بڑی شدت سے حملہ کیا گیا ہے اور فلسفہ قانون کی یہ تعریف کی گئی ہے فلسفہ اثباتی یا واقعی مروجہ حال قانون

Lorimer: Institute of Law, 1880.

R. Sis H. Miaine: Ancient Law, 11th Ed., 1888

J.H. Stirling-Lectures on the Philosophy of Law, 1873

(13) اصطلاحات کے برے استعمال سے حقیقی مسئلہ فلسفہ قانون عموماً تاریک ہو گیا ہے۔ یہ ایک رسم سی ہو گئی ہے کہ فلسفہ قانون کا مقابلہ کرتے ہیں، صناعت قانون سے جس سے ہم کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ قانونی واقعات کے متعلق فلسفہ میں قانون کی صناعت سے کچھ زیادہ یا بہتر بیان ہو گا جبکہ واقعات ہمارے سامنے بحث کے لئے پیش ہوں یا یہ کہ فلسفہ اپنے موضوع بحث کے لئے کوئی خاص قانون رکھتا ہے۔ وہ قانون جو (جورسپروڈنس) اصول قانون سے جدا ہو گا یعنی وضعی قانون سے جس کو انسان نے جاری کیا ہے اور انسانی قرارداد پر اس کی بنیاد ہے۔ درحقیقت اس میں شک نہیں ہے کہ مسئلہ 'فلسفہ قانون کا مشابہ ہونا چاہیے فلسفہ فطرت کے مسئلہ سے (دیکھو ف 7) فلسفہ میں براہ مستقیم قانون کے واقعات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس میں محض بنیادی اصولوں سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کے مقدمات ہیں اور وہ عام نظریات وہ ہیں جو خاص خاص علوم میں بہ تدریج جن کا انکشاف ہوا ہے یعنی وہ علوم جو اس مبحث سے ربط رکھتے ہیں۔ قانون فلسفہ کے ساتھ بعینہٖ وہی مناسبت رکھتا ہے جو کہ قانون (ضابطہ کلیہ) کو علم (سائنس) سے ہے۔ اسی علم میں داخل ہے نہ صرف تدوین اور تہذیب موجودہ قوانین کی بلکہ وہ جس کو عام نظریہ قانون کہتے ہیں یعنی اصول قانون بالتقابل Comparative Juris prudence پس ہم ان مسائل کو بیان کریں گے جو فلسفہ قانون میں جن کا سامنا ہوتا ہے ویسے ہی خطوط پر جن کی پیروی فلسفہ فطرت میں اور فلسفہ نفس میں کی جاتی ہے (دیکھو ف 7)

یہ شمار میں تین ہیں:

(i) چاہیے کہ فلسفہ قانون میں امور عامہ اور منطقی مقدمات کی جانچ کی جائے۔ یہ مقدمات (سائنس) یا صناعت قانون کے ہیں۔ اس سے متعلق ہیں وہ تصورات جن کا مفہوم عمومیت رکھتا ہے جو اصول قانون کے خاص حدود سے باہر بکار آمد ہیں لہٰذا کسی خاص صناعت میں ان کی تعریف مناسب نہیں ہے۔ ایسے مفاہیم جیسے فعل نیت ارادہ اقدام (کوشش) اتفاق علیت قانون حرست (آزادی) وغیرہ یہ سب عام اصطلاحات ہیں جو اصول قانون کے ماورا اور صناعتوں میں مستعمل ہیں۔ اسی مقام سے تعلق ہے عملدرآمد یا کارروائی کی منطقی جانچ کو جو کہ خاص اسلوب ہے قانون کے سائنس (صناعت) کا۔



Marfat.com

(ii) فلسفہ قانون میں چاہیے کہ اختیار کی جائے انتقادی بحث ایسے بنیادی خیالات کی جن کا اظہار صناعت ہذا میں ہوتا ہے یعنی وہ تصورات جو سوائے اصول قانون کے اور کسی علم میں بکار آمد نہیں ہوتے۔ اول نظر میں اسی سے تعلق رکھتا ہے عدالت کا تصور۔ اس اصطلاح کی متعدد اور مختلف تعریفیں علمائے قانون نے بیان کی ہیں۔ اس زمانے میں بھی اور گزشتہ عہد میں بھی چاہیے کہ ان واقعات کا انتقادی امتحان کیا جائے جن سے یہ تصور پیدا ہوا ہے اس کے بعد ذکر کے قابل ہیں تصورات تعذیر ذمہ داری شخص قانونی جائیداد قبضہ وغیرہ۔ یہاں بھی اہم مختلف رائیں پاتے ہیں جنہیں کم و بیش اصلی اختلاف فرقوں کے یا مطمح نظر کے اعتبار سے موجود ہے۔

(iii) بالآخر چاہیے کہ فلسفہ قانون میں علوم اصول قانون کے عام نظریات کی جانچ کی جائے۔ بہت ہی دشوار ہے کہ کوئی صحیح خط فاصل درمیان ان دونوں گزشتہ مسئلوں کے کھینچا جائے۔ کیونکہ متعدد بنیادی خیالات جو عنوان (2) میں مذکور ہیں عام نظریات کے اساس ٹھہرائے گئے ہیں۔ مثلاً تعذیر کے مفہوم اور غرض کے باب میں بہت اختلاف رائے ہے مثلاً نظریہ مزاحمت یا منع جرم یعنی جرائم کا رونا یا نظریہ اصلاح یعنی سزا اس لئے دی جاتی ہے تاکہ انسانوں کے افعال درست ہو جائیں یا نظریہ مکافات وغیرہ۔ اسی طرح عدالت کی اصل کے بارے میں تنازع ہے اور مختلف قانونی فرقوں نے خاص نظریات کی صورت میں مختلف جواب اس مسئلہ کے دیئے ہیں۔ منجملہ دو اس زمانے تک ثابت و قائم رہے۔ یہ نظریہ کہ عدالت ایک اصلی استعداد یا ضرورت سے شخص فاعل کے منسوب ہو سکتی ہے اور شاید اس کو آزاد شخصیت کے تصور سے اس کا استخراج ہو سکتا ہے اور اس کے خلاف وہ نظریہ جس میں کہ ہمیشہ اور ہر جگہ عدالت سے مراد ہے مجموعہ احکام یا ضوابط انسانی سیرت کے کسی نہ کسی قسم کا تسلط (حکومت) جن کی حمایت کرتا ہے یعنی حاکم عرف یا شارع اور عدالت کے سمجھنے یا تعریف کرنے کے لئے چاہیے کہ تاریخ اور تجربے پر نظر ڈالیں نہ کہ مظنون عقلیات یا خالص نظری دلیلوں پر۔

نوٹ: ہم اس موقع پر چند الفاظ علم التعلیم پر کہنا چاہتے ہیں۔ آج کل یہ عادت جاری ہے کہ علم تعلیم کو فلسفیانہ تعلیمات کے دائرے سے خارج کر دیتے ہیں حالانکہ اس علم کے مضامین کو تاریخ اور واقعات دونوں حیثیتوں سے فلسفہ کے مضامین سے قریبی تعلق ہے۔

ہربرٹ (الجمین پیدا گوجک 1806ء) (Allgemeine Pedagogik) جس کے مسائل علم تعلیم پر اب تک جاری ہیں، کم از کم جرمنی میں۔ مصنف موصوف نے یہ چاہا تھا کہ علم التعلیم کو اخلاق اور علم نفس عملی بنا دے۔ اخلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اعلیٰ تعلیم کا اس کی غایت و غرض کو دریافت کیا جانا ہے اور علم نفس سے وہ طریقے مہیا کئے جاتے ہیں جنسے یہ غرض حاصل ہو۔ یہ سطح نظر اسی وقت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ اخلاقی اغراض کو مطلقاً تعوق دیں اور جمالیات اور عقلیات کی ضرورتوں کو اس کے ماتحت کر دیں اور ایسا بھی کریں تو بھی بمشکل درست ہوگا کہ علم تعلیم کو جس کا صرف یہ مقصود نہیں ہے کہ نظریہ تعلیم ہو بلکہ نظریہ تربیت اور علمی اخلاق کے نظریہ بھی پیدا کرے۔ تربیت کی غرض یا منزل اقصیٰ کو بڑے پھیر پھاڑ سے اخلاقی مسائل اور تعریفات کے دائرے میں لا سکتے ہیں۔ دوسری جانب ربط علم تعلیم اور علم نفس کا متنازعہ فیہ نہیں ہے طریق عمل تعلم (سیکھنے) اور طریق عمل تربیت (سکھانے) کا سیرت کی تکمیل



Marfat.com

اور تعلیم کا کام دونوں یکساں طور سے غیر معقول ہیں جب تک علم نفس کے نقطہ نظر سے ان پر غور نہ ہو۔ اور اس کی بڑی آرزو یہ ہونا چاہیے کہ تقریبی ربط درمیان دونوں تعلیموں کے صراحتاً مان لیا جائے اس طرح کہ علم اپنے آپ کو علم نفس کی روزافزوں ترقی کے ساتھ بلاتاخیر مناسب کرلے۔ ہربرٹ کے علم تعلیم کی عظمت جواب بھی جاری ہے آم کو اس کی جرات نہیں دلاتی کہ اس قسم کے نتیجہ کی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے ہم عنقریب امید کرسکیں۔

## حواشی

1۔ جب علمی واقعات کی تحلیل کی جاتی ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ واقعات جن پر پہلے نظر پڑتی ہے وہ دوسرے واقعات پر مبنی ہیں جو عام نظروں سے دور ہوتے ہیں۔ پھر یہ دوسرے واقعات پر اسی طرح ہم عمل تحلیل سے ایسے وقت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی مزید تحلیل ناممکن ہو جاتی ہے۔ ایسے واقعات کو اخیری واقعات کہتے ہیں اور اگر ترکیب کے اعتبار سے دیکھئے تو یہ واقعات اولیٰ ہوتے ہیں جن کو فلسفہ کی زبان میں اولیات کہہ سکتے ہیں۔ پس جو واقعات تحلیل کے اعتبار سے اخیری ہیں وہی ترکیب کے اعتبار سے اولیٰ ہوتے ہیں۔

2۔ مثال افلاطونی فلسفہ میں ان ازلی صورتوں سے مراد لی جاتی ہے جو عالم محسوس کی حقیقت مانے گئے ہیں۔ مثلاً ایک تو وہ انسان جس کو ہم تم دیکھتے ہیں۔ یہ پرتو اصل انسان یا انسانی مثال کا جو ازل سے موجود ہے اور جو اصل ہے اس محسوس انسان کی۔ مثال کی جمع مثل ہے۔ یہ مشہور افلاطونی مسئلہ افلاطونی مثل کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔

3۔ نقوماجس اسطاطالیس کے باپ کا نام تھا اور بیٹے کا بھی حسب رسم یوناں ارسطاطالیس نے کتاب نیقوماجس علم الاخلاق پر اپنے بیٹے کے لئے لکھی تھی۔

4۔ ہمارے اصول فقہ میں افعال کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ اول وہ افعال جن کا کرنا ضروری ہے اور اگر نہ کئے جائیں تو گناہ ہو۔ ایسے فعل کو فرض یا واجب کہتے ہیں۔ دوسرے وہ افعال جن کا نہ کرنا ضروری ہے اور اگر کئے جائیں تو گناہ ہو۔ وہ افعال کہ ان کو کیا جائے تو ثواب ہو اور اگر نہ کئے جائیں تو کوئی گناہ نہیں ہے۔ ایسے فعل کو مندوب اور مستحب کہتے ہیں۔ اس کے موافق کی سمت وہ افعال جن کا ترک اولیٰ ہے اور اگر کئے جائیں تو کوئی گناہ نہ ہو۔ ایسے فعل کو مکروہ کہتے ہیں۔ ان سب کے علاوہ وہ افعال ہیں جن کا کرنا نہ کرنا مساوی ہے۔ چاہے کوئی ان کو کرے چاہے نہ کرے۔ ایسے فعل کو مباح کہتے ہیں۔ یہ تقسیم افعال کی نہایت منطقی ہے اور جملہ افعال خلقیہ ان پانچ صورتوں میں داخل ہیں۔

5۔ عیسائی مذہب کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کے نطفہ میں آدم کا عہد گنہگاری چلا آتا ہے۔ ہر انسان کا گناہگار ہونا ضروری ہے۔ اہل حکمت ایسے گناہ کو جو ناگزیر ہو، گناہ نہیں کہتے اور نہ اس پر کسی قسم کے مواخذہ کے قائل ہیں۔ یہ تو وہی بات ہے کہ کسی حبشی سے کہیں کہ تو کالا کیوں ہے۔

6۔ الخلق عیال اللہ مشہور ہے۔ دوسرے انما المومنون اخوۃ اسلام میں بھی موجود ہے لیکن خوب یاد رکھنا چاہیے کہ ازروئے اسلام اور ازروئے علم بھی خداازن وفرزند سے مبرا ومنزہ ہے۔ مخلوق کو بطور استعارہ کے عیال کہا گیا ہے۔

7۔ یہ دونوں یعنی بہشت اور دوزخ کی اسلام میں ٹھیک ٹھیک تعریف موجود ہے وہ جسمانی بھی ہیں اور روحانی بھی۔ یہ دونوں شقیں ہماری کتابوں میں موجود ہیں۔

8۔ مسئلہ جبر واختیار کی تین شقیں ہیں جو اس مختصر جملے میں درج ہیں۔ لاجبر ولاتفویض لکن الامر بین امرین۔ نہ جبر ہے نہ تفویض ہے بلکہ ایک امر ہے دونوں کے بین بین۔ تفویض کے معنی ہیں سپردگی یعنی کل امور انسان کے ارادے پر موقوف ہیں۔

9۔ یہ خیال غالب مذہب اسلام کا پھیلایا ہوا ہے۔ متعدد آیات اور احادیث اس کی تائید میں موجود ہیں کہ ایک گھرست کی باہمہ اور بے ہمہ زندگی کو صحرا نشین عابد تارک دنیا کی زندگی پر فضیلت ہے۔ گھرست جو بال بچوں کی فکر میں آلودہ ہے اس کی تھوڑی سی عبادت تارک دنیا کی بہت سی ریاضت سے افضل ہے۔

10۔ سوائے خدا کے کوئی نجات دہندہ نہیں ہے۔ اسلامی قانون لاتــزی وازرۃ وزر اخــری یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھاتا محکم قانون ہے۔ ہمارے گناہوں کا بوجھ ہم پر ہے اور ہم اس کے جواب دہ ہیں۔

11۔ انتزاعیات سے مراد ہیں عقلی تصورات جن کو ذہن تحلیل عقلی سے پیدا کرتا ہے مثلاً انسان سے انسانیت یا فلک سے فلکیت وغیرہ۔

12۔ اعیان اشیاء سے واقعی اشیا جس طرح عالم میں موجود ہیں، مراد ہیں۔

13۔ اخلاقی تصدیقات کی یہ صورت ہے۔ جھوٹ بولنا برا ہے۔ سخاوت اچھی ہے۔ یعنی کوئی اخلاقی ضابطہ جو منطقی تصدیق کی شکل میں ہو۔

14۔ ایک حکم جو کل طبعی خواہشوں کے خلاف ارادہ کو اپنی جانب مائل کر لیتا ہے۔ یہ اصل اخلاق ہے۔ خواہش یہ چاہتی ہے کہ دولت دنیا حاصل ہو خواہ کسی طرح ہو ایک امر باطنی Conscience جس کو ایمان کہتے ہیں حکم دیتا ہے کہ ہرگز ایسا نہ کرنا یہی اخلاق کی اصل ماہیت ہے۔

15۔ دنیا میں اکثر دیکھا جاتا ہے کہ نیک آدمی مصائب اور آلام میں مبتلا رہتے ہیں اور بدکردار چین کرتے ہیں۔ بظاہر یہ ایک ابتری ہے۔ قاعدہ یہ چاہتا ہے کہ نیک ہمیشہ خوش رہیں اور بد مصیبت جھیلیں۔ یہ واقعات نفس کی لافانیت پر دلالت کرتے ہیں تاکہ نیک اس عالم میں اپنی نیکی کا ثمرہ حاصل کریں اور بد اپنی بدی کی سزا پائیں ورنہ نیک اور بد میں معالت قائم نہ ہوگی۔

16۔ غالب نے اس مضمون کو عجب شاعرانہ انداز سے بیان کیا ہے:

وائے گر میرا ترا انصاف محشر میں نہو
اب تلک تو یہ توقع ہے، وہاں ہو جائے گا

17۔ قدما کا بھی یہی مذہب کہ فلسفہ اخلاق مع اپنے تینوں شعبوں اخلاق تدبیر منزل اور سیاست مدن کے حکمت عملی ہے جو حکمت نظری کے تین شعبوں سے بالکل علیحدہ یعنی ثم طبیعیات جس کو فلسفہ ادنیٰ کہتے تھے اور ریاضیات یا حکمت تعلیمی جس کو فلسفہ اوسط اور مابعد الطبیعیات جس میں علم امور عامہ اور الٰہیات اور نظری حصہ علم نفس کا داخل تھا فلسفہ اولیٰ یا اعلیٰ کہی جاتی تھی۔

18۔ زوقیہ تصدیق سے مراد ہے فطرت سلیم کا حکم کبھی فعل کے باب میں کہ وہ فعل اخلاقاً کیا قدر و قیمت رکھتا ہے۔

19۔ یعنی اشیاء کو ہم سے کیسا تعلق ہے اور ہم کو ان سے کیا واسطہ ہے۔

20۔ عقلیت جو کام ہمارے عقل کے مطابق ہوں وہ از روئے اخلاق اچھے کام ہیں۔ بصیرت۔ ہم کو چشم بصیرت سے اخلاقی کاموں کی خوبی معلوم ہوتی ہے۔ مذہب اخلاقی فعل پر مبنی ہوتا ہے ایسے رجحان پر جس سے سعادت حاصل ہو۔ ارتقائیت اخلاقی ادراک نے رفتہ رفتہ بیشمار نسلوں سے گزر کے اس مرتبہ تک ترقی کی ہے اور آئندہ اور بھی ترقی ہوتی رہے گی۔

21۔ استحصالی قانون سے مراد ہے ایسے حکم سے جو مختلف اور متعدد صورتوں پر جاری ہو سکیں اور ان کا اجر یکساں طریقے سے ہو۔ یہ عین استقراء ہے۔

22۔ تعذیر کے متعلق یہاں تین نظریئے کئے گئے ہیں منع جرم اصلاح مکافات۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ول ڈیوراں

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# اخلاقیات یعنی ارتقائے اخلاق

اس صنعتی تعمیر جدید کا مسئلہ اسپنسر کو اس قدر اہم معلوم ہوتا تھا کہ وہ اصول اخلاقیات میں سب سے بڑی فصل اسی پر لکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے کام کا یہ آخری حصہ ہے۔ اس کی نسبت سے میں اس کے ماقبل کے تمام حصوں کو ضمنی اور ذیلی سمجھتا ہوں۔ چونکہ اسپنسر میں وکٹوریائی دور کے وسط کا پورا اخلاقی تشدد موجود تھا، اس لیے وہ ایک نئے اور فطری اخلاقی مسئلے کے دریافت کرنے میں بہت سرگرم ہے، تاکہ یہ اس اخلاقی ضابطے کی جگہ لے سکے، جس کا تعلق روایتی مذہب سے تھا۔ کردار صائب کے مفروضہ فوق الفطری موجبات کو اگر رد کر دیا جائے تو ایک خالی وقفہ نہیں رہ جاتا۔ فطری موجبات کا وجود پھر بھی باقی رہتا ہے، جو کم واجب العمل نہیں ہوتے اور وسیع تر حلقے پر حاوی ہوتے ہیں۔

نئے اخلاق کی تعمیر حیاتیات پر ہونی چاہیے، عضوی ارتقا کے قبول کر لینے سے بعض اخلاقی تصورات طے ہو جاتے ہیں۔ ہکسلے نے 1893ء میں اپنی رومینز تقریروں میں آکسفورڈ میں کہا تھا کہ حیاتیات کو اخلاقی رہبر قرار نہیں دیا جا سکتا اور یہ کہ فطرت جس کے پنجے اور دانت خون میں رنگے ہوئے ہیں، عدالت اور محبت کے مقابلے میں وحشت اور مکاری کا رتبہ بڑھاتی ہے۔ لیکن اسپنسر نے محسوس کیا کہ ایسا اخلاقی ضابطہ جو انتخاب فطری اور تنازعہ للبقاء کی جانچ پر پورا نہ اترے اس کی شروع ہی سے ناکامی مقدر ہو چکی ہے۔ کردار کو یا کسی اور شے کو اس اعتبار سے اچھا یا برا کہنا چاہیے کہ یہ زندگی کی غایتوں کے اچھی طرح سے مطابق ہے یا بری طرح۔ سب سے بہتر کردار وہ ہے، جو زندگی کے سب سے بڑے طول عرض اور تکمیل کا باعث ہو۔ یا ارتقا کے ضابطے کی اصطلاح میں کردار اس اعتبار سے اخلاقی ہوتا ہے، جس اعتبار سے یہ فرد یا جماعت کو اختلاف غایات کے باوجود زیادہ مربوط اور متحد بناتا ہے۔ اخلاق فن کی طرح سے اختلاف کے اندر وحدت کے اصول پر مشتمل ہوتا ہے۔ سب سے بلند مرتبے کا انسان وہ ہے جو اپنے اندر زندگی کا وسیع ترین اختلاف پیچیدگی اور تکمیل موثر طور پر یکجا کرتا ہے۔



Marfat.com

یہ تعریف جیسی کہ ہونی چاہیئے تھی مبہم ہے، کیونکہ مقام اور زمانے کے اعتبار سے اتنی کوئی چیز متغیر نہیں ہوتی جتنی کہ تطابق کی مخصوص ضرورتیں ہیں اور لہٰذا تصور خیر کا مخصوص مافیہ۔ یہ صحیح ہے کہ بعض اقسام کے طرز عمل کو وہ احساس لذت جس کو فطری انتخاب نے ان تحفظی اور پھیلانے والے اعمال سے وابستہ کر دیا ہے، اچھا قرار دیتا ہے (یعنی بہ حیثیت مجموعی کامل ترین زندگی کے مناسب) اگرچہ زمانہ جدید کی زندگی نے بہت سے استثنا کر دیئے ہیں، مگر اوسطاً لذت حیاتیاتی اعتبار سے مفید ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور الم حیاتیاتی اعتبار سے خطرناک فعلیت کو ظاہر کرتا ہے۔ یا اس اصول کے وسیع احاطے میں ہم خیر کے مختلف اور بظاہر مخالف تصورات پاتے ہیں، ہمارے مغربی اخلاقی ضابطے کا مشکل ہی سے کوئی ایسا جز ہو گا جس کو کہیں نہ کہیں اخلاق کے خلاف نہ سمجھا جاتا ہو۔ صرف تعدداز دواج ہی نہیں بلکہ خودکشی، اپنے ہم وطنوں کے قتل اور اپنے والدین کے قتل کو ایک قوم میں بڑے اخلاقی استحسان کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

فجی کے سرداروں کی بیویاں اسے اپنا مقدس فرض سمجھتی ہیں کہ اپنے شوہروں کی موت پر اپنا گلا کٹوا دیں۔ ایک عورت جس کو ولیمس نے بچایا تھا، رات کو بھاگ نکلی، اور دریا کو تیر کر اپنی قوم والوں کے پاس پہنچی، اور قربانی کی تکمیل پر اصرار کیا جس کے ایک کمزوری کے لمحے میں اس نے بہ اکراہ ترک کر دینے کا اقرار کر لیا تھا۔ اور ولکیز ایک عورت کا قصہ بیان کرتا ہے، جس نے اپنے بچانے والے کو ہزار ہا گالیاں دے ڈالی تھیں اور اس کے بعد ہمیشہ اس کو سخت نفرت کی نظر سے دیکھتی تھی۔ لونگسٹن ماکولولو کی عورتوں کا حال بیان کرتا ہے۔ جو ساحل زیمبی پر ہے۔ انہوں نے جب یہ سنا کہ انگلستان میں ایک مرد کی صرف ایک ہی بیوی ہوتی ہے تو وہ بالکل بھونچکا رہ گئیں۔ صرف ایک بیوی رکھنا تو عزت کی بات نہیں۔ اسی طرح سے افریقہ میں خط استوا کے قریب بقول ریڈ ایک مرد شادی کرتا ہے اور اگر اس کی بیوی یہ خیال کرتی ہے کہ وہ دوسری بیوی کا بھی خرچ برداشت کر سکتا ہے تو دوسری شادی کرنے کے لئے اس کو سخت پریشان کرتی ہے اور اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کر دیتا ہے تو اس کو بخیل کہتی ہے۔

بلاشبہ اس قسم کے واقعات اس یقین سے متصادم ہوتے ہیں کہ ایک خلقی اخلاقی حس ہے جو ہر آدمی کو بتا دیتی ہے، کہ کون سی چیز صواب ہے اور کونسی خطا۔ لیکن لذت والم کا اچھے اور برے کردار کے ساتھ لگاؤ، اوسطاً اس تصور میں کسی حد تک حقیقت کے ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔ اور یہ بہت ممکن ہے کہ نسل بعض اخلاقی تصورات کو اکتساب کر لیتی ہو اور وہ فرد میں موروثی ہو جاتے ہوں۔ یہاں اسپنسر وجدانیہ اور افادیہ میں صلح کرانے کے لئے پھر اپنا عزیز ضابطہ استعمال کرتا ہے اور ایک بار پھر اکتسابی سیرتوں کے موروثی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ خلقی اخلاقی حس اگر اس کا وجود ہے، تو اس زمانے میں مشکلات میں مبتلا ہے، کیونکہ اخلاقی تصورات جتنے آج کل پریشان ہیں، اتنے کبھی پریشان نہ ہوئے تھے۔ یہ مشہور بات ہے کہ جو اصول واقعتاً ہم اپنی زندگی میں استعمال کرتے ہیں، بڑی حد تک ان اصول کے برعکس ہوتے ہیں، جن کی ہم گرجاؤں اور کتابوں میں تلقین کرتے ہیں۔ یورپ اور امریکہ جس اخلاق کے مدعی ہیں، وہ پُرامن عیسائیت ہے، مگر واقعی اخلاق لوٹ مار

کرنے والے ٹیوٹینوں کا عسکری ضابطہ ہے جن پر یورپ میں تقریباً ہر جگہ حکمران طبقہ مشتمل ہے۔ کیتھولک مذہب والے فرانس اور پروٹسنٹ مذہب والے جرمنی میں ڈویل یعنی شخصی مقابلے کا رواج اصل ٹیوٹنی ضابطے کی یادگار ہے۔ ہمارے علمائے اخلاق ان تناقضات کی اسی طرح لیپ پوت کرتے رہتے ہیں جس طرح بعد کے وحدت الازدواجی یونان اور ہندوستان کے اخلاقیوں کو دیوتاؤں کے کردار کی توجیہ کرنے میں دشواری ہوئی تھی جن کی پرورش ایسے دور میں ہوئی تھی جس میں شادی بیاہ کے قیود چنداں سخت نہ تھیں۔

یہ امر کہ قوم اپنے شہریوں کی ترقی عیسوی اخلاق کے مطابق کرتی ہے، یا ٹیوٹنی ضابطے کے مطابق اس کا انحصار اس پر ہے، کہ آیا صنعت وحرفت کا غلبہ ہے، یا جنگ کا۔ ایک عسکری معاشرہ بعض فضائل کو ضروریات سے زیادہ بلند سمجھتا ہے اور بعض ایسے عیوب سے چشم پوشی کر لیتا ہے، جن کو دوسری قومیں جرائم کہتی ہیں۔ حملہ، ڈاکہ اور فریب کو ایسی قومیں غیر مبہم الفاظ میں برا نہیں کہتیں، جو جنگ کی وجہ سے ان کی عادی ہوتی ہیں جتنا کہ وہ قومیں کہتی ہیں، جو دیانتداری سے اور عدم تشدد کی قدر وقیمت کو صنعت وحرفت اور امن کے ذریعے سے سیکھ چکی ہیں۔ فیاضی اور انسانیت ان اقوام میں زیادہ رواج رکھتی ہے جہاں جنگ کم ہوتی ہے اور پُرامن فراوانی کے طویل وقفے باہمی امداد کے فائدے سکھا دیتے ہیں۔ ایک عسکری معاشرے کے محب وطن افراد بہادری اور قوت کو انسان کے بدترین فضائل قرار دیں گے۔ ان کے نزدیک شہری کی بہترین فضیلت یہ ہے کہ اطاعت کر لے۔ اور عورت کی برترین فضیلت یہ ہے کہ خاموشی سے فرمانبرداری کرے اور بکثرت اولاد پیدا کرے۔ قیصر خدا کے متعلق یہ خیال کرتا تھا کہ وہ جرمن فوج کا سپہ سالار ہے۔ اور وہ شخصی مقابلے یعنے ڈویل میں شرکت کے بعد عبادت میں شریک ہوا کرتا تھا۔ شمالی امریکہ کے انڈین تیروکمان اور جنگلی ڈنڈے اور نیزے کے استعمال کو انسان کے شریف ترین مشاغل میں شمار کرتے تھے اور زراعتی اور میکانیکی محنت کی زندگی کو پست خیال کرتے تھے۔ عسکری مشاغل کے علاوہ دوسرے پیشے حال ہی میں باعزت بنے ہیں، یعنے صرف اب جب کہ قومی عافیت پیداوار کی اعلیٰ قوتوں کے تابع ہوتی جا رہی ہے، اور یہ قوتیں اعلیٰ ذہنی استعدادوں کے۔

جنگ بڑے پیمانے پر مردم خواری کے مساوی ہے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کو مردم خواری کے ساتھ شمار کر کے کیوں اتنا ہی غیر مبہم الفاظ میں برا نہ کہا جائے۔ عدالت کی عاطفت اور عدالت کے تصور کی صرف اتنی ہی تیزی سے نشوونما ہو سکتی ہے، جتنی تیزی سے معاشروں کی خارجی رقابتیں کم ہوں گی اور ان کے افراد کے داخلی اتحاد عمل بڑھیں گے۔ یہ ہم نوائی کس طرح پر ترقی کر سکتی ہے۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ پابندی کے بجائے آزادی کے ذریعے سے زیادہ پیدا ہوتی ہے۔ عدالت کا ضابطہ ہونا چاہیے کہ ہر شخص آزاد ہے کہ وہ جو چاہے کرے، بشرطیکہ وہ کسی دوسرے شخص کی ایسی ہی آزادی میں دخل انداز نہ ہو۔ یہ ضابطہ جنگ کے مخالف ہے، جو اقتدار فوجی احکام کے لئے مفید ہے، کیونکہ مساوی موقع کے ساتھ زیادہ سے زیادہ بیج فراہم کرتا ہے۔ یہ عیسائی اخلاق کے مطابق ہے، کیونکہ یہ ہر شخص کو مقدس قرار دیتا ہے، اور اسے دوسروں کی دست و برد سے بچاتا ہے۔ اس کو اصلی حاکم یعنی انتخاب فطری کی

اجازت حاصل ہے کیونکہ یہ زمین کے ذرائع کو سب کے لیے مساوی شرائط پر کھولتا ہے، اور ہر فرد کو اس کی قابلیت اور اس کے مطابق خوش حال اور فارغ البال ہونے کی اجازت دیتا ہے۔ پہلی نظر میں یہ اصول بے رحمانہ معلوم ہوتا ہے اور اکثر لوگ اس کے مقابلے میں خاندانی اصول کو پیش کریں گے کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت یا پیداوار کے اعتبار سے نہ دیا جائے، بلکہ ضرورت کے اعتبار سے دیا جائے لیکن جس معاشرے پر اس قسم کے اصولوں سے حکومت ہو گی، وہ جلد ہی مٹ جائے گا۔

نابالغی کے زمانے میں فوائد اور قابلیتوں میں نسبت معکوس ہونی چاہیے۔ خاندانی گروہ میں اگر حق کا اندازہ قدر و قیمت سے کیا جائے تو جہاں کم سے کم استحقاق ہو گا، وہاں زیادہ سے زیادہ دینا پڑے گا۔ اس کے برعکس بلوغ کے بعد فوائد اور قدر و قیمت میں نسبت صحیح ہونی چاہیے، یعنے قدر و قیمت کا اندازہ حالات زندگی کی موزونی سے ہونا چاہیے، جو شخص ناموزوں ہو، اس کو اپنی ناموزونی کی سزا کو بھگتنا چاہیے اور موزوں لوگوں کو اپنی موزونی سے بہرہ مند ہونا چاہیے۔ یہ وہ دو قانون ہیں جن کی پابندی بقائے نوع کے لیے لازمی ہے...... اگر چھوٹے بچوں میں فوائد کی تقسیم قابلیت کے اعتبار سے ہو گی تو نوع اس کے ساتھ ہی صفحۂ ہستی سے ناپید ہو جائے گی۔ اور اگر بالغوں میں نااہل فوائد سے بہرہ مند ہوں گے تو نوع چند نسلوں کے انحطاط کے بعد مٹ جائے گی...... والدین اور اولاد کی تمثیل کو حکومت اور رعایا پر عائد کرنا، محض اس قوم کے بچپن کی دلیل ہے، جو اس تمثیل کو حکومت اور رعایا پر منطبق کرتی ہے۔

اسپنسر کے دل میں آزادی و ارتقا میں تقدم کے لیے مقابلہ ہوتا ہے، اور آزادی جیت جاتی ہے۔ اس کے خیال کے مطابق جیسے جیسے لڑائی کم ہو گی، مملکت کا فرد پر قابو رکھنے کا عذر کم ہوتا جائے گا اور مستقل! من کی حالت میں مملکت صرف صغیر سنی حدود کے اندر آ جاتی ہے۔ صرف مساوی آزادی خلاف ورزیوں کو روکتی ہے۔ اس قسم کی عدالت بغیر کسی فرق کے ہونی چاہیے تاکہ ظالموں کو یہ علم ہو جائے کہ مظلوموں کا افلاس ان کو سزا سے نہ بچائے گا اور مملکت کے تمام مصارف بلاواسطہ محصول سے پورے ہونے چاہئیں تاکہ محصول کے محسوس ہونے کی بنا پر کہیں عوام حکومت کے اسراف سے بے پروانہ ہو جائیں۔ لیکن عدالت کے قائم کرنے کے علاوہ مملکت کوئی بات عدالت کی خلاف ورزی کیے بغیر نہیں کر سکتی، کیونکہ اس صورت میں یہ ادنیٰ افراد کو جزا و استعداد اور سزا دینا لاٹھی کی فطری تقسیم سے بچائے گی جس پر اجتماع کی بقا اور اصلاح مبنی ہے۔

اگر زمین کو ہم اس کی اصلاحات سے جدا کر سکیں تو اصول عدالت زمین کی مشترک ملکیت کا طالب ہو گا۔ اپنی پہلی کتاب میں اسپنسر نے زمین کے قومی بنانے اور معاشی موقع کو مساوی کر دینے کی حمایت کی تھی، لیکن بعد کو اس نے اپنی اس رائے کو اس بنیاد پر واپس لے لیا (جس سے ہنری جارج کو بہت کوفت ہوئی اور اس نے اسپنسر کو پریشان فلسفی کہا) کہا زمین کی اچھی طرح وہی خاندان غور و پرداخت کر سکتا ہے، جو اس کا مالک ہوتا ہے، اور جسے اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ اس پر جو کچھ محنت صرف کی جا رہی ہے، وہ اس کی اولاد کو میراث میں ملے گی۔ نجی ملکیت کی نسبت یہ ہے کہ یہ تو قانون عدالت کا فوری نتیجہ ہے، کیونکہ ہر شخص کو اپنی کفایت شعاری کے نتائج کو اپنے قبضے میں رکھنے کی



Marfat.com

آزادی ہونی چاہیے۔ وقف و ہبہ کا جواز اس قدر واضح نہیں ہے۔ لیکن حق ملکیت میں وقف و ہبہ کا حق داخل ہوتا ہے ورنہ ملکیت مکمل نہیں ہوتی۔ تجارت اقوام میں بھی اسی قدر آزادی ہونی چاہیے، جس قدر کہ افراد میں۔ قانون عدالت محض قبائلی ضابطہ نہ ہونا چاہیے بلکہ بین الاقوامی تعلقات کا واجب الاحترام اصول ہونا چاہیے۔

یہ انسانی حقوق کا خلاصہ ہے...... یعنے حق زندگی حق آزادی اور تحصیل مسرت میں حق مساوات۔ ان معاشی حقوق کے آگے سیاسی حقوق کوئی اہمیت اور کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ جہاں معاشی زندگی آزاد نہیں ہے وہاں حکومت کی صورت کے تغیرات بالکل بے معنے ہوتے ہیں اور مطلق العنان بادشاہی اشتراکی جمہوریت سے کہیں بہتر ہے۔ چونکہ رائے دہی تحفظ حقوق کے لیے محض ایک آلہ پیدا کر دینے کا طریقہ ہے۔ اس لیے سوال یہ ہے کہ آیا عمومیت آرا تحفظ حقوق کے لیے بہترین آلے کی پیدائش میں مفید بھی ہے یا نہیں۔ یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ اس غایت کو موثر طور پر حاصل نہیں کرتی...... تجربے سے وہ چیز واضح ہو جاتی ہے جو بغیر تجربے کے بھی واضح ہونی چاہیے تھی کہ رایوں کی عام تقسیم کی وجہ سے بڑی جماعت کو لازمی طور پر فائدہ ہوتا ہے اور چھوٹی جماعت کو نقصان...... پس ظاہر ہے کہ صنعتی قسم کے معاشرے کے لیے جو دستور مناسب ہے، اور جس میں انصاف کا پورا لحاظ ہو، وہ ایسا ہونا چاہیے کہ اس میں افراد کی نہیں بلکہ مفاد کی نمائندگی ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ صنعتی قسم کا معاشرے میں امداد باہمی کی تنظیمات کی ترقی سے جو نظری طور پر (اگرچہ فی الحال ممکن طور پر نہیں) آجر اور اجیر کے امتیاز کو مٹا دیتی ہیں، ایسے معاشرتی انتظامات پیدا ہو جائیں جن کے تحت جماعتی اغراض کا یا تو وجود ہی نہ ہو، یا یہ اس قدر کم ہو جائیں کہ ان کی وجہ سے کوئی پیچیدگی پیدا نہ ہو...... لیکن جس قسم کی انسانیت کا اس زمانے میں وجود ہے، اور جس کا ایک طویل مدت تک رہنا لازمی ہے، اس کے لحاظ سے مساوی حقوق کے اثبات سے صحیح یعنے مساوی حقوق قائم ہو جائیں گے۔

چونکہ سیاسی حقوق محض دھوکا ہیں، اور صرف معاشی حقوق ہی فائدہ مند ہوتے ہیں، اس لیے عورتیں جو حق رائے دہی کے لئے اس قدر وقت صرف کر رہی ہیں وہ گمراہ ہیں۔ اسپنسر کو خوف ہے کہ لاچاروں کی مدد کرنے کی مادری جبلت کی وجہ سے کہیں عورتیں اس قسم کی حکومت کی تائید نہ کرنے لگیں جس میں حکومت رعایا کے مابین والدین اور اولاد کا سا رشتہ فرض کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں خود اس کے خیالات واضح نہیں ہیں۔ وہ یہ کہتا ہے کہ سیاسی حقوق کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ اور پھر یہ کہتا ہے کہ یہ نہایت اہم ہے کہ یہ حقوق عورتوں کو حاصل نہ ہوں۔ وہ جنگ کی مذمت کرتا ہے اور ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عورتوں کو رائے دہی کا حق اس لیے نہ ملنا چاہیے کہ وہ جنگ میں اپنی زندگی خطرے میں نہیں ڈالتیں...... یہ دلیل ہر اس شخص کے لیے شرمناک ہے جو ایک عورت کی تکلیف سے پیدا ہوا ہو۔ اسے عورتوں سے اس وجہ سے اندیشہ ہے کہ کہیں وہ ضرورت سے زیادہ اخوانی نہ ہوں۔ مگر اس کے باوجود اس کی کتاب کا انتہائی تصور یہ ہے کہ صنعت وحرفت اور امن وامان سے اخوانیت اتنی ترقی کر جائے گی کہ اس کا انانیت کے ساتھ توازن قائم ہو جائے گا اور اس طرح سے فلسفی نراجی کے خود بخود عمل میں آنے والے انتظام کا ارتقا ہوگا۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ول ڈیوراں

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# خیر وشر...... اخلاقیاتی مسئلہ

گفتگو ایک دولت مند اشرافی سیفیلس کے مکان پر ہوتی ہے۔ مجمع میں افلاطون کے بھائی گلاکن اور ایڈیمانٹس ہیں اور تھرائی سی میکس جو ایک چڑ چڑا اور بدمزاج سوفسطائی ہے اور سقراط جو افلاطون کی طرف سے بول رہا ہے، سیفیلس سے سوال کرتا ہے:

''تمہارے نزدیک وہ سب سے بڑی برکت کون سی ہے جو تم کو دولت سے حاصل ہوئی ہے؟''

سیفیلس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ دولت زیادہ تر اس اعتبار سے میرے لئے باعث خیر ثابت ہوئی ہے کہ یہ مجھے فیاض، دیانت دار اور عادل ہونے کے قابل بناتی ہے۔ سقراط اپنے قدیم انداز کے مطابق اس سے پوچھتا ہے کہ عدالت سے ٹھیک تمہاری کیا مراد ہے؟ اور اس طرح سے فلسفیانہ مجادلے کے کتوں کو چھوڑ دیتا ہے کیونکہ تعریف سے زیادہ دشوار کوئی بات نہیں اور نہ ذکاوت ومہارت کا اس سے زیادہ کوئی سخت امتحان ہوسکتا ہے جتنی تعریفیں کی جاتی ہیں ان کو سقراط یکے بعد دیگر نہایت آسانی کے ساتھ توڑ دیتا ہے' یہاں تک کہ آخر کار تھرائی سی میکس جو اوروں کے مقابلے میں زیادہ بے صبر ہے چلا اٹھتا ہے:

''تم پر کیا حماقت سوار ہے سقراط؟ اور باقی سب لوگ ایک دوسرے کے پاؤں پر اس قدر احمقانہ طریق پر کیوں کر گر رہے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اگر تم یہ جاننا چاہتے ہو کہ عدالت کیا چیز ہے تو تمہیں سوال نہیں کرنا چاہیے بلکہ جواب دینا چاہیے اور دوسروں کی تردید کرنے پر فخر نہ کرنا چاہیے۔(336)

اس پر سقراط ڈرتا نہیں، بلکہ جواب دینے کے بجائے سوال کرتا رہتا ہے اور چند منٹ کے داؤ پیچ کے بعد وہ بے خبر تھرائی سی میکس کو ایک تعریف کا پابند بنا دیتا ہے۔

''تو سنو'' غضب ناک سوفسطائی کہتا ہے کہ ''میں اعلان کرتا ہوں کہ طاقت حق ہے، اور عدالت طاقتور کے فائدے کا نام ہے..... حکومت کی مختلف صورتیں یعنی عمومی اشرافی، استبدادی اپنے اپنے مفاد کے لئے قوانین وضع کرتی

ہیں اوران قوانین کو جنہیں وہ اپنے اغراض و مفاد کی خاطر وضع کرتی ہیں۔ وہ اپنی رعایا کو عدالت کے طور پر حوالے کر دیتی ہیں اور جو کوئی ان کی خلاف ورزی کرتا ہے اس کو سزا دیتی ہیں...... میں بڑے پیمانے پر بے انصافی کا ذکر کر رہا ہوں اور میری مراد سب سے واضح طور پر استبدادی حکومت میں ظاہر ہوتی ہے جو دھوکے اور جبر سے دوسروں کا مال لیتی ہے اور چھوٹے پیمانے پر نہیں بلکہ بڑے پیمانے پر لیتی ہے۔ جب ایک شخص شہریوں کا روپیہ لے کر ان کو غلام بنا چکتا ہے، تو دھوکے باز اور ڈاکو کہلانے کے بجائے وہ بامسرت اور بارحمت کہلاتا ہے۔ کیونکہ ظلم و بے انصافی پر اس لئے ملامت کی جاتی ہے کہ جو لوگ اس پر ملامت کرتے وہ اس لئے ملامت نہیں کرتے کہ انہیں خود ظلم و بے انصافی کرنے میں باک ہوتا ہے بلکہ اس لئے ملامت کرتے ہیں کہ وہ بے انصافی کا شکار ہونے سے ڈرتے ہیں (344-338)۔

بے شک یہ وہ تعلیم ہے جو کم و بیش صحت کے ساتھ نیٹشے کے نام سے منسوب کی جاتی ہے۔ ''درحقیقت میں کئی بار ان کمزوروں پر ہنسا ہوں جو اپنے آپ کو اس بناء پر اچھا خیال کرتے تھے کہ ان کے پیروں میں لنگ تھا۔'' اسٹرنر نے جب یہ کہا کہ ''ایک مٹھی بھر طاقت ایک تھیلے بھر حق سے بہتر ہے۔'' تو اس نے اسی خیال کو مختصر طور پر بیان کیا تھا، شاید تاریخ فلسفہ میں اس نظریے کو اس سے بہتر کہیں بیان نہیں کیا گیا ہے۔ جیسا کہ خود افلاطون نے ایک دوسرے مکالمے گارجیاس (483 ف) میں بیان کیا ہے، جہاں سوفسطائی کیلی کلس اخلاق کی مذمت کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ طاقتوروں کی طاقت کے باطل کرنے کے لئے کمزوروں کا اختراع ہے۔

وہ تحسین و ملامت کو اپنی اغراض کے لحاظ سے تقسیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بددیانتی شرمناک اور ظلم ہے اور ان کی مراد بددیانتی سے اپنے ہمسایوں سے زیادہ حاصل کرنے سے ہے۔ کیونکہ وہ اپنی پستی سے واقف ہوتے ہیں اس لئے ان کے واسطے مساوات ہی بہت کچھ ہوتی ہے...... لیکن اگر ایسا آدمی ہو جس کے پاس کافی طاقت ہو (فوق الانسان کو داخل کرلو) تو وہ ان تمام پابندیوں سے اپنا پیچھا چھڑائے گا' اوران کو توڑ کر بھاگ نکلے گا، وہ ہمارے تمام ضابطوں اور تمام افسانوں اور ہمارے تمام قوانین کو جو فطرت کی خلاف ورزی کرتے ہیں، پامال کر دے گا...... جو شخص صحیح معنی میں زندہ رہنا چاہتا ہے اسے اپنی خواہشوں کو انتہا درجے تک بڑھنے دینا چاہیے اور جب وہ انتہا درجے تک بڑھ جائیں تو اس کے اندر ان کے پورا کرنے کی عقل و جرأت ہونی چاہیے۔ اسی کو میں فطری عدالت و شرافت کہتا ہوں۔ مگر بہت سے لوگ ایسا نہیں کر سکتے، اس لئے وہ ایسے لوگوں پر الزام دھرتے ہیں کیونکہ وہ اپنی ناقابلیت پر شرمسار ہوتے ہیں جس کو وہ چھپانا چاہتے ہیں، لہٰذا وہ بے اعتدال دنائیت کہتے ہیں...... وہ اپنے سے زیادہ شریف فطرتوں کو غلام بنا لیتے ہیں، اور وہ عدالت کی صرف اس لئے تعریف کرتے ہیں کہ وہ بزدل ہوتے ہیں۔

یہ عدالت انسانوں کے لئے نہیں بلکہ پیادوں کے لئے اخلاق ہے۔ یہ غلامانہ اخلاق ہے، بطلی اخلاق نہیں ہے۔ انسان کی حقیقی فضیلتیں شجاعت (Andceia) اور عقل (Phronesis) ہیں۔[1]

شاید یہ سخت ''بداخلاقیت'' ایتھنز کی خارجی پالیسی میں ملوکیت کے نشوونما اور کمزور ریاستوں کے ساتھ



Marfat.com

ظالمانہ برتاؤ کا نتیجہ ہے۔ پرنکلیز اس تقریر میں جو تھوسی ڈائڈیز اس کے لئے تصنیف کرتا ہے [2] کہتا ہے کہ تمہاری سلطنت تمہاری رعایا کی خیراندیشی پر نہیں بلکہ تمہاری قوت بازو پر قائم ہے۔'' یہی مورخ اس واقعے کی خبر دیتا ہے کہ ایتھنز کے سفر میلوس کو اسپارٹا کے خلاف ایتھنز کا ساتھ دینے پر اس طرح سے مجبور کرتے ہیں۔'' تم بھی جانتے ہو اور ہم بھی جانتے ہیں کہ دنیا کا دستور یہ ہے کہ حق کا سوال صرف مساوی قوتوں میں ہوتا ہے، ورنہ قوی جو کر سکتے ہیں، کرتے ہیں اور کمزوروں پر جو کچھ پڑتی ہے، اس کو برداشت ہی کرنا پڑتا ہے، یہاں ہم اخلاقیات کا اساسی مسئلہ پاتے ہیں جو کردار اخلاق کے نظریے کا مغز ہے۔ عدالت کیا ہے؟ ہم حق پرستی کے لئے کوشش کریں یا قوت کے لئے۔ نیک ہونا بہتر ہے یا طاقتور ہونا۔

سقراط اس نظریے کی مبازرت کا کس طرح مقابلہ کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ عدالت افراد کے مابین ایک رشتہ ہوتا ہے جو معاشری تنظیم پر مبنی ہے۔ لہٰذا اس کا مطالعہ شخصی کردار کی صفت کی نسبت ایک جماعت کی ساخت کے جزو کی حیثیت سے بہتر طریق پر ہوسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم ایک عادل مملکت کا تصور کھینچ سکیں تو ہم ایک عادل فرد کو زیادہ اچھی طرح سے بیان کر سکیں گے۔ افلاطون اپنے مبحث سے ہٹ جانے کا یہ عذر پیش کرتا ہے کہ ایک شخص کی نظر کا امتحان کرتے وقت ہم اس سے پہلے موٹے حروف پڑھواتے ہیں، اور پھر باریک اسی طرح سے عدالت کی تحلیل کرتے وقت فرد کے انفرادی عمل کے بجائے اگر معاشرے کے عمل کو لیا جائے، تو مقابلتاً سہولت ہوگی، مگر ہم کو دھوکا نہ کھانا چاہیے۔ دراصل وہ دو کتابوں کو ایک ساتھ جوڑ رہا ہے اور اس دلیل کو جوڑ کے طور پر استعمال کر رہا ہے۔ وہ صرف شخصی اخلاق کے مسائل ہی سے بحث کرنا چاہتا ہے بلکہ معاشری اور سیاسی تعمیر و تجدید سے بھی بحث کرنا چاہتا ہے وہ اپنی آستین میں ایک یوٹوپیا رکھتا ہے اور اس کے پیدا کرنے کا تہیہ کرلیا ہے اس کو معاف کر دینے میں کچھ دشواری نہیں کیونکہ یہ گریز ہی اس کی کتاب کا مغز اور اس کی اصل قیمت ہے۔

## حواشی

1۔ گارجیاس 491۔ دیکھو مشیولی کی نیکی کی تعریف کہ یہ عقل جمع طاقت ہے۔

2۔ بارکر، صفحہ 73۔

3۔ پی لاپونیسی جنگ کی تاریخ، صفحہ 105

☆......☆......☆



Marfat.com

ول ڈیوراں

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# اخلاقیاتِ خیر وشر

فلسفہ جدید کا سب سے قیمتی کارنامہ ہندسی انداز میں ہے تاکہ فکر اقلیدس کسی طرح سے واضح ہو جائے، مگر نتیجہ اس قدر مجمل اور غیر واضح ہے کہ اس کی ہر سطر کی تفسیر کے لئے ایک تلمود کی ضرورت ہے۔ اہل مدرسہ نے اپنے فکر کو جس طرح مرتب کیا تھا مگر اس قدر صفائی کے ساتھ نہیں، اور صفائی میں ان کو اپنے پہلے سے متعین کئے ہوئے نتائج سے بھی امداد ملی تھی۔ ڈیکارٹ نے کہا تھا کہ فلسفہ اس وقت تک قطعی نہیں ہوسکتا جب تک یہ خود کو ریاضیات کی صورت میں ظاہر نہ کرے۔ مگر اس نے اپنے نصب العین کو عملی جامہ پہنانے کی کبھی کوشش نہ کی تھی۔ سپنوزا اس خیال پر ایسے ذہن کے ساتھ آیا جو ریاضیات ایسی مہارت رکھتا تھا، جو ہر قسم کے شدید حکمی عمل کی بنیاد ہونے کے لئے کافی تھی، اور اس کے ساتھ ہی وہ کاپرنیکس، کیپلر اور گلیلیو کے کارناموں سے متاثر تھا۔ ہمارے کمزور ذہنوں کے لئے تو نتیجہ ایسا ہے کہ یا وہ اور صورت دونوں غور کرتے کرتے تھک جائیں اور ہم خود کو یہ کہہ کر تشفی دینے پر مائل ہوتے ہیں کہ یہ فلسفیانہ ہندسہ فکر کی مصنوعی شطرنج ہے جس میں کلیات تعریفات مسائل اور ثبوت اس طرح سے مقرر کر دیئے گئے ہیں جس طرح سے شطرنج میں بادشاہ فیل، گھوڑے اور پیدل مقرر کر دیئے جاتے ہیں اور یہ ایک منطقی گورکھ دھندا ہے، جس کو اسپی نوزا نے تنہائی میں جی بہلانے کے لئے ایجاد کیا تھا۔ ترتیب و باقاعدگی ہمارے اذہان کے طبعاً خلاف پڑتی ہے ہم تخیل کے گمراہ کن راستوں پر چلنے کو ترجیح دیتے ہیں اور اپنے فلسفوں کا جالا اپنے خوابوں کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ مگر اسپی نوزا کو صرف ایک خواہش مجبور کر رہی تھی اور وہ یہ کہ دنیا کی ناقابل برداشت ابتری کو وحدت اور باقاعدگی میں بدل دے۔ اس کو جنوب والوں کی طرح سے حسن کی حرص نہ تھی بلکہ وہ شمال والوں کی طرح صداقت کا بھوکا تھا۔ اس کا صناع لطف خالص معمار تھا جس کا صرف یہ مقصد تھا کہ ایک نظام فکر کی کامل موزونی صورت کے ساتھ تعمیر کرائے۔

دور جدید کا طالب علم سپنوزا کی اصطلاحات پر ٹھوکر کھائے گا اور بگڑے گا۔ وہ لاطینی میں لکھ رہا تھا اور اپنے فکر کو جو اساسی طور پر جدید ہے قرون وسطیٰ کی اور مدرسی اصطلاحات میں بیان کرنے پر مجبور تھا اس کے علاوہ فلسفے کی



Marfat.com

کوئی زبان نہ تھی جو اس زمانے میں سمجھی جاتی اس لئے لفظ جوہر استعمال کرتا ہے جہاں کہ ہم کو حقیقت یا ماہیت لکھنا چاہیے۔ کامل لکھتا ہے جہاں کہ ہم کو مکمل لکھنا چاہیے۔ نصب العین لکھتا ہے جہاں کہ ہم کو معروض لکھنا چاہیے موضوعی طور پر کسی جگہ معروضی طور پر لکھتا ہے اور معروضی طور پر کسی جگہ صوری طور پر لکھتا ہے دوڑ کے اندر یہ رکاوٹیں ہیں جو کمزور کو پست ہمت کر دیں گی مگر قوی میں اور جوش پیدا کر دیں گی۔

مختصر یہ کہ سپنوزا پڑھنے کی چیز نہیں بلکہ مطالعے کی چیز ہے تمہیں اس کی طرف اس طرح سے آنا چاہیے جس طرح سے اقلیدس کی طرف آتے ہو یعنی یہ تسلیم کر کے کہ ان دو سو مختصر صفحات کے اندر ایک شخص نے اپنی پوری زندگی کی فکر کو بھر دیا ہے جس میں سے انتہائی کوشش سے حشو و زوائد بالکل حذف کر دیئے گئے ہیں۔ یہ نہ خیال کرو کہ سرسری طور پر پڑھنے سے اس کے مغز تک پہنچ جاؤ گے۔ فلسفے کی کوئی تصنیف اس قدر مختصر کبھی نہیں لکھی گئی کہ بغیر نقصان کے اس کو سرسری طور پر پڑھ ہی نہ سکتے ہوں۔ ہر حصہ ماقبل کے حصے پر مبنی ہے۔ بعض صریح اور بظاہر غیر ضروری دعویٰ شاندار منطقی استدلال کے کونے کا پتھر ثابت ہوتا ہے تم کسی اہم فصل کو کامل طور پر اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک تم نے کل کو پڑھ کر اس پر غور نہیں کر لیا ہو، اگرچہ جاکوبی کا یہ بیان مبالغہ آمیز ہے کہ جس شخص کے اخلاقیات کی صرف ایک سطر بھی پوری طرح سے سمجھ میں نہ آتی ہو، اس نے اسپی نوزا کو سمجھا ہی نہیں۔ اسپی نوزا اپنی کتاب کے دوسرے حصے میں کہتا ہے یہاں پر پڑھنے والا ضرور پریشان ہوگا۔ اور اسے ایسی بہت سی چیزیں یاد آئیں گی جن کی وجہ سے وہ بالکل رک جائے گا۔ اس لئے میں اس سے درخواست کرتا ہوں کہ میرے ساتھ آہستہ آہستہ چلے اور ان چیزوں کے متعلق پوری کتاب کے ختم کرنے سے پہلے کوئی رائے قائم نہ کرے۔[1] ساری کتاب کو ایک وقت نہ پڑھو بلکہ اس کے تھوڑے تھوڑے سے حصے مختلف نشستوں میں پڑھو اور ختم کرنے کے بعد یہ خیال کرو کہ تم نے اس کو سمجھنا اب شروع کیا ہے۔ مصنفہ مارٹینو یا بہتر یہ ہے کہ دونوں کو پڑھ ڈالو۔ اس کے بعد اخلاقیات کو پھر پڑھو اس وقت تم کو یہ ایک نئی کتاب معلوم ہوگی دوسری مرتبہ ختم کرنے کے بعد تم فلسفے کے ہمیشہ عاشق رہو گے۔

## فطرت اور خدا

پہلا صفحہ ہی تم کو مابعد الطبیعیات کے گرداب عظیم میں لا ڈالتا ہے ہمارا مابعد الطبیعیات کی جدید عملی (یا مجنونانہ) نفرت ہم پر غلبہ پا لیتی ہے اور ایک لمحے کے لئے ہم چاہتے ہیں کہ ہم اسپی نوزا کے علاوہ اور کوئی کتاب پڑھتے ہوتے لیکن مابعد الطبیعیات جیسا کہ ولیم جیمز نے کہا ہے کہ اشیاء کے مفہوم پر اصلی صفائی کے ساتھ غور کرنے اور یہ دریافت کرنے کی کوشش کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ نظام حقیقت کے اندر ان کی اصل ماہیت کیا ہے یا جیسا کہ اسپی نوزا کہتا ہے کہ ان کا اصل جوہر کیا ہے اس طرح سے کل حقیقت کو باوحدت بنانا اور سب سے بلند پایہ تعمیم تک پہنچنا جس پر ایک عملی انگریز کے نزدیک بھی فلسفہ مشتمل ہوتا ہے۔ خود حکمت جو اس قدر مفردرانہ انداز میں مابعد الطبیعیات سے اظہار نفرت کرتی ہے اپنے فکر کے اندر مابعد الطبیعیات کو مسلم جانتی ہے اور اتفاقاً جس مابعد الطبیعیات کو



Marfat.com

یہ مسلم مانتی ہے وہ سپینوزا کی مابعد الطبیعیات ہے۔

اسپی نوزا کے فلسفے میں تین بنیادی اصطلاحیں ہیں۔ جوہر صفت اور ہیئت سے ہم سادگی کی خاطر ذرا دیر کے لئے قطع نظر کیے لیتے ہیں۔ ہیئت کوئی خاص انفرادی شے یا واقعہ کوئی خاص صورت یا شکل ہوتی ہے جو حقیقت عارضی طور پر اختیار کرتی ہے۔ تم تمہارا جسم تمہارے افکار تمہاری جماعت تمہاری نوع تمہارا کرہ یہ سب ماہیتیں ہیں۔ یہ سب کسی ایسی ابدی نا قابل تغیر حقیقت کی صورتیں یا ماہیتیں، وضعیں ہیں جو ان کی تہ میں یا ان کے پس پردہ ہے۔

یہ حقیقت کیا ہے؟ سپینوزا اس کو جوہر کہتا ہے۔ آٹھ نسلیں گزر چکی ہیں اور اصطلاح کے مفہوم پر وہ جنگ و جدل ہوئی ہے کہ کتابیں کی کتابیں تصنیف ہوگئی ہیں اگر ہم اس معاملے کو ایک پیراگراف میں سلجھانے سے قاصر رہیں تو اس پر ہم کو ہمت نہ ہارنی چاہیے مگر ایک غلطی سے ہم کو بچے رہنا چاہیے۔ جوہر کے معنے کسی شے کے مادے کے نہیں ہیں مثلاً جیسے ہم لکڑی کو کرسی کا مادہ کہتے ہیں۔ ہم اسپی نوزا کے مطلب تک اس وقت پہنچتے ہیں جب ہم اس تقریر کے جوہر کا ذکر کرتے ہیں اگر ہم مدرسی فلاسفہ کی طرف لوٹیں جن سے سپینوزا نے یہ اصطلاح لی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اس کو یونانی لفظ (Ousia) کے ترجمے کے طور پر استعمال کرتے تھے جو (Ennai) کا اسم حال ہے جس کے معنی ہونے کے ہیں، اور داخلی وجود یا ماہیت کی طرف اشارہ کرتا ہے پس جوہر وہ ہے جو سپینوزا کتاب پیدائش کے موثر فقرے کو نہ بھولا تھا، کہ ''میں وہ ہوں جو ہوں'' وہ جو ابدی اور غیر متغیر طور پر ہے، اور جس کی اور ہر شے کو عارضی صورت ماہیت ہونا چاہیے۔ اب اگر ہم عالم کی اس تقسیم جوہر و ہیئت کا اس تقسیم سے مقابلہ کریں جو اسپی نوزا نے ''اصلاح عقل'' میں کی ہے یعنی ایک طرف قوانین اور غیر متغیر اضافات ابدی نظام اور دوسری طرف وقت سے پیدا ہونے والی اور فانی اشیاء کا نظام عارضی تو ہم تسلیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ اسپی نوزا جوہر سے یہاں تقریباً وہی مراد لیتا ہے جو وہاں ابدی نظام سے مراد لیتا ہے اگر عارضی طور پر اس کو لفظ جوہر کا ایک عنصر فرض کرلیں تو یہ زندگی کی اس ساخت کی طرف اشارہ کرنے لگتا ہے جو تمام حوادث و اشیاء کی تہ میں ہے اور جو عالم کی اصل روح ہے۔

لیکن آگے چل کر اسپی نوزا جوہر کو فطرت اور خدا کے مطابق قرار دیتا ہے اہل مدرسہ کے طریقے کے مطابق وہ فطرت کا دو پہلوؤں سے تعقل کرتا ہے اول ایک فعلی اور حیاتی عمل کی حیثیت سے جس کو فطرت خالق کہتا ہے جس کو برگساں (Elan Vital) یا ارتقائے تخلیقی کہتا ہے۔ دوسرے اس عمل کے انفعالی عمل کی حیثیت سے یعنی فطرت مخلوق یا فطرت کا مواد و مافیہ۔ اس کے جنگل اس کی ہوائیں اس کے پانی اس کے پہاڑ اس کے کھیت اور اس کی ہزار ہا دوسری صورتیں۔ بعد کی صورت میں تو وہ فطرت جوہر اور خدا کے ایک ہونے سے انکار کرتا ہے اور پہلے معنی میں وہ ان کے ایک ہونے کا مدعی ہے۔ جوہر اور ہیئتیں، ابدی نظام اور عارضی نظام، فعلی فطرت اور انفعالی فطرت۔ خدا اور عالم یہ سب کی سب اسپی نوزا کے نزدیک مراد تقسیمیں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کائنات کو جوہر اور عرض میں تقسیم کردیتی ہے۔ یہ بات کہ جوہر غیر مادی ہے، یعنی یہ صورت ہے اور مادہ نہیں ہے اور اس کو فکر اور مادے کے اس مخلوط اور ہیجان مرکب سے کوئی تعلق نہیں ہے جو بعض حضرات نے فرض کر رکھا ہے جو جوہر کو فطرت تخلیقی کے مرادف قرار دینے اور



Marfat.com

فطرت اعصابی یا مادی سے غیر کرنے سے بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ سپینوزا کے خطوط سے ایک عبارت نقل کی جاتی ہے یہ اس کے مفہوم کے سمجھنے میں معاون ہو گی۔

''میری رائے خدا اور فطرت کے متعلق اس سے بالکل مختلف ہے جو بعد کے عیسائی عموماً رکھتے ہیں کیونکہ میرے نزدیک خدا تمام اشیاء کی خارجی نہیں بلکہ داخلی علت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سب چیزیں خدا کے اندر ہیں سب چیزیں خدا میں زندہ ہیں اور اس میں حرکت کرتی ہیں اس بارے میں رسول پال اور شاید زمانہ قدیم کے تمام فلاسفہ مجھ سے متفق ہیں، اگرچہ ایک اعتبار سے میرا خیال ان سے کچھ مختلف ہے۔ میں تو یہ کہنے کی بھی جرأت کر سکتا ہوں کہ میرا خیال وہی ہے جو قدیم عبرانیوں کا تھا۔ بعض روایات سے، اگرچہ وہ بہت کچھ مسخ ہو گئی ہیں یہ مستنبط ہوتا ہے مگر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ میری غرض یہ ثابت کرنا ہے کہ خدا اور فطرت جس سے وہ جسمی مادے کے ایک انبار کو سمجھتے ہیں ایک چیز میں وہ بالکل غلطی پر ہیں میری ایسی کوئی نیت نہ تھی۔''[2]

پھر ''مذہب اور مملکت'' میں وہ لکھتا ہے، خدا کی مدد سے میری مراد مقررہ اور اٹل نظام فطرت یا فطری حوادث کا سلسلہ ہے۔[3] فطرت کے کل قوانین اور خدا کے ابدی فیصلے میرے نزدیک ایک ہی چیز ہیں۔ ''خدا کی غیر محدود فطرت سے سب چیزیں اسی لزوم کے ساتھ اور اسی طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں، جس طرح سے ایک مثلث کی فطرت سے ابد سے ابد تک یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس کے تینوں زاویے مل کر دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں،[4] جو نسبت دائرے کے قوانین کو کل دائروں سے ہوتی ہے وہی نسبت خدا کو عالم سے ہے۔ جوہر کی طرح سے خدا علمی سلسلہ یا عمل ہے یعنی وہ شرط جو تمام اشیاء کی تہ میں مضمر ہوتی ہے۔ عالم کا قانون اور اس کی ساخت ہیئتوں اور اشیاء کی مقرون کائنات کو خدا سے وہی نسبت ہے جو پل کو اپنے نقشے اپنی ساخت اور ریاضیات اور میکانکیت کے ان قوانین سے ہوتی ہے جس کے مطابق یہ بنتا ہے ان کے بغیر یہ قائم نہیں رہ سکتا بلکہ گر جائے گا اور پل کی طرح سے عالم بھی اپنی ساخت اور اس کے قوانین سے قائم ہے۔ یہ خدا کے ہاتھ میں تھمی ہوئی ہے۔

خدا کا ارادہ اور فطرت کے قوانین چونکہ ایک ہی حقیقت ہیں جس کو صرف مختلف الفاظ میں ادا کیا جاتا ہے لہٰذا تمام حوادث و واقعات غیر متغیر قوانین کا میکانکی عمل ہیں اور ایک غیر ذمہ دار مطلق انسان حاکم کے اشارات نہیں جو ستاروں میں بیٹھا ہوا اپنے حسب منشا حکم چلاتا ہو۔ جو میکانیت ڈیکارٹ کو صرف مادے اور جسم میں نظر آتی تھی اسپی نوزا کو وہ خدا اور ذہن میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ جبریت کا عالم ہے جس میں تدبیر کو دخل نہیں ہے۔ چونکہ ہم شعوری غایتوں کے لئے عمل کرتے ہیں اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ تمام اعمال کے پیش نظر اس قسم کی غایتیں ہوتی ہیں اور چونکہ ہم انسان ہیں اس لئے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ تمام واقعات وحوادث کا مقصد انسان ہے، اور سب چیزوں کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی اغراض کو پورا کریں مگر یہ ہمارے اور بہت سے افکار کی طرح سے انسان کو مرکز بنانے کا دھوکا ہے۔

ہماری سب سے بڑی غلطیوں کی جڑ یہ ہے کہ ہم اپنے انسانی معیارات و ترجیحات کو کائنات خارجی تک ممتد کر لیتے ہیں اسی سے ہمارے لئے مسئلہ شر پیدا ہوتا ہے ہم زندگی کی برائیوں اور خدا کی اچھائیوں کے مابین مطابقت پیدا کرنا چاہتے ہیں اور عیون نے جو سبق دیا تھا اس کو بھول جاتے ہیں کہ خدا ہماری چھوٹی سی خیر اور چھوٹے سے شر سے بالاتر ہے۔ خیر و شر انسانی اور اکثر اوقات انفرادی مذاق و مقاصد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی ایسی کائنات کے لئے کوئی حقیقت نہیں جس کے لئے افراد فنی وجود ہوتے ہیں اور جس میں متحرک انگلی ایک نسل کی تاریخ کو بھی گویا پانی پر لکھتی ہے۔

''لہٰذا فطرت کے اندر جب کبھی ہم کو کوئی چیز مضحکہ خیز مہمل، بری معلوم ہو تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم کو اشیاء کا صرف جزئی علم ہوتا ہے اور بہ حیثیت مجموعی کل فطرت کے نظام و ترتیب سے ہم زیادہ تر ناواقف ہوتے ہیں؛ اور اس کی یہ بھی وجہ ہوتی ہے کہ ہم ہر شے کو اپنی عقل کے مطالبات کے مطابق مرتب دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگرچہ فی الحقیقت جس چیز کو ہماری عقل بُرا کہتی ہے وہ فطرت کلی کے نظام و قوانین کے اعتبار سے بُری نہیں ہوتی، بلکہ صرف ان قوانین کے اعتبار سے بُری ہوتی ہے، جو محض ہماری فطرت سے تعلق رکھتے ہیں...... اچھے اور بُرے کی اصطلاحات کے متعلق یہ ہے کہ یہ بذات خود کسی قطعی شے کی طرف اشارہ نہیں کرتے کیونکہ ایک ہی شے ایک ہی وقت میں اچھی بُری اور ایسی ہو سکتی ہے جو نہ اچھی ہو اور نہ بُری ہو۔ کیونکہ گانا افسردہ کے لئے اچھا ہوتا ہے اور سوگواروں کے لئے برا ہوتا ہے اور مُردوں کے لئے نہ اچھا ہوتا ہے اور نہ برا۔

نیک و بد ایسے تعصبات ہیں جن کو عقل حقیقت تسلیم نہیں کر سکتی'' صحیح طریقہ یہ ہے کہ دنیا غیر محدود کی پوری فطرت کی تشریح کرے نہ کہ صرف انسان کے جزوی نصب العینوں کی، جو حال نیک و بد یا اچھے اور برے کا ہے وہی حال حسن و قبح کا ہے یہ بھی ذہنی اور شخصی اصطلاحیں ہیں جن کو اگر کائنات کی طرف پھینکا جائے تو یہ بغیر تسلیم کی ہوئی واپس ہوں گی تمہیں تنبیہ کئے دیتا ہوں کہ میں فطرت سے خوبصورتی یا بدصورتی، باقاعدگی یا ابتری کچھ منسوب نہیں کرتا۔ صرف ہمارے تمثل کی نسبت سے اشیاء خوبصورت یا بدصورت منظم یا پریشان کہلائی جا سکتی ہیں۔'' مثلاً اگر وہ حرکت جو ہمارے اعصاب کو اشیاء کے دیکھنے سے حاصل ہوتی ہے صحت کے لئے مفید ہے تو اشیاء خوبصورت کہلاتی ہیں اور اگر مضر ہے تو بدصورت کہلاتی ہیں۔'' ایسی عبارتوں میں اسپی نوزا افلاطون سے آگے بڑھ جاتا ہے جس کا خیال تھا کہ اس کے جمالیاتی احکام تخلیق کے قوانین اور خدا کے ابدی فیصلے ہونے چاہیں۔

کیا خدا شخص ہے۔ خدا اس لفظ کے انسانی معنے میں ہرگز شخص نہیں ہے۔ اسپی نوزا عوام کے عقیدے کا ذکر کرتا ہے جو اب بھی خدا کو مونث نہیں بلکہ مذکر تصور کرتا ہے۔'' اور وہ ایسے تصور کے رد کر دینے میں کافی طور پر حامیٔ نسواں ہونے کا ثبوت دیتا ہے۔ جو زمین پر عورت کے مرد کے تابع و ماتحت ہونے کا پرتو ہے۔ ایک شخص کا جواب دیتے ہوئے جس نے خدا کے غیر شخصی تصور پر اعتراض کیا تھا اسپی نوزا ایسے الفاظ میں لکھتا ہے جو قدیم یونانی ارتیابی زینافینیز کو یاد دلاتے ہیں۔

جب تم کہتے ہو کہ میں خدا کے لئے دیکھنے سننے مشاہدہ کرنے ارادہ کرنے وغیرہ کے اعمال کو جائز نہیں



Marfat.com

سمجھتا، تو تم نہیں جانتے کہ میرا خدا کس طرح کا ہے اس لئے میں یہ قیاس کرتا ہوں کہ تمہارے نزدیک اس سے بڑا کوئی کمال نہیں ہوسکتا کیونکہ مجھے یقین ہے کہ اگر ایک مثلث بول سکتی، تو وہ ضرور یہ کہتی کہ خدا کی سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ یہ مثلث ہے اور اگر دائرے کو گویائی حاصل ہوگئی ہوتی تو وہ کہتا کہ خدا کی سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ وہ گول ہے اور اس طرح سے ہر ایک اپنی صفات خدا سے منسوب کرے گا۔

الحاصل خدا کی فطرت ان معمولی معنی میں جن میں کہ یہ انسانی اوصاف خدا سے منسوب کئے جاتے ہیں نہ تو عقل کا تعلق ہے اور نہ ارادے کا' بلکہ خدا کا ارادہ تمام اسباب وقوانین کا مجموعہ ہے اور خدا کی عقل کا ذہن کا سپینوزا کے تصور کے مطابق '' خدا کی عقل وہ تمام ذہنیت ہے جو زمان ومکان میں بکھری ہوئی ہے' یعنی وہ منتشر شعور جو عالم میں زندگی پیدا کرتا ہے'' تمام چیزیں ذی روح ہیں۔'' اگرچہ ان کے ذی روح ہونے کے مدارج میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو۔ زندگی یا ذہن ہر اس شے کا جس کو ہم جانتے ہیں ایک رُخ یا پہلو ہے۔ مادی امتداد یا جسم دوسرا پہلو ہے یہ دو پہلو یا صفتیں ( جیسا کہ سپینوزا ان کو کہتا ہے ) ہیں جن کے ذریعے سے ہم جوہر یا خدا کے اعمال کا ادراک کرتے ہیں اس معنی میں خدا ( جو اشیاء کے تحول کے پس پردہ عام عمل اور ابدی حقیقت ہے ) کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے ذہن اور جسد دونوں ہیں۔ خدا نہ مادہ ہے اور نہ ذہن ہے بلکہ ذہنی اور کثرتی اعمال جن سے عالم کی دوگونہ تاریخ بنی ہے اور ان کے اسباب وقوانین خدا ہیں۔

## حواشی

1۔ حصہ مسئلہ یازدہم تعلیق۔
2۔ خط نمبر 21۔
3۔ باب 3۔
4۔ اخلاقیات' حصہ اول، صفحہ 17 تعلیق۔

☆......☆......☆

اسوالڈ کلپے

ترجمہ: مولوی مرزا محمد ہادی

# اخلاقی فرقے

## اخلاق کے مبداء کے بارے میں نظریات

### حکمی نوامیس[1] اور خود ساختہ نوامیس کے نظام اخلاقی

1۔ غیر ناموسی[2] نظریہ اخلاق کا یہ منشا ہے کہ شخصی تکلیف[3] اخلاقی خارجی احکام پر منحصر ہے خواہ وہ احکام بطور ضوابط کے ہوں یا قوانین ہوں۔ مقنن یا خدائے تعالیٰ ہے (یا کلیسا) یا سلطنت۔ یہ کبھی صاف نہیں ہوا کہ غیر نوامیسی فرقہ ذاتی واقعات تاریخی کے بیانات اور اخلاقی مفروضات کے مابین خط فاصل کہاں کھینچتا ہے لہٰذا ناظرین کی جانب سے یہ سوال پیش ہوسکتا ہے کہ آیا وہ مصنفین جن کے اقوال سنداً پیش کئے جاتے ہیں۔ جو مذہب اخلاقی کے نمائندے ہیں، وہ جزئی اخلاقی فعل جس کا صدور شخص واحد سے ہو اس کا ماخذ کس کو قرار دیتے ہیں۔ آیا سلطنت حاکم ہے یا کلیسا۔ سقراط دو مختلف مآخذ اخلاق کے بیان کرتا تھا۔ نوشتہ قانون انسان کا اور نانوشتہ قانون خدائے تعالیٰ کا (دیکھو ف 29) الٰہیات سے جو اخلاق نکلا ہے اس کا میلان غیر ذاتی ناموس کی جانب سے (مثلاً وحی و الہام یا سلطنت وغیرہ) اس کا سراغ خدائے تعالیٰ کی مشیت اور وحی و الہام سے ملتا ہے۔ اس نظریہ کی صحیح تر صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ کوئی چیز اچھی اور حق محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ خدا کی مرضی کے مطابق ہے اور اگر خدا کی مشیت اس کے خلاف ہو تو اخلاق کی صورت بدل جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ حسن و قبح اشیاء شرعی ہے۔ اس کی دوسری صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ انسان کی عقل حسن و قبح اور حق و باطل کے دریافت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہ خوش ہونے کا مقام ہے کہ الغرض انسانی علوم خدائے تعالیٰ کی مشیت سے موافقت رکھتے ہیں۔ تمدنی غیر ذاتی ناموس پر لکھنے والا پہلا مصنف جس کا نام لینا چاہیے وہ ہابز ہے (دیکھو ف 79) وہ مطلق اختیار سلطنت کا ہر صیغہ میں تسلیم کرتا ہے لہٰذا وہ سلطنت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ ماہیت اور سمت انسانی افعال کی معین کرے۔ وہ کہتا ہے کہ صحت فطری اخلاقی قانون کی اور احکام



Marfat.com

الٰہی کی بھی مسلم ہے لیکن دونوں ایک ہی طرح سے موقوف ہیں شخصی ترجمانی پر لیکن ان کو ایسی کلی صحت اور قوت نہیں حاصل ہو سکتی جو سلطنت کے قانون کو حاصل ہے۔ جے۔ ایچ۔ کرشمان (1884ء) (J.H. Kirchmann) نے زمانہ موجودہ میں ایسی ہی رائے اختیار کی ہے۔

2۔ یہ مفروضہ کہ ماخذ اخلاقی تکلیف کا معاشرت یا تمدن یا مذاہب یعنی کلیسا کی منظوری میں تلاش کرنا چاہیے یہ بیان تاریخی تحقیقات کے مجمل اغراض کے لئے کارآمد ہے لیکن جو لوگ قانون کا ماخذ غیر ذات انسان (الہام دوامی یا سلطنت) کو قرار دیتے ہیں وہ تاریخی تحقیقات میں مصروف نہیں ہیں (ان کا مطمع نظر اخلاقی ماہیئت کی تلاش ہے) اصلی فرق خود ناموس اور غیر ذات ناموس میں یہ ہے کہ خود ناموسی فرقے کے نزدیک ماخذ اور منظوری (قبولیت یا نفاذ) شخص واحد کی جانب سے اس کے طبع زاد خیالات اور ذاتی تحریکات پر موقوف ہے وہ دوسروں کی امداد سے بے نیاز ہے۔ غیر ذاتی ناموس کے جابرانہ احکام جن کی حقیقت اطاعت اور انقیاد سے ماخوذ ہے نہ یہ کہ حاکم کا حق حکمرانی آزادانہ طور سے مسلم ہو چکا ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس قسم کی غیر ذاتی ناموسیت کی حقیقت اکثر عمل میں کھلتی ہے۔ جو شخص جرم سے اس لئے اجتناب کرتا ہے کہ وہ ممنوع ہے اور سلطنت کی جانب سے مجرم کو تعذیر دی جائے گی اس کو براہ مستقیم اخلاقی وجوب کا حس نہیں ہوتا کہ وہ جرم کے ارتکاب سے پرہیز کرے اور جو شخص یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی زندگی کو اخلاقی معیار کے مطابق بنائے تاکہ خدا اس سے راضی ہو یا کلیسا کے احکام کی تعمیل ہو وہ بھی مثل اس مجرم کے ہے جو اپنے ارادے کو ایک خارجی حکومت کے تابع کر دیتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری اخلاقی تصدیق (ہمارا ایمان) خود[4] ناموسی (یعنی عقلی اخلاق) کے موافق فیصلہ کرتا ہے۔ پہلی بات جو اخلاقی فعل میں مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اندرونی آزادی ہمارے فعل کا ماخذ ہو یا یہ کہ اپنے سوا کسی اور حاکم کا فرمان۔

لہٰذا ہم کمال تعین کے ساتھ قانون نفاذ یا شائستگی کے ضابطہ معاشرتی میل جول میں یعنی آداب مجلس وغیرہ ایک طرف اور اخلاقی فرض (وجوب) دوسری جانب انہیں امتیاز کرتے ہیں۔ فرض اور شائستگی ممکن ہے کہ بالکل ایک ہی طور کے کردار پر آمادہ کریں مگر ان میں جو فرق ہے اس میں ذرا سی بھی کمی نہیں ہو سکتی۔ پس اخلاق میں خود ناموسی طبیعی مطمع نظر ہے۔ اور یہ فوراً سمجھ میں آ سکتا ہے کہ چند مصنفین کے سوا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے (اور انہیں سے بھی سب کے سب کلیتہً غیر ناموسی طریق میں استوار نہیں ہیں) کل اخلاقی نظام قدیم اور جدید عہد کا خود ناموسی انداز ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ ان کی خاص فہرست ایسے مصنفین کی یہاں درج کی جائے۔

## عقلیت اور تجربیت

3۔ ہم نے دو مقابل کے مطمع نظر مبداء علم کے بارے میں دریافت کیے ہیں (ف 24) عقلیت (جس میں اولیات سے بحث کرتے ہیں) اور تجربیت۔ اس معقول فرق کے موازنات میں متضاد رائیں عقلیت یا جس طرح سے مشہور ہے فطریت یا بصیریت اور تجربیت موجود ہیں اور اس اخیر رائے کی خاص صورت ارتقائیت کہی جاتی ہے۔ اگر



Marfat.com

ہم چاہیں تو یہ کر سکتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ضمیر ایمان یعنی کانشنس کا مبداء کیا ہے؟ ضمیر سے مراد وہ اخلاقی حکم کا مبداء ہے جو ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ اخلاقی حکم ضمیر کی طرف سے یا ہمارے اعمال وافعال پر جاری ہو یا لوگوں کے افعال پر۔ عقلیت (یا اولیت)[5] کے قائل ضمیر کو ایک اصلی پیدائشی فعلیت سمجھتے ہیں جس کا علم ہم کو بصیرت سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اہل تجربیت کی یہ رائے ہے کہ ضمیر تجربہ سے پیدا ہوئی ہے یا یہ کہ بتدریج اس کی تکمیل ہوئی ہے لہٰذا اخلاق میں اور علم العلم (مبحث علم) میں بھی یہ مسئلہ مبدئیت نفس کا یا نفسیات کی تاریخ کا Psychogenais وہ ہے جس کا مختلف فرقوں کی جنگ میں سب سے آگے قیام ہوتا ہے۔ اولیاتی یہ بھی مانتے ہیں کہ تکلیفی قوت اخلاقی نوامیس کی کلی تصدیق اخلاقی احکام کی ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ہم ان کو ایک پیدائشی ملک یا کم از کم ایک ضروری تکمیل عقل عملی کی سمجھیں (دیکھوف 8، 9) لہٰذا فطریت اخلاق میں عقلیت کے ساتھ ساتھ علم العلم میں چلتا ہے۔ دی کارٹیس، اور لائبنز کا یہ فرقہ سب اولیاتی تھے۔ کانٹ نے بھی اولیت اور عقلیت کو ملا دیا۔ اخلاقی قانون مع اپنی حکمی صورت کے ایک واقعہ معطقیہ ہے۔ اس کو ہم اسی طرح سمجھ سکتے ہیں جب اس کی اولیاتی خصوصیت کو تسلیم کرلیں۔ ضمیر ایک تفاعل ہے جس سے حکم کا مقابلہ اخلاقی قانون سے کیا جاتا ہے اس طرح کہ ضمیر کو ہم اخلاقی قانون کا وکیل نوع انسان کے تجربی شعور میں کہہ سکتے ہیں۔ اس حیثیت سے اس کا فرض ہے کہ نہ صرف انسانی افعال کو جانچے بلکہ بذریعہ تنبیہ اور نصیحت کے اکاری پسند اور انتخاب پر بھی اثر کرے۔ بصیرت کا انداز اولیت کے انگریزی اخلاق میں بہت نمایاں ہے۔ اہل بصیرت اخلاقی تصورات یا احکام کو اسی ہمواری پر جگہ دیتے ہیں جس ہمواری پر ریاضی کے علوم متعارفہ یا قوانین فطرت ہیں۔ اہل ریاضی اور اہل طبیعیات صاف صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اعلول اولیہ کو نہ ثبوت کی ضرورت ہے نہ قابل ثبوت ہیں۔ صاحب اخلاق اسی طرح برہان سے انکار کرتے ہیں نہ اخلاقی قوانین کی بصیرت دلیل سے عام فہم ہوسکتی ہے نہ جمہور کی قبولیت کے لائق بنائی جاسکتی ہے ان کی ہدایت میں اس سے کوئی بڑا فرق نہیں آسکتا کہ اس کے بعض ماننے والے نفسیات سے قابل اطمینان توجیہ اخلاق کے باتخصیص پیدائشی ہونے پر پیش کریں اور توضیح کی یہ صورت اختیار کی جائے کہ معاشرت سے اخلاقی قوانین کا شعور ممکن ہے لیکن کوئی فرد یا انسان اگر تنہا ہو تو اس کی طینت میں بالقوہ موجود ہے۔ آر۔ کدورتھ (R. Cudworth) آر۔ کمبرلینڈ (R. Cumberland) والیس۔ کلارک (S.Clarke) خاص نمائندے بصیرت کے انگلستان کے فلسفہ میں ہیں۔

کانٹ کے تابعین سے فشٹے (Fichte) شلائر ماخر (Schleiermacher) اور کسی حد تک شوپن ہار (Schopenhauer) بھی اسی فرقہ اولیاتی میں داخل ہیں۔ ہربرٹ کے احکام ذوق (Lotze) دیکھوف 909) بھی اولیاتی کہی جاسکتی ہے کیونکہ عملی تصورات جو اخلاقی نوامیس سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ازلی اور ناقابل تغیر سمجھے جاتے ہیں۔ آخر میں لوٹزے کو بھی اس طرز خیال کے نمائندوں میں شمار کرنا چاہیے۔ وہ بالکل تصریح کے ساتھ ضمیر کے اولیات سے ہونے کو ایک مقنن نفسی کی حیثیت سے مانتا ہے اور اسی طرح تصریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تجربیت اس کا فیصلہ نہیں کرسکتی کہ اخلاقی احکام کیوں (تکلیفی) حکمی حیثیت رکھتے ہیں۔



Marfat.com

4۔ تجربیت خصوصاً ایک خاص صورت ارتقائیت کی ہے فلسفیانہ اخلاق کی یہ صورت آج بھی سب پر غالب ہے۔ لوگ نے اخلاق کی بصیرت کے خلاف معرکہ آرائی کی ہے جس طرح علمیات (دیکھوف 35) میں اولیت کے خلاف ایسا ہی کیا ہے اس کی حجت پیدائشی ضوابط یا تصورات کے عدم ثبوت میں اس واقعہ پر مبنی ہے کہ احکام اخلاقی مسلمہ و جمہور موجود نہیں ہیں۔ ہم یکساں اخلاقی تصورات ناشائستہ قوموں کے مجرموں وغیرہ میں نہیں پاتے جیسے مہذب اقوام میں یا ان اشخاص میں پائے جاتے ہیں جو سلطنت اور معاشرت کے قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ دوسرے پیدائشی اخلاقی اصولوں کے نظریہ سے فی الواقع ان کی خلاف ورزی کا اکثر یہ وقوع منافات رکھتا ہے۔ کیوں اس کے ارشادات پر توجہ نہیں کی جاتی اور جب ہمارے افعال اخلاقی قواعد کے مطابق واقع ہوتے ہیں تو خارجی حکمرانی کے اقتضا سے ان پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ بالآخر اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت کے اخلاقی احکام کے لئے ثبوت کی ضرورت ہے تاکہ ان کی کلّی صحت درست ٹھہرے۔ حالانکہ پیدائشی تصدیقات نہ برہان کے محتاج ہیں نہ ان پر برہان جاری ہوسکتی ہے۔ پیدائشی میلان جس کا لوک (Locke) نے انکار نہیں کیا وہ قابلیت لذت والم کی ہے۔ مگر مذہبی تمدنی اور معاشرتی منظوریاں میلان لذت والم کی شریک ہو کے ہمارے اخلاقی تصورات کو بناتی ہیں۔ اس تجربیت کو اور خصوصاً اس کے منفی پہلو کا مادیئیں کی جانب سے بڑی خوشی کے ساتھ خیر مقدم ہوا۔ ہلویٹیس (Helvetius) اور ہولباخ (Holbach) اخلاقی تصورات کے پیدائشی ہونے کے انکار میں لوک سے بھی بہت بڑھ گئے۔ تاہم غیر ممکن تھا کہ قابل اطمینان اخلاقی نظر بجربیت کے خطوط پر (معلومات) پر مرتب کیا جائے جب تک اخلاقی ارتقا کا بار فرد یا انسان کی حیات کے عہد پر نہ ڈالا جائے کیونکہ افراد کی جماعت میں صاف صاف شہود میں معاشرتی اخلاقی ترقی کی موجود حواس کی توضیح نہیں ہوسکتی جب تک ہم یہ تصور کریں کہ ہر فرد اپنے سے نئے قانون ازسرنو ایجاد کرے اور پیدائشی میلان کے امتیاز سے انکار کرے۔

5۔ شیلنگ اور ہیگل نے اخلاق کے مصنفین میں سب سے پہلے ارتقائی رجحانات کو کماحقہٗ ثابت کردیا ہے لیکن ان کی رائے اخلاقی نوامیس کی تاریخی تکمیل کے مادے میں منطق ہے نہ اخلاقی لہٰذا وہ خاص اجزائے موثرہ کی تحقیق کے درپے نہیں ہوئے۔ وہ اجزا جو اخلاقی معیار کی تبدیلی میں کام کرتے رہے ہیں بلکہ انہوں نے اس پر قناعت کی کہ جزئی اخلاقی ظہور کو جو واقعی اخلاقی زندگی میں گزرتے ہیں ان کو منطقی قانون کے تحت میں لائیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ راہ اخلاقی تصورات کے 'کس طرح' اور 'کیوں' کے سمجھنے کی منزل تک نہیں پہنچا سکتی۔ بڑی ترقی جو ڈارون نے عضوی زندگی کی تکمیل کے اگلے نظریات پر کس اس میں شامل تھا تفصیلی بیان تمام تجربی اجزا کا جس سے ہم کو یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ نواع کیونکر پیدا ہوئے اور انہیں انقلاب کس طرح واقع ہوا۔ ڈارون نے یہی طریقہ توضیح کا مبدئیت ضمیر کے مسئلہ پر بھی جاری کیا (دیکھو تولید انسان مصنفہ ڈارون) ضمیر کی پیدائش میں تین جز شامل ہیں (1) معاشرتی جبلت جو حیوانات میں اور انسان میں بھی پیدائشی ہے (2) وہ قوت جو میزان تکمیل میں حیوان کے صعود کرنے کی وہ بتدریج بڑھتی گئی ہے حتیٰ کہ انسان اس وقت سے موجودہ کو گزشتہ کے ساتھ مقابلہ کرکے تجربے کے لئے ذخیرہ کرتا رہا تاکہ

اسے کام میں لائے (3) عام جزء عادت جو تمام عضوی فعلیتوں کو منتظم کرتی ہے اور میلانات کو درست کرتی ہے اس پر انتخاب فطری اور وہ اثر جو ہمارے بنی نوع کے پسند اور ناپسند کا ہماری حیات اور کردار پر ہوتا ہے اضافہ کرنا چاہیے۔ انتخاب فطری کے عمل سے مثلاً جس نسل میں خودداری اعلیٰ درجہ کی تکمیل پر پہنچ گئی ہے یا معاشرتی تحریکات کا مفہوم بدل گیا ہے وہ جہد للبقا میں زیادہ فائدہ حاصل کرتے ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو اس اعتبار سے پیچھے رہ گئے ہیں۔

6۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسپنسر نے کوشش کی کہ ارتقاء کے عقیدہ کو مسائل اخلاق پر جاری کریں۔ کل افادہ میں اس اعتبار سے فعلتیں شامل ہیں جن کی مناسب اغراض پر ہماری کریں۔ کل افعال میں اس اعتبار سے فعلتیں شامل ہیں جن کی مناسب اغراض ہیں اور وہ کام جو غرض خاص کے لئے زیادہ مناسب ہے وہ فعل کامل طبیعی اغراض ارادی فعلیت کے یا حفظ اور ترقی شخص ہے یا حفظ اور ترقی نسل یا ترقی معاشرت کی حالت کی جس میں شخص کی زندگی کے امکانات ہیں کہ وہ شخص زندہ رہ سکے اور ایسے کام کرے جو اور اشخاص کے مقاصد اور اغراض کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مناسبت رکھیں۔ اس کے مطابق اسپنسر نے کردار کے یہ مدارج قائم کئے ہیں حفاظت شخص کے لئے اور حفاظت نوع اور جو افعال عموماً مفید ہوں یعنی تیسرے درجے کے وہ اخلاق کے لئے موضوع ہیں۔ علم اخلاق کا یہ کام ہے کہ زندگی کے قوانین کو وجود کے عام شرائط سے استخراج کرے کہ بعض اطوار کردار کے کیوں مضر ہیں اور بعض دوسرے کیوں مفید ہیں۔ نیک کام اپنے وسیع مفہوم سے وہ کام ہے جس سے کوئی خاص غرض پوری ہو اور، خیری قابل شعور غرض تمام زندہ فعلیت کی وہ ہے جس سے خوشی پیدا ہو یا برقرار رہے یا دوسرے سے بچ سکے یا درد دور ہو۔ یہ سچ ہے کہ اکثر اخلاقی نظام یا اخلاقی احکام ہیں جن میں خوشی پر زیادہ اصرار نہیں کیا گیا ہے لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان نظامات کے ماننے والے لذت (خوشی) کی جگہ حقیقی اور اخیری انجام کو کردار کے رکھتے ہیں بعض ایسے نظامات ہیں جنہیں صحت (صدق) اور مفہوم کو بطور ایسے واسطہ کے قرار دیا ہے جس سے لذت حاصل ہو۔ سب سے کامل کردار اچھی کردار ہے لہٰذا وہ مثالی (فرد کامل) انجام فعل کا ہے اور وہ ایک طبیعی شکل انسانی ارتقا کی سمجھی گئی ہے وہ وہی کردار ہے جو کہ معیار کامل کردار کا ہے اخلاقی مطمع نظر ہے۔

7۔ ونڈت (Windt) نے ایک نئے طرز سے ارتقا کو اخلاق میں جاری کیا ہے وہ اخلاقی احکام یا اغراض کی تبدیلی کی وجہ قانون ماوراء غرض میں پاتا ہے وہ قانون یہ ہے۔ ہر فعل ارادی کا رجحان یہ ہوتا ہے کہ وہ مجوزہ انجام سے تجاوز کر جائے اس طرح سے کہ اندیشہ اثرات پیدا ہوتے ہیں جو اس کام آتے ہیں کہ جدید تصورات اغراض کے مآخذ ہوں۔ یہ تصور بہت ہی مفید ہوا۔ اخلاقی تحقیقات میں اس سے ہم یہ سمجھ سکے کہ کسی فعل ارادی کی ابتدائی اور اصلی غرض سے غرض حاصل شدہ کے ساتھ جو کسی خاص میقات تکمیل کے بعد کسی اور مقصد کے لئے مفید ہوا۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک فعل جو محض ذاتی اور شخصی غرض پورا کرنے کو اختیار کیا گیا تھا وہ رفتہ رفتہ نفع غیر بلکہ نفع کل کے لئے ہوگا۔ ونڈت نے اخلاقی تصورات کی تکمیل میں تین منزلوں میں امتیاز کیا ہے (1) یہ وہ منزل ہے جس میں زندگی کی اخلاقی حیثیت اور دوسری حیثیتوں میں تفریق نہیں ہوئی ہے (2) دوسری منزل وہ ہے جس میں مذہب اور معاشرت کے اثر سے



Marfat.com

اخلاقی تصورات کے حدود کی کماحقہ شناخت ہو جاتی ہے (3) یہ ایسی منزل ہے جس میں اخلاقی مفاہیم کی وحدت اور ترتیب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جب فلسفہ میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور مذہب کی تحکمی صورت زائل ہو چکتی ہے یہ وہ حالت ہے جس میں انسانی اخلاق کا مفہوم کسی خاص نسل کی خصوصیات اور رسم و رواج سے تجاوز کر جاتا ہے۔ بالآخر ضمیر کانشنس کا ظہور ہوتا ہے۔ ونڈٹ کہتا ہے کہ اس حالت میں ایسے دوامی کا غلبہ ہوتا ہے جو آمر ہوتے (حکم کرتے ہیں کہ یہ کام کرو اور یہ نہ کرو) ہیں جن کی تکمیل کے لئے اکثر اجزا نے کام کیا ہے۔ خارجی اور داخلی ممانعت (یا روک) سے اخلاقی مثالیہ زندگی کا استوار ہو جاتا ہے۔ جزو آخر تیسری منزل کی ابتدا میں کام کرتا ہے۔ یہ منزل وہ ہے جس میں اخلاق کا شعور کماحقہ ہوتا ہے جبکہ سب جداگانہ اخلاقی فعلیتیں ایک بنیادی اصل کی تابع ہوتی ہیں اور یہی بنیادی اصل سب کے تعین کا باعث ہوتی ہے۔

9۔ یہ مثالیں ارتقائی اخلاق کی اس کے اسلوب کی عام ماہیت پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم اخلاق کے مطلوبات ارتقائیت سے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں۔ بہ نسبت مذہب بصیرت کے اخلاقی احکام کی بدیئت کا مسئلہ پیدائشی ضمیر کے مان لینے سے حل نہیں ہوسکتا۔ اول تو واقعی اخلاقی قدرشناسی جو تاریخ میں پائی گئی ہے اس میں جو فرق ہیں ان کی توجیہ نہیں ہوئی۔ وہ فرق جو کسی قوم کی حیات میں اور اس قوم کے اشخاص کے کردار میں ہوتے ہیں۔ دوسرے اس کی کوشش نہیں ہوتی کہ موجودہ اخلاقی تصورات سے ان کے حالات کا پتا لگایا جائے۔ اور ارتقائیت پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہوسکتے۔ جو قدیم صورت کا تجربیت پر ہوتے ہیں۔ اسی حالت میں ہم مجموعہ ہیں کہ اس موقع پر یہ سوال کریں جیسا سوال ہم نے ایسے ہی موقع پر مبحث علم یعنی علمیات میں کیا تھا (دیکھو ف624) کہ آیا اخلاق درحقیقت کوئی ضرورت غرض تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات سے اخلاقی احکام کی بدیئت کے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ قانونی مارست ارادے اور فعل کے فن کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا نوائیس کی صحت کے لئے یا نوائیس کی ترتیب اور احکام کے لئے اس کے ثبوت سے کہ تدریجی تکمیل مختلف شرائط اور اثرات کے تحت میں ہوئی ہے ہم کو یہ امید نہیں ہوسکتی کہ اخلاق کو کوئی فائدہ براہ راست پہنچے گا اس توجیہہ سے کہ اخلاقی تصورات صدہا سال میں پیدا ہوئے تھے جسے منطق کو کوئی نفع اس سے نہیں پہنچ سکتا۔ اس طرح کہ اس کے مسائل نفسیات کی تاریخ سے تکمیل تصورات اور تصدیقات اور اسلوب کے بیان کئے جائیں۔ اسپنسر کا مفہوم کسی فعل کے انجام کا کہ وہ ایک طبعی شکل انسانی ارتقا کی ہے۔ یہ مفہوم یقیناً خالص نظری غور و فکر سے تاریخی سلسلے کے نہیں نکلا ہے۔ بلکہ یہ مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اخلاقی حکم عمل میں لایا گیا جبکہ بعض فعلتیں یا اغراض بہ نسبت دوسرے اغراض کے زیادہ بیش بہا پائے گئے۔ ارتقائیت ایک نظریہ ہے یعنی قانون نہیں ہے اس سے ہم کو جزئی واقعات کی توضیح معلوم ہوتی ہے نہ کہ احکام اور ضوابط جن سے ہم اپنے افعال کو منتظم کرسکیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بصیرت اور تجربیت میں خود تضاد ہے وہ اخلاق کے لئے کوئی اصلی مفہوم نہیں رکھتا۔ یہ ایسے نظریات پر جاری ہوسکتا ہے جو نفسیات اور معاشریات کے مسائل کے عمل درآمد میں شکل پذیر ہوئے ہیں۔

کتب متعلقہ

F. Brentano, Vom Urspung sittlicher Erkenntnis, 1889.
C. M. Williams, A Review of the System of Ethics
founded on the Theory of Evolution, 1893.
T. Elsenbans, Wesen und Entstehung des Gewissens.

## اخلاق انعکاسی (تامل) اور اخلاق حسی

1۔ یہ سوال کہ آیا دوامی اخلاقی ارادے اور فعل کے جس حیثیت سے کہ وہ تجربے میں آتے ہیں صورت حسیات کی اختیار کرتے ہیں یا انعکاس یعنی غور و تامل کی۔ کسی قسم کے عقلی خوص و فکر کے دو مختلف مفہوم ہو سکتے ہیں یا تو زور دیا جائے دوامی کی نفسیاتی اہمیت پر۔ وہ دوامی و کسی فعل ارادی کے باعث ہوں اور جواب اس سوال کا تلاش کیا جائے نفسیاتی طریقوں سے جن کا محل نفسیاتی (عالم) کرہ ہو۔ یا غرض اس فعل کی دوامی کے اخلاقی اوصاف پر منحصر ہو۔ جن کی تقسیم اور قدر و قیمت کے لئے کسی طرح نفسیات کا موازنہ کیا جائے۔ علم اخلاق کے تصانیف میں ان دونوں نظر انداز کرنے کے طریقوں میں صاف صاف امتیاز نہیں کیا گیا۔ لہٰذا مختلف ممکنہ نظریات کے طرفداروں کا نام لینا دشوار ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور دشواری بھی ہے۔ داعیہ کے معنی کے باب میں بھی جمہور کا اتفاق نہیں ہوا ہے اور یہ کہ داعیہ کو انجام یا غایت سے کیا نسبت ہے اگر داعیہ اور سبب ایک ہی چیز ہے تو بلاشک شعوری وجوہ تعین انتخاب یا فعل میں ایک کسری حصہ مجموعہ علت کا ہوگا۔ لیکن چونکہ اخلاقی تصدیق کو براہ تقسیم نسبت ہے شعوری عمل سے ارادے اور فعل کے۔ داعیہ کا تصور اخلاق میں وجوہ تعین کے شعور سے محدود ہے۔ پس انجام ایک تصور فعل کے نتیجہ کا ہے جس کی نسبت سمجھا گیا ہے کہ وہ عموماً ممکن الحصول ہے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ تصور کردار پر مؤثر ہے اور اس کے تعین کا موجب ہے اس معنی سے سے انجام خود ایک داعیہ ہے۔ چونکہ انجام واحد فعل ارادی کے تعین کی مستقیم وجہ سمجھا جا سکتا ہے گو وہ نتیجہ انتخاب کا نہ بھی ہو اصطلاحی لفظ داعیہ سے یہ مقصود ہے کہ وہ موقع محل یا جہت پر فعل کی دلالت کرے۔ اسی کی وجہ سے انجام کا تصور پیدا ہوا یا وہی انتخاب کا باعث ہوا پس داعیہ اور غایت کا فرق بالکل ہی سادہ ہے۔ فعل ارادی کے تعین کی وجہ انجام کا تصور ہے داعیہ وجہ تعین اس صورت میں ٹھہرے گا جبکہ انجام تک رسائی ہو جائے۔ انہیں سے کوئی بھی اخلاقی مطمع نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا جو کچھ ہوا لاشعوری طریق عمل کی خصوصیت ہیں۔ چونکہ ہم ایسی ہی کمی صفائی کی اخلاقی تصانیف میں دیکھتے ہیں ان لفظوں کے معنی صاف نہیں ہوئے بلکہ بعض کتابوں میں تو اس مشکل کو فروگذاشت ہی کر دیا۔ یہ بہت ہی دشوار ہے کہ ہماری تاریخی توضیح میں اجمال کے سوا کچھ اور ہو۔

2۔ توجیہ مذکورہ ذیل کو انعکاسی اخلاق کے حامی وہ اخلاق جس کی بنا حسیت پر ہے یا وہ سطح نظر جو ان دونوں کے بین بین ہے کام میں لائیں گے (الف) داعیہ کے تصور کو اس مفہوم کے لیے استعمال کریں گے جس کی تعریف اوپر ہو چکی ہے (ب) وہ اپنے فلسفہ کی بنا جدید عہد کی جس کی تعریف کو قرار دے گا یعنے خوش آیندگی کی حالت



Marfat.com

یا نا خوش آیندگی کی حالت کو بغیر اس کے کہ منجملہ کل ممکنہ مفروضات کے جو جس کی صفت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کسی ایک کی قطعی صحت کا اقرار کرے بعض علمائے نفس یہ تعین کرتے ہیں کہ حسیات سرتاسر مماثل ہیں حتیٰ کہ صرف دو ہی صفتیں حسیات کی ہیں یا وہ خوش آیند ہو یا نا خوش آیند ہو۔ دوسرے سے متعدد اختلافات صفات ہیں جو عام تقسیم کے تحت میں ہیں۔ امتیاز کرتے ہیں حسی و جمالی و خلقی و مذہبی وغیرہ اقسام حسیات کے قرار دیتے ہیں ہم حساب کی ماہیت کے بارے میں اس نفسیاتی رائے کے اختلافات سے بالکل قطع نظر کر سکتے ہیں اور ہم کو ایسا ہی کرنا چاہیے کیونکہ ہم کو کبھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اخلاقی مصنف نے کونسی رائے اختیار کی ہے (ج) بالآخر ہم انعکاسی اخلاق کی ضمنی صورتوں سے جدا جدا بحث کی کوشش نہیں کر سکتے یعنی وہ اخلاق جو فکر سے متعلق ہو یا جو عقل سے متعلق ہو (دیکھو ف712) صرف وہ شقیں جن پر ہم کو غور کرنا ہے وہ اس سوال میں داخل ہیں آیا دواعی اخلاقی ارادے کے اپنی صفت کے اعتبار سے عقلی ہیں یا وجدانی اور ہم یہ مرکب کلمات ان کی جگہ استعمال کریں گے اخلاقی عقلیت انعکاسی اخلاق کے لیے اور وجدانی اخلاق یا اخلاق حسیت۔

3۔ اخلاقی نظامات قدیم فلسفہ کے سب کے سب عقلی ہیں۔ سقراط کا بیان ہے کہ انکاس (یعنی تامل) ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کس چیز سے جید اور پائیدار اطمینان یا سعادت حاصل ہو سکتی ہے اور یہی مطمح نظر افلاطون اور ارسطا طالیس کا بھی تھا۔ اخلاقی تعین ذہن کی سب سے اعلیٰ قوت سے ہونا چاہیے یعنی عقل سے۔ لہٰذا سب سے اعلیٰ فضیلت حکمت ہے یا دور اندیشی یا پیش بینی یعنی ایک خاص عقلی مزاج۔[6]

رواقیئن شہوت وغضب کو تمام برائیوں کی اصل قرار دیتے ہیں اس طرح کہ سلبی (شرط) یہ اخلاق یا نیکی کا ایک ایسا مزاج ہے جس میں شہوت وغضب کو دخل نہ ہو جس کو بے پروائی یا استغنا کہنا چاہیے زمانہ وسطی کے مدرسین کے فلسفہ میں بھی عقلیت کا اثر موجود رہا باوجودیکہ عیسائی مذہب اس کے خلاف ہے۔ طامس ایکوناس کہتا ہے کہ عقلی پیش بینی ارادہ کو آمادہ کر دیتی ہے کہ انسان جملہ ممکنہ اغراض کے لیے اُسی کو اختیار کرے جو سب سے بہتر ہو۔ اور عہد جدید کے فلسفہ میں عقلی اخلاق کے اکثر طرفدار ملتے ہیں ہابس کا فطری اخلاقی قانون (دیکھو ف79) یہ ہے کہ مفید اور مضر نتائج فعل کا صحیح انداز کیا جائے اور خلاف اخلاق فعل عقلی غلطی پر منحصر ہے یعنے غلط استدلال کا وقع۔ کدورتھ بھی صحیح پیش بینی کو تمام اخلاق کا سرچشمہ قرار دیتا ہے اور اسی خیال کا کلارک کے فلسفہ میں بھی توارد ہوا ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ اخلاق چاہیے کہ ہمیشہ عقل کے تصرف میں رہے۔

4۔ اخلقا انعکاسی کے شمار میں ایک اور قسم بھی داخل ہے یعنی مادی۔ اہل اخلاق مادی ترجیح دیتے ہیں عقلیت کے مفہوم کو اخلاقی دوامی میں کیونکہ عقل تجربیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کیونکہ بداہت ہمارا علم اور صدیق (حکم) اور تامل (انعکاس) تجربے پر بخوبی موقوف کئے جا سکتے ہیں لیکن ماہیت جس کی متعین ہوتی ہے میلان (طبیعی) اور نظام عضوی سے عقلیت مابعد الطبیعی اخلاق پر سترہویں اور اٹھاہویں صدی کے بھی غالب ہے یہ سچ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دی کارٹس کی تصنیف سے کوئی خاص سرگرمی اس رائے کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ پھر بھی اس نے اخلاق کی



Marfat.com

یہ تعریف کی ہے کہ کس شخص کا ایسے کام کی نیت کرنا جس کو وہ حق سمجھتا ہو اخلاق ہے۔ اور وہ یہ بھی مانتا ہے کہ جذبات صاف علم کو تاریک اور اسکے ساتھ ہی اچھے ارادے کو بگاڑ دیتے ہیں۔ لائبنز نے ایک مقام پر اخلاقی اور عقلی فعل کو بعینہٖ ایک ہی سمجھتا ہے اخلاقی فعل نتیجہ روشن خیالات کا ہے اور خلاف اخلاف فعل پریشان خیالات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور چونکہ حیات خوش آئندگی اور ناخوش آئیں گی کے دونوں پریشان خیالات کی قسم سے ہیں ان کو اخلاق کا مانع سمجھ سکتے ہیں نہ یہ کہ وہ وجودی بنیادیں ہیں اخلاقی تعین کی اٹھارویں صدی کے نصف اول میں ولف کی تصنیف کے ذریعہ سے یہ رائے مسلمہ نظریہ جرمن کے فلسفہ کا ہوگیا۔ کانٹ کو بھی اخلاق میں مسئلہ انعکاس (خوض وفکر) کے ماننے والوں میں شمار کرنا چاہیے۔ اخلاق کا صرف ایک ہی داعیہ ہی جس کو کانٹ نے تسلیم کیا ہے یہ کہ وہ ایک قانون عقل عملی کا ہے ایک بدیہی ضابطہ کی حیثیت سے حیات انسانی ارادے میں تعین کی بنیادیں ہیں جن کا ماخذ علاج امراض ہے۔ جے۔ جی۔ فشٹے اپنے اول عہد میں اخلاق کے مسئلہ میں کانٹ کا سچا تابع تھا۔ ان لوگوں کے سوا جو فرائض کو بجا لاتے ہیں فرض سمجھ کے کوئی اور اخلاقی سیرت کی بلند منزل تک نہیں پہنچا ہیگل میں معقوم ہے۔ عقل ہی سے اس کا فیصلہ ہونا چاہیے کہ ارادے کو انتخاب کرنے میں کونسی غرض اختیار کرنا لازم ہے اور زمانہ حال کی منفعت (دیکھوف 93) جس کے نمائندے بنتھام اور جے ایس مل ہیں اسی مطمح نظر کی جانب رکھتی ہے۔ بہت پیچ در پیچ استدلال سے ہم اسکا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کونسا مفروض فعل اخلاقی فایت کے موافق اور عام مرفعہ الحالی کے لیے مناسب ہے۔

5۔ مسیحیت کے عہد تک وہ اخلاق جس کا تعلق حیات سے ہے اس کی صورت متعین نہیں ہوئی تھی۔ مسیحیت کے نزدیک اساسی محرک اخلاقی فعل کا محبت کی جس ہے اور اس عہد کو ایک مدت گزر گئی تھی کہ فلسفیانہ اخلاق نے اپنے ساتھ وجدانی اخلاق کے خیال کو ملا لیا۔ شافٹسبری کی تصانیف میں یہ خیال غالب ہے۔ جذبات ہی ہمارے افعال کے سرچشمے ہیں اور اخلاقی سیرت کی جڑ، خود غرضی اور معاشرتی حیات کے مربوط تعلق میں ہے (دیکھو، ف 97)۔

ہچین (1747ء) کی رائے میں بے غرض محبت یا رجحان بے غرضی کا خاص سرچشمہ اخلاقی فعل کا ہے۔ درآنحالیکہ عقل دوسرے مرتبہ پر ہے وہ مدد دیتی ہے کہ معروضات فعل کو متعین کرے۔ اسمتھ کے نزدیک صرف ہمدردی ہی محرک اخلاق کی ہے۔ روسیوں بھی حسیت کے اخلاق کا نمائندہ ہے۔ مگر اس کا سطح نظر مختلف ہے۔ اوسکو یقین تھا کہ طبیعت تہذیب سے بہت بلند مرتبے پر ہے اس کا یقین ضرورتاً اس کو اس طرف لے گیا کہ طبعی حیات پر زور دے۔ وہ حیات جن کو تعلیم نے توڑا مڑوڑا نہیں ہے۔ کانٹ کے زمانہ کے بعد کے فلسفہ میں شوپن ہار نامور حامی جذبی اخلاق کا ہے۔ ہمدردی ہی ایک محرک اخلاق کی ہے۔ اس کا باغ بھی اسی فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ مسرت کی تحریک کو اساسی قوت تمام افعال کی سمجھتا ہے۔ اخلاقی افعال بھی اسی میں داخل ہیں۔ کومٹے بھی محبت ہی کو معاشرتی فعلیتوں میں باعث تحریک جانتا ہے۔ آج کل حسی اخلاق باشک عروج پر ہے۔ اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ زمانہ متاخر کی نفسیات میں حس اور محرک کو بعینہٖ ایک ہے مان لیا ہے۔



Marfat.com

6۔کل اہل اخلاق یا عقلیت کے گرویدہ ہیں یا جذبی نظریہ کے بعض نے درمیانی سطح نظر اختیار کیا ہے۔عقلی اور جذبی دونوں کو امکانی جزء مؤثر سمجھتے ہیں۔مثلاً سپینوزہ کے نزدیک جو ارادہ جذبہ کا منبع وہ تمام برائیوں اور بداخلاقیوں کا ماخذ ہے وہ کہتا ہے کہ علم بشرطیکہ شرح اور کافی ہو تو نجات مل سکتی ہے۔اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ جذبات پر سوائے جذبات کے اور کوئی غالب نہیں ہوسکتا لہٰذا سچی اخلاقی سیرت باطنی آزادی کے ایک خاص جذبہ ہی سے پیدا ہوسکتی ہے جو تمام جذبات سے زیادہ قوت رکھتا ہو۔یہ سب سے بلند جذبہ عقلی محبت الٰہی کی ہے۔انگلستان کے اخلاق میں کمبرفیلڈ خیر طلبی کی حس اور اعتماد کو عقلی پیش بینی کے پہلو میں جگہ دیتا ہے اُن وجوہ سے ارادی فعل کا تعین ہوتا ہے اور لاک حب ذات کو ایک مؤثر محرک کی حیثیت سے عاقلانہ تعامل کے برابر جگہ دیتا ہے۔ہیوم بھی یہ خیال کرتا ہے کہ سیرت دو طرح سے متاثر ہوتی ہے ہمدردی اور حب ذات سے ایک جانب اور سمجھ اور تعامل سے دوسری جانب بالآخر ہربرٹ کو بھی اسی فہرست میں داخل کرنا چاہیے کیونکہ اس کے عملی تصورات جانچ کا معیار اخلاقی قدر شناسی کے لیے مہیا کرتے ہیں۔ وہ دونوں کو تسلیم کرتا ہے۔ایک جذبی اور ایک عقلی محرک ہے۔جذبی کی شناخت خیر طلبی کے تصور سے ہوتی ہے اور عقلی کی شناخت شاہد کمال کے تصور سے۔

7۔نفسیاتی تحقیق محرکات کی ماہیت کی جس سے مقرر پسند یا فیصلے کا تعین ہوتا ہے کلّی وجوہ کی جانب رہنمائی کرتے ہیں اور وہ اس سوال سے بالکل علیحدہ ہے کہ آیا جس کی دو صفتیں ہیں یا متعدد نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اخلاقی واقعات کے لیے نہ جذبی اخلقا بذات خود کافی ہے نہ عقلی۔اکثر ایسے افعال ہیں جو صرف عقلی محرکات سے منسوب ہو سکتے ہیں لیکن اور افعال ہیں جن پر متاثرانہ تصور یا تصدیق کی ترغیب کا اثر پڑتا ہے اور ان کے ماورا اور افعال ہیں جو صرف عقلی محرکات سے منسوب ہو سکتے ہیں لیکن اور افعال ہیں جن پر متاثرانہ تصور یا تصدیق کی ترغیب کا اثر پڑتا ہے اور ان کے ماورا اور افعال ہیں جس کا انتخاب موافقت اور ناموافقت کے خیالات کے باعث سے ہوا ہے اکثر اخلاقی اس زمانے کے اس طرف مائل ہیں کہ جس کم از کم ایک ہی ہونا چاہیے۔اگر یہی جز مؤثر نہیں کسی عزم کے اختیار کرہمیں اور اکثر صاف صاف کہتے ہیں کہ ارادہ کرنا اور ارادہ کرنے سے خوش ہونا ایک ہی بات ہے واقعی (تصدیق) یا حکم فاعل کا بہر طور اس نظریہ کی ایک قطعی نقیض پیش کرتا ہے۔بعض اوقات ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو کچھ کرنا چاہیے نہ میدان سے بلکہ صرف اس لئے کہ کوئی خارجی یا داخلی قوت ہم کو مجبور کرتی ہے۔بعض اوقات ایک بسیط تامل جس میں جس کو کوئی دخل نہیں ہے ارادہ پر اثر کر کے فیصلہ پر مؤثر ہوتا ہے۔یہ دعوئے کہ خسیات ہمیشہ بلا کسی اختلاف کے ارادے کا تعین کرتے ہیں۔اس سے بھی بڑھ کے یہ قول ہے کہ صرف یہی ممکن محرکات ارادی فعل کے ہیں۔یہ ایک منطقی مکابرہ ہے۔ بالکل تحکمی انداز کا یہ واقعی بیان نہیں ہے جو واقعات سے ماخوذ ہو بلکہ ایک مفروض کارسازی سلسلہ واقعات کی ہے۔ اس کے ماورا ابھی غور کے لائق ہے استقائی مطمح نظر سے جدید نفسیات میں یہ یقین پیدا ہوگیا ہے کہ لذت اور الم شخصی زندگی کی روانی اور اس کی روک سے تعلق رکھتے ہیں۔لہٰذا جو حفظ ذات کو اصلی اور اخیر غرض تمام افعال کی سمجھتے ہیں وہ اس میں کوئی مشکل نہیں پاتے کہ اخلاق کی ترجمانی نفسیات سے کی جائے اور اپنی غرض کی یہ تعریف کریں کہ وہ لذت



Marfat.com

کا طلب کرنا اور الم سے بچنا ہے۔ بغیر اسکے کہ جس کے اس ارتقائی نظریہ کی صحت اور عدم صحت کے باب میں کچھ کہا جائے۔ ممکن ہے کہ بھاری اعتراض اس کے خلاف پیش ہو سکیں۔ اس مسلمہ اتصال سے ایک بالغ شخص کے کسی خاص فعل کی نسبت کچھ ثابت نہیں ہو سکتا۔

8۔ نفسیاتی امتحان بشرطیکہ تعصب کو دخل نہ ہو ثابت کرتا ہے کہ ارادی افعال جس سے بے نیاز ہو کے سرزد ہوتے ہیں۔ (الف) ایسی متعدد صورتیں ہیں جنہیں لذت یا الم کے پہنچنے کا تجربہ براہ مستقیم نہیں ہوتا بلکہ صرف تصور میں ان سب میں ہم جانتے ہیں کہ اگر ایک خاص امر کا وقوع ہوگا تو ایک خوش آیند حس پیدا ہو یا ایک ناگوار حس سے بچاؤ ہوگا۔ یعنی ہم کو عقلی طور سے معلوم ہے کہ حسیات اور ان کے شرائط میں کیا تعلق ہے۔ بلاشک کوئی اس سے انکار نہیں کرے گا کہ اس علم کی بنیاد پر انتخاب واقع ہوتا ہے اور عزم کیا جاتا ہے۔ بے شک یہ ممکن ہے کہ تصورات سے جذبہ توقع کا پیدا ہو اور یہ پیش بینی کے حسیات کے ساتھ ہو لیکن یہ ضروری ہے نہ (مصنف کے تجربے کی وسعت تک) اکثر یا معمولاً ہوا کرتا ہے (ب) اسی سے متعلق وہ افعال ہیں جن کی عادت ہو یا جو آپ سے آپ (بلاقصد) واقع ہوں۔ جن کا یقینی اور عمومی وقوع ان کو انتخابی افعال کی قسم سے خارج کر دیتا ہے۔ (وہ افعال جنہیں پسند یا اختیار کو دخل ہے) لیکن ارادی افعال سے عموماً خارج نہیں کرتا۔ ان کے لیے ایک خاص تحریک کی ضرورت ہے جو ان کو مخصوص تصورات سے پہنچتی ہے (ج) اور بالآخر منصبی یا فرضی افعال بظاہر جذبی محرکات سے نہیں صادر ہوتے۔ وہ سب اکثر مشابہ افعال کی ایک فرد ہوا کرتے ہیں۔ جہاں کہیں اصول نظری خوض و فکر وغیرہ کسی عزم کا تعین کرتے ہیں۔ ان کی مساوات ارادہ کی خوشنودی کے ساتھ بالکل بے معنی ہے اگر انعکاسی اخلاقیات اس بیان پر قناعت کرتے کہ عقلی محرک ممکن ہیں یا واقعی (بالفعل) ان کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو قبولیت جمہور کا حق حاصل ہوتا ہے۔

9۔ لیکن اس کا بھی وقوع کچھ کم نہیں ہوتا کہ متاثرانہ انداز کے تصورات یا سلیاء تصورات پسند یا اختیار کے لیے تعین کے لیے ضروری ہے (یعنی ایسے ہی افعال پسند یا اختیار کئے جاتے ہیں جنہیں تاثر کو دخل ہو) جب ہم خیر طلبی یا ہمدردی سے کام کرتے ہیں یا خوف و رجا سے سرگرمی یا مایوسی سے توجہ اثر کام کرتا ہے وہ کم و بیش شدید حس یا کوئی عقلی جزاء مؤثر ہوتا ہے ہماری پسند کا تعین محض حس سے نہیں ہو سکتا بلکہ حس بعض تصورات یا تصدیقات کے ساتھ مل کے کام کرتا ہے۔ جس بذات خود اکثر غیر متعین ہوتی ہے وہ اس قابل نہیں کہ کسی عینی واقعہ میں ارادے اور پسند کی رہنما ہو۔ اور عقلی جزاء سے بالکلیہ علیحدگی کرنا واقعات کی ناقابل عفو عدم توجہی پر دلالت کرتا ہے۔ بالآخر یہی تجربہ بھی کسی طرح غیر معمولی نہیں ہے کہ تصور کبھی غرض کی شان حاصل کر لیتا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ایک نمایاں حس لذت کی لگی ہوئی ہوتی ہے جو دوسرے ضعیف اور غیر مؤثر امکانات کے وقوع کی مانع ہوتی ہے۔ تعلق غرض اور اقتضا کا ذہن کی ایسی حالتوں میں خاص تعلق تصور اور حس کا ہے اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ صورت بالکل بسیط ہے اگرچہ یہی ایک ممکن صورت نہیں ہے۔

نتیجہ ہماری نفسیاتی بحث کا یہ ہے کہ محرکات کی ماہیت کے بارے میں کسی قطعی نظریہ کو رد کر دیا جائے۔ ہم کو



Marfat.com

ملاحظہ کرنا چاہیے کہ اخلاق جس کی بنا حسیات پر ہے۔ جس طرح اس کا ذکر فلسفہ کی تاریخ میں ہے اوس میں کوئی خط فاصل اس حیثیت کا نہیں کھینچا گیا ہے۔ محرک اخلاق کی تحریک پائی جاتی ہے محبت یا ہمدردی یا خیر طلبی میں۔ ہم کو تعین کرنا چاہیے کہ مصنف کے ذہن میں ایسے افعال ہیں جو دوسرے نفسیاتی عنوان میں پڑتے ہیں وہ افعال جس میں پسند کا تعین متاثرانہ انداز کے تصورات سے ہوتا ہے۔

10۔ اب ہم کو اخلاقی سوال کی جانب رجوع کرنا چاہیے اور یہ دریافت کرنا چاہیے کہ کس امکان صورت کی محرکیت پر کسی انتخابی فعل کے اخلاقی پسند کی مہر لگی ہوئی ہے۔ عقلیت کے نزدیک سوائے پہلے کے کوئی نہیں ہے اور جذبی اخلاق کے نزدیک تیسرا۔ عقلیت کا ماننے والا یہ سمجھے گا کہ ترکیب حس کی آمیزش سے پسند کے تعین میں اخلاقی ارادہ پر خراب اثر پڑتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ اگرچہ کانٹ ایسے زبردست حکیم ہی سے منسوب کیوں نہ ہو کہ وہ اس کا حامی ہے لیکن اس کی صحت کلیتاً تسلیم نہیں ہوتی ہے۔ ہماری اخلاقی تصدیق فعل ارادی کی ایسی صورتوں میں جبکہ ہم کو یہ تسلیم کرنا ہو کہ خیر طلبی یا ہمدردی کی تحریک سے کسی طرح تصدیق ناپسندیدگی کی نہیں ہے۔ برخلاف اس کے ایسا فعل ظاہراً اس کے لائق ہے کہ اس پر نیک یا اخلاقی کا مفہوم محصول ہو اور اکثر اہل اخلاق اس امر پر روزانہ زندگی کی تصدیق کے موافق ہیں۔ (یعنی جس فعل کو عموماً اچھا کہتے ہیں وہ اچھا ہی ہے) ایسے حالات کی بنا پر جبکہ عقلیت محض کو خارج کر دیا جائے تو جو رائے ماننے کے قابل ہے کہ وہ انعکاسی یعنی غور و تامل کے اخلاق کی جانب سے پیش ہوا ایسی رائے ہوگی جس میں عقلی اور جذبی دونوں جزوں کو یکساں سمجھیں دونوں ہمارے اخلاقی فعل پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر اخلاقی شعور ایسے افعال کو کرتا ہے جو محض فرضیت کے خیال سے صادر ہو اور ایسے افعال جن پر صرف حسی (جذبی) تصورات کا اثر ہے۔ بہر طور یہ ضروری نہیں کہ لذت یا الم شامل ہو کسی فعل خلقی کی ابتدائی پیدائش میں اور بالآخر ضمیر (کانشیس) کسی خالص جذبی فعل کو مردود نہیں کر دیتی بشرطیکہ ضمیر ان کے غرض کو پسند کرے۔ کسی کام کی اخلاقیت میں اس سے کوئی نقصان نہیں آتا کہ خوشی کی تحریک سے اس کا صدور ہوا اور اس کے ساتھ اس کا اخلاقی وصف حس پر موقوف نہیں ہے۔ جب تک کہ ہم یہ نہ تسلیم کر لیں کہ مخصوص اخلاقی حسیات موجود ہیں۔ اس نقطے پر یہ جھگڑے کا سوال نفسیاتی صفات گواری اور ناگواری (دیکھو ف 2 مذکورہ بالا) پیدا ہو کے اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ چونکہ اس معاملے میں نفسیات سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکا ہے لہٰذا ہم کو چاہیے کہ ہم اس کے باب میں کوئی حکم نہ دیں بلکہ ایک وقت تک ملتوی رکھیں ممکن ہے کہ خالص حسیات کی بنا پر کوئی علم اخلاق پیدا ہو جائے اگرچہ ایسا جذبی نظریہ جس میں محض جذب اخلاق کی اصل قرار دی جائے بہر طور ناقابل تسلیم ہو کے مردود ہو جائے گا۔

11۔ اس کے متعلق ہم ناظرین کو ایک اہم واقعہ کی جانب توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ جس پر اب تک ویسا غور نہیں کیا گیا جس کا وہ سزاوار تھا۔ وہ حسیات جو محیط بدن کی تحریک سے پیدا ہوئے اور جو مرکزوں سے پیدا ہوتے ہیں انہیں امتیاز چاہیے جس طرح تصورات ادراک اور تصورات حفظ یا خیال (محاکات) میں فرق ہے لیکن وہ تصورات جو محیط کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں وہ بہت نمایاں اور جلی ہیں بہ نسبت حفظ و خیال کے تصورات کے جن کا شیوع مرکز سے



Marfat.com

ہوتا ہے گواری اور ناگواری کے محرکات جو اس نے پیدا کئے ہیں جو ہمیشہ بلکہ معمولی طور سے بھی زیادہ قوی نہیں ہوتے بہ نسبت ان کے جو مرکزی تحریک سے نکلتے ہیں۔ یہ دونوں واقعے اس پیچ در پیچ طریقہ کے سمجھنے کے لئے جو حس یا تصور کے گرداگرد عالم جسمانیات میں ہوا کرتے ہیں بہت ضروری ہیں وہ علم جس کی بنا ادراک کے غلبہ پر ہے بمشکل ممکن ہوگا اگر وہ احساسات جو مرکزوں کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں زیادہ نمایاں ہوتے جیسے محیطی تحریک کے ہوا کرتے ہیں اور دوسری جانب معیار اخلاقی یا جمالی قدر شناسی کا باقاعدہ طور سے جاری کیا جانا انسانی فعلیت کے کل سلسلے پر بمشکل ممکن ہوتا۔ اگر کسی محرکات خصوصیت کے ساتھ ہماری وجدانی حیات کے معین کرنے والے ہوتے۔ لہٰذا اخلاقی تعلیم اور اخلاقی ترقی بالکل وابستہ ہیں ایسے مقصدی امتیازات کے ساتھ جو حسیات اور تصورات میں ہیں۔

## حواشی

1۔ نوامیس ناموس کی جمع ہے شریعت قانون قاعدہ۔

2۔ اخلاق کے دو مآخذ ہیں ایک خود ذات انسان یعنی انسان اپنی ذکاوت اور جودت عقل سے اخلاقی ادراک (کانشنس) کی ہدایت سے قوانین مرتب کرے۔ اس کو اصطلاحاً خود ناموسی اخلاق کہنا مناسب ہے اور دوسرے وحی والہام یا علمائے ملت کی جانب سے جو قانون نافذ رہا اس کو غیر ذاتی ناموس کہنا چاہیے۔

3۔ تکلیف ڈیوٹی فرض جس کے بجالانے پر انسان مجبور ہو اور اگر نہ بجالائے تو سزا پائے۔

4۔ واضح ہو کہ وجود مقام پر مصنف کی تقریر ہمارے مذہب کے خلاف ہے ہم عقلاً خدا کے حکم کو بہترین تصور کرتے ہیں اپنے حق میں اور کل عالم کے حق میں۔

5۔ اولیت سے مراد ہے ایسے تصدیقات پر استدلال کو جاری کرنا جو بدیہی اور اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ یہ تصدیقات ذہن میں ودیعت رکھے گئے ہیں مثلاً اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں ناممکن ہیں یا کل جز سے بڑا ہے وغیرہ۔

6۔ ایک مرکب ماہیت جس میں کئی جز شامل ہوں۔

7۔ بعض افعال کا وقوع ہم سے بقصد وارادہ ہوتا ہے گو کہ ہم اس کے کرنے پر رضامند نہیں ہوتے مثلاً بچوں کو واجبی تعذیر دینا۔

☆......☆......☆

Marfat.com

آر۔ اے۔ پی۔ روجرز

ترجمہ: مولوی احسان احمد

# اخلاقیات......خیر و شر

ذیل کے سوالات سے متعلم کو ان مسائل کی نوعیت کا ایک عام تصور ہو جائے گا جن کے حل کرنے کی اخلاقیات کوشش کرتی ہے۔ کیا مسرت عمل کی انتہائی غایت ہے؟ کیا نیکی (یا فضیلت) لذت کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے؟ لذت و مسرت میں کیا فرق ہے؟ اس کے کیا معنی ہیں کہ مجھے فلاں فعل کرنا چاہیے، یا فلاں اصول مثلاً ایفائے وعدہ وغیرہ کا احترام کرنا چاہیے، کیا مجھ پر کوئی ایسی ذمہ داری ہے کہ میں دیگر اشخاص کی عافیت کے لئے بھی کوشش کروں اور اپنی عاقبت کے واسطے بھی۔ اگر ایسا ہے تو دونوں عافیتوں کا صحیح تناسب کیا ہونا چاہیے۔ اختیار کے کیا معنی ہیں؟ احساس و عقل میں سے کردار کا صحیح رہبر کون ہے؟ خیر، صواب، فریضہ اور ذمہ داری کے عملی اور نظری طور پر کیا معنی ہیں؟

ان مسائل اور دیگر ایسے مسائل سے جو ان سے ربط و تعلق رکھتے ہیں اخلاقیات کا موضوع بحث مرتب ہوتا ہے، جس کی تعریف اس طرح پر کی جا سکتی ہے کہ اخلاقیات وہ علم ہے جو ان اصولوں کو دریافت کرتا ہے جن سے کردار انسانی کے اصلی غایات کی حقیقی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اس اصول کی اگر تحقیق ہو سکے اور ان کو اس طرح سے صحیح طور پر بیان کیا جا سکے کہ ان سے ضوابط کردار مستنبط ہوں تو یہی اصول اخلاق معیاری ہوں گے۔ اخلاق ایجابی ایسے قوانین کا مجموعہ ہوتا ہے جس کو ایک عہد کسی ایک قوم کے افعال کی صحیح قدر و قیمت کا تعین کرنے کے لئے صحیح اصول تسلیم کرتا ہے اور اس کا اظہار اس کی پسندیدگی کے احکام سے ہوتا ہے۔ مثلاً ہمارے زمانے کا اخلاق ایجابی محنت عفت، دیانت اور انسانی زندگی کے لحاظ کو پسند کرتا ہے اور ان کی ضدوں کو ناپسند کرتا ہے۔

یہ نہ فرض کر لیا جائے کہ اخلاق ایجابی اور اخلاق معیاری ایک ہی شئے ہیں کیونکہ اوّل الذکر کا کم سے کم کچھ حصہ ایسے رسم و رواج اور دستور پر ضرور مبنی ہوتا ہے جن کے متعلق کوئی غور و فکر نہیں ہوتا۔ اس میں اکثر تناقض بھی ہوتا ہے اور مختلف زمانوں اور ممالک کا اخلاق ایجابی مختلف بھی ہو سکتا ہے۔ نام نہاد جادوگرنیوں اور ایسے اشخاص کو عقوبت



Marfat.com

کرنا جن پر کسی جرم یا بدعت کا شبہ ہوتا تھا ایک زمانے میں جائز سمجھا جاتا تھا۔ موجودہ زمانے میں بعض لوگ جیتے جاگتے جانوروں کی چیر پھاڑ کو برا سمجھتے ہیں اور بعض جو اسی قدر رحم دل اور سمجھدار ہیں، بعض شرائط و حدود کے ساتھ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس سے امراض کے علاج دریافت کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مذہب اور وحشی اقوام کے اخلاقی رواجات میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے مردم خوری، تعدد ازدواج[1] بچوں اور بوڑھوں کے قتل کو بعض وحشی قبائل کا ایجابی اخلاق جائز سمجھتا ہے۔

مگر چونکہ اخلاقیات اپنے آپ کو قوم کے مسلمہ اخلاق سے بالکل علیحدہ نہیں کر سکتی اور اس کے واسطے آغاز بحث کے لئے کچھ نہ کچھ تو معطیات ہونے چاہئیں۔ اس لئے مصنفین اخلاق (جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا) اس کے اندر ایک قیمتی حقیقت موجود ہے (وہ ان عام اصول کے دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس اخلاق ایجابی کے اندر مضمر ہوتے ہیں اور اس کے بعد وہ یا تو ان پر نکتہ چینی کرتے ہیں یا ان کو صحیح اور درست قرار دیتے ہیں اور ممکن ہے کہ انہیں ان حدود میں وسعت دے دیں جو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ اخلاقی احکام کا آغاز فرد اور بنی نوع میں کیونکر ہوا اس پر بھی جدید اخلاقیات میں اس خیال سے بہت کچھ بحث ہوتی ہے کہ شاید اس سے ان احکام کی صداقت وصحت پر روشنی پڑے۔

## انتہائی غایتیں

ایک فعل عمد کی غایت وہ ہوتی ہے جس کی خاطر یہ کیا جاتا ہے۔ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کو فاعل حاصل کرنا چاہتا ہے۔ بعض غایتوں کو بیشتر یا تمام تر دوسری غایتوں کے وسیلے کے طور پر حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً دولت ہے کہ اس کو بخیلوں کے سوا باقی تمام لوگ قوت و مسرت حاصل کرنے کے لئے اکتساب کرتے ہیں۔ غایت اصلی وہ ہوتی ہے جس کی محض اسی کی خاطر خواہش کی جاتی ہے اور اس کے علاوہ دوسری غایتوں کے حصول میں مستفید ہونے کا بالکل لحاظ نہیں کیا جاتا۔

اخلاقیات کردار انسانی کی اصلی غایتوں سے بحث کرتی ہے۔ یہ خصوصیت اس کو باقی تمام علوم سے ممتاز کرتی ہے اور اس کا مابعد الطبیعیات سے بہت قریبی تعلق قائم کر دیتی ہے جو بقول ارسطو ان اصول کو دریافت کرتی ہے جو ہر قسم کی حقیقت کی تہ میں مضمر ہوتے ہیں۔

یہ امر کہ اخلاقی مسئلہ بالکل فطری و قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے ان اسباب کی تحقیق سے واضح ہو سکتا ہے جو ہمارے لئے کسی شعبہ علمی میں کام کرنے یا کسی فعل عمد کے انجام دینے میں محرک ہوتے ہیں مثلاً اگر یہ دریافت کریں کہ علم ہندسہ کا کیوں مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس کے تین سبب بیان کئے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ بعض اذہان کو ہندسی معلومات سے ایک قدرتی دلچسپی ہوتی ہے اور اس علم کی تحصیل سے ان کو بلاواسطہ تشفی ہوتی ہے یہ ایک اخلاقیاتی جواب ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہندسہ ان لوگوں کے لئے عمدہ و پسندیدہ ہے جن کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے اور آئندہ



Marfat.com

چل کر معلوم ہوا کہ جو شے دلچسپی کا باعث ہو یا جس سے خواہش پوری ہوتی ہے۔ اس کا حصول بجائے خود بھی پسندیدہ اور عمدہ ہوتا ہے لیکن انسان کا کوئی فعل بھی ایسا نہیں ہے جس کا اور کسی شے سے تعلق ہو۔ اس لئے ہم کو اس سوال پر اور غور کرنا چاہیے اور یہ دریافت کرنا چاہیے کہ علم ہندسہ کے مطالعہ کرنے کے خارجی نتائج بھی عمدہ و پسندیدہ ہوتے ہیں یا نہیں۔ دوسری یہ کہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم ہندسہ کا مطالعہ اس لئے بھی کیا جاتا ہے کہ یہ دیگر علوم و فنون مثلاً ہیئت، سکونیات، انجینئری، تعمیرات وغیرہ کے حاصل کرنے میں مفید ہوتا ہے۔ یہ البتہ اخلاقی جواب نہیں ہے اب ہمارے لئے یہ دریافت کرنا ضروری ہوگا کہ دیگر علوم کے حاصل کرنے کے کیا اسباب ہیں۔ اس جواب کے علاوہ کہ ان سے ایک فطری شوق پورا ہوتا ہے اور اس لئے یہ مفید ہیں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہیئت جہاز رانی کے لئے مفید ہے اور جہاز رانی، تجارت، جنگ اور سفر کے لئے مفید ہے اگر ہم ان سلاسل استدلال کے نتائج تک پہنچنا چاہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ ان اشغال میں مشغول ہونے کا اصلی سبب (اس فطری شوق کے علاوہ جو ہر وقت عمل کرتا رہتا ہے) یہ ہوتا ہے کہ یہ انسان کے ایسے مقاصد کے حاصل کرنے میں مدد و معاون ہوتے ہیں جو کم از کم ایک حد تک بجائے خود پسندیدہ ہوتے ہیں۔ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ ان انتہائی غایتوں کی حقیقی قیمت معلوم کرنے کے عام اصول دریافت کرے اور اس عام اصول کی تنقید کرے جو اس غرض کے لئے مستعمل ہوں۔ تیسرے علم ہندسہ کا مطالعہ اس کی تعلیمی قیمت کے لئے ہوتا ہے۔ اخلاقیات کا کام ہے کہ ان قدرتی شوقوں اور دلچسپیوں کی حقیقی قیمت کا اندازہ کرے جس کو تعلیم پیدا کرتی اور تشفی بخشتی ہے۔

اگر ہم اس سوال کو زیادہ عام کر کے پوچھیں تو یہ جوابات ایک نقطے پر متحد ہو جائیں گے اور ایک ہی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ اشغال مطالعہ صرف اس لیے کئے جاتے ہیں اور عمدی افعال صرف اس واسطے عمل میں آتے ہیں کہ یہ یا تو بالواسطہ یا بلا واسطہ یا دونوں صورتوں میں ایک یا زائد انسانی غرضوں کو پورا کرتے ہیں۔

اب اخلاقیات کا اصلی مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔ ان اغراض کی تشفیاں اور ان پسندیدہ مقاصد کا حصول بجائے خود اچھا ہوتا ہے یا کوئی انتہائی معیار کوئی ایک اصول یا چند باہم مطابقت رکھنے والے اصولوں کا مجموعہ ایسا ہوتا ہے جس سے کہ ہم ان اغراض کی تشفی کی اصلی قیمت کا تعین کر سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ خیال کرے کہ فطرت انسانی میں اس قسم کے اغراض کی موجودگی اس امر کی کافی دلیل ہے کہ ان کو پورا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اگر ایسا ہی ہوتا تو بس علم اخلاق کا کام یہیں پر ختم ہو جاتا لیکن اس کا جواب اس قدر سادہ نہیں ہے۔ اخلاقیات کو مندرجہ ذیل اسباب کی وجہ سے ایسی دشواریاں پیش آتی ہیں جن کے لئے مزید تحقیق ضروری ہو جاتی۔ (1) کسی فرد کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کے تمام اغراض پورے ہو جائیں، اس لئے اس کو انتخاب کے لئے کسی نہ کسی اخلاقیاتی اصول کی ضرورت ہوتی ہے جس کے مطابق بعض اغراض کو بعض پر ترجیح دی جاتی ہے۔ (2) بعض اغراض و اشواق ایسے ہوتے ہیں کہ اگر ان کو ایک معین حد سے زیادہ توجہ پر مستولی رہنے دیا جاتا ہے تو وہ خود اپنی تشفیوں کو ضائع کر دیتے ہیں اور دیگر اغراض و اشواق کی تشفی میں مانع و مزاحم ہوتے ہیں مثلاً وہ اغراض و اشواق جو جسمانی اشتہاؤں سے پیدا ہوتے

Marfat.com

ہیں۔ اگر ان کی حد سے زیادہ تشفی کی جاتی ہے تو شدید شہوانی خواہشوں اور جسمانی و ذہنی اعتبار سے صحت کی خرابیوں کا موجب ہو جاتے ہیں جس سے کہ دیگر اغراض و اشواق کا زور کم ہو جاتا ہے۔ (3) ایک شخص کے اغراض کا دوسرے کے اغراض سے تصادم ہوتا ہے اور اخلاقیات کے معاشرہ کے مختلف افراد کے اغراض کے مابین عمل ہمنوائی پیدا کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔

پہلے ان دو اسباب کی وجہ سے تو اخلاقیات انفرادی عالم وجود میں آتی ہے اور تیسرے سبب سے اخلاقیات معاشرتی کی بنیاد پڑتی ہے۔

## خیر اور اخلاقی خیر

اخلاقیات ایسے اصول کی تلاش کرتی ہے جو کردار کی غایتوں کی حقیقی قیمت کا تعین کرے جس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اس میں حقیقی قیمت ہے اس کو خیر کہا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اخلاقیات کو بعض اوقات علم خیر کہا جاتا ہے جس حد تک کہ اس کا انسانی کردار کے ذریعے سے حصول ہو سکتا ہے یعنی یہ ایسے انسانی افعال سے حاصل ہو سکتی ہے جن میں عملاً ایک غایت پیش نظر رکھی گئی ہو۔

صحیح معنی میں تو خیر ایسا تعقل ہے جس کی صحیح طور پر تعریف نہیں ہو سکتی۔ ایک اعتبار سے تو خالص اخلاقیات کے نظامات کا اصلی اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس تعقل کا توضیح و صحت کے ساتھ تعین کرے اور اخلاقیات عملی اس تعقل کو زندگی میں عملی جامہ پہنانا چاہتی ہے۔ ذیل میں جو کچھ بیان کیا جاتا ہے اس سے خیر کی کوئی قطعی تعریف کرنی مقصود نہیں بلکہ ان مسائل کی ماہیت کو زیادہ قابل فہم بنا دینا مقصود ہے کہ خیر کیا ہے؟ اخلاقی خیر کس کو کہتے ہیں؟ اور یہ ظاہر کر دینا پیش نظر ہے کہ یہ مسائل خود بخود کیوں کر پیدا ہو جاتے ہیں؟

خیر خواہش اور غرض ان تینوں کا ایک دوسرے سے نہایت ہی قریبی تعلق ہے۔ اگرچہ ہم ہابز کی اس بارے میں تقلید نہیں کر سکتے کہ خیر کو اس شے کے مطابق قرار دیں جس کی کوئی شخص خواہش کرتا ہے (کیونکہ ایک شخص کی خواہشیں ممکن ہے اس کو گمراہی میں ڈال رہی ہوں یا ان کا ایک دوسرے سے تصادم ہوتا ہو یا یہ دوسرے اشخاص کی خواہشوں سے متصادم ہوتی ہوں) مگر اس کے باوجود یہ بھی یقیناً صحیح ہے کہ ایک خواہش کی تشفی کو اگر بجائے خود دیکھا جائے اور اس خلل کا لحاظ نہ کیا جائے جو اس سے دوسروں کی خواہشوں کی تشفی میں واقع ہوتا ہے تو اس کو خیر ضرور کہنا پڑے گا۔ اگر اور زیادہ عام کر کے کہیں تو کہہ سکتے ہیں جس شئے کو ایک شخص جان بوجھ کر بلا لحاظ اس کے کہ اس کی خواہش پہلے اس نے کی تھی یا نہیں محض اسی کی خاطر پسند کرتا ہے جب محض اسی شے پر غور کیا جائے گا تو اس کو لازماً خیر کہنا پڑے گا۔ اس محدود معنی میں لذت بخش احساس خیر ہے اور ہر ایسی غایت کا حصول خیر ہے جس کی خواہش ہوتی ہے مثلاً امتحان میں کامیاب ہونا یا دولت کا حاصل کرنا یا ایسے کام میں مشغول ہونا جس سے دلچسپی ہو۔ انہیں محدود معنی میں کسی خواہش یا شوق کی تشفی خیر ہے۔



Marfat.com

لیکن ظاہر ہے کہ خیر کا یہ نظریہ تنگ اور ناقص ہے۔ مثلاً بعض خوشگوار و لذت بخش احساسات کے نتائج تکلیف دہ ہو سکتے ہیں ممکن ہے ایک انسان کو دولت سے کفایت کی نسبت کم تشفی ہو اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دولت کا ناجائز طور پر اکتساب ہوا ہے تو ہماری مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ یہ اس طرح سے حاصل کی گئی ہے کہ اس کے حصول سے دوسروں کے اغراض میں خلل واقع ہوا ہے۔ یہاں ہم اس دشواری سے دوچار ہوتے ہیں جو اخلاقی تحقیق کی اصلی محرک ہے۔ جب مختلف منافع و اغراض عملی طور پر باہم منافی بولتے ہیں تو ہمیں ایک اخلاقیاتی معیار کی ضرورت ہوتی ہے جس کی رو سے ہم یہ پتہ چلاتے ہیں کہ ان میں سے کس کو ترجیح دینی چاہیے۔ ایک محدود خیر کا دوسری سے مقابلہ کرتے وقت ممکن ہے ہم کو ہر ایک کی تشفی کی کیفیت مدت و شدت پر (جس طرح سے کہ بینتھم نے لذت پر کیا تھا) غور کرنا پڑے اور اس رجحان کا بھی لحاظ رکھنا ہو جس کی رو سے ہر ایک خیر خود فاعل یا اور اشخاص کے دیگر اغراض و منافع میں معاون یا مزاحم ہو سکتی ہے۔ اس طرح پر فوری و بعید خیر میں خود بخود امتیاز ہو جاتا ہے۔ فوری خیر سے آدھی تشفی ہوتی ہے جس کا صرف ایک فرد کو تجربہ ہوتا ہے۔ اس میں اور خیر بعید میں عموماً یہ فرق ہوتا ہے کہ بعیدی خیر کی تشفی موجود لمحہ یا فرد واحد تک محدود نہیں ہوتی۔

عدالت کی جو غایتیں ہیں ان کے اندر بعیدی خیر ہوتی ہے۔ ایک منصف مزاج آدمی دوسروں کے اغراض و مفاد پر اپنے اغراض و مفاد کو ترجیح دینا پسند نہیں کرتا۔

لیکن ایسی ہستیاں جن کا شعور قیود زمانہ کا پابند ہوتا ہے ان کی بعیدی خیر قریبی منافع پر مبنی ہوتی ہے کیونکہ یہ زمانی لمحوں کے اندر حاصل ہوتے ہیں اور ان کا حصول ہمیشہ کے لئے ملتوی نہیں ہو سکتا اور چونکہ معاشرہ ایسے اشخاص پر مشتمل ہوتا ہے جن کے تجربات بالکل ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ اس لئے بعیدی معاشرتی خیر کی تحقیق افراد کے تجربات کے اندر ہونی چاہیے مثلاً اعتدال بعض خواہشوں کی تشفی سے محض سلبی طور پر محترز رہنے کے مساوی نہیں ہے اور نہ عدالت تقسیم منافع میں سلبی غیر جانبداری کے مساوی ہے اول الذکر فضیلت اس بات کی طالب ہے کہ عمدہ خواہشوں اور غرضوں کو مناسب حد تک ضرور پورا کرنا چاہیے اور دوسری فضیلت یہ کہتی ہے کہ افراد کو منافع ضرور حاصل ہو۔

پس فوری خیر نسبتاً ایک سادہ شے ہے کیونکہ یہ یا تو لمحاتی ہوتی ہے یا ایک فرد تک محدود ہوتی ہے لیکن بعیدی خیر ایک پیچیدہ شے ہے جس کے اندر ایسے اجزاء ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ اصولی دشواری جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ یہ اخلاقی تحقیق کے لئے اصلی محرک ہوتی ہے اس کو اب ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔ اکثر اوقات فوری منافع کو بعیدی نفع کے لئے قربان کر دینا پڑتا ہے جس میں کہ اس قسم کی حالتوں میں بظاہر ایک مضر عنصر معلوم ہوتا ہے۔ ہم موجودہ اغراض و منافع کو مستقبل کے لئے کیوں قربان کریں یا خود اپنے اغراض سے دوسروں کی خاطر کیوں ہاتھ اٹھا لیں؟ آئندہ چل کر معلوم ہوگا کہ اس دشواری پر غالب آنے کے لئے مختلف کوششیں کی گئی ہیں اور نتائج اکثر یک رخہ ہوتے ہیں۔ مثلاً کلبیہ فوری و قریبی خیر کی قیمت کو گھٹاتے ہیں، سرینیہ



Marfat.com

اس کی قیمت کو بڑھا دیتے ہیں اور خیر عظمیٰ کو وقتی لذت کے مطابق کر دیتے ہیں اس مسئلے سے ہر ایسے شخص کو سابقہ پڑتا ہے جس میں غور وفکر کی عادت ہوتی ہے اور اس کے جواب دینے کے معنی یہ ہیں کہ کم وبیش ایک ایسا اخلاقی معیار قائم کیا جاتا ہے جس کی رو سے تشفی کی مختلف اشکال کی قیمت کا اندازہ ہوگا۔

اخلاقی خیر کی تعریف اخلاقیاتی معیار سے ہوتی ہے جو قریبی اور بعیدی منافع کے باہم مقابلہ کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ ایک غایت جو اخلاقی اعتبار سے خیر کہی جا سکتی ہے وہ بہترین ہوتی ہے جس کو فرد فعل عمد سے ان حالات میں جن میں کہ وہ ہے، حاصل کر سکتا ہے۔ یہ ہر حالت میں سب سے بلند درجہ پر ہوتی ہے۔ اخلاقی حق پرستی اور اخلاقی فضیلت کی بھی اسی طرح سے تعریف کی جاتی ہے۔

جن فلسفیوں کا اس کتاب میں ذکر آئے گا انہوں نے ایک حد تک اس امر کی کوششیں کی ہیں کہ اخلاقی پیمانے پر معیار (وہ خواہ حقیقی ہو یا محض مسلمہ) کی ساخت بیان کریں اور اس کے متعلق ہمارے علم یا معتقدات کا ذریعہ متعین کریں۔

## اخلاقیاتی احکام

فضیلت ورذالت، صواب وخطا، خیر وشر اخلاقیاتی احکام کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ارادی افعال کے متعلق یا ان اشخاص کے متعلق جو ان افعال کو انجام دیتے ہیں یا ان افعال کے غایات کے متعلق ہوتے ہیں۔ اس قسم کے احکام جب روزمرہ کی زندگی میں استعمال کئے جاتے ہیں تو ان میں خیر ''نیک'' صائب'' اور ان کے برعکس الفاظ کا اشخاص افعال وغایات پر بلا کسی امتیاز کے استعمال ہوتا ہے۔ مگر بہتر یہ ہوگا کہ ''خیر وشر'' کو غایات، نیک وبد کو اشخاص کے لئے، صواب وخطا کو ارادی افعال کے لئے استعمال کیا جائے جو اخلاقیاتی اصول غایتوں کی قیمت کو متعین کرتا ہے۔ وہ افعال اور شخصی سیرتوں کے احکام کا بھی تعین کرتا ہے مثال کے لئے ہم کو تاریخ اخلاقیات ہی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ افادیہ کے نزدیک بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت سب سے بہتر غایت ہے اور اس کے بیان کرنے سے ان کے نزدیک اخلاقی فیصلے کے لئے ایک اصول بہم پہنچ جاتا ہے جس کے مطابق افعال غایات وسیر پر حکم لگایا جاتا ہے۔ اس کو بالکل ثابت ومسلم سمجھ سکتے ہیں کہ قوم کی صحت وتندرستی اس غایت کے حصول میں مدد ومعاون ہوتی ہے۔ پس اگر ایک ایسا شخص جس کو ایک متعدی مرض سے صحت ہو رہی ہو عمداً ایک گنجان آبادی میں داخل ہوتا ہے تو اس کا یہ فعل خطا ہے۔ اس کی غایت جو شدید تفریح ہو، شر ہے۔ کیونکہ یہ ایک بلند تر غایت کا مخالف ہے اور اس کی سیرت بھی، اگر اس میں اس قسم کے افعال کی عادت ہوگئی ہو، بری ہے۔

لفظ صائب، جو افعال پر استعمال کیا جاتا ہے، لفظ ''خیر'' سے زیادہ متعین ہے جس کا غایات پر استعمال ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک قابل حصول غایت دوسری سے بہتر ہو مگر اس کے باوجود بھی دونوں اضافی طور پر ہی خیر ہوں۔ اس قسم کی حالتوں میں وہی فعل صائب کہلائے گا جو قابل حصول غایتوں میں سے بہترین غایت کے حصول کی طرف مائل ہوگا۔



Marfat.com

بعض افعال خارجی اعتبار سے صائب ہوتے ہیں اور بعض ذہنی و نفسی اعتبار سے۔ خارجی اعتبار سے صائب وہ فعل ہوتا ہے جس سے موجودہ صورت حال میں واقعتاً بہترین غایت کا تحقق ہوتا ہے۔ ذہنی و نفسی اعتبار سے وہ فعل صائب ہوتا ہے جس کی نسبت فاعل کا یہ خیال ہوتا ہے کہ اس سے بہترین غایت حاصل ہوگی۔ دونوں قسم کے فعل بظاہر ایک نہیں ہوتے۔

اخلاقی ذمہ داری، فریضہ، اختیار، اخلاقی ذمہ داری سے فاعل کا ایک ایسے قانون سے تعلق ظاہر ہوتا ہے جس کے متعلق اس کو یہ یقین ہوتا ہے کہ موجودہ صورت میں اس کی پابندی کرنا سب سے بہتر ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاعل کو اس قسم کا قانون ماننا چاہیے اور یہ کہنا بالکل اس کے مساوی ہے کہ اس کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کو مانے۔ فریضہ اور اخلاقی ذمہ داری سے عموماً، اگرچہ لازمی طور پر نہیں، غلط راستے پر چلنے کے تحریصات کی موجودگی ہونے کا ہی پتہ چلتا ہے۔ اپنے فریضے کے انجام دینے کے یہ معنی ہیں کہ ایک اعلیٰ خیر کو اخلاقی معیار کے مطابق ادنیٰ پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کے معنی ایسے فعل کے ہی ہیں جو بہترین کے مطابق ہے۔ جس حد تک یہ ممکن ہے اور فاعل اس تک پہنچ سکتا ہے اگر ہم ابتدائی قسم کے اختیار کی یہ تعریف کریں کہ یہ ایسی سعادت ہے (جو کسی حد تک انسانوں میں ہوتی ہے) جس سے انسان اپنی تسویقات اور ادنیٰ منافع کی خواہشوں کو اعلیٰ منافع کی خاطر دبا دیتے ہیں، تو ہر فلسفہ اخلاق اختیار کو اس ابتدائی معنی میں مسلم مانتا ہے کیونکہ کردار یا فعل عمداً اس کے بغیر ناممکن ہوتا۔

یہ کہا گیا تھا کہ جو افعال ذہنی طور پر صائب ہوتے ہیں وہ بظاہر ان افعال کے مطابق ہیں جو خارجی اعتبار سے صائب ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں ایسے بہت سے واقعات بیان کئے جا سکتے ہیں جن میں افراد کے اخلاقی احکام بر سر خطا ہوتے ہیں۔ مذہبی اور سیاسی متعصب، اگر انتہائی مثالوں کو لیا جائے، ایسے افعال کی خاطر جن کی اخلاقیت مشکوک ہوتی ہے اپنی جانیں تک قربان کر دینے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مخلص متعصبوں کی اصلی غایتیں مستحسن ہوتی ہیں مثلاً روحانی نجات یا معاشرتی حالات کی اصلاح، مگر ان حالتوں میں بھی عقل سلیم وسائل کو یا تو قطعاً برا سمجھتی ہے یا ان سے اس کے نزدیک عمدہ نتائج کے پیدا ہونے کا امکان نہیں ہوتا۔ پس اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اخلاقی رائے غلط ہو تو کیا اخلاقی ذمہ داری اس وقت بھی باقی رہتی ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اخلاقی ذمہ داری محض ایک ذہنی احساس ہے اور یہ خارجی حقیقت کے وجدان سے بالکل جداگانہ شے ہے، ان کو اس سوال کے جواب دینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی لیکن جب تک ہم کو کوئی اور حل مل سکے، ارتیابی حل کو تسلیم نہ کرنا چاہیے۔ کانٹ کے نزدیک اخلاقی ذمہ داری کا شعور اخلاقی ذمہ داری ہے اور اس کے مطابق جو فعل ہوگا وہ خارجی طور پر صحیح ہے۔ اگر ہم اس نظریے کے صرف یہ معنی لیں کہ فاعل کو تہ دل سے اپنے معتقدات کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کرنا چاہیے تو قطعاً تشفی بخش معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو اخلاقی ذمہ داری محض ایک بے معنی شے ہو جاتی ہے کیونکہ انسان کے پاس اس کے معتقدات و ایقانات کے علاوہ کوئی اور داخلی رہبر و رہنما نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خارجی اعتبار سے بھی یہی بہتر ہے کہ ہر فرد اپنے معتقدات و ایقانات پر عمل کرنے



Marfat.com

کی کوشش کرے کیونکہ ان میں ممکن ہے وہ غلطی پر ہو۔ یہاں معاشرہ کا اخلاقی حکم فرد کی منفرد رائے کی اصلاح کر دیتا ہے اس لئے یہ فرض کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا کہ ایسا فعل جس کے متعلق فاعل کا یہ خیال ہو کہ مجھے کرنا چاہیے، اس فعل کے مطابق ہوتا ہے جس کو اسے خارجی طور پر کرنا چاہیے تھے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اس کا انکار کر دیں تو ''چاہیے'' اور ''ذمہ داری'' کے کوئی معنی باقی نہیں رہتے۔

محرک و نتیجہ، کردار ایسے فعل کے مساوی ہے جس کو عمداً یا کوئی غایت پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے اس میں اور جبلی فعل میں فرق ہے۔ کیونکہ اس کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ ایسے غایت کا خیال فاعل کے ذہن میں پہلے سے ہوتا ہے جس کی اس کو خواہش ہوتی ہے۔ اس خیال کو (جس حد تک غایت کی خواہش ہوتی ہے) ہم عمل کا محرک کہتے ہیں۔ فعل میں جس حد تک کہ ایسا معلول ہوتا ہے جو محرک کے مطابق ہوتا ہے اس کو ابتدائی و معنی میں اختیاری کہا جا سکتا ہے۔ فاعل اس غایت کو حاصل کر لیتا ہے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے لیکن ان تمام نتائج کا محرک کے اندر موجود ہونا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہر مفرد فعل سے ایک اعلیٰ سلسلہ کا آغاز ہوتا ہے جو اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ اس کا انسان کو پہلے سے کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ مثلاً کسی مکان میں گیس لانے کا محرک یہ ہے کہ اس میں گیس لا کر روشن کیا جائے، یہ نہیں کہ اس میں جو لوگ رہتے ہوں ان کو دم گھونٹ کر مار ڈالا جائے۔ اگرچہ یہ بھی ایک نتیجہ ہو سکتا ہے۔ محرک بھی پیچیدہ ہوتے ہیں اور لوگ یہ غلطی عام طور پر کرتے ہیں کہ محرک کی ایک نمایاں خصوصیت لے کر اسی کا نام محرک رکھ دیتے ہیں چنانچہ فٹ بال کھیلنے کا محرک اس کھیل کا شوق بتا سکتے ہیں اگرچہ ممکن ہے اور بھی بہت سے محرک مل گئے ہوں مثلاً اور کھلاڑیوں کی صحبت کھیل میں سبقت لے جانے کا شوق کلب کی کامیابی کا شوق وغیرہ۔

بعض اوقات نیت و محرک میں امتیاز کیا جاتا ہے اور اس کے معنی یہ بتائے جاتے ہیں کہ فاعل کو فعل سے جن اخلاقیاتی نتائج کے پیدا ہونے کی پہلے سے توقع ہوتی یہ ان کو ظاہر کرتی ہے مثلاً کسی شخص کے قتل کر دینے کا محرک اس کی دولت کا غصب کرنا ہو یا کسی جذبے کو تشفی دینا لیکن اس نیت میں بہت سے اور نتائج کا تعقل بھی شامل ہوتا ہے۔ جن کے متعلق فاعل کا یہ خیال ہوتا ہے کہ اس سے مرتب ہوں گے مثلاً انسانی مسرت کی تباہی، زندہ رہنے کے حق کا چھیننا وغیرہ۔

چونکہ محرک ایسی غایتوں کے حصول میں بلاشبہ عمل کرتے ہیں جو ان کا مقصود ہوتی ہیں اس لئے محرک ایک فعل کی اخلاقیت کی ایک بالواسطہ اور جزوی پہچان ہونی چاہیے۔ ایک عمدہ محرک کے خیر ہونے کی اور کوئی وجہ نہیں تو یہ یقیناً ہے کہ اس میں خیر کا رجحان ہوتا ہے۔ فلسفہ اخلاق کے محرکات اعمال سے بہت زیادہ بحث کرنے کی ایک تو یہ وجہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ (جو پہلی وجہ سے تعلق رکھتی ہے) کہ اخلاقی احکام میں زیادہ تر افعال کے محرکات و نیات کا حوالہ ہوتا ہے ایک فعل کو اس وقت تک خارجی و قطعی طور پر صائب نہیں کہہ سکتے جب تک کہ اس کے نتائج اچھے نہ ہوں اور اس کی برائی ایک حد تک نتائج کی برائی پر مبنی ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ ہر شخص کی نتائج کا پتہ چلانے کی قوت اور فرصت عملی طور پر محدود ہوتی ہے۔ اس لئے ایک شخص پر جس حد تک کہ اچھے یا برے نتائج کا موجب ہونے کا جو حکم لگایا جاتا ہے وہ صحیح معنی میں اس کی نیت پر لگایا جاتا ہے انسان کو جن اخلاقیاتی نتائج کے متعلق یقین ہوتا ہے کہ یہ اس کے فعل



Marfat.com

عمد سے پیدا ہوں گے ان کے متعلق اس کو صحیح طور پر بھلا یا برا کہا جاتا ہے۔

اخلاقیاتی معیار تصوریت و حقیقت، اخلاقیات اس امر کو فرض کرتی ہے کہ اچھی اور بری غایتوں میں فی الحقیقت ایک امتیاز ہے اور اس کو نظری طور پر ظاہر کرنے کی کوشش کرتی ہے تصوریہ مثلاً افلاطون اور گرین یہی فرض کرتے ہیں کہ ایک غایت ایسی بھی ہے جس سے عام تشفی ہو سکتی ہے اور یہ خیر مطلق ہے جس کو ہر فرد عمل نیک کے ذریعے سے حاصل کر سکتا ہے لیکن اگر یہ بھی ثابت کیا جا سکے کہ ایک خیر مطلق یعنی ایسی غایت کا بھی وجود ہے جو بجائے خود کافی ہو۔ اور ہر ایسی شے سے باور ہو جس تک انسان کے خیال کی دسترس ہو سکتی ہے تو بھی کسی ایسے معیار کے لئے جستجو کرنا خلافِ عقل نہیں ہو سکتا جس سے افعال کی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے۔ لیکن ممکن ہے کہ ہم کو ایک غایت اعلیٰ دستیاب نہیں مگر ہم یہ کہہ سکیں ایک غایت یا فعل یا سیرت دوسرے کے مقابلے میں کیوں بہتر ہے۔ ممکن ہے کہ بہترین کا وجود نہایت ضروری ہے اور اس سے اخلاقیات کو ایک عملی قیمت حاصل ہوتی ہے جو اس کو اس وقت ہو سکتی ہے۔ اگر یہ اس امر کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیتی کہ کمال کے علاوہ بھی کوئی شے اچھی ہو سکتی ہے مثلاً ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ ایک پیشہ ور پہلوان کی زندگی ایک ست بیکار سے یا ڈاکو سے بہتر ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ یہ بہترین زندگی ہے۔ یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ اخلاقی قدر و قیمت کے مدارج کا ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس سلسلے کے دونوں سروں (یعنی کامل اور قطعاً برے) پر معیار حد ہو جاتی ہے۔ ہر اخلاقی فلسفہ انسانی زندگی کے موجودہ حالات و شرائط کے تحت بہترین کی تلاش کرتا ہے۔

ایسا اخلاقی نظام جو اس امر کا مدعی ہو کہ کامل قابل حصول ہے اس کو تصوریتی کہہ سکتے ہیں، جو اس امر سے انکار کرے۔ مگر یہ تسلیم کرے کہ اضافی خیر کا حصول ناممکن نہیں اس کو حقیقی کہتے ہیں تمام فلسفوں کی اس طرح سے اصلاح نہیں کر سکتے۔ مثلاً ارسطو، رواقیوں اور اسپنسر کے فلسفوں کو اس میں داخل کرنا مشکل ہوگا۔ تصوریتی فلاسفہ کی مثالیں افلاطون، کانٹ گڈورتھ، بٹلر، گرین اور جمالیاتی وجدانیہ ہیں۔ حقیقیہ کی مثالیں ابیقورین، ہابز، ہیوم اور افادیہ ہیں۔

## خیر و علم

سقراط کا یہ دعویٰ تھا کہ اخلاقی فضیلت ایک طرح کا علم ہے مثلاً غیر عفیف خیر حقیقی سے لاعلم ہونے کی بناء پر حد سے تجاوز کر جاتا ہے اور عیاش و نفس پرست کو بالکل بیل سمجھنا چاہیے۔ ایک اعتبار سے سقراط کا قول صحیح ہے۔ کیونکہ فضیلت کا تعلق جس حد تک عمدی افعال سے ہوتا ہے یہ ان غایتوں کے تھوڑے بہت علم کے بغیر نہیں ہو سکتی جن کا حصول مقصود ہوتا ہے ہم کو کم از کم مبہم طور پر تو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ خیر کیا ہے اور اس کو کیونکر حاصل کریں۔ ہم عمداً اس کے حاصل کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے علم کی تمام اقسام و تعلیم اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے نہایت اہم ہیں، کیوں کہ اس سے غایتوں کے متعلق صحیح رائیں قائم کرنے میں مدد ملتی ہے لیکن اگر سقراط کا مقصود اس دعوے سے یہ تھا کہ خیر کا علم ضروری نہیں بلکہ کردار صائب کے لئے کافی شرط ہے تو یہ غلط معلوم ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ علم



Marfat.com

اور غور و فکر مختلف مدارج میں محرکات عمل ہو سکتے ہیں مگر (جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے) یہ عادت اور ارادے کی جگہ نہیں لے سکتے۔ اخلاقی بصیرت (جو علم کی ایک صورت ہے) اس غایت کے حصول کے لئے وسائل تجویز کرے۔ مگر علم کی ان قسموں میں سے ایک بھی وہ ذہنی اور جسمانی قوت مہیا نہیں کر سکتی جو افعال نیک کو انجام تک پہنچانے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ علم کو عمل پیدا کرتا ہے جب مشین ٹھیک طرح سے چلتی ہے اور ایندھن بھی کافی مقدار میں موجود ہوتا ہے، علم بھی اسی طرح سے صحیح عمل کی طرف لے جاتا ہے۔ بشرطیکہ پہلے سے سیرت کو ضبط نفس کی عادت ڈال کر حقیقی اور عمدہ خیالات کے لئے حساس بنا لیا گیا ہو۔

اوپر علم سے محض اس حیثیت سے بحث کی گئی تھی کہ یہ عمل کے لئے ایک محرک فراہم کرتا ہے۔ لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی فعل کی بھلائی برائی کا تعین ایک حد تک اس کے نتائج کی بھلائی یا برائی سے ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ایک فعل کے ان نتائج کا علم جو اس سے فاعل یا اوروں پر مرتب ہوں کردار صائب کے لئے لازمی ہے۔ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ مرتب علوم قطع نظر اس قریبی قیمت کے جو یہ اس اعتبار سے رکھتے ہیں کہ ان سے ان لوگوں کا شوق پورا ہوتا ہے جو علم کو محض علم کی خاطر دوست رکھتے ہیں یہ اخلاقی اعتبار سے بھی مفید ہیں۔ کیمیا، طب اور جراحی کے لئے مفید ہے۔ اور یہ صحت و تندرستی کے لئے مفید ہیں۔ جو قطعاً ایک عمدہ شے ہے۔ علم طبقات الارض مفید ہے کیونکہ معدنیات اور چٹانوں کا علم مختلف طریقوں اور دوسرے علوم میں کام آتا ہے جو انسان کے غایات کو مختلف طور پر پورا کرتے ہیں۔ ریاضیات سے بھی مختلف کام نکلتے ہیں۔ مثلاً مشین بنانا، پل تعمیر کرنا، جہاز رانی، تعمیر عمارات، پیمائش زمین، زندگی کا بیمہ، اس طرح سے یہ ایک اخلاقیاتی فائدہ رکھتی ہیں۔ کیونکہ وہ عملی فنون جن میں یہ کام آتی ہے۔ براہ راست منافع کو عالم وجود میں لانے کا باعث ہو سکتے ہیں جن کا متعدد افراد کو تجربہ ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس علم سے غلط کام لیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے عمدہ نتائج برے نتیجوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں۔

نیز یہ کہ ہر قسم کا علم جس حد تک کہ اس کے حاصل کرنے سے براہ راست اور پائیدار تشفی ہوتی ہے، خیر ہے۔ یہی فنون فلسفہ اور علوم حکمیہ کے متعلق ہے کہ یہ سب مفید ہیں۔

اخلاقی فضائل اور اختصاصی فضائل، فضیلت کے متعلق ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ بصیرت کی ایک خوبصورت شکل ہے۔ اگرچہ بالواسطہ اس کا افعال و محرکات پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اخلاقی فضائل اور اختصاصی فضائل میں بھی امتیاز کرنا مناسب ہے۔ جو شخص اخلاقی اعتبار سے ایک اور صاحب فضیلت ہوتا ہے وہ رواجی اخلاقی قانون کا ہمیشہ احترام کرتا ہے، جو محنت اعتدال عزت عدالت خدا ترسی وغیرہ کے مطابق عمل کرنے کا طالب ہوتا ہے۔ ایک شخص کو اعتبار سے اچھا یا نیک کہنے کے لئے جتنے اسباب ہو سکتے ہیں ان سب کو گنوانا تو مشکل معلوم ہوتا ہے۔ مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب تک وہ اپنے اور اوروں کے لئے ایسی غایات کے حصول کی جستجو نہیں کرتا جن میں حقیقی قیمت ہو، اس وقت تک وہ اس نام کا مستحق نہ ہوگا۔ پس اخلاقی فضیلت کی تعریف اس طرح پر کی جا سکتی ہے کہ یہ ایک عادتی رجحان ہے جان بوجھ کر اور عمداً ہمیشہ بہترین قابل حصول غایتوں کی تلاش میں مصروف ہونے کا۔ ان غایتوں کی نوعیت کچھ تو فرد کی



Marfat.com

فطری فراست پر مبنی ہوتی ہے اور کچھ اس کے مذاق اور خواہش پر، مگر بہر صورت قابلیتوں اور خواہشوں کی تشفیوں کو منضبط کرنے کے لئے ایک خارجی معیار کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک کامل اخلاقیاتی معیار انفرادی و معاشری دونوں حیثیتوں سے کام دے گا۔ انفرادی خیر کا معیار انسان کو کسی ایسے کام میں حد سے زیادہ مصروف رہنے سے منع کرے گا جس سے اس کی صحت و مسرت میں خلل واقع ہو۔ معاشرتی خیر کا معیار ایسے افعال سے باز رکھے گا جس سے قوم کو نقصان پہنچے۔ مثلاً سکے بنانا۔ اخلاقی فضائل کردار کی وہ عام صورتیں ہیں جو (انفرادی و معاشرتی) طلب اولیٰ کا رجحان زندگی کے مختلف علائق میں اختیار کرتا ہے۔

مگر فضیلت کے اخلاقی فضیلت کی نسبت زیادہ وسیع معنی لئے جا سکتے ہیں۔ کسی خاص فضیلت کے معنی ایسے رجحان کے لئے جا سکتے ہیں جس میں فعل عمد کے ذریعہ سے کسی غایت حسنہ کو حاصل کیا جاتا ہے' یا کسی اور کام کو بطریق احسن انجام دیا جاتا ہے۔ پس رجحان میں ان اچھی چیزوں کے لئے کرنے کا ارادہ بھی شامل ہونا چاہیے' مثلاً کہہ سکتے ہیں ایک عمدہ مشین، ایک اچھا طالب علم، ایک اچھا مکینک، اچھا ملاح وغیرہ جو اپنے اپنے حلقوں کے اندر فضیلت کہا جائے گا۔ مگر ان کو اخلاقی فضائل کیوں نہیں کہا جاتا اور دیانت، خدا ترسی، عفت وغیرہ کو کیوں اخلاقی فضائل کہا جاتا ہے۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو اخلاقی فضیلت کل سیرت کا رجحان ہوتی ہے۔ اور ایسا رجحان کہ جس پر ہمیشہ عمل ہوتے رہنا چاہیے یہ بہترین کی جستجو کرنے کا عادتی میلان ہوتا ہے۔ اب اختصاصی فضائل مثلاً موسیقی۔ میکانک یا خطابت کی مہارت کو لو۔ یہ اگرچہ بذات خود اچھی ہوتی ہیں لیکن ممکن ہے کہ ان سے اعلیٰ فضائل کے عمل میں حرج واقع ہو۔ ایک اور مثال لو۔ گالف کا ایک عمدہ کھلاڑی ایک مخصوص فضیلت رکھتا ہے۔ مگر ممکن ہے کہ یہ زیادہ اہم فرائض میں خلل انداز ہو۔ کیونکہ پیشہ (بلکہ شاید اور کھیلوں) میں کمال گالف کے کمال سے (سوائے پیشہ ور گالفی کے) بہتر ہو گا۔ برخلاف اس کے اخلاقی فضائل کی کسی حالت میں بھی قیمت کم نہیں ہو سکتی۔ کم از کم عام طور پر یہ تو مسلم ہے اور اس کو عارضی طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے عفت، خدا ترسی، عزت عدالت، رحم کبھی ایک دوسرے سے متصادم نہیں ہو سکتے۔ ان میں سے ہر ایک فضیلت اپنے حلقہ کے اندر بہترین کو حاصل کرتی ہے۔ اس سے صداقت کا اظہار ہوتا ہے جو رواقیہ کے فلسفہ کا ایک نہایت ہی قیمتی جزو ہے کہ تمام اخلاقی فضائل ہم پلہ ہوتی ہیں۔ ثانیاً عام اخلاقی رائے یہ ہے کہ ہر شخص تمام اخلاقی فضائل کو حاصل کر سکتا ہے۔ اور اسے کل اخلاقی فضائل کو حاصل کرنا چاہیے مگر یہ اختصاصی فضائل کی نسبت اس قسم کا مطالبہ نہیں کرتی۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ اختصاصی فضائل فطری مواہب پر مبنی ہوتی ہے اگرچہ یہ ہے کہ بہت ہی کم لوگ ایک سے زائد جہات میں کمال حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر ان کو فطرت نے ان کے لئے علیحدہ رجحان بھی دیے ہوں تو بھی یہ ممکن نہیں۔ لیکن عوام کی اخلاقی رائے ہر شخص سے کوئی نہ کوئی فطری تفوق یا خاص فضیلت پیدا کرنے کی توقع کرتی ہے اور یہ بات اس امر سے ثابت ہے کہ محنت و استقلال کو اخلاقی فضائل میں شمار کیا جاتا ہے۔ پس اخلاقی فضائل عام اشکال میں جنہیں کہ مخصوص فضائل کو ظاہر ہونا چاہیے اور جن سے ان کا عمل باقاعدہ منضبط ہونا چاہیے۔

فضائل کی تقسیم جو اخلاقی اور اختصاصی میں کی گئی ہے وہ روزمرہ کے محاورے کے تو خلاف ہے مگر اخلاقیات کے لئے موزوں ہے جو فضیلت کو سیرت کا ایک ایسا خاصہ سمجھتی ہے جس سے اس کا صاحب غایات حسنہ کی تلاش و جستجو کرتا ہے اور ان کے حاصل کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات کے ہر نظام میں اس قسم کے اختصاصی فضائل کو یا تو بجائے خود اچھا سمجھا گیا ہے یا ان کے نتائج کے خیال سے اچھا کہا جاتا ہے۔

اخلاقی فضائل اور اختصاصی فضائل میں باہمی تعلق ہے۔ مثلاً محنت ہر اختصاصی فضیلت کے لئے ناگزیر ہے اور عام طور پر اگر اس کے عمل سے کسی اخلاقی فضیلت کے عمل میں خلل واقع ہوتا ہے تو ہر اختصاصی فضیلت کی حقیقی قیمت گر جاتی ہے۔ دوسری طرف اختصاصی فضائل سے علیحدہ اخلاقی فضائل بالکل بے معنی ہیں۔ کیونکہ اختصاصی فضائل ہی کے ذریعے سے ان کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً خدا ترسی کے ایک رجحان کے علاوہ اور کیا معنی رہ جائیں گے۔ اگر ایسے مقرون غایات نہ ہوں، ایسی غایتیں جن کا حصول اختصاصی فضائل کے عمل ہی سے ہو سکتا ہے، جن کے حصول میں ایک شخص دوسروں کے کام آ سکتا ہے۔ کیونکہ خدا ترسی دوسروں کی مدد کرنے کا ایک رجحان ہے جس سے کہ وہ غایات حسنہ حاصل کر سکیں۔ اس کا صرف اس طرح بہترین تحقق ہو سکتا ہے کہ ان کے واسطے مقاصد حسنہ کے حصول کے لئے وسائل و ذرائع فراہم کئے جائیں اس لئے خدا ترسی کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ اختصاصی فضائل کے عمل میں دوسروں کی مدد کی جائے۔ اب ظاہر ہے کہ اس کے لیے خدا ترسی کا رجحان پیدا کرنے کے علاوہ اور کوئی معنی نہ ہوں گے۔ اگر حصول کے لئے عمدہ مقاصد ہی نہ ہوں ایسی شخصی دلچسپی نہ ہو جس کی تشفی کی جا سکے۔ اسی طرح اگر خارجی اشیاء کے قبضہ میں رکھنے میں کوئی دلچسپی نہ ہو۔ ایسی دلچسپی جس کے پورا کرنے کے لئے اختصاصی فضائل کی ضرورت ہوتی ہے تو دیانت کی کوئی قدر و قیمت یا کوئی اہمیت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ مختصر یہ کہ اخلاقی فضائل ایسی اشکال میں جنہیں اختصاصی فضائل کے عمل کو برترین خیر کے لحاظ سے باقاعدہ و منضبط کرنا چاہیے۔

آئندہ فضیلت سے اخلاقی فضیلت مراد ہو گی لیکن صحیح مفہوم کا دار و مدار سیاق عبارت پر ہو گا۔

ارادہ، سیرت، شخص، اور ذات۔ اخلاقی اغراض کی بناء پر ان چاروں کو مرادف سمجھا جا سکتا ہے۔ فعل عمد میں جو شے عمل کرتی ہے اس کو ارادہ کہتے ہیں اور اس عمل میں ایک وقوفی عنصر ہوتا ہے جس کا اظہار خیر و شر کے حکم میں ہوتا ہے اور جس پر پیچیدہ احساسات، خواہشوں اور دیگر محرکات کا اثر پڑتا ہے جو فعل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح سے ارادہ وقوف احساس اور خواہش تینوں پر حاوی اور ان کے علاوہ یہ ذہنی قوت کا ایک ایسا ناقابل بیان عنصر بھی رکھتا ہے جو صحیح جسمانی حرکات کے ظہور میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر ارادہ ذات ہے جو احساس علم نہ ہو گی۔ مگر ان چاروں اصطلاحوں کے زور و تاکید میں البتہ فرق ہے۔ لفظ ارادہ سے ذہنی قوت کے عنصر کی طرف عموماً ذہن زیادہ منتقل ہوتا ہے۔ سیرت ان عادتی محرکات کو زیادہ واضح کرتی ہے جن سے کہ شخصی ارادہ عمل کرتا ہے۔ نیز جو غایات حاصل ہوتی ہیں ان کی نوعیت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ لفظ ذات'' ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تسلسل شعور کو زیادہ نمایاں کر کے واضح کرتا ہے اور لفظ شخص موضوع کے ایک مستقل فرد ہونے کی طرف خاص طور پر توجہ دلاتا ہے



Marfat.com

اس لئے ہر لفظ مفید ہے کیونکہ اس سے خاص خاص اطراف میں ذہن منتقل ہوتا ہے۔

خیر و افادہ ایک شے یا ایک کو کسی غایت کے لئے مفید کہا جاتا ہے اور اس طرح پر اس کے افادے کا تعین اس خیر کے لحاظ سے ہوتا ہے جس کی محض اس کی خاطر تلاش و جستجو کی جاتی ہے۔ خیر غایت کی صفت ہے اور افادہ غایت کے وسائل کی ''خیر'' کسی ایک خواہش یا غرض کی تشفی ہوتی ہے یا اس قسم کی تشفیات کا ایک پیچیدہ مرکب۔ ''مفید'' وہ ہے جس سے ہم کو اس خیر کے حصول میں مدد ملتی ہے۔ مفید کا اطلاق اشیاء اشخاص و افعال تینوں پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً بیساکھیاں بجائے خود مفید نہیں ہیں جو لنگڑے آدمی کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ منشی کو اس لئے رکھا جاتا ہے کہ وہ مفید ہوتا ہے نہ کہ اس لئے کہ اس کا وجود کسی طرح بجائے خود خیر ہوتا ہے۔ تکالیف اور برداشت کرنا ممکن ہے مفید ہو مگر اس کا خیر ہونا لازمی نہیں۔ خوش قسمتی سے بنی نوع انسان کے لئے بہت سی چیزیں خیر اور مفید دونوں ہوتی ہیں۔ یہ بسا اوقات علم کے متعلق سچ ثابت ہوتا ہے جو براہ راست رفع حیرت کرنے کے علاوہ و دیگر عملی نتائج کے حصول کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے بھی کام کرتا ہے۔ انسان کی عقلی قوتوں میں غلط فہمی دور کر کے اور حقیقت کو بے نقاب کر کے وسعت دیتا ہے۔ بعض اقسام کی جسمانی ریاضتیں بجائے خود خوشگوار بھی ہوتی ہیں اور ان سے انسان کی مسرت وصحت میں ترقی ہوتی ہے۔ ایسی زندگی میں جس کو مسرت کا معیار کہا جا سکے وہ ہو گی جس میں ہر فعل بجائے خود خیر بھی ہو اور کسی آئندہ خیر کے لئے مفید بھی۔

ان باتوں سے یہ تو واضح ہو گیا کہ ہم ایک شے کو کسی غایت کے لیے کیوں خیر کہتے ہیں۔ حالانکہ ہماری فی الحقیقت مراد محض مفید ہوتی ہے۔ مفید تو مستعار روشنی سے چمکتا ہے۔ ایک معنی میں اس کو اس خیر کا جزو کہا جا سکتا ہے، جس کے لئے یہ مفید ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مطلق غایت کی حیثیت سے خیر ایک داخلی شعوری حالت ہوتی ہے جو بذات خود مستحسن و پسندیدہ ہوتی ہے مگر اس اصطلاح کو ان معنی میں بہت ہی کم استعمال کیا جاتا ہے تندرستی دنیاوی، خوشحالی ہمدردی دیانت وغیرہ صرف اس اعتبار سے خیر کہی جاتی ہیں کہ ان سے کسی ایک شخص یا چند اشخاص کی ایسی پسندیدہ شعوری حالت یا فعلیت کا اظہار ہوتا جو فی نفسہ عمدہ ہے۔ خارجی طور پر دیکھا جائے تو یہ محض مفید ہیں۔

لفظ افادہ نے بینتھم کے زمانے سے ایک اصطلاحی معنی حاصل کر لئے ہیں اور اس سے عام مسرت کے رجحان کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو میں نے اس کے معنی بیان کئے ہیں یہ اس کا محض ایک جزو ہے۔

مسرت۔ لذت۔ سعادت یونانی اخلاقیات کا جب جدید اخلاقی فلسفوں سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو اکثر اس لفظ کو جس کا مسرت سے ترجمہ کیا جاتا ہے، مسرت کے مطابق کرنے میں بڑی گڑ بڑ پڑتی ہے۔ اس گڑ بڑ سے بچنے کے لئے یونانی زبان کے اس لفظ کا جس کا لفظ مسرت سے ترجمہ کیا جاتا تھا، آئندہ سعادت سے ترجمہ کیا جائے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ فرد نے خیر کو دوامی و مستقل طور پر حاصل کر لیا ہے۔ اس کے مساوی تھا کہ سعادت کیا ہے۔ ارسطو کے نزدیک سعادت روح کی فعلیت پر مشتمل ہے۔ یونانی لذتیہ (سرینہ اور ابیقورس) کے نزدیک یہ انفعالی طور پر لذات سے لطف اندوز ہونے کے مساوی ہے۔ رواقیہ وکلبیہ کے نزدیک انفعالی لذات سعادت کے اجراء کے مقدمہ



Marfat.com

میں سے نہیں ہیں پس یونان کے کسی اخلاقیاتی فلسفی نے بھی لذت کو سعادت کے مرادف کہہ کر آغاز بحث نہیں کیا۔ بعض یہ کہتے تھے کہ یہ دونوں درحقیقت مختلف چیزیں ہیں اور لذتیہ بھی جو کہ یہ کہتے تھے کہ لذت سعادت کے مطابق ہے تو وہ اس مطابقت کو کچھ ایسی شے سمجھتے جس کو ثابت کرنا ہے شروع ہی سے اس کو مسلم ہرگز نہ مانتے تھے۔ اور اگر اس طرح پر ایک شخص اپنی بہترین خیر کو اپنی سعادت کے مطابق قرار دیے تو اس میں کوئی انائی خودغرضی کے معنی جزو نہیں ہے۔ ارسطو اس امر کو پوری طرح ممکن ہے بہترین و برترین خیر معلوم ہو کہ وہ اپنی جان کو اپنے وطن پر قربان کر دے یا اس کی خاطر اس کو خطرے میں ڈال دے۔

لفظ مسرت کے مطابق جدید انگریزی اخلاقیات میں جو لفظ ہے اس کے سعادت کی نسبت زیادہ محدود اور خودغرضانہ معنی ہیں۔ اس سے عموماً اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ فرد لذت میں متواتر و مسلسل مصروف رہتا ہے۔ اس لئے اس امر کا تعین کرنا کہ آیا وہ خیر عظمیٰ جس کو ہر شخص حاصل کرسکتا ہے انسان کی انفرادی و ذاتی مسرت ہے یا عام مسرت ہے یا کوئی ایسی شے ہے جو دونوں سے مختلف ہے، ایک حقیقی مسئلہ تھا اور محض الفاظ کے معنی کا اختلاف نہ تھا۔

موضوعی، معروضی خیر یہ اصطلاحیں آئندہ اکثر آئیں گی اور ان کے لئے ایک حد تک تشریح کی ضرورت ہے۔ موضوعی کے معنی دراصل اس کے جس کا وجود یا شعور موضوع کے لئے ہو۔ ایک شخص کا احساس لذت والم اس کے خارجی اشیاء کے ادراکات اس کے حرارت رنگ روشنی وغیرہ جس اس کا حسن وقبح سے متاثر ہونا اس کے سیاسیات وغیرہ کے متعلق خیالات یہ سب چیزیں موضوعی یا ذہنی رخ رکھتی ہیں کیونکہ یہ ایسی خصوصیات رکھتی ہیں جن کا وجود اس امر کی دلیل ہوتا ہے کہ یہ شعور کے اندر موجود ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ خیر کا موضوع پہلو یہی ہونا چاہیے کیونکہ جس حد تک کہ ہم سمجھ سکتے ہیں اس کا اظہار ایک شخص یا بہت سے اشخاص کے شعور کی ایک پسندیدہ حالت یا فعلیت کی صورت میں ہونا چاہیے۔ معروضی کے معنی معروض کے طور پر موجود ہونے کے ہیں یعنی اس کے وجود کی یہ شکل ہوتی ہے کہ یہ یا تو کسی ایک ذی شعور موضوع کے قریبی لمحاتی تجربہ سے ماورا ہوتا ہے یا اس کا وجود کسی ایسے موضوع کے تجربہ کا محتاج نہیں ہوتا۔ مملکت یا انسانوں کی کوئی منتظم جماعت پہلے معنی میں تو معروضی ہے مگر دوسرے معنی میں معروضی نہیں ہے عموماً یہ فرض کیا جاتا ہے کہ (اور یہاں ہمیں اس بارے میں جھگڑنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے) کہ میز، کرسی، مکان، پہاڑ غرضیکہ فطرت خارجی کی تمام چیزیں دونوں اعتبار سے معروضی ہیں۔ اخلاقیات میں پہلے معنی ترجیح ہیں کیونکہ خیر وشعور سے علیحدہ نہیں ہوسکتی۔ اگرچہ یہ کسی ایک فرد کے فوری ولمحاتی تجربہ سے تجاوز کرسکتی ہے۔ اس طرح سے صفائی کا جدید انتظام چونکہ اس سے چند آدمیوں کی صحت پر عمدہ اثر پڑتا ہے۔ معروضی خیر ہے اور انسان کی تندرستی ایک اعتبار سے معروضی خیر ہوتی ہے کیونکہ اس کی قیمت کا فہم ایک تجربہ سے نہیں ہوتا بلکہ کل زندگی کو متاثر کرتا ہے۔

حاصل یہ کہ جیسا کہ متذکرہ بالا امثلہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کی خیر معاشرہ کی خیر کی نسبت سے (جو کہ معروضی ہوتی ہے) موضوعی ہے۔ اور ایک شخص کے لمحاتی تجربہ کی خیر بھی اس کی کل زندگی کی خیر کے مقابلہ میں موضوعی ہے مگر عموماً تقابل فرد و معاشرہ کے مابین ہوتا ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خیر محض موضوع ہوتی ہے تو ہماری یہ مراد ہوتی

ہے کہ ایک فرد کی خیر دوسرے کی خیر شر سے علیحدہ ہوتی ہے۔ اور یہ کہ ان کے مابین کوئی مشترکہ پیمانہ نہیں ہوتا۔ یعنی میں تمھاری خیر کو کسی طرح سے اپنی خیر نہیں خیال کر سکتا۔ اس نظریہ کا نتیجہ انانیت قطعی ہے جس کو ہابس نے اوج کمال تک پہنچایا ہے۔

عام اخلاقی احکام میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ خیر معروضی ہے مگر اسی حد تک ہی جس حد تک کہ یہ احکام بے غرضانہ ہوتے ہیں۔ عام آدمی خون ناحق کو برا جانتے ہیں اور اس کے متعلق عدالت کے فیصلہ کو اچھا سمجھتے ہیں۔ مگر صرف اس حد تک جس حد تک کہ اس کی زندگی ان میں سے کسی سے براہ راست متاثر نہیں ہوتی۔ ان احکام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو شخص ان کو صادر کرتا ہے۔ (اگر وہ خود اپنی تردید نہیں کرتا) وہ اپنے ذاتی احساسات کو ایک قانون (اخلاقی قانون) کے تابع کرتا ہے۔ دوسرے کے فعل کو پسند یا ناپسند کرنے میں وہ خود اپنے متعلق اظہار پسندیدگی یا ناپسندیدگی کرتا ہے اگر اس سے کبھی اس قسم کا فعل ہو۔

اگر خیر محض موضوعی ہوتی ہے تو بے غرضانہ اخلاقی احکام کیونکر ممکن ہوں گے۔ یہ سوال ہے جس سے انانیت قطعی کو سابقہ کرنا پڑتا ہے۔ اگر خیر معروضی ہے تو یہ موضوعی کیونکر ہو سکتی ہے۔ خالص اخلاقیات کا یہ سب سے اہم مسئلہ ہے۔ اس کو ہم دوسری طرح کا تخالف نظر آئے یا انفرادی حقوق و اجتماعی مطالبات یا قریبی و بعیدی خیر کی آویزش معلوم ہو۔

عام مسائل۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چند نمایاں مسئلے ہیں جو ان فلسفوں سے جن کا آئندہ تذکرہ ہو گا بار بار آئیں گے۔ ان میں زیادہ نمودار یہ ہیں (1) انفرادی خیر کی نوعیت (2) اجتماعی یا معاشری خیر کی نوعیت (3) ان کا باہمی تعلق (4) اخلاقیاتی موجبات یعنی وہ محرک جو فرد سے معاشری خیر کے لئے سرگرم کار ہونے یا اس پر عمل کرنے کے طالب ہوتے ہیں (5) لذت و خیر کا تعلق (6) فضیلت یا نیکی کی نوعیت (خصوصاً قدیم اخلاقیات میں (7) فریضہ اور اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد (خصوصاً اخلاقیات ہیں) (8) مسئلہ اختیار (9) اخلاق رواجی کی اخلاقیاتی قیمت یعنی ان عملی اخلاقی اصولوں کا مجموعہ جو معاشرۃ میں عموماً مسلم ہوتے ہیں اور جن کی پابندی عام لوگ لازمی سمجھتے ہیں۔

# سوفسطائیہ، سقراط اور سقراطی مذاہب

## سوفسطائیہ

مسیح سے پانچ سو سال قبل یونان میں فلسفے اور خطابت کے معلموں کی ایک پیشہ ور جماعت گزری ہے جو سوفسطائیہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ لوگ اخلاقیات کے مقدمتہ الجیش کہے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کے متقدمین کردار انسانی کے بجائے ایسے غیر شخصی مسائل کی طرف توجہ کرتے تھے جن کا تعلق کائنات مادی کی ساخت سے ہے۔ پروٹاگورس سوفسطائی تعلیم کے کے ایجابی و تعمیری پہلو کی نمائندگی کرتا ہے اور گارجیاس سلبی و تنقیدی پہلو کی۔



Marfat.com

پروٹاگورس ہی سے یہ مشہور قول منسوب کیا جاتا ہے کہ تمام اشیاء کا معیار انسان ہے۔ اس مقولہ کہ جب کردار پر منطبق کیا جاتا ہے تو بالعموم اس کے یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ خیر کلیتہً ذہنی ہوتی ہے۔ یہ ہر شخص کے لیے اس کے اختیار میں ہوتی ہے جو اس کو خیر معلوم ہوتا ہے وہی خیر ہے اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو پروٹاگورس کا اصول یک رخہ نقطۂ نظر ہے کیونکہ یہ اخلاق کے خارجی عنصر کو نظر انداز کر دیتا ہے ایک طرف تو یہ ضرورت سے زیادہ لے لینے کا عیب ہے اور دوسری طرف اپنے حصہ سے کم لینے کا نقص ہے۔

ارسطو یہ بھی کہتا ہے کہ اس نظریہ کو ہر جگہ کھینچ تان کر نہیں لانا چاہیے۔ کیونکہ یہ تو گویا کھمبا ہے۔ جو فضیلت کی طرف ارشارہ کرتا ہے اس کی کوئی تعریف نہیں۔ نیز بعض عیوب ایسے ہوتے ہیں جن کے لئے کوئی اعتدال حالت نہیں ہوتی۔ مثلاً زنا کاری یا قتل یا رہزنی کی اعتدالی حالت نہیں ہوسکتی۔ مگر پھر بھی یہ کہہ سکتے کہ یہ عیوب عیاشی غصب کو کینہ وری یا طمع جیسے شدید جذبات کے نتائج ہوتے ہیں۔

## ارادی افعال اور ذمہ داری

جب فاعل فعل کا اصلی باعث ہوتا ہے اور خارج سے اس پر دباؤ نہیں پڑتا تو اس وقت فعل ارادی ہوتا ہے۔ اس کے متعلق ارسطو کوئی عمیق و دقیق بحث نہیں کرتا۔ وہ فرض کر لیتا ہے کہ انا یا ذات افعال کا باعث ہوسکتی ہے اور یہ نظریہ ایسا ہے جو کانٹ کے نظریہ آزادی ارادہ (اختیار) کی طرف لے جاتا ہے انسان صرف ارادی افعال کا ذمہ دار ہوتا ہے اور انہیں کے لئے اس کی تعریف یا مذمت کی جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو عادات حسنہ پیدا نہ کرنے کے متعلق الزام دیا جاتا ہے کیونکہ اس کے جذبات کی شدت ممکن ہے اب اس کے ارادی عمل کو ناقابل عمل کر دے لیکن ایک وقت ایسا تھا جب کہ اس میں اپنے اندر ضبط نفس کی فضیلت پیدا کرنے کی صلاحیت تھی۔ جو افعال و جذبات اخلاقی نقطہ نظر سے اچھے اور جو اخلاقی نقطہ سے برے ہوتے ہیں ان کی تعریف و مذمت ہوتی ہے کیونکہ ان سے اس سیرت کا اظہار ہوتا ہے جو فاعل اپنے میں ارادی افعال کے ذریعے سے پیدا کرتا ہے۔

## چند خاص فضائل اعتدال، شجاعت، عدالت، مودت

فضائل اراجہ ارسطو کے نزدیک افلاطون (جمہوریہ) کی نسبت بہت محدود معنی رکھتے ہیں۔ وہ صرف مسلمہ معانی پر اکتفا کرتا ہے۔ برخلاف اس کے افلاطون فلسفیانہ وحدت میں ارتباطہ پیدا کرنے کے لئے تعمیم کرتا ہے۔

اعتدال سے ارسطو کی مراد لذت جسمانی میں اعتدال ہے خصوصاً جسمانی لذات میں جو انسان و بہائم میں مشترک ہیں پرہیزگاری کا اعتدال سے بہت قریبی تعلق ہے لیکن اس میں اور پرہیزگاری میں یہ فرق ہے کہ پرہیزگار کو شدید خواہش ہوتی ہی نہیں یا ہوتی ہے تو وہ اس کو کلیتہً دبا لیتا ہے۔ پس پرہیزگاری نسبتاً ادنیٰ درجے کی فضیلت ہے۔ اس سے تجاوز یعنی عدم ضبط، عیاشی سے زیادہ قابل عفو ہے جو اعتدال سے تجاوز ہے کیونکہ غیر ضابطہ شخص اپنی



Marfat.com

مرضی کے خلاف جذبہ کی شدید قوت سے مجبور ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے عیاش آدمی کی قوت ارادی خراب ہو جاتی ہے اور وہ حد سے زیادہ لذت کا خواہشمند ہوتا ہے۔

## شجاعت یا بہادری

شجاعت یا بہادری بزدلی اور تہور کے مابین اعتدالی حالت ہے شجاعت کے لئے یہ شرائط پوری ہونی لازمی ہیں۔خوف کے لئے واقعی سبب موجود ہو اور خوف کا احساس بھی واقعاً ہوتا ہو۔اور اس کو کسی شریفانہ کام کے لئے دبایا جائے اور اس طرح سے دبایا جائے کہ صحیح قسم کے فعل میں خوف سے رکاوٹ واقع نہ ہو۔اور انسان اپنا فریضہ بے جھجک اور بلاکسی پس و پیش کے انجام دے نیز یہ کہ انسان غیر ضروری خطرات میں بھی پڑنے کے لئے تیار نہ ہو کیونکہ یہ تہور کی طرف لے جاتا ہے۔اس فضیلت کے اظہار کا لڑائی کا وقت سب سے بڑا موقع ہے۔ حقیقی شجاعت کی وہ اشکال جو بار بار خطرہ میں پڑنے کی عادت پر مبنی ہوں۔(جیسے آزمودہ کار سپاہی کی شجاعت) لاعلمی یا بے ہوشی یا غیظ و غضب (جیسے کی شیر کی شجاعت) پر جو جرات مبنی ہوتی ہے وہ حقیقی معنی میں اخلاقی فضیلت نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان میں جسمیت تو ہوتی ہے۔لیکن اس کی عقل ہاوئ راہ نہیں ہوتی۔ ارسطو کے نزدیک شجاعت کا حلقہ جسمانی خطرات تک ہی محدود ہے۔اس میں صرف (مروجہ معنی ہیں) اخلاقی شجاعت بھی نہیں بلکہ ذہنی قوت بھی داخل ہے، جس سے ہر قسم کے جذبہ کی تحریک کا مقابلہ ہو سکتا ہے۔

اخلاقیات کی کتاب پنجم میں محض عدالت اور اس کے متعلق فضائل پر بحث ہے۔افلاطون اس یونانی لفظ کے جس کا ترجمہ عدالت کیا جاتا ہے، ایک وسیع فلسفیانہ معنی لیتا تھا۔اس کے برعکس ارسطو مروجہ معنی کی تحلیل و تعین کرنا چاہتا ہے اور اس میں اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مروجہ معنی میں باہم اختلاف ہے۔سب سے پہلے تو عدالت کا مفہوم حکومت کے قوانین کا اتباع لیا جاتا ہے۔اور چونکہ بظاہر قوانین رعایا کی صلاح و فلاح کے لئے ہوتے ہیں۔اس لئے اس لفظ کے معنی معاشرتی فضیلت کے ہو جاتے ہیں۔اور چونکہ جو شخص اپنے ہمسائے کا حق ادا کرتا ہے اس کو بھی صاحب فضیلت کہتے ہیں اس لئے عدالت کو کامل فضیلت کے مساوی کہا جاتا ہے۔مگر ارسطو عدالت سے زیادہ تر محدود معنی میں بحث کرتا ہے اور محدود معنی میں اس کا اظہار ایسے افعال سے ہوتا ہے جن کا تعلق شخصی اعمال و افعال سے ہے۔اس خاص عدالت کی پھر قسمیں کی جاتی ہیں (1) تقسیمی عدالت اور (2) اصلاحی عدالت۔ تقسیمی عدالت کے دو اصول ہیں۔ایک تو یہ کہ کسی تجارت یا معاملہ کے حصہ دار کو اتنا منافع ملنا چاہیے جتنا کہ اس کا حصہ ہے۔دوسرا یہ کہ انسان سے مصارف عامہ کے لئے اس کی حیثیت اور ملکیت کے اعتبار سے لینا چاہیے۔اصلاحی عدالت قانون زمین کی خلاف ورزیوں سے بحث کرتی ہے۔اس جرمانہ یا معاوضہ کا اندازہ نقصان سے ہوگا اور اس کو (تقسیمی عدالت کی طرح سے) اشخاص کے خاص حالات سے کوئی بحث نہیں ہے۔

اس کے علاوہ عدالت کی اور بہت سی قسمیں ہیں۔ جب اس پر کسی سیاسی قانون کے حوالے کے بغیر غور



Marfat.com

کرتے ہیں تو یہ نیک نیتی ہے۔ جس سے قانونی احکامات سے علیحدہ عدالت کی محبت ظاہر ہوتی ہے۔

## مودت

یونانی فلاسفہ کو دوستی و مودت پر بحث کرنے کا بہت شوق تھا۔ ارسطو کے نزدیک مودت کی تین قسمیں ہیں۔ یہ یا تو افادہ پر مبنی ہوتی ہے یا لذت پر مبنی ہوتی ہے یا حسن سیرت پر مبنی ہوتی ہے لیکن پہلی دو قسمیں عارضی ہوتی ہیں۔ البتہ جو جانبین کے حسن سیرت پر مبنی ہوتی ہے، وہ صحیح معنی میں مستقل و پائیدار دوستی ہوتی ہے۔ اس میں اول الذکر دونوں اقسام کے فوائد بھی موجود ہیں کیونکہ نیک اور عمدہ لوگ مفید اور دلچسپ دونوں ہوتے ہیں۔ دوستی بھی مسرت کے لئے بہت ضروری ہے۔ کیونکہ انسان بالطبع معاشرت پسند واقع ہوا ہے اور اس فضیلت کے کام میں لانے سے بہت عمدہ افعال ظہور میں آتے ہیں جو بصورت دیگر ظہور میں نہ آتے (یہ کلبیہ کے اس نظریہ پر نکتہ چینی ہے کہ حکیم اور لوگوں سے علیحدہ ہوتا ہے۔) روح کا وہ فعل جس سے مسرت پیدا ہوتی ہے وہ اس میں شک نہیں کہ داخلی ہوتا ہے۔ بایں ہمہ یہ بعض خارجی نعمتوں کے قبضے کا بھی محتاج ہے۔ اور دوستی خارجی نعمتوں میں سب سے بڑی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ دوست داخلی اور روحانی ملکیت ہوتا ہے اور واقعی طور پر ہمارا وجود ثانی ہوتا ہے جس کی مسرت میں ہم شریک ہو سکتے ہیں ایک اچھے آدمی کے لئے زندگی بلاشبہ ایک عمدہ اور دلچسپ چیز ہوتی ہے پس ایک اچھے دوست کے وجود کا احساس ہماری مسرت کو زیادہ کرتا ہے۔ کیونکہ ہم زندگی کے ان افعال میں شریک ہو جاتے ہیں جن سے دوسرے کی مسرت وابستہ ہوتی ہے۔

## اپنی اور دوسروں کی محبت

ارسطو کہتا ہے کہ قدیم اخلاقی فیصلہ تو محبت نفس کو عیب قرار دیتا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنی اغراض و مفاد کے فکر میں رہتا ہے اور یہ بات بالکل عقل کے مطابق ہے کہ انسان سب سے زیادہ اپنے نفس سے محبت کرے۔ اس معمے کی کنجی لفظ اپنے کے ابہام کے اندر ہے۔ برا آدمی صرف اپنی غیر معقول ذات کو دوست رکھتا ہے اور اس لئے وہ اپنے حق سے زیادہ روپیہ، عزت، لذت جسمانی اور دوسری چیزیں لینا چاہتا ہے اور اس سے اس کی ذات اسفل خوش ہوتی ہے لیکن ذات میں بہ حیثیت مجموعی ایک معقول صحیح معنی میں اپنی ذات کو دوست رکھتا ہے۔ وہ عقل کا اتباع کرتا ہے۔ وہ افعال حسنہ کو سب سے زیادہ دوست رکھتا ہے اور اس سے وہ اپنی اور دوسروں دونوں کی خدمت انجام دیتا ہے۔ اگر حقیقی خیر داعی ہو تو وہ اپنی دولت حتیٰ کہ اپنی جان تک اس کے حصول کے لئے قربان کر دیتا ہے۔ لیکن برا آدمی اپنا اور دوسرے دونوں کا دشمن ہوتا ہے، کیونکہ وہ صرف اپنی ذات اسفل کو خوش رکھتا ہے جو کہ اس کی کل ذات کا صرف ایک جزو اور درحقیقت جھوٹی اور کاذب ذات ہے۔

## لذت و الم اور خیر

اس امر سے تو انکار نہیں ہوسکتا کہ لذت کے حاصل کرنے اور الم سے بچنے کی خواہش افعال انسانی کی سب سے بڑی محرک ہے اور مقنن اس حقیقت سے سزائیں دینے میں فائدہ اٹھاتے ہیں۔ لیکن لذت کی اخلاقیاتی قیمت کیا ہے اور نعمتوں کی میزان میں اس کی منزلت کون سی ہے۔ یہ امر تو مسلم ہے کہ لذت بھی ایک خیر ہے کیونکہ قدرتی طور پر ہم اسی کی خاطر خواہش کرتے ہیں۔ کسی دوسری تشفی کے لئے خواہش نہیں کرتے۔ لیکن لذت مسرت کامل کا جزو اعظم نہیں ہوسکتی کیونکہ عام طور پر تجربہ ہوتا ہے کہ بعض لذتیں اپنے ناپاک تلازمات کی وجہ سے شر ہوتی ہیں۔ ہر قسم کی زیادتی کی افراط بری ہے اور یہی حال لذات کا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت نہ خیر برتر ہے اور نہ اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے۔ ارسطو کا عام نتیجہ (اگر ہم یہ مان لیں کہ اس کا استدلال صحیح ہے جس کے متعلق بہت کچھ شک کیا گیا ہے۔) کہ لذت مسرت کا ایک لازمی عنصر ہوتی ہے لیکن اس کا صرف یہی ایک عنصر نہیں ہے کتاب ہفتم میں جس کو عموماً یوڈیمس سے منسوب کیا جاتا ہے، لذت کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ یہ روح کی ایسی فضیلت ہوتی ہے جس کی راہ میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہوتی اور اس میں اس کو مسرت کا بالکل عین بنایا جاتا ہے جس کی تعریف میں یہ کہا گیا تھا کہ یہ کامل فضیلت ہوتی ہے۔ لیکن یہ امر بھی بالکل واضح ہے کہ ارسطو فضیلت کی نوعیت کو بھی اس قدر اہم سمجھتا تھا جس قدر کہ اس کے متلازم احساس کو۔ اور اگر لذت کو مسرت کا عین سمجھا گیا ہے تو اس کی محض یہی وجہ نہیں ہے کہ یہ ایسی فضیلت ہے جو بلا رکاوٹ کے ہوتی ہے بلکہ فضیلت کے اندر بھی کوئی ایسا وصف جو اس کو ایسا کر دیتا ہے کہ اس کی راہ میں کوئی مزاحم نہیں ہوتا۔ بہ حیثیت مجموعی ارسطو کا یہ خیال ہے کہ لذت کی قیمت محض احساس سے خارج کسی سے متعین ہونی چاہیے اور وہ اس کا معیار ہو۔ ظاہر ہے کہ اس سے وہ کلبیہ اور سرینیہ کے نظریوں کے مابین اعتدالی نظریہ قائم کرنا چاہتا ہے۔ ارسطو کے نظریہ میں بظاہر جو تناقص نظر آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے لذت کا مفہوم متعین نہیں کیا ہے۔ ایک جگہ تو وہ اس کو مجہول احساس کہتا ہے اور دوسری جگہ اس کو ذہنی فضیلت بتاتا ہے۔

## علم و فضیلت

سقراط فضیلت کو عملی بصیرت کہتا تھا یعنی ایسا علم جس سے عمل میں کام لیا جاتا ہے۔ ارسطو یہ تسلیم کرتا ہے کہ فضائل اور عملی بصیرت واقعتاً ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتی لیکن اس کے ساتھ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے عین نہیں ہیں۔ فضیلت علمی عنصر (بصیرت) کے بغیر اخلاقی نہیں بلکہ فطری یا جبلّی ہوتی ہے کیونکہ اخلاقی فضیلت کی تعریف میں تو یہ کہا جاتا ہے کہ جذبات اور خواہش عادت عقل کے تابع ہوئی ہیں، اس لئے جو شخص عملی بصیرت رکھتا ہے اس میں ہر قسم کی اخلاقی فضیلت موجود ہوتی ہے کیونکہ کامل طور پر عملی بصیرت ذی فضیلت افعال سے پیدا ہوتی ہے اور یہ پھر عملی عادات سے نیک افعال کی اطراف لے جائے گی۔

ارسطو کو سقراط سے اس باب میں اتفاق ہے جو شخص راہ صواب کو جانتا ہے۔ وہ صواب کے علاوہ اور کسی شے پر عمل کر ہی نہیں سکتا۔ غیر ضابط شخص جب تحریصات سے بھی آزاد ہوتا ہے۔ اس وقت بھی وہ صرف یہ رائے قائم کرتا ہے یا یہ محسوس کرتا ہے کہ مجھے اپنی خواہشوں کو قابو میں رکھنا چاہیے۔ ممکن ہے کہ اس کی خواہشیں اس قدر قوی ہو جائیں کہ ان آراء و احساسات کا ان پر کوئی بس نہ چلے لیکن حقیقی علم کو یہ کسی طرح سے زیر نہیں کر سکتیں۔ اس مقام پر ممکن ہے ارسطو اپنے مسئلہ فضیلت کے مطابق یہ بھی کہہ دیتا کہ اخلاقی فضیلت کا علم اور اس کی عادت دونوں لازمی ہیں۔ اس بحث میں اس نے سقراط و افلاطون کے اس خیال کا اتباع کیا ہے کہ حقیقی علم ارادہ اور عقل دونوں پر حاوی ہو جاتا ہے۔ اگر اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو ہم کو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک ایسا شخص جس کو شراب کی بے حد عادت ہوتی ہے اور جو اس طرح سے اس کی خواہش نہیں دبا سکتا' وہ اپنی عقل اور اپنے ارادہ دونوں کو فنا کر چکا ہے اور اس کو پوری طرح اس کا علم نہیں ہوتا کہ وہ کیا کر رہا ہے لیکن ارسطو اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ غیر ضابط شخص کو عمل صائب کے عام اصولوں کا علم ہو سکتا ہے (مثلاً زیادتی بری ہے، لذت معتدل اچھی ہوتی ہے) لیکن خواہش جزئی حالت میں اس سے عام اصول کو غلط استعمال کرا دیتی ہے۔

## معیاری زندگی

مسرت کی ارسطو نے یہ تعریف کی ہے کہ یہ درجہء عقلی کی فضیلت ہے جو فضیلت کے مطابق ہوتی ہے اور فضیلت عام طور پر ایک ایسا وصف ہوتا ہے جس کی بناء پر انسان اپنا صحیح فریضہ پوری طرح انجام دے سکتا ہے۔ پس چونکہ عقلی فضیلت روح انسانی کا سب سے اعلیٰ فریضہ ہے اس لئے اخلاقی فضائل کی مختلف اشکال میں جن کو عقل اپنے آزاد عمل کے لئے اختیار کرتی ہے لیکن یہ اشکال محض عقل سے عالم وجود میں نہیں آتیں۔ یہ ایک حد تک ان واقعی حالات سے بھی پیدا ہوتی ہیں جن میں عقل اپنے آپ کو موجود پاتی ہے۔ یہ حالات و شرائط اس قسم کے ہوتے ہیں جیسے کہ فرد کی خاص قسم کی جسمانی و ذہنی بناوٹ، معاشرہ کی خاص ساخت جس کا وہ اپنے آپ کو جزو پاتا ہے۔ عقل ان حالات و شرائط کو اپنی فضیلت کے مطابق کرنا چاہتی ہے چنانچہ ان خواہشوں اور احساسات کو باقاعدہ کرنے کی کوشش کرتی ہے جو جسم اور ذہن کے غیر عقلی حصہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ معاشرتی ہم نوائی بھی پیدا کرنا چاہتی ہے تاکہ افراد کی باہمی مخالفت سے اس کے عمل میں رکاوٹ واقع نہ ہو۔ پس اخلاقی فضائل ایسی اشکال ہیں جن سے عقل اپنا تحقق کرنے کے لئے انسان کی روح اور معاشرت یا حکومت کو جو افراد پر مشتمل ہوتی ہے، منضبط و باقاعدہ کرتی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاقی فضائل خود مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ یہ صرف وسائل ہیں جن کو عقل آزادی حاصل کرنے کے لئے اختیار کرتی ہے۔ ہر قسم کے حالات میں یہ بہترین وسائل ثابت ہوتے ہیں۔ مگر اخلاقیات کے انتہائی مسئلہ پر ہنوز غور کرنا باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ برترین خیر یا اس معیاری زندگی کی ایجابی نوعیت کیا ہے جو عقل کی کامل فعلیت پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں ارسطو کہتا ہے کہ یہ فعلیت ہے اور اس سے وہ ایسی

زندگی مراد لیتا ہے جو بغیر کسی قسم کی رکاوٹ کے حقیقت کے سمجھنے اور اس کی تحقیق کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ یہی روح عقلی کا فریضہ ہے۔ کامل فعلیت کے اعتبار سے تحقیق کی زندگی میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ اس لئے بیحد لذت بخش وخوشگوار ہوتی ہے۔ اس میں لذت و خیر میں کبھی کسی کا تصادم نہیں ہوسکتا۔ نیز اس کی محض اسی کے لئے خواہش کرنی چاہیے اور یہ بجائے خود مکمل ہوتی ہے اور اس طرح سے اس سے مسرت کی تمام شرائط پوری ہوتی ہیں۔ یہ اخلاقی فضائل کی فعلیتوں سے بہت بالا ہے جن کو محض انسان معاشرتی نقائص کی بناء پر فضائل کہتے ہیں مثلاً بہترین معاشرت میں شجاعت بے سود ہوگی اور ایسی روح کے لئے اعتدال کی بھی ضرورت نہ ہوگی جس کے سب سے زیادہ لذت بخش وخوشگوار افعال بہترین بھی ہوں۔ اخلاقی فضائل کی فعلیتیں انسانی ہوتی ہیں لیکن معیاری زندگی الوہی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو اس جگہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوگیا ہے کہ کامل زندگی کو انسان اپنی موجودہ حالت میں حاصل نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اس کے لئے دنیاوی مصائب و آلام سے فراغت ہی نہیں بلکہ حیات جاوید کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر یہ ناقص رہ جاتی ہے۔ معیاری زندگی صرف خدا کو حاصل ہے۔ بایں ہمہ انسان میں بھی کوئی شے الوہی ہوتی ہے اور اس کو بھی کامل زندگی کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس کو اگرچہ حیات جاوید میسر نہیں مگر اس کے باوجود اسے اپنی حقیقی ذات یعنی عقل کی فعلیت کو پورا موقع عمل دے کر اس طرح سے زندگی گزارنی چاہیے کہ گویا اس کو حیات جاوید حاصل ہے۔

## افلاطون وارسطو کی اخلاقیات پر ایک عام تبصرہ

ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ افلاطون اور ارسطو جن اخلاقیاتی نتائج تک پہنچتے ہیں، ان میں (جس حد تک کہ انفرادی خیر کا تعلق ہے۔) بہت کچھ مشابہت ہے۔ خصوصاً طمانیت کی زندگی کے تعقل میں دونوں بالکل متفق ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فرائض ذہنی کے مابین ہم نوائی کا نام ہے جس میں لذت اور عقلی و جمالی افعال دونوں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ اور بہت سے امور میں اتفاق سے ارسطو کی معیاری زندگی کا تعقل (تفلسف) جس میں وہ عام اخلاقیات سے تجاوز کر جاتا ہے اور وہ سب سے عقلمند آدمی اس کو سمجھتے ہیں جس کو مسرت سب سے زیادہ میسر ہے اور جو معمولی انسانوں سے علیحدہ اور ان سے بالاتر روحانی زندگی گزارتا ہو۔ یہ خیال افلاطون کے اس نظریہ کا نتیجہ ہے کہ جدلیت جو انسان کی سب سے اعلیٰ فعلیت ہے صرف چند منتخب افراد کو میسر ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ عقلمند آدمیوں کے ہی حقوق ہوتے ہیں یا یہ ان کے معمولی آدمیوں کی نسبت زیادہ حقوق ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس (افلاطون کے نزدیک) ان کو کل کی بہبودی کے لئے مملکت پر حکومت کرنی ہوتی ہے۔ ارسطو کی بھی یہی تعلیم ہے کیونکہ وہ بھی یہ کہتا ہے کہ سلطنت کی فلاح و بہبود کسی ایک فرد کی فلاح و بہبود سے زیادہ بلند مرتبہ اور کامل ہوتی ہے۔ اس کے بعد افلاطون وارسطو اس امر میں متفق ہیں کہ دونوں کے نزدیک حقیقت کا علم حاصل کرنے کی قابلیت انسان کا سب سے بڑا جوہر ہے۔ اسی وجہ سے ان کو بعض اوقات علیہ کہتے ہیں۔ یہ رجحان کچھ تو ان کے ذاتی مذاق پر مبنی تھا کیونکہ دونوں علم کو علم کی غرض سے

حاصل کرتے تھے اور اسی میں ان کو سب سے زیادہ تشفی اور اطمینان نصیب ہوتا ہے۔ انہوں نے جلد ہی یہ نتیجہ نکال لیا کہ اوروں کا بھی یہی حال ہوگا لیکن وہ محض علیہ بھی نہیں ہیں کیونکہ وہ لذت اور ذوق حسن کو مسرت کا نہایت ہی اہم جزو خیال کرتے ہیں لیکن محض نظریہ لذت میں بہت خرابیاں معلوم ہوتی تھیں۔

لذت محض کی جستجو فضول ہے کیونکہ خود لذت کا حصول اس امر پر مبنی ہے کہ ہم کو لذت کے علاوہ اور چیزوں کی بھی خواہشیں ہوں۔ بہ حیثیت مجموعی دونوں اس امر کی تعلیم دیتے ہیں کہ علم کا محض علم کے لئے حاصل کرنا (اگر واحد بہترین فعل نہ ہو) بہترین فعل ہے اور اس میں سب سے زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے۔

معاشرتی اخلاقیات میں دونوں کی تعلیم یہ ہے کہ فرد پر ایک حق معاشرہ کا ہوتا ہے جس کی مملکت نمائندہ ہوتی ہے۔ ارسطو جن اخلاقی فضائل کا ذکر کرتا ہے ان میں اجتماعی اور انفرادی دونوں طرح کی قیمت پائی جاتی ہے۔ یہ اس ضبط کی شکلیں ہیں جو عقل عام معاشرہ کی صلاح و فلاح کے لئے فرد پر جاری کرتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک (ہمارے ترجمہ کے مطابق) معاشرتی فرائض کو جو شے قوت بخشتی ہے، وہ ایک کل کے اندر اس کو فرد اور مملکت دونوں میں مستحسن خیال کیا جاتا ہے۔ یہی عدالت کا تحقق ہوتا ہے۔ معاشرتی فریضہ کی اصل کی توجیہ کچھ تصوری و تجریدی ہے اور نہ اوسط درجہ کے شہری کو پسند کریں گے۔ بہر حال ہمدردی اور دیگر معاشرتی جبلتیں نیز ان منافع کا خیال جو انسان معاشرتی نظام سے حاصل کرتا ہے، افلاطون کے تعقل عدالت کو قوی کرتے ہیں۔

اگرچہ افلاطون و ارسطو دونوں کا اخلاقی نصب العین ایک ہی ہے لیکن جیسا کہ گزشتہ صفحات سے ظاہر ہو چکا ہے ان کے طریق کار بہت مختلف ہیں۔ افلاطون کو ہر جگہ وحدت و باقاعدگی کی تلاش ہوتی ہے۔ وہ تعمیم کرتا ہے۔ برخلاف اس کے ارسطو تقسیم و تحلیل کرتا اور اخلاقیاتی اصطلاحات کے عملی معنی دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اسی رجحان کی بناء پر ارسطو نے اخلاقیات کو دیگر علوم سے علیحدہ کیا ہے اور اگرچہ اس کے نظریہ تفلسف سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وحدت اور علمی باقاعدگی کو بھی معیار اخلاقیات جانتا ہے۔ نیز یہ کہ افلاطون اخلاقیاتی معیار اور موجود حقیقی کو ایک کہتا ہے، لیکن ارسطو زیادہ حقیقت پسند ہے۔ وہ اس امر کا دعوئ کرنا احتیاط کے خلاف سمجھتا ہے کہ برترین خیر انسان کے لئے قابل حصول ہے۔

# اخلاقی صفویت۔ کانٹ

## اس کا متقدم فلسفوں سے تعلق

ایمونل کانٹ کی اخلاقیات انگریزی وجدانیت کی ان اشکال سے بہت قوی تعلق رکھتی ہے جن کا گزشتہ ابواب میں بیان ہو چکا ہے اس کو اپنے سے پہلے تمام وجدانیہ و فطرتیہ سے اس باب میں اختلاف ہے کہ وہ فریضے اور محبت نفس کو دو قطعاً ممتاز و متبائن محرک قرار دیتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اگر فریضے کو



Marfat.com

سب سے اعلیٰ وارفع محرک بنایا جائے تو آخر میں سب سے بہتر و بالا مسرت کا باعث ہوگا۔ اس کا فلسفہ کچھ تو وجدانیت کا ارتقا ہے اس کو کلارک اور کڈ روتھ سے اس باب میں اتفاق ہے کہ افعال کا صواب وصحت خارجی ہوتا ہے اس لئے اس فہم واحساس کے ذریعے سے نہیں ہوسکتا کیونکہ احساس تو خالص موضوعی شے ہے اور ہر فرد کا احساس جداگانہ ہوتا ہے۔ بلکہ عقل کے ذریعے سے ہوسکتا ہے۔ اس کو ان مصنفین سے لاتعداد، امور میں اختلاف ہے۔ مگر اس ذیل میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ وہ اپنی اعلیٰ انتقادی قابلیت کی بناء پر ایک ایسی بات کو سمجھ گیا ہے جس کے سمجھنے سے یہ لوگ قاصر رہے ہیں یعنی عملی اور نظری عقل کو جلدی کر کے ایک نہ سمجھ لینا چاہیے۔ بلکہ اس کی تو یہ رائے ہے کہ انسان کی جو موجودہ حدود و پابندیاں ہیں، ان کی بناء پر تو ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ سمجھنا چاہیے اگرچہ علم کامل ان کے مابین ایک گہرا تعلق قائم کردے۔

کانٹ پر بٹلر کا خواہ تو براہ راست اثر پڑا ہو یا نہ پڑا ہو مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ان خیالات سے واقف تھا جو اٹھارہویں صدی میں انگریزی اخلاقیات میں رائج تھے اور جن میں بٹلر وجدانیہ کا سب سے بڑا نمائندہ تھا۔ پس کانٹ نے اخلاقی ذمہ داری وخودمختاری پر جو بحث کی ہے، اس کو تاریخی اعتبار سے بٹلر کی اس کم شدید تحلیل کا ارتقا کہہ سکتے ہیں کہ ضمیر روح پر سب سے اعلیٰ اقتدار رکھتا ہے اور وہ قوت ہے جس کی بناء پر انسان خود اپنے لئے بمنزلہ قانون ہو جاتا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ کانٹ کے فلسفے میں عقلی اور خودمختارانہ دونوں وجدانیتیں داخل ہیں۔ اس کی صورت کا تعین زیادہ تر (1) ہیوم کے خلاف احساسات لذت سے ماخوذ ماننے کی مخالفت سے ہوا ہے اور کچھ (2) جمالیاتی وجدانیت کی مخالفت سے ہوا ہے جو خیر کی خارجیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ اس کے متعلق ہمارے خالصتاً ذہنی احساس یا ذوق (اخلاق حس) سے ماخوذ مانتی ہے۔

کانٹ اخلاق کو وجود ثابت کرنے یا کردار اخلاقی کی حمایت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ ہر ذی عقل جاندار کو اخلاقی ذمہ داری کا تعقل ہوتا ہے اور اخلاقی فلسفہ کا صرف یہ کام ہے اس کی ماہیت کی تحلیل کرے تاکہ اس تعقل میں اور چیزیں داخل ہو کر اس کو خراب نہ کردیں۔ وہ اس کلیے سے آغاز کرتا ہے کہ ہر انسان میں ضمیر (بٹلر کے معنی میں) ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا اقتدار ہمرکاب ہوتا ہے۔

## نیک نیتی۔ محرک واثر۔ فریضہ ورجحان

کانٹ کہتا ہے جو چیز مطلقاً اچھی اور خیر ہے وہ نیک نیتی ہے۔ خارجی نتائج لذت حتیٰ کہ ذی حس اجسام کی مسرت بھی صرف اضافی اعتبار سے خیر کہی جاسکتی ہے۔ ان میں اخلاقی قیمت صرف اس حد تک ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ نیک نیتی کے عمل میں مدد ومعین ہوتے ہیں۔ پس ایک نیت اپنے نتائج کے اعتبار سے نہیں بلکہ بذات خود اور اپنے ہی لئے نیک ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک فعل کی اخلاقیت اس اصول پر منحصر ہوتی ہے جس کو نیت

شعوری طور اپنے مطابق خیال کرتی ہے۔ محرک نیک صرف احساس فرض ہوتا ہے مثلاً ممکن ہے کہ ایک شخص دیانت داری کو اپنا مسلک قرار دے یا سچ بولا کرے۔ اس لئے کہ اس سے اس کو اپنے کاروبار میں مدد ملتی ہے کیونکہ اس کو اس کی بناء پر لوگ اس پر اعتبار و اعتماد کرنے لگتے ہیں یا ممکن ہے کہ وہ اس لئے عفیفانہ زندگی بسر کرے کہ عفت سے صحت برقرار رہتی ہے اور صحت بھی ایک طرح کی خوشی اور لذت کا باعث ہوتی ہے لیکن کانٹ کے نزدیک اگر احساس فرض ان کا اصلی محرک نہیں ہے تو اس قسم کے افعال فراست و دانشمندی پر تو مبنی ہو سکتے ہیں لیکن ان میں اخلاقی قوت نہیں ہوتی۔ اگر کسی کو قتل ہونے سے بچانے کے لئے بھی جھوٹ کیوں نہ بولا جائے مگر ہوگا بہرحال خطا ہی، کیونکہ جھوٹ کے نتائج کا اس کی اخلاقیت سے کوئی تعلق نہیں۔ فریضے کے علاوہ جتنے بھی محرک ہوتے ہیں ان کو اخلاقی اعتبار سے کوئی قدر و قیمت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ صرف مسلّمات کی شکلیں ہوتی ہیں۔ یہ لذت یا انفرادی مسرت یا کسی عارضی طور پر لذت بخش ہی بیّن فرق ہوتا ہے۔ اخلاقی محرک کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ اس کی قدر و قیمت خود اس کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور جتنے محرک ہوتے ہیں ان کو اپنی قدر یا بے قدری ان نتائج سے حاصل ہوتی جن کا وہ باعث ہوتے ہیں۔

## اطلاقی امر

مذکورہ بالا نظریہ عوام کے تصور اخلاق کی تخلیق ہے فلسفیانہ نقطہ نظر سے فریضے اور رجحان میں جو تقابل ہے اس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ اخلاقی قانون کی پابندی کل ذی عقل پر یکساں لازم ہے اس میں کوئی استثنا نہیں ہے۔ یہ ایسے محرکات کی مداخلت کی اجازت نہیں دیتا جو خاص میلانات یا خاص نتائج کی خواہشوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی غیر مشروط و مطلق قیمت نہیں رکھتا بلکہ سب کی قیمت اضافی ہوتی ہے جو فرد کے مذاق اور صورت حالات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس طرح اخلاقی قانون فرد کے مذاق اور صورت حالات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس طرح اخلاقی قانون فرد تو کیا قوم و نسل کی بھی خاص خصوصیات پر مبنی نہیں ہوتا۔ یہ ایسا قانون ہوتا ہے جس کی پابندی کو کل صاحب عقول کو کل حالات میں محض اس کی خاطر کرنی چاہیے۔ اس کی صورت کلّی کی سی ہوتی ہے اور یہ حقیقت صرف ذی العقول کو اس کا مکلف کرتی ہے کیونکہ قوانین کلّی کا صرف ان کو تعقل ہو سکتا ہے۔ وہی ان کے مطابق عمل کر سکتے ہیں۔ ان ملفوظات کی بناء پر کانٹ اطلاقی امر کا اصول مستنبط کرتا ہے صرف اس اصول پر عمل کرو جس کے متعلق تمہارا یہی جی چاہتا ہو کہ یہ عام قانون بن جائے۔ اصول سے مراد یہاں صرف وہ اصول عمل ہے جس کو فاعل اس قانون سے ممتاز کر کے اختیار کرتا ہے جس کا اس پر مدار نہیں ہوتا۔ اس امر کو کانٹ کھلم کھلا فرض کرتا ہے کہ محبت نفس اور فریضے سے تمام اصول عمل پیدا ہوتے ہیں اور اطلاقی کے استعمال کو واضح کرنے کے لئے ہم اس کو بہ الفاظ دیگر یوں بیان کر سکتے ہیں کہ تمہارے اصول عمل کو اگر کلّی قانون بنا دیا جائے اور اس صورت میں اس کو ایسی صحت و صداقت حاصل نہ ہو کہ یہ خود اپنی تردید نہ کرے تو وہ فعل یا عمل قرین اخلاق نہیں ہوتا۔



Marfat.com

## مثالیں

اس قانون کو جب امثلہ پر منطبق کیا جاتا ہے تو صرف اس امر کی تحقیق کرنی ہوتی ہے کہ آیا محبت نفس ایک اخلاقی محرک ہے۔ فرض کرو کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا میں مصیبت کی حالت میں ایسا وعدہ کر سکتا ہوں جس کے میں توڑنے کی نیت رکھتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ اس اصول کا منبع اصلی محبت نفس ہے مگر اس کے باوجود یہ اخلاقی ہے لیکن اگر اس کی تعمیم کی جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ مصیبت کی حالت میں ہر شخص کو جھوٹا وعدہ کر لینا چاہیے۔ یہ خود محبت نفس کے دو وجوہ کی مخالف ہوگا۔ اول تو اس لئے کہ اس طرح سے مواعید بے سود ہو جائیں گے اور خود مجھے کل معاشرہ کی طرح سے تکلیف اٹھانی پڑے گی۔ دوسرے اس وجہ سے کہ اگر وعدہ مجھ سے کیا جاتا تو میری محبت نفس اس امر کی طالب ہوتی کہ یہ پورا ہو۔ اسی طرح سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ محبت نفس اگر خلائق دوستی کے امور میں مانع ہو تو صحیح محرک نہیں ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ عام طور پر ہم خلائق دوستی پر عمل کرنے کے پابند ہوتے ہیں کیونکہ صرف محبت نفس ہی اس کی مانع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سے خود غرضانہ محرکات کی بناء پر اپنے آپ کو ہلاک کرنا بھی خطا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی خطا ہے کہ خود غرضانہ محرکات کی بناء پر اپنی فطری قوتوں سے کام نہ لیا جائے۔

امر اطلاقی کے عام اصول کو (جس کو ابھی بیان کیا جا چکا ہے) کانٹ تین خاص پیرایوں میں بیان کرتا ہے۔ یہ تینوں ایک دوسرے اور عام صورت کے مساوی اور مرادف ہیں پہلی خاص صورت تو یہ ہے کہ اس طرح سے عمل کرو کہ گویا تمہارا اصول عمل تمہاری مرضی سے فطرت کا کلی قانون بنایا جاتا ہے یہ صورت بالکل ایسی ہے جیسی کہ امر اطلاقی کی عام صورت ہے۔ اس لئے اس پر کسی مزید بحث کے لئے توقف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

انسانیت بجائے خود ایک غایت ہے۔ دوسری خاص صورت اس لحاظ سے پیدا ہوتی ہے کہ ارادہ کا تعین کسی غایت سے ہوتا ہے اور یہ کہ ایک ذی عقل اور صاحب اخلاق ذات کا ارادہ جس حد تک خیر ہوتا ہے اس کا تعین ایسی غایت سے ہونا چاہیے جس کے اندر بذات خود ایک مطلق قیمت اور خوبی ہو کیونکہ کوئی ایسی غایت جس میں محض اضافی قدر و قیمت ہو ایسے امر مطلق کا باعث نہیں ہو سکتی جو غیر مشروط اور عام طور پر نافذ ہو۔ صرف ایک ذی عقل فطرت ہی ایسی غایت ہے یہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کے اندر اصلی قدر و قیمت موجود ہوتی ہے اخلاقی قانون ہم سے اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ اپنی ذات کی ایک مطلق قدر و قیمت سمجھیں۔ اسی وجہ سے خودکشی خطا ہے کیونکہ یہ ذی عقل وجود کو بجائے ایک غایت سمجھنے کے اس کو الم سے بچنے کا ذریعہ قرار دیتی ہے۔ بے غرضانہ مہربانی صواب ہے کیونکہ یہ محض سلباً ہی نہیں بلکہ ایجاباً اس امر کی مؤید ہے کہ انسان بجائے خود ایک غایت ہے۔ پس دوسری خاص صورت یہ ہے کہ اس طرح سے عمل کیا جائے کہ جس سے انسانیت کو خواہ وہ خود عاقل کی ہو یا کسی دوسرے شخص کی ہر حال میں بجائے خود ایک غایت سمجھا جائے۔ کبھی وسیلہ خیال نہ کیا جائے۔ اس اصول کی پوری طرح سے توضیح و تشریح کرنے میں بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں لیکن اس قدر کہہ دینا کافی ہوگا کہ ہر شخص ایک ذی عقل ذات کی حیثیت سے بعض مطلق حقوق رکھتا ہے جن کو کبھی تلف نہ ہونا چاہیے۔



Marfat.com

## خود مختاری اور نظام غایات

امر مطلق کی تیسری صورت یہ ظاہر کرتی ہے کہ ہر ذی عقل ذات کا ارادہ بہ حیثیت ذی عقل ذات کے عام قانون سازانہ ارادہ ہوتا ہے جس کو اگر دیگر صورتوں کی زبان میں ظاہر کیا جائے تو یہ معنی ہوں گے اس طرح پر عمل کرو کہ گویا کسی دوسرے صاحب عقل کا ارادہ بحیثیت صاحب عقل ہونے کے تمہارے اعمال و افعال کے لئے مقنن ہویا اس خیال کی بناء پر پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص کی عقل سے کیونکر ان قوانین کی عام طور پر بلا کسی شرط کی پابندی کرنی چاہیے اس لئے ان کو قوت اقتدار کی ایک شخص کی خصوصیات سے حاصل نہیں ہوئی۔ بہ الفاظ دیگر یہ کہنا کہ ہر شخص بجائے خود غایت ہوتا ہے اس کے مساوی ہے کہ ہر شخص صاحب عقل ہونے کی حیثیت سے ایک عام قانون ساز کی حیثیت رکھتا ہے اس سے کانٹ سلطنت غایات کے تعقل کا استنباط کرتا ہے جو ایسے ذی عقل افراد کے اجتماع پر مشتمل ہوتی ہے جس میں سے ہر شخص بجا طور پر اپنے بنائے ہوئے قوانین کا پابند ہوتا ہے اور یہ ہمنوائی ہابس کی حکومت کی سلبی و مصنوعی ہمنوائی سے بالکل ممیز و ممتاز ہے کیونکہ یہ مخالف ارادوں کی ایک تعداد کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ کل ذی عقل افراد کے ارادوں کے داخلی اور اندرونی وحدت کا مظہر ہے۔

## خود مختاری

امر مطلق کی تیسری شکل اصول خود مختاری یعنی اپنے نفس کے لئے اپنے آپ قوانین وضع کرنا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص کی عقل خود ان قوانین کی مصنف ہوتی ہے جن کی اس کو پابندی کرنی چاہیے۔ یہ صورت بھی صاف طور پر ایسی ہے جیسی کہ تیسری۔ کیونکہ میں خواہ اپنے ارادہ کو عام طور پر مقنن و قانون ساز مانوں یا دوسرے کو۔ اس سے اس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کیونکہ تمام صاحب عقل افراد کے ارادوں سے ایک ہی طرح کے قوانین پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے اندر کانٹ کو وہ شے ملتی ہے جس کو وہ انائیت و اخلاق کی مخالفت کے مسئلے کا قطعی حل خیال کرتا ہے کیونکہ اس بات کے سمجھنے میں مطلق کوئی دشواری نہیں ہوسکتی کہ انسان ایسے قانون کو کیونکر مانتا ہے جو اس کے رجحانات و میلانات کے مخالف ہوتا ہے جب کہ اس کی حقیقی زندگی اس کی عقل اور ذات اس کی مصنف ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک اس سے پہلے کے تمام اخلاقی فلسفے اس دشواری سے عہدہ برا نہیں ہو سکے کیونکہ وہ خارجی قانون کے تابع ہے وہ اخلاقی ذمہ داری کو کسی ایسے اصول سے اخذ کرنے کی کوشش کرتے تھے جو انسان کے نفس اس کی شخصیت یا ذات سے خارج ہے مثلاً جیسے خدا کا حکم ہے یا احساسات لذت والم ہیں یا حاسہ اخلاق ہے جو ہر شخص میں خاص قسم کا ہوتا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی بہت ضروری ہے کہ کانٹ نفس یا ذات کا اصل جوہر احساس کو نہیں بلکہ عقل کو سمجھتا ہے۔ اسی وجہ سے انائی لذتیت کو ایسا نظریہ سمجھتا ہے جو خارجی قانون کے تابع ہے۔

## تینوں صورتوں کے مابین تعلق

امر اطلاقی کی تین مختلف صورتوں میں تین تعقل ممتاز طور پر نمایاں ہیں۔ وحدت کثیر و جمیعت پہلی صورت اخلاقی قانون کی وحدت کو ظاہر کرتی ہے ایک ہی قانون ہے جس کی سب کو پابندی کرنی چاہیے۔ دوسری اس کی تاکید کرتی ہے کہ ذی عقل افراد بہت سے ہوتے ہیں ان سے ہر ایک کی مستقل و مطلق قیمت سمجھنی چاہیے۔ تیسری صورت اس شرط سے عالم وجود میں آتی ہے کہ پہلی دو صورتوں میں کسی قسم کا تناقص نہیں ہے۔ ہر شخص کی مستقل و مطلق قیمت سے مختلف قوانین پیدا نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی قانون ہے جو یہ ہے کہ جمیعت وحدت فی الکثرت۔

## اختیار

اختیار و آزادی پر اگر سلباً نظر ڈالی جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ارادہ خارجی جبر و پابندی سے بری ہے۔ ایجابی طور پر دیکھا جائے تو اس سے اپنے نفس پر خود حکومت کرنے کے معنی مترشح ہوتے ہیں جس کے متعلق معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اخلاقی اعتبار سے عمل صائب کے مشابہ ہے۔ کانٹ کا انسان کے صاحب اختیار ہونے کا ثبوت دینا اخلاقی ذمہ داری کے شعور پر مبنی ہے یعنی ہم کو کرنا چاہیے لہٰذا ہم کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف اخلاق کا تمام تر مدار انسان کے صاحب اختیار ہونے پر ہے کیونکہ اس کے بغیر تو اس کے کوئی معنی نہ ہونگے لیکن براہ راست ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا شعور نہیں ہوتا بلکہ اخلاقی ذمہ داری کا شعور ہوتا ہے۔

## اختیار اور قوانین فطرت

انسان کو صاحب اختیار مان لینے میں دقت یہ پیدا ہوتی ہے کہ بظاہر علت و معلول کے فطری قانون سے تصادم معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قانون سے تصادم ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے یہ قانون اس امر کا مدعی ہے کہ کل تغیرات (جن میں وہ بھی شامل ہیں جو ہمارے) اذہان سے پہلے کے طبعی حوادث سے ہوتا ہے۔ پس ایسی علت کے لئے کون سی گنجائش ہو سکتی ہے جو طبعی نہیں بلکہ عقلی (اخلاقی ارادہ) ہے۔ کانٹ یہ کہتا ہے کہ ہم اس شکل کا کوئی تشفی بخش نظری جواب نہیں دے سکتے بلکہ اس کا حقیقی جواب عقلی ہوتا ہے جو احساس فرض ہے۔ نظری فلسفے سے البتہ یہ تو ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ان کے مابین تناقض ہونا ضروری نہیں۔ اس کے ذیل میں جو کانٹ نے استدلال کیا ہے اس کا بہت مختصر خلاصہ حسب ذیل ہے۔ عالم جو اس کے افراد (یعنی عالم مکان و زماں کے مظاہر) ہونے کی حیثیت سے ہم کل فطرت کی طرح قوانین علت و معلول کے تابع ہیں لیکن ماوراحسی و عقلی دنیا کے افراد ہونے کی حیثیت سے ہم با اختیار ہو سکتے ہیں اور احساس فرض سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم با اختیار ہیں۔ کانٹ کے خیال میں یہ ظاہری تناقض اس کے نظری فلسفے سے رفع ہو جاتا ہے جس میں وہ یہ کہتا ہے کہ قوانین فطرت بہ اعتبار صورت فہم سے عالم وجود میں آتے ہیں۔

پس یہ فرض کرنے میں کوئی تناقض لازم نہیں آتا کہ تخلیقی فہم اور با اختیار ہونا ایک ہی ہیں۔ اور یہ کہ ایک واقعے کی دو مختلف حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو وہ جو اس سے بہ اعتبار زماں پہلے ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو واقعات زمانی سے خارج و ماورا ہوتا ہے۔

## مسرت و فضیلت اخلاق کے تین اصول موضوعہ

اخلاقی فضیلت اخلاقی قانون کے مطابق عمل کرنے میں پائی جاتی ہے۔ یہی سیرت کا ایسا وصف ہے جو بذات خود عمدہ و پسندیدہ ہوتا ہے۔ یہ برترین وصف ہے اور دیگر اوصاف کو قدر و قیمت اسی وصف سے حاصل ہوتی ہے۔ قانون اخلاقی اس امر کا طالب ہے کہ مسرت ٹھیک فضیلت کے تناسب سے تقسیم ہو اور اس تناسب سے جو تقسیم ہوگی وہی راس افضایل ہے ہم کو اپنے اندر نیکی پیدا کرنی چاہیے اور مسرت ہم کو ہماری نیکی اور فضیلت کے تناسب سے نصیب ہونی چاہیے۔ عقل عملی ہم کو ان دونوں حقیقتوں کا یقین دلاتی ہے تناقض سے بچنے کے لئے ہم کو یہ فرض کر لینا چاہیے کہ جس شے کو معرض حقیقت میں آنا چاہیے وہ آ بھی سکتی ہیں۔ اس طرح کانٹ اخلاق میں تین اصول موضوع قرار کرتا ہے:

(1) وجودِ باری تعالیٰ۔

(2) انسان کا صاحب اختیار ہونا۔

(3) روح انسانی کا غیر فانی ہونا۔

اخلاق کے اصول موضوع سے وہ ایسی شرط مراد لیتا ہے جس کی تکمیل عقل عملی کے مطالبات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اختیار کے اصول موضوعہ ہونے کے وجوہ بیان ہو چکے ہیں ہم کو ایک ذی عقل اور قادر مطلق ہستیٔ کائنات کے وجود کو بھی بے چوں چرا تسلیم کرنا چاہیے۔ کیونکہ ایسی ذات کا وجود مسرت و فضیلت کے مابین صحیح تناسب قائم کرنے کے لئے ضروری ہے۔ جس میں راس الفضائل پائی جاتی ہے۔ فطرت طبیعی سے یہ مطالبہ پورا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے قوانین میکانیکی طور پر عمل کرتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ محرکات جن پر افعال اور شخصی سیرتوں کی تمام تر اخلاقیت مشتمل ہے ان کو فطرت طبیعی قطعاً نظر انداز ہی کر دیتی ہے۔ پس ایک ایسی ذات کی ضرورت ہے جس کو محرکات کی اچھائی اور برائی کا علم ہوتا ہے اور جس کو ان کے معاوضے میں جزا و سزا دینے کی قوت ہوتی ہے۔ کامل تقدس حاصل کرنے کا جو فریضہ عقلاً ہم پر عائد ہوتا ہے اس کی بناء پر بقائے روح کو اصول موضوع قرار دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ ایسا نصب العین ہے جس کا غیر محدود مدت ہی میں تحقق ہو سکتا ہے۔

## خیر اور اخلاقی قانون

کانٹ کے نزدیک وہ تمام فلسفے جو اخلاقیت کو تعقل خیر سے مستنبط کرتے ہیں (جس کی یہ تعریف کی جاتی

ہے کہ خیر وہ شے ہے جس سے انسان کی خواہش کو تشفی نصیب ہو) سب کے سب خارجی قانون کے تابع ہوتے ہیں۔ جس فعل میں خیر ہوتی ہے اور جس کو کرنا چاہیے اس کا تعین اخلاقی قانون سے ہوتا ہے مگر خواہشوں کی تشفی پر یہ صادق نہیں آتا۔ اچھائی یا خیر افعال کی صفت ہے جو ان میں اخلاقی قانون کے مطابق ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا انسان کی خواہشوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خیر کا تعین خواہشوں سے ہوتو اس کا دارو مدار بعض افراد کی بعض خواہشوں پر ہوگا اور اس سے ایسا کلی قانون مستنبط نہ ہو سکے گا جس کی عام طور پر پابندی لازم ہو۔

## جزئی فرائض

کانٹ کے نزدیک جزئی فرائض اور اخلاق کے عام اصول کبھی مشکوک نہیں ہو سکتے۔ ان کا علم عقلی وجدان سے ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ خیال اس کے متعدد دعووں سے ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ (1) ہم وہ کر سکتے جس کو ہمیں کرنا چاہیے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہوسکتا جب تک اس کا علم نہ ہو کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے (2) فرائض میں تصادم ممکن ہے (3) افعال کی اخلاقیت کا تعین ان کے نتائج سے نہیں بلکہ ان کے محرک سے ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ افعال کی اخلاقیت کا تعین ان کے نتائج سے ہوتو ہمیں کبھی اس امر کا یقین نہیں ہوسکتا۔ کون سے افعال صائب ہیں کیونکہ افعال کے نتائج بیحد پیچیدہ ہوتے ہیں۔

## تبصرہ

### صوریت

کانٹ نے اخلاقی ذمہ داری کے تعقل کو احساسات اور خواہشوں سے علیحدہ کر کے نہایت ہی واضح کر دیا۔ اس کا فلسفہ بہ استثنائے راس الفضائل، رواقیت ہے جس کو صوری اعتبار سے قطعی کر دیا گیا ہے جس حقیقت کو ہابز نے ظاہر کیا تھا اگر چہ وہ کتنے ہی بے ڈھنگے پن سے کیوں نہ ہو اور جس کو اس کے مخالفوں یعنی شیفٹس بری اور بٹلر تک نے تسلیم کیا یعنی انسان جان بوجھ کر اپنے مستقل مفاد کے خلاف عمل نہیں کر سکتا اس کے لئے کانٹ عقل کی خودمختاری کے اصول سے گنجائش نکالتا ہے لیکن منطقی صحت حقیقی ذات کو محض صوری عقل کے مطابق قرار دینے اور احساسات اور خواہشوں کو شعور ذات کے محض لحاتی عوارض قرار دینے کی قیمت پر حاصل ہوتی۔ یہاں کانٹ کی نفسیات سربسر خطا ہے۔ کیونکہ انسان کی ذات میں جیسا کہ افلاطون اور بٹلر خصوصیت کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں احساسات اور خواہش بھی داخل ہیں اگر ان کو نکال دیا جائے تو فطرت انسانی میں باقی کیا رہ جاتا ہے۔ اس قسم کے اختراعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ کانٹ کا فلسفہ یک رُخہ بن کر رہ گیا۔ ہم پر ایک مجرد اخلاقی قانون کی محض اسی کی خاطر پابندی کرنے کا فرض عائد نہیں ہوسکتا کیونکہ ان قوانین کی قیمت کا تعین ان کا غایات سے ہوتا ہے جو ان سے پوری ہوتی ہیں۔ ان غایتوں کا



Marfat.com

تعلق بھی کسی نہ کسی حد تک احساسات سے ہونا چاہیے اور انہیں ذی شعور ذات کی خواہشوں کو پورا کرنا چاہیے۔ اس میں افادہ مسلک صحیح ہے اور گرین جو بہت سے امور میں کانٹ کا پیرو ہے اس کو تسلیم کرتا ہے۔ اخلاق انسان سے اس امر کا طلبگار نہیں ہے کہ ایک مجرد قانون کی خاطر وہ اپنے میلانات کو دبا دے جبکہ وہ اس سے اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ان میلانات کو دبا دے جو زیادہ پائیدار و مستقل خواہشوں کی تشفی میں حائل ہوتے ہیں دوسروں کی خیر و فلاح کی خاطر عمل کرنے کا جو فریضہ ہمارے ذمہ کامٹے کے طریقہ سے زیادہ تر حربی یا تشریحی ہے۔ اس کے برعکس ہیگل کا طریقہ عقلی ہے وہ اس سے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ علم اور معاشری و اخلاقی معاہد کی واقعی ترقی ایک لازمی شے ہے کیونکہ اس میں عقل کا اظہار ہوتا ہے ارتقا سے عقل یا ذہن کا اظہار ہوتا۔

ڈارون اور اسپنسر جو لفظ ارتقا استعمال کرتے ہیں اس میں نشوونما کا مفہوم بھی شامل ہے مگر اس امر پر بھی خصوصیت کے ساتھ تاکید کیا جاتی ہے۔ نشوونما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا اس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نشوونما محض افراد ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اقوام و معاہدہ حتیٰ کہ مادی نظامات تک کا ہوتا ہے اس لفظ کے معنی کو قطعی طور پر متعین کرنے کے لیے صرف ایسے اصول کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے جس سے نشوونما ہوتا ہے اور اس کا اصول یا تو ایسا قانون ہوسکتا ہے جو میکانیکی طور پر عمل کرے۔ (مثلاً بقائے اصلح) یا معیاری غایت ہوسکتی ہے جس کو فطرت یا وہ ذہن جو فطرت میں کارفرما ہے اپنا مقصود بنائے۔ جب تک کہ ارتقاء سے کسی عملی طریقہ یا غایت کا مفہوم متصور نہ ہو اس وقت تک اس کے معنی تفسیر سے کچھ زیادہ نہیں ہوسکتے۔

## (الف) ڈارون

فطری ارتقا: فطری ارتقاء کا تجربی افتراضہ اگرچہ دائرہ علم میں کامٹے کے بیان سے مترشح ہوتا تھا اور حیاتیات میں اور حکما کے یہاں بھی موجود تھا مگر یہ چارلس ڈارون کے نام سے خاص طور پر تعلق رکھتا ہے کیونکہ اسی نے سب سے پہلے ان واقعات کو جمع کیا جن کی اس کی تائید وحمایت کے لئے ضرورت تھی۔ اس کے نزدیک اس اصول کے یہ معنی ہیں کہ کل ذی حیات انواع نباتات حیوانات و انسانات سب کے سب دراصل زندگی کی کم ترقی یافتہ اشکال سے عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ کہ انواع میں امتیاز ان انواع کی بقاء سے ہوا ہے جن کے اعضار و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہیں جن کے اندر یہ واقع ہوگئے ہیں۔ اس طرح بقائے اصلح ایسی تدبیر ہے جس کے ذریعہ سے کہا جاتا ہے کہ ارتقاء واقع ہوتا ہے اور اس امر کو ڈارون کشمکش حیات کہتا ہے۔ ہر فرد کشمکش حیات یا تنازع للبقاء میں مصروف ہے اور یہ کچھ تو ماحول کی بیجان چیزوں سے ہوتا ہے اور کچھ زندہ اجسام کے ساتھ۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ صرف وہ باقی رہتے ہیں جن کو کشمکش میں مناسب آلات مدافعت میسر ہوتے ہیں۔ وہ عمل جس کے ذریعہ سے غیر موزوں اور ناقابل صفحہ ہستی سے محو ہو جاتے ہیں اور موزوں طاقتور باقی رہتے ہیں۔ اس کو ڈارون استعارۃً انتخاب فطرت کہتا ہے۔ بقائے نسل کی توجیہ میں اس اصول سے کام لینے کے لئے بطور ایک میکانیت (اب خواہ یہ اصلی یا اتفاق سے



Marfat.com

نشوونما پا گئی ہو) ایک قسم کے توارث کو بھی فرض کرنا پڑے گا جس کی رو سے زندگی کے محفوظ رکھنے والے آلات و رجحانات والدین سے اولاد کی طرف منتقل ہوئے ہیں۔

ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقاء سے دلچسپی تھی لیکن اس نے اخلاقی جبلتوں کی بھی اسی طرح سے توجیہ کرنے کے امکان کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث ہربرٹ اسپنسر کی ہے۔ مگر اس نے تصور ارتقاء کو ڈارون سے بالکل علیحدہ معنوں میں لیا ہے اور اس کو اخلاقیات ہی نہیں بلکہ کل انسانی معاہدہ و رواجات پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

## (ب) ہربرٹ اسپنسر

وہ غایت جو فطرت نے انسان پر عائد کی ہے زندگی ہے۔ اسپنسر ارتقا سے مراد اجسام کے طبیعی نشوونما (حیاتیات) لیتا ہے اور اپنے نظریات کی توضیح کا اسی سے کام لیتا ہے بلکہ بنی نوع انسان کے اخلاقی نشوونما (اخلاقیات) اور معاشروں کے ارتقا (اجتماعیات) میں استعمال کرتا ہے۔ وہ ڈارون کے تعقل ارتقا یعنی انواع کے ممیز ہو جانے کو تسلیم کرتا ہے مگر اس کی تعمیم کرتا ہے اس طرح سے کہ وہ اس کو ایک ایسا عمل سمجھتا ہے جس کی وجہ سے ہم جنس مختلف الجنس ہو جاتے ہیں اور سادہ پیچیدہ بن جاتے ہیں۔ ہر حالت میں ابتدائی اور مقابلتاً ضروریات کو کم تسویقات سے تنازع للبقاء کی بناء پر زیادہ اور زیادہ کثیر تسویقات کی طرف تغیر ہوتا ہے جس میں کہ گردو پیش کے حالات کے مطابق بن جانے کی قوت کی زیادتی ہمیشہ مفید ہوتی ہے۔ فطرت نے جو معروضی غایت ہم پر عائد کی ہے۔ زندگی کی تعریف اسپنسر اس طرح سے کرتا ہے کہ داخلی تعلقات کی خارجی تعلقات کے ساتھ مسلسل مطابقت زندگی ہے۔

**موضوع اخلاقیات:** ارتقا کے دوران میں بقائے اصلح کے ذریعہ سے اجسام میں اپنے افعال کو مختلف غایات کے مطابق کرنے کی ایک مفید قوت پیدا ہو جاتی ہے مثلاً غذا کا حاصل کرنا یا خطرہ سے بچنا۔ افعال کے اس تطابق کو کردار کہتے ہیں کردار میں مزید ارتقا ہوتا ہے کیونکہ جوں جوں غایات و مقاصد کثیر و مختلف ہوتے جاتے ہیں۔ زندگی کا طول و عرض اور اس کی شدت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ کردار کا ارتقا تین جہتوں میں ہوتا ہے کیونکہ فرد کی فوری غایتیں بھی تین ہو سکتی ہیں۔ خود اپنی زندگی کا تحفظ اور نسل کی زندگی کا تحفظ۔ ارتقا کے جوں جوں اعلیٰ مدارج کی طرف جاتے ہیں مذکورہ بالا ہر سہ اعتبارات سے زندگی کی زیادہ حفاظت ہوتی ہے۔ اخلاقیات کا موضوع وہ صورت ہے جو کردار کلی اپنے ارتقا کی آخری منازل میں اختیار کرتا ہے۔

**نیک و بد یا خیر و شر:** ان اصطلاحوں میں عموماً محض مقررہ غایات کا حوالہ ہوتا ہے چنانچہ اچھا چاقو وہ ہے جو اچھی طرح کاٹتا ہے۔ بُری چھتری وہ ہے جس میں سے پانی ٹپکتا ہے۔ علیٰ ہذا یہ ذی حیات اجسام پر بھی صادق آتا ہے اس میں یہ اصطلاحیں کردار کے متعلق استعمال کی جاتی ہیں اور ان میں غایت زندگی مضمر ہوتی ہے۔ اس اصول کو جب



Marfat.com

کردار کی تین قسموں پر استعمال کیا جاتا ہے تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ افعال کو نیک و بد یا خیر وشر اس حد تک کہتے ہیں جس حد تک انسان اس کی اولاد یا اس کے ابنائے جنس کی کامل زندگی کے لئے مفید یا مضر ہوتے ہیں۔

**اخلاقیاتی غایت:** لذت۔ اب ایک ایسے وقت نمودار ہوتی ہے جو فطریت کے تقاضے کے عین مطابق ہے۔ وہ زندگی ہے مگر ممکن ہے کہ ذی شعور موضوع کے لئے زندگی ناپسندیدہ اور غیر خوشگوار ہو اور اس لئے معمولی معنی میں اخلاقاً قابل اعتراض ہو۔ قنوطی کہتا ہے کہ زندگی رہنے کے قابل نہیں اس لئے اس کا تباہ کر دینا فرض ہے۔ رجائی کہتا ہے کہ زندگی فی نفسہ ایک خوشگوار شے ہے۔ اسپنسر کہتا ہے قنوطیہ اور رجائیہ دونوں اس باب میں تو متفق ہیں کہ زندگی اگر الم و احساس ہے اگر خوشگوار احساس زیادہ لاتی ہے تب تو یہی اچھی ہے ورنہ بُری۔ اسپنسر خود لذتی رجائی ہے۔ اس کے نزدیک حیاتی اور اخلاقیاتی تعقلات خیر وشر میں مخلوق میں حس پیدا ہوتی ہے تو صرف وہی باقی رہتے ہیں جن کو بحیثیت مجموعی زندگی کے تحفظ کا اہتمام کرنے میں لذت حاصل ہوتی ہے۔

## اسپنسر کے خیالات ارتقائے کردار پر

اس پر اسپنسر چار پہلوؤں سے بحث کرتا ہے یعنی طبیعی، حیاتیاتی، نفسیاتی اور اجتماعیاتی پہلوؤں سے۔ اور ہر پہلو سے اخلاقی کردار ارتقاء کی سب سے بلند منزل پر ثابت ہوتا ہے۔

(1) طبیعی نقطہ نظر سے ارتقاء غیر متعین و غیر مطابق سے متعین و مطابق کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے مطابق اخلاقی کردار مقررہ اصول کا پابند ہوتا ہے۔ بداخلاقی یا غیر اخلاقی کردار بے ثبات و غیر مستقل ہوتا ہے۔

(2) طبیعی نقطہ تو محض صوری ہے مگر حیاتیاتی نقطہ نظر کردار پر اس کی فطری غایت کے اعتبار سے بحث کرتا ہے (یعنی زندگی کے طول و عرض کا لحاظ کر کے) اور اس طرح سے اخلاقی افعال کے جانچنے کا ایک معیار دستیاب ہوتا ہے۔ صاحب اخلاق شخص وہ ہوتا ہے جس کے کل افعال اور اعمال حالات زندگی کے مطابق انجام پاتے ہیں۔ ہر وظیفہ اور ہر فعل پر عمل ہونا ایک معنی کر کے اخلاقی فریضہ ہوتا۔

حیاتیاتی نقطہ نظر احساس و عمل کے مابین اعلیٰ تعلق کے خیال کو داخل کر دیتا ہے۔ ذی حس حیوانات ان افعال و اعمال کے بجالانے کی کوشش کرتے ہیں جن سے ان کو لذت نصیب ہوتی ہے اور ان سے بچتے ہیں جن سے تکلیف یا دکھ پہنچتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ذی حس زندگی کا ارتقا صرف اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ لذت بخش افعال زندگی کی بقاء میں مدد و معاون ہوں۔ اس طرح یہ نتیجہ کہ فطرت اپنی غایت (یعنی زندگی) اور انسان کی اخلاقیاتی خیر (یعنی لذت) کے مابین ایک طرح کی ہمنوائی پیدا کر دیتی ہے۔ ارتقائی اصول سے مستنبط تجربے اور اس سے پیدا شدہ نتیجے کی تصدیق ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی لذت سے حیاتی قوتیں بڑھ جاتی ہیں جس سے زندگی بڑھتی ہے۔ برخلاف اس کے الم حیاتی قوتوں کو کم کرتا ہے۔ لذت حیاتیاتی اور اخلاقیاتی دونوں پہلوؤں سے زندگی کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کے بعض بالواسطہ نتائج بعض اوقات مضر ہوں۔ دوران ارتقا



Marfat.com

میں یہ اتفاقی مضر نتائج رفتہ رفتہ مٹ جائیں گے اور لذت بخش اور بنفس ونسل کے باقی رکھنے والے افعال آخر کار ایک ہو جائیں گے۔

(3) ارتقائے کردار کے نفسیاتی پہلو میں اسپنسر یہ تسلیم کرتا ہے کہ احساسات اور حسیں شعور کے عناصر اصلی ہیں احساسات ممکن ہے کہ یا تو فوری حسیں ہوں یا تصوری (استحضاری) احساسات ہوں جن کا تعلق کسی ممکن مستقبل کے ساتھ ہو۔ (مثلاً انتظار، امید، خوف) دوران ارتقاء میں فوری سادہ حسیں آنے والی حسوں کے نسبتاً پیچیدہ تصورات کے تابع ہو جاتی ہیں، مستقبل کی طرف دیکھنے کی یہ قوت بالعموم بقائے زندگی کے لئے مفید ہوتی اور اس طرح نفسیاتی نظریئے اور حیاتیاتی نظریئے میں اتحاد ہو جاتا ہے۔ ایک بعیدی خیر کو قریبی خیر کی نسبت زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے اور اس طرح سے ذمہ داری (یعنی فوری تسویق کے دبانے کی محسوس ضرورت) ایک محرک کو دوسرے پر غالب کرنے اور قیمتوں کا معیار قائم کرنے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ اس نقطہ سے اخلاقی احساسات سب سے بلند پایہ ہیں مثلاً دیانت وصداقت فوری نفع کی خواہش کو دباتے ہیں۔ اسپنسر اس امر پر بھی زور دیتا ہے کہ بعیدی خیر کا اقتدار غیر مشروط نہیں ہوتا۔ ہر موقع پر حال کو مستقبل پر قربان کر دینا محض لغو اور خودکشی کے مساوی ہوگا کیونکہ خیر کا حصول تو حال میں ہوتا ہے اور اُسے صرف اس لئے ملتوی کر دیا جاتا ہے کہ اس کا تحقق دوسرے حال میں ہو جائے۔

فریضہ یا اخلاقی ذمہ داری کی حس ایک علیحدہ و بے تعلق استحضاری احساس نہیں ہوتا بلکہ یہ ایسا تصور ہوتا ہے جو ان تمام استحضاری احساس کے ساتھ ہوتا ہے جن میں جبر واقتدار کے دو عنصر موجود ہوتے ہیں احساس جبر خلاف ورزی سے اور بڑھ جاتا ہے۔ اسپنسر کہتا ہے کہ فریضہ یا اخلاقی ذمہ داری حس محض عارضی ہے۔ جب اخلاق ترقی کر جائے گا تو یہ کم ہو جائے گا۔ اس سے اس کا یہ منشا ہے کہ جوں جوں ارتقا کی اعلیٰ منازل آتی جائیں گی ایسے افعال جو اخلاقی اعتبار سے اچھے کہلانے کے مستحق ہیں خود بخود اس فوری لذت کی بناء پر ہو جایا کریں گے جو ان سے فاعل کو نصیب ہوتی ہے۔

(4) ارتقائے کردار کا اجتماعیاتی پہلو انسانی معاشروں کے لئے صحیح طور پر زندگی بسر کرنے کے فطری قوانین دریافت کرتا ہے۔ کسی خاص معاشرہ یا مملکت کے لئے ان قوانین کا تعین اس شرط سے ہوتا ہے کہ اس کے افراد میں سے ہر ایک کی زندگی طول وعرض دونوں میں یکساں طور پر بڑی سے بڑی ہو۔ اسپنسر غالباً یہ فرض کرتا ہے کہ فطرت فرد کی نسبت نسل کے تحفظ کا زیادہ لحاظ کرتی ہے اور اس لئے بحیثیت غایت کے معاشرتی جسد کی زندگی اس کے اعضار سے بالاتر ہونی چاہیے۔ اسی بناء پر فرد سے اکثر اس امر کا مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی زندگی قوم کی خاطر قربان کر دے مثلاً دوسری اقوام کے ساتھ جنگ کرتے وقت، مگر یہاں اس دشواری کا سامنا ہوتا ہے کہ اصلی غایت افراد کی صلاح وفلاح ہے۔ اقوام اس لئے عالم وجود میں آتی ہیں کہ عموماً فرد کو دوسروں کے ساتھ مل کر رہنے میں نفع ہوتا ہے۔ علاوہ بریں نسل بھی تو افراد ہی

Marfat.com

سے قائم ہوتی ہے۔ اس تناقص کو ارتقا انفرادی و اجتماعی خیر کا فرق مٹا کر رفتہ رفتہ رفع کرتا ہے۔ یہ دو طریق پر واقع ہوتا ہے۔ اول مختلف ممالک کے باہمی تعلقات کی اصلاح کر کے جس سے جنگ کا رفتہ رفتہ خاتمہ ہو جائے گا۔ دوسرے ایک ہی مملکت کے افراد کے باہمی تعلقات کی اصلاح کر کے۔

**معاشرتی ارتقا کی حدود:** اجتماعی زندگی کے منافع سے معاشرہ کا ہر فرد بہرہ مند ہوتا ہے اور یہ منافع اتحاد عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے لئے لازمی شرطیں یہ ہیں کہ معاشرہ کے افراد ایک دوسرے پر حملہ کرنے سے پرہیز کریں اور باہمی معاہدات کی تکمیل و پابندی کریں لیکن ارتقا اس وقت تک اپنی حد کو نہیں پہنچے گا جب تک کہ فطری اور بے غرضانہ مرحمت کو عدالت کے ساتھ جمع نہ کر دیا جائے گا۔ عدالت و مرحمت دونوں کا فطری مدعا و منبع ہمدردی ہے۔ قوئ بقائے اصلح سے بڑھتی رہتی ہے۔ یہ اس عام اصول کی محض ایک عملی صورت ہے کہ جو غایت فطرت نے ہم پر عائد کی ہے یعنی زندگی اور جس غایت کو انسان غایت جانتا ہے (یعنی لذت) انہیں اگر نسل کو باقی رہنا ہے تو ہمنوائی و اتحاد کی طرف حرکت کرنی چاہیے۔ اسپنسر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ آخر میں معاشری حالات جن افعال کے بھی طالب ہوں گے، ان سے لذت نصیب ہوا کرے گی۔ یہ نصب العین معاشرتی ارتقاء کی حد ہے۔

**انائیت و اخوانیت:** حیاتیاتی اعتبار سے انائیت کا درجہ اخوانیت سے پہلے ہے۔ اگر بقائے نفس کی تسویقات نہ ہوں تو اخوانیت بے معنی ہوگی اور سب کی زندگیوں کا خاتمہ ہو جائے گا مگر انائیت اخلاقیاتی اور حیاتیاتی دونوں اعتبار سے اخوانیت سے مقدم ہے کیونکہ مسرت کا اصلی مرکز فرد ہے۔ علاوہ بریں خاص قوتوں کو کام میں لانا بھی عموماً نہ صرف فاعل بلکہ معاشرہ کی مسرت کا باعث ہوتا ہے پس انفرادی مسرت کے لئے ان حدود کے اندر کوشش کرنی جو معاشرتی حالات نے مقرر کی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ عام مسرت کے حصول کی پہلی شرط ہے'' ایک قوی تندرست اور بشاش جسم سب سے قیمتی میراث ہے، جو والدین اپنی اولاد کو دے سکتے ہیں اور یہ صرف اس طرح سے حاصل ہو سکتی ہے کہ والدین اپنی صحت و مسرت کا لحاظ رکھیں۔ تندرستی اور خوش مزاجی گرد و پیش کے لوگوں میں اکثر اس سے زیادہ مسرت پیدا کرتی ہے جو براہ راست اخوانی افعال سے ہو سکتی ہے نیز یہ کہ فرد ان قوتوں اور توانائیوں کو باقی رکھتا ہے جو اخوانی عمل کو ممکن کرتی ہیں علاوہ بریں اگر بے غرضی کو انتہا تک پہنچا دیا جائے تو اس سے خود غرضی ترقی کرتی ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہوتی ہے کہ بے غرضی سے انسان اس شخص میں جس کے ساتھ بے غرضی برتی جاتی ہے خود غرضی پیدا کئے بغیر کام نہیں لے سکتا اور کچھ یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس قسم کی بے غرضی رفتہ رفتہ جسمانی قوت کو کم کرتی ہے اور آخر کار انتخاب فطرت کے ذریعہ سے اخوانیوں کی تعداد کم کر دیتی ہے۔

اخوانیت اور انائیت دونوں بقائے نوع کے لئے ضروری ہیں۔ وہ فطری تناسل جس سے کہ نسبتاً ابتدائی اقسام کی پیدائش ہوتی ہے، طبعی اخوانیت کی ایک شکل ہے۔ عموماً اولاد کی زندگی والدین کے ایثار و قربانی سے محفوظ ہوتی ہے۔ ایثار یا تو جبلت کی شکل اختیار کرتا ہے (جیسا کہ پرندوں کی صورت میں ہوتا ہے۔) مگر ہر حالت میں

والدین کی اخوانیت خواہ اس کا کوئی بھی محرک کیوں نہ ہونسل کی زندگی کے لئے ضروری ہوتی ہے جوافراد غیر معمولی طور پر انانئی یا اخوانی ہوتے ہیں ان کا وجود رفتہ رفتہ صفحۂ ہستی سے محو ہو جاتا ہے۔

والدین کی اخوانیت رفتہ رفتہ ترقی کر کے معاشرتی اخوانیت کی شکل اختیار کرتی ہے جس کا اثر نسل میں بہت اچھی طرح سے معلوم ہوسکتا ہے۔ اسپنسر، ہابزؔ کی طرح سے یہ ثابت کرتا ہے کہ قانون عدالت عام طور پر تسلیم کرنا (یعنی باہمی مخالفت سے پرہیز کرنا اور معاہدے پر کار بند ہونا) اور باعزت معاملہ کرنا قوم کے ہر فرد کے لئے مفید ہوتا ہے اور اس واقعے سے ان قوانین کو برقرار رکھنے کا ایک انائی یا خودغرضانہ محرک بھی ملتا ہے۔ نیز یہ کہ قوم کے مختلف افراد کی مسرت وطمانیت باہم بہت کچھ ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہے۔افراد کی جسمانی قوت اور ذہنی قابلیت معاشرتی گروہ کے تمام افراد کو فائدہ پہنچاتی ہے۔ یہی اخلاقی اوصاف مثلاً معاشرتی صداقت وغیرہ پر صادق آتا ہے( مثلاً ملازموں کی سفارش کرنے میں ) پس اور لوگوں کی جسمانی صحت اور ذہنی واخلاقی تعلیم کا خیال رکھنے کے لئے انائی محرکات بھی کام کرتے ہیں علاوہ بریں بے غرضی اور ہمدردی کا براہ راست یہی انعام ملتا ہے۔ کیونکہ ان سے باہمی محبت بڑھ جاتی ہے اور ایک دوسرے پر فراخدلی سے لطف وعنایت کرتا ہے۔اخوانیت میں ایک فوری انائی قیمت بڑی حد تک بنی نوع انسان کے رنج وراحت اور دیگر احساسات کے ساتھ جس میں دوسروں کی عینیت کا لحاظ نہ ہوتو خود اپنی غایت کو فوت کر دیتی ہے۔اگر یہ عام ہو جائے یا ایک خاص حد سے تجاوز کر جائے تو معاشرہ کو پارہ پارہ کر دے گی۔

دوسری طرف خالص اخوانیت کو بھی نصب العین کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ بھی اپنی غایت کوفوت کر دیتی ہے۔ہم دوسروں کو اس وقت تک لذات سے بہرہ مند کرانے میں کامیاب نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کے لذات انائی نہ ہوں۔ ہمدردی کی مسرت اس شخص کی براہ راست مسرت سے زیادہ نہیں ہوسکتی جس کے ساتھ ہمدردی کی جاتی ہے۔کسی کے دینے کی مسرت اس کے لینے کی مسرت سے ادنیٰ اور اس کے تابع ہوتی ہے۔ مریض اخوانی ایسی انائی لذتوں میں اپنا وقت بسر کرتا ہے جن کو براہ راست دوسرے محسوس کرتے ہیں۔

**رفع اختلاف:** یہ اصول کہ ''اپنی ذات کے لئے زندگی گزارو'' یا یہ کہ ''دوسروں کی خاطر جیو'' دونوں غلط ہیں۔ اصل میں جس شے کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ اخوانیت وانانیئت دونوں کے بین بین صورت اختیار کی جائے۔لیکن ایسے لوگوں کی کسی مصنوعی کوشش سے تو یہ اختلاف رفع نہیں ہوسکتا جن کا بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت مقصود ہو۔اس کوفطری ارتقاء کی قوتوں پر چھوڑ دینا چاہیے جوانائی اور اخوانی مطالبات کے مابین ہمیشہ بیش از بیش تطابق پیدا کرانے کے لئے عمل کرتی رہتی ہیں۔اور یہ کچھ ہمدردی کے گہرے ہو جانے کی بناء پر حاصل ہو جائے گا اور کچھ معاشرتی حالات کے موافق ہو جانے کی بناء پر۔

## اسپنسر کا نظریۂ عدالت

عام طور پر عدالت کا تعلق ایسے اعلیٰ تعلقات سے ہوتا ہے جو ایک جماعت کے اندر افعال اور ان



Marfat.com

لذت بخش یا المناک نتائج کے مابین ہوتا ہے جو ان سے فاعل یا اوروں پر مرتب ہو سکتے ہیں۔ عدالت ایک ارتقائی نصب العین ہے، جو لازمی طور پر تحقق کی طرف مائل ہوتا ہے اور اس صورت کا تعین اس امر پر غور کرنے سے ہوتا ہے کہ کس قسم کے قوانین، حیات نوعی کے طول و عرض کو بڑھانے کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اسپنسر کے نزدیک فرد صرف اس حد تک اس کی غایت ہے جس حد تک اس سے بقائے نسل کا یقین ہوتا ہے۔

**تحت انسانی عدالت:** کسی ذی حیات نوع کی بقاء کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دو قوانین کی پابندی کرے۔ اولاً تو اولاد جو قطعاً مجبور و لاچار ہوتی ہے اس کی حفاظت کرے۔ اس کا قانون یہ ہے کہ طفلی میں والدین سے جو منافع پہنچیں وہ ان قوتوں کے بطریق معکوس مطابق ہوں جو بڑے ہونے کے بعد پیدا ہوں گی۔ دوسرے یہ کہ بڑے ہونے کے بعد کے حصول سے اپنے نفس کو ایک فرض تشفی دینا چاہتا ہے جو لذت بخش ہوتی ہیں۔ جس محرک سے ارادہ کا تعین ہوتا ہے وہ ہمیشہ ذات کی ایک تصوری حالت ہوتی ہے۔ اب خواہ یہ لذت کے احساس کا تصور ہو یا کسی اور طرح پر تشفی پانے کا۔ خیر کا اصلی تعقل یہ ہے کہ یہ خواہش کو تشفی بخشتی ہے یا یہ کہ اس سے کسی نہ کسی شخص کو تشفی نصیب ہوتی ہے۔

**اخلاقی خیر:** لیکن جس خیر کی اوپر تشریح کی گئی ہے ممکن ہے کہ وہ اتنی حقیقی نہ ہو جتنی کہ بظاہر معلوم ہوتی ہے صرف حقیقی یا اخلاقی خیر سے دائمی اور کلی طور پر تشفی ہوتی ہے۔ یہاں فلسفہ اخلاق کو اس وقت کا سامنا ہوتا ہے کہ جب تک اخلاقی نصب العین ہے ہم کو خیر کے جزوی علم پر اطمینان کرنا پڑتا ہے یعنی اس جہت کے علم پر جس سے اس نصب العین کی تلاش و جستجو کرنی چاہیے۔ یہ جزوی علم جو عملی اغراض کے لئے کافی ہوتا ہے۔ فرد اور قوم کے گزشتہ اخلاقی تجربہ سے حاصل ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ایسی زندگی کے متعلق جو درجہ کمال کو پہنچ چکی ہو، ہم صرف سلبی اصطلاحات میں گفتگو کر سکتے ہیں کہ اس امر کا اعتقاد کہ ایک ایسی زندگی ہونی ضروری ہے' ممکن ہے کردار کو بیحد متاثر کرے اور یہ ہم کو بہتر کے حاصل کرنے کی کوشش کے لئے ابھارے جس سے کم از کم شعوری کوشش کی حیثیت سے بہترین ہونے کا تعین ہی مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ ہم کو بہتر کے حاصل کرنے کی کوشش کے لئے ابھارے جس سے کم از کم شعوری کوشش کی حیثیت سے بہترین ہونے کا تعین ہی متصور ہوتا ہے۔ یہ نصب العین ہمیشہ خدا کے شعور کے اندر معرض حقیقت میں آتا ہے جو حدود زماں سے ماورا ہے۔ اور چونکہ انسان کی روح باری تعالیٰ کی روح کا پرتو ہے، اس لئے یہ نصب العین کی صداقت کو محسوس کر سکتا ہے۔ (اگرچہ احساس کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو) اور اس کے تحقق کے لئے عمل کر سکتا ہے۔

اخلاقی نصب العین کی نوعیت۔ اگرچہ ہم پوری طرح اس نصب العین کو سمجھ نہیں سکتے لیکن ہم اس کے متعلق اتنا تو ضرور جانتے ہیں کہ اخلاقی خیر کا تحقق ایسے اشخاص یعنی افراد ہونا چاہیے جن کو خود اپنا شعور ہوتا ہے۔ اس کا تحقق معاشرہ میں ہی ہونا چاہیے کیونکہ معاشرہ ہی کے ذریعہ سے انسانوں کو اپنا اشخاص کی حیثیت سے شعور ہو سکتا ہے۔ پس اخلاقی نصب العین یہ ہے کہ ایسے اشخاص کا معاشرہ ہو جس میں ہر ایک کو انتہائی تشفی و طمانیت حاصل ہو چکی ہو اور ہر



Marfat.com

ایک دوسرے کی خیر کو اپنی خیر کے مطابق سمجھے۔ اخلاقی نصب العین ایک غیر متناہی ترقی نہیں ہے۔ کیونکہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں، کہ شعور باری تعالیٰ میں اس کا تحقق ابدلا آباد سے ہو چکا ہے۔

نصب العین کی صوری نوعیت کا بھی تعین ہوسکتا ہے چونکہ یہ قطعی طور پر پسندیدہ غایت ہوتی ہے اس لئے یہ امر مطلق کا باعث ہو جاتی ہے جو کہ ایک قانون ہوتا ہے جس کی رو سے اس غایت کے لئے بلا کسی شرط کے کوشش کرتے رہنا لازمی ہو جاتا ہے۔ جزوی فرائض میں ایسی غیر مشروط اہمیت نہیں ہوسکتی۔ تاہم یہ ایسے امور ضرور ہوتے ہیں جن کو انسان کے تجربہ نے اچھا ثابت کیا ہے۔ اس تجربے سے اخلاق رواجی عالم وجود میں آتا ہے۔ اس کے ضوابط کی پابندی بھی لازمی ہوتی سوائے ان کے جن کے متعلق مزید تجربے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اخلاقی نصب العین کی آئندہ ترقی میں سدراہ ہوتے ہیں۔

**نصب العین کی اصل:** فطرتیہ کے نزدیک معاشرتی اخلاقی یا تو خود غرض وخود پرست افراد کے مخالف وعادی کے مابین شعوری تطابق ہے، یا جیسا کہ فطرتی ارتقائیہ کہتے ہیں، ایک غیر شعوری و غیر محسوس تقابق ہے جو اس وجہ سے عالم وجود میں آتا ہے کہ بد اخلاق اقوام وافراد خود بخود فنا ہو جاتے ہیں اور ہمدردی ترقی کرتی ہے۔ گرین ان توجہات کو قطعاً مسترد کرتا ہے عقل یعنی اپنے اور دوسروں کے اشخاص ہونے کا شعور ہی ایسا ذریعہ ہے جس کے ذریعے سے اخلاقی خیر کا تعقل ممکن ہے۔ اس لئے اخلاق کے جوہر یا روح میں کوئی تدریجی ارتقا نہیں ہوسکتا۔ جہاں عقل رہتی ہے وہیں اخلاق کا وجود ممکن ہے۔ اور جہاں عقل نہیں ہوسکتی وہاں اخلاق بھی نہیں ہوسکتا۔ عقل کے ذریعے سے ہم ایک ایسی مطلق و عام خیر کا تعقل قائم کر سکتے ہیں جس کو سب خیر خیال کرسکیں کیونکہ ہر شخص ایک ابدی روح کی نقل ہے۔

**نصب العین کا نشوونما:** پس تاریخ اخلاق کا آغاز عقل کے پہلے پہل ظہور میں آنے سے ہوتا ہے، نہ کہ زندگی کے پہلے پہل ظہور میں آنے سے۔ لیکن شخصی خیر کے اساسی تعقل کا اگرچہ بتدریج ارتقا نہیں ہوا ہے مگر پھر بھی دو جہتوں میں اس کا نشوونما ہوتا ہے:

(1) عام خیر کے حلقے میں ودیعت ہوتی ہے جو بنی نوع انسان کی ابتدائی تاریخ میں اس خاندان یا گروہ تک محدود تھی جس سے فرد کا تعلق ہوتا تھا۔ بعد میں فریضے کے حلقے میں وسعت ہوتی ہے (مثلاً یونانیوں کے یہاں) مگر بیرونی لوگوں کو پھر بھی اس کے دائرے سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ رواقی فلسفہ رومی مصنفوں اور عیسوی تعلیم کے اثر سے نسل وقوم کی یہ حدود رفع ہوئیں اور ایک فریضہ انسان تسلیم کیا گیا۔

(2) اخلاقی نصب العین کے مافیہ کا تعین بتدریج عالم وجود میں آتا ہے اخلاقی نصب العین کا مافیہ ان پائیدار معاشرتی اغراض کو پورا کرتا ہے اخلاقی نصب العین کا مافیہ ان پائیدار معاشرتی اغراض کو پورا کرتا ہے جو معمولی زندگی میں ہمارے سامنے ہیں یہ محض لذت کی جستجو کرنے اور لذت سے بہرہ ور ہونے پر مشتمل نہیں ہے انسانی زندگی کے آغاز میں بھی مستقل و پائیدار خیر کا تصور معاشرتی خیر کا تصور تھا کیونکہ انسان



Marfat.com

اپنے آپ کو مستقل تشفی کا موضوع اس وقت خیال کر سکتا ہے جب وہ اپنے آپ کو ان لوگوں کے مطابق سمجھتا ہے جن کی زندگی سے وہ اپنے آپ کو زندہ خیال کرتا ہے۔ ایثار کا عنصر شروع ہی سے موجود ہوتا ہے مگر مافیہ کی تنگی کی وجہ سے محدود ہوتا ہے جس کو ابتداً حیوانی احتیاجات کی تشفی کے مرادف خیال کیا جاتا تھا۔ بعد میں یونانیوں کے یہاں علمی و جمالیاتی لذات کو بلند مرتبہ دیا گیا۔ اب آ کر اخلاق اس نقطہ پر پہنچا ہے جہاں نہ تو حیوانی احتیاجات کی تشفی کو خیر برتر کہا جاتا ہے اور نہ علمی و جمالیاتی لذات کو۔ بلکہ نفس کو بنی نوع انسان کے اغراض و مقاصد کی طرف متوجہ کرنے کو خیر برتر خیال کیا جاتا ہے اور ہم کو (افادیہ جس طرح سے کرتے ہیں) یہ فرض کرنے کا ہرگز حق نہیں ہے کہ انسانی روح کی زیادہ ترقی یافتہ حالت ایسی ہوتی ہے جس میں انسان نسبتاً کم ترقی یافتہ حالت کے مقابلے میں لذت کی بڑی مقدار سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ انسانی روح کی تکمیل ممکن ہے ایک ایسی ادنیٰ فطرت کی مسلسل موجودگی کو مستلزم ہو، جو چند ایسے رجحانات پر مشتمل ہو، جو گو غالب تو کبھی نہ ہوں مگر اس شے کے مخالف نہ ہوں جس سے انسان کی اعلیٰ تو تیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یہ خیال جو نہایت ہی بلند اور اس کے ساتھ عملی بھی ہے بہت ہی عمدگی کے ساتھ اس طرز و انداز کو ظاہر کرتا ہے جو ہر ایسے شخص کو اختیار کرنا چاہیے جو زندگی سے زیادہ سے زیادہ بہرہ مند ہونا چاہتا ہو۔

## تتمّہ

یہاں گرین کے فلسفہ پر پوری طرح سے تنقید کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ اس کے مابعد الطبیعیاتی نظریے سے مذہبی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اور یہ بات اس کے اس استفادے پر خصوصیت کے ساتھ صادق آئی ہے جو اس نے ہیگل کے اس نظریے سے کیا ہے کہ معاشرہ میں ایک ہی باشعور ذہن ہوتا ہے۔ میں نے اس کے مابعد الطبیعیاتی نظریے کا صرف اس لئے حال بیان کیا ہے کہ وہ عقل عملی اور عقل نظری کو ناقابل انفکاک سمجھتا تھا۔ جرمنی کے عقل تصوریہ کی مدد سے وہ اس نقطہ پر پہنچ گیا ہے جہاں کہ انفرادی و اجتماعی خیر کا تخالف کم از کم مجرد فلسفہ کے لئے تو مٹ جاتا ہے۔ ارسطو جو یہ تعلیم دیتا تھا کہ شخصی مسرت خارجی خیر کی تلاش و حصول پر مشتمل ہوتی ہے اور اس وجہ سے اس میں ہمارے معاشرتی فرائض کی بجا آوری کا بھی داخل ہے تو اس کا خیال بالکل صحیح تھا، مگر ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس نے اس مسئلہ کی تمام مشکلات پر غور نہیں کیا تھا۔ ان مشکلات پر عیسائیت نے زور دیا جس کی تعلیم تھی کہ ہر شخص کی غیر محدود قیمت ہوتی ہے۔ اس طرح پر کہ معاشرہ کی واقعی بدنظمیاں جو قطعی انائیت کے پھیلنے کی وجہ سے ظاہر ہوئی تھیں اور ہیں، اسی عمل تناقض کا باعث ہوئی ہیں جو جدید اخلاقیات کے لئے محرک ہوا ہے۔ اگر ہر شخص غیر محدود قیمت رکھتا ہے، تو اپنی خیر کے لئے جدوجہد کرنے میں بالکل حق بجانب ہے اور اسی وجہ سے اس کو دوسروں کی فلاح کے لئے اپنے آپ کو قربان بھی کر دینا چاہیے' کیونکہ وہ بھی غیر محدود قیمت رکھتے ہیں۔ تاریخ اخلاقیات پر انتقادی نظر ڈال کر جس نتیجے تک ہم پہنچے ہیں وہ یہ ہے ایک ذی عقل انسان کو جو واقعتاً معاملے کے متعلق غور و فکر کرتا ہے سب

سے زیادہ تشفی یا تو فریضے کے مطابق عمل کرنے سے ہوتی ہے، یا پھر اس کے لئے یہ مسئلہ ناقابل حل ہوتا ہے۔ فلسفہ اس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ جیسے ہی انسان معاشرہ میں اپنی صحیح منزلت دریافت کر لیتا ہے اور اس امر کو محسوس کر لیتا ہے کہ معاشرہ خیال کرنے والے ارادہ کرنے والے اور احساس کرنے والے اذہان کا مجموعہ ہے، جو اسی کی طرح سے الم کو برداشت کر سکتے اور لذت کا لطف اٹھا سکتے ہیں تو تناقص محو ہو جاتا ہے، لیکن جب تک کہ کامل خیر کو لذت بخش احساس کے مطابق سمجھا جائے گا اس وقت تک ایک مستقل تناقص باقی رہے گا۔ معیاری خیر کا جس حد تک کہ تعقل کیا جا سکتا ہے یہ ایک طرح کی ہمنوائی معلوم ہوتی ہے جس کو ہر فرد اپنی بساط کے مطابق پیدا کرتا ہے اور یہ اپنی شخصیت کو قربان کر کے انہیں بلکہ اپنے جبلی اور اخلاقی احکام کے تحت اس کو پوری طرح پر ظاہر و ثابت کر کے، جن کے متعلق بٹلر کی تعلیم تھی کہ یہ اس کی صحیح فطرت کا جزو ہوتے ہیں، یہ ہمنوائی فلاطونی تصور عدالت ہے۔ جو عفت شجاعت یا انفرادیت کا مجموعہ ہے اور تحقق ذات کا۔ یہی خیال ایف۔ ایچ۔ بریڈلے کے نظریے سے ظاہر ہوتا ہے جو اخلاقیات ہیگل کی انفرادیتی شرح ہے۔

گرین کی خلق دوست طبیعت نے اس کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے اندر منہمک رہنے کو سب سے بڑی فضیلت اور نیکی قرار دے۔ یہ نظریہ حقیقت کو پوری طرح پر اسی وقت ظاہر کرے گا اگر اس انہاک کو انکار نفس کے نہیں بلکہ تحقیق نفس کے مطابق قرار دیا جائے۔ جس ذات کا دراصل تحقق ہوتا ہے وہ اصولاً معاشرتی ذات ہوتی ہے۔ مگر یہ بات کہ اس میں انفرادی اغراض بھی ہوتی ہیں، یہ بھی ایک اہم حقیقت ہے جس کو لذتیت نے زندہ رکھا ہے۔ انکار نفس کو قدر و منزلت زیادہ ان قدرتی اغراض سے حاصل ہوتی ہے جن کے پورا کرنے کے لئے یہ ہمیشہ دوسروں کی مدد کرتا ہے اور یہ اغراض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں جذباتی یا عقل عنصر ضرور ہوتا ہے، جس کو دوسروں کے اغراض سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اگر خیر کا مافیہ محض اس امر کا شعور ہوتا کہ اس میں اور بھی شریک ہیں، تو درحقیقت اس کا کوئی مافیہ نہ ہوتا۔ یہ اس حقیقت کے کسی طرح سے منافی نہیں ہے کہ ہمدردی اور دیگر معاشرتی علائق انفرادی اغراض کی تعداد اور قیمت دونوں کو زیادہ کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے عملی اخلاقیات کا یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ افراد کی خاص اغراض کو کل کی خیر و فلاح کے حاصل کرنے کے خیال سے کیونکر منضبط کیا جائے۔

## عملی اخلاقیات

اب تک ہم نے زیادہ تر اخلاقیات خالص سے بحث کی ہے۔ اس میں اور عملی اخلاقیات میں یہ فرق ہے کہ یہ زیادہ عام ہوتی ہے اور اس کے اندر سیاسی اصولوں کی جستجو کی جاتی ہے لیکن ان دونوں کے مابین کوئی قطعی امتیاز کرنا بھی مشکل ہے۔ خالص اخلاقیات لازمی طور پر عملی اخلاقیات کی طرف لے جاتی ہے کیونکہ محض یہ تو اتنی مجرد ہوتی ہے کہ اس سے کوئی عملی غایت پوری نہیں ہوتی۔ اخلاقیات عملی نسبتاً مقرون مباحث پر گفتگو کرتی ہے مثلاً خاندان مملکت اور خاص اقتصادی معاشرتی اور قانونی مباحث پر ان کے لئے خاص علم کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اخلاقیات عملی کو



Marfat.com

ایک بالکل علیحدہ فن نہیں خیال کر سکتے۔ بلکہ یہ علوم وفنون اور تجربہ انسانی کے دیگر نتائج صحیح کو ہوشمندانہ طور پر اس اخلاقیاتی نصب العین کے مطابق جس کو کہ اختیار کیا گیا ہے، کام میں لانے کے مساوی ہے۔ واقعتاً زندگی میں بہت ہی کم عام اخلاقی اصول کو صحت کے ساتھ کام میں لا سکتے ہیں کیونکہ ان کے اندر ان تمام حالات کا لحاظ نہیں ہوتا جن کا پیدا ہو جانا ممکن ہوتا ہے اسی وجہ سے اخلاقی مسائل کے جوابات کے متعلق ایک طرح کا عدم تعین سا ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم جزوی امثلہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس لئے فرد کو اپنی عملی اخلاقیات کا نظام قائم کرتے وقت اپنے فیصلہ اور اپنی رائے سے کام لینا پڑتا ہے۔ اس میں حق شناسی یعنی اس نصب العین کے مطابق عمل کرنے کا مستقل ارادہ، جس کو کہ وہ صحیح خیال کرتا ہو، بہت ضروری ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ اگر فکر و ذہانت اس کی رہنمائی نہ کرے تو یہ بھی گمراہی کا موجب ہو جائے۔ کسی نہ کسی حد تک اخلاقی حاسہ یا وجدانی عملی بصیرت بھی ضروری ہے اگرچہ اس کو ناقابل خطا نہیں سکتے۔ خالص اخلاقیاتی نظریہ اور اس کی تاریخ کے مطالعے کا عملی فائدہ یہ ہے کہ یہ تفکر و تدبّر پیدا کر کے اخلاقی بصیرت کی اصلاح کرتا ہے جو گویا ایک ایسا زینہ ہے جس سے انسان اعلیٰ مدارج تک بلند ہو سکتا ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

جارج ایڈورڈ مور

ترجمہ: ڈاکٹر عبدالقیوم

# خیر اور شر

## اخلاقیات کا اہم موضوع

ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں جو تصدیقات قائم کرتے ہیں ان میں سے چند ایسی تصدیقات کو الگ کرنا نہایت آسان ہے جن کی صداقت سے اخلاقیات بلاشبہ سروکار رکھتی ہے۔ جب کبھی ہم کہتے ہیں کہ ''فلاں شخص اچھا ہے'' یا ''فلاں آدمی برا ہے۔'' جب کبھی ہم پوچھتے ہیں کہ ''مجھے کیا کرنا چاہیے؟'' یا ''کیا ایسا کرنا میرے لیے نادرست ہے؟'' جب کبھی ہم یہ کہنے کی جرات کرتے ہیں کہ ''عفت فضیلت ہے اور مے نوشی رذالت ہے'' تو بلاشبہ یہ اخلاقیات ہی کا کام ہے کہ وہ اس قسم کے سوالات اور بیانات پر بحث کرے اور جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ کون سا فعل کرنا درست ہے تو وہ اس بارے میں کہ اس سوال کا صحیح جواب کیا ہے، وجوہات پیش کرے، علاوہ ازیں اخلاقیات کے ذمے یہ کام بھی ہے کہ وہ ہمارے ان بیانات کو جو افراد کے اخلاق سے یا ان کے افعال کے اخلاقی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں، صحیح یا غلط ٹھہرانے کے اسباب بیان کرے۔ اکثر حالتوں میں جب کہ ہم ایسے بیانات دیتے ہیں جن میں ''فضیلت'' ''رذالت''، ''فرائض''، ''درست''، ''خیر''، ''شر'' جیسی اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں، ہم اخلاقی حکم لگا رہے ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان احکام کی صداقت کو زیر بحث لانا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں اخلاقیات کے کسی نہ کسی نکتے پر بحث کرنی ہوگی۔

ہر کوئی مذکورہ بالا تصریح کو تسلیم کرے گا، لیکن اس سے اخلاقیات کے دائرہ تحقیق کو متعین نہیں کیا جا سکتا۔ اخلاقیات کے دائرہ تحقیق کو یہ کہہ کر شاید متعین کیا جاتا ہو کہ وہ اس چیز کے متعلق کل صداقت پر مشتمل ہے جو بیک وقت ان احکام میں مشترک بھی ہے اور ان سے مخصوص بھی۔ لیکن پھر بھی یہ سوال اٹھانا پڑے گا کہ وہ چیز کیا ہے جو اس طرح بیک وقت مشترک بھی ہے اور مخصوص بھی؟ یہ سوال ایسا ہے کہ مشہور حکمائے اخلاقیات نے اس کے جوابات مختلف دیئے ہیں اور شاید کسی ایک کا جواب بھی کلیۃً تسلی بخش نہیں۔

## 2

اگر ہم مذکورہ بالا مثالوں کو سامنے رکھیں تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ سب مثالیں کردار کے سوال سے متعلق ہیں، یعنی اس سوال سے کہ ہم انسانوں کے اعمال میں کیا خیر ہے اور کیا شر، کیا درست ہے اور کیا نادرست؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص اچھا ہے تو اس سے ہماری مراد بالعموم یہ ہوتی ہے کہ وہ شخص درست عمل کرتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ مے نوشی رذالت ہے تو اس سے ہمارا مطلب عموماً یہ ہوتا ہے کہ شراب پینا ایک نادرست یا قبیح فعل ہے۔ انسانی کردار کے متعلق یہی بحث دراصل ''اخلاقیات'' (Ethics) کے نام سے گہرے طور پر وابستہ ہے۔ یہ وابستگی اشتقاق کے باعث پیدا ہوئی ہے۔ بلاشبہ کردار اخلاق احکام کے معروضات میں سب سے زیادہ عام اور دلچسپ معروض ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے حکمائے اخلاقیات، اخلاقیات کی اس تعریف کو کہ اخلاقیات اس سوال سے بحث کرتی ہے کہ انسانی کردار میں کیا خیر ہے اور کیا شر، کافی سمجھنے پر مائل ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اس کی تحقیقات کردار یا اعمال ہی تک محدود ہیں۔ ان کے خیال میں ''عملی فلسفہ'' کا نام ان تمام امور کو محیط کیے ہوئے ہے جن سے اخلاقیات کو سروکار ہے۔ لفظ ''اخلاقیات'' کے مناسب معنی کو زیر بحث لائے بغیر (کیونکہ لسانی مسائل کو چھیڑنا لغت نگاروں اور لٹریچر میں دلچسپی رکھنے والوں کا کام ہے، فلسفے کو، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، اس سے کوئی سروکار نہیں) میں یہ کہوں گا کہ میرا ارادہ لفظ ''اخلاقیات'' کو اس سے کہیں زیادہ وسیع معنوں میں استعمال کرنے کا ہے۔ میرے خیال میں اس استعمال کا کافی جواز موجود ہے۔ میں اس لفظ کو اس تحقیق کے لئے استعمال کروں گا جس کے لئے بہرحال کوئی دوسرا لفظ موجود نہیں، یعنی اس سوال کی کہ ''خیر کیا ہے؟'' عام تحقیق کے لئے۔

اخلاقیات بلاشبہ اس سوال سے کہ ''عمل خیر کیا ہوتا ہے؟'' سروکار رکھتی ہے، لیکن اس سے سروکار رکھتے ہوئے وہ صریحاً آغاز سے ابتدا نہیں کرتی، تاوقتیکہ یہ بتانے کے لئے تیار نہ ہو کہ خیر کیا ہے اور نیز کردار کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''کردار خیر'' ایک مرکب تصور ہے۔ ہر کردار خیر نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی کردار یقیناً شر ہوتا ہے اور کوئی نہ تو خیر ہوتا ہے اور نہ شر۔ دوسری طرف کردار کے علاوہ کئی اور اشیا خیر ہو سکتی ہیں، اور اگر وہ خیر ہوتی ہیں تو ''خیر'' ایک ایسا خاصہ ہے جو ان اشیاء اور کردار میں مشترک ہے۔ اگر ہم تمام اشیاء خیر میں سے صرف کردار خیر کو بغور ملاحظہ کریں تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ ہم کوئی ایسی خاصیت معلوم کر لیں گے جو ان دوسری اشیاء میں موجود نہ ہوگا اور اس طرح ہم اخلاقیات کے بارے میں ان محدود معنوں میں بھی غلطی کے مرتکب ہوں گے، کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہ ہوگا کہ کردار خیر اصلاً کیا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی غلطی ہے جو واقعی کئی حکما سے اس لئے سرزد ہوئی ہے کہ انہوں نے اپنے دائرہ تحقیق کو کردار تک محدود کر رکھا تھا۔ لہٰذا میں کوشش کروں گا کہ سب سے پہلے اس سوال پر غور کر کے کہ عمومی حیثیت سے خیر کیا ہے؟ اس غلطی سے محفوظ رہوں۔ مجھے امید ہے کہ اگر ہم اس سلسلے میں کسی یقینی بات تک پہنچ سکیں تو اس سوال کو حل کرنا

کہ کردار خیر کیا ہوتا ہے؟ نسبتاً آسان ہو جائے گا، کیونکہ ہم اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ کردار کیا ہوتا ہے۔ پس ہمارا پہلا سوال یہ ہے کہ ''خیر کیا ہے'' اور ''شر کیا ہے؟'' میں اس سوال (یا ان سوالات) پر بحث کو اخلاقیات کا نام دیتا ہوں، کیونکہ اس علم میں یہ سوال بہر صورت شامل ہے۔

## 3

لیکن یہ ایک ایسا سوال ہے جو کئی معنوں کا حامل ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم میں سے ہر ایک یہ کہے کہ ''میں اس وقت اچھا کام کر رہا ہوں'' یا ''میں نے کل اچھا کھانا کھایا'' تو ان میں سے ہر بیان ہمارے سوال کا کچھ نہ کچھ جواب ہوگا، گو یہ جواب شاید غلط ہو۔ پس جب زید بکر سے پوچھتا ہے کہ اسے اپنے بچے کو کس اسکول میں داخل کرانا چاہیے، تو بکر کا جواب یقیناً ایک اخلاقی حکم ہوگا۔ اسی طرح ماضی، حال یا مستقبل کے کسی شخص یا چیز کی مدح یا مذمت اس سوال کا کہ ''خیر کیا ہے؟'' کچھ نہ کچھ جواب ہوگا۔ ان تمام مثالوں میں کسی خاص چیز کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر ہے۔ ''کیا'' کا جواب ''یہ'' یا ''وہ'' سے دیا گیا ہے۔ لیکن علمی اخلاقیات اس سوال کو ان معنوں میں نہیں پوچھتی۔ اس قسم کے لاکھوں جوابوں میں سے ایک جواب بھی، صحیح ہونے کے باوجود، کسی اخلاقیاتی نظام کا حصہ نہیں بن سکتا، اگرچہ ان سب جوابوں کی صداقت کا فیصلہ کرنے کے لئے اس علم میں کافی وجوہ اور اصول موجود ہونے چاہییں۔ ماضی، حال اور مستقبل کی دنیا میں لوگ، چیزیں اور واقعات اتنی زیادہ تعداد میں موجود ہوتے ہیں کہ ان کی انفرادی خوبیوں پر بحث کسی علم کو موضوع نہیں بن سکی۔ بدیں وجہ اخلاقیات اس نوع کے حقائق سے بحث نہیں کرتی، یعنی ایسے حقائق سے جو یکتا، منفرد اور مطلقاً جزئی ہوں، یعنی ایسے حقائق سے جن سے علم تاریخ، علم جغرافیہ اور فلکیات تھوڑا بہت بحث کرنے پر مجبور ہیں۔ اس بنا پر اخلاقیاتی مفکر کا کام یہ نہیں کہ وہ ذاتی مشورے دے یا نصیحتیں کرے۔

## 4

لیکن اس سوال کا کہ ''خیر (اچھائی) کیا ہے؟'' ایک اور مفہوم بھی ہوسکتا ہے۔ اس سوال کا یہ جواب بھی ہوگا کہ ''کتابیں اچھی ہوتی ہیں'' گو یہ جواب صریحاً غلط ہوگا، کیونکہ بعض کتابیں فی الواقع بری ہوتی ہیں۔ اس قسم کے اخلاقی احکام یقیناً اخلاقیات سے متعلق ہوتے ہیں، اگرچہ میں ان میں سے اکثر پر بحث نہیں کروں گا۔ اس قسم کا ایک حکم یہ ہے: ''لذت خیر ہے'' یہ ایک ایسا حکم ہے کہ اس کی صحت کے بارے میں اخلاقیات کو بحث کرنی چاہیے، حالانکہ یہ حکم اتنا اہم نہیں جتنا یہ حکم کہ ''صرف لذت ہی نہیں ہے'' جس پر ہم تھوڑی دیر میں بحث کریں گے۔ اس قسم کے احکام ہی تو ہوتے ہیں جو اخلاقیات کی ایسی کتابوں میں پائے جاتے ہیں جن میں فضائل کی فہرست ہوتی ہے، مثلاً ارسطو کی کتاب ''اخلاقیات'' میں۔ لیکن ہو بہو اس قسم کے احکام کازستائیت (Casuistry) کا موضوع ہیں جو عام طور پر اخلاقیات سے مختلف اور کم قابل توقیر سمجھی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کازستائیت اخلاقیات سے اس اعتبار سے مختلف



Marfat.com

ہے کہ اول الذکر زیادہ جزئی اور تفصیلی ہوتی ہے اور موخر الذکر زیادہ تر عمومی ہوتی ہے۔ لیکن یہ بات نہایت اہم ہے کہ کازستائیت کسی ایسی چیز سے بحث نہیں کرتی جو مطلقاً جزئی ہو، یعنی جزئی صرف ان معنوں میں جن کی رو سے اس کے اور اس چیز کے درمیان جو عام ہوتی ہے، ٹھیک ٹھیک حد فاصل قائم کی جا سکتی ہے۔ یہ ان مذکورہ بالا معنوں میں جزئی نہیں جن کی رو سے یہ کتاب ایک خاص کتاب ہے اور زید کے دوست کی نصیحت ایک خاص نصیحت ہے۔ اگر کازستائیت زیادہ جزئی اور اخلاقیات زیادہ عمومی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان دونوں میں فرق درجے کا ہے نہ کہ نوعیت کا۔ اور جب ''خاص'' اور ''عام'' کے الفاظ کو ان عام لیکن غیر صحیح معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے تو ان کے متعلق یہ بات کہ ان میں فرق درجے کا ہوتا ہے، عالمگیر طور پر سچ ہوتی ہے۔ جہاں تک اخلاقیات اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ فضائل کی ایک فہرست مرتب کر لی جائے یا مثل اعلیٰ کے عناصر شمار کر دیئے جائیں، اخلاقیات اور کازستائیت میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔ یہ دونوں اسی طرح عمومی چیزوں سے بحث کرتی ہیں جس طرح علم طبیعیات اور علم کیمیا عمومی چیزوں سے بحث کرتے ہیں۔ جس طرح علم کیمیا کا مقصد آکسیجن کے خواص کو دریافت کرنا ہے، جہاں کہیں بھی آکسیجن ہو، نہ کہ صرف آکسیجن کے اس یا اس خاص نمونے کے خواص کو، اسی طرح کازستائیت کا مقصد یہ دریافت کرنا ہے کہ کون سے اعمال خیر ہیں، جہاں کہیں بھی وہ پائے جائیں۔ اس اعتبار سے اخلاقیات اور کازستائیت کا شمار علم طبیعیات، علم کیمیا اور عضویات جیسے علوم میں ہوتا ہے اور وہ تاریخ اور جغرافیہ جیسے علوم سے مطلقاً مختلف ہوتے ہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ تفصیلی نوعیت کے باعث کازستائیت کی تحقیقات ان تحقیقات کی نسبت جو عام طور پر اخلاقیات سے منسوب کی جاتی ہیں، واقعتاً علم طبیعیات اور علم کیمیا کے زیادہ قریبی ہیں۔ جس طرح علم طبیعیات اس دریافت پر قناعت نہیں کرسکتا کہ روشنی ایتھر کی لہروں سے پھیلتی ہے، بلکہ اسے یہ بھی دریافت کرنا ہے کہ مختلف رنگوں سے مخصوص ایتھر کی لہروں کی خاص نوعیت کیا ہے، اسی طرح کازستائیت کو چاہیے کہ اس عمومی کلیہ سے گزر کر کہ سخاوت ایک فضیلت ہے، یہ دریافت کرے کہ مختلف قسم کی سخاوتوں کی اضافی خوبیاں کیا ہوتی ہیں؟ بنابریں کازستائیت علم اخلاق کا ایک حصہ ہے، اخلاقیات اس کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی۔ کازستائیت میں جو نقائص پائے جاتے ہیں وہ اصول کے نقائص نہیں: اس کے اغراض و مقاصد پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ناکام اس لئے ہوئی ہے کہ یہ اتنا مشکل موضوع ہے کہ اسے ہمارے موجودہ علم کی روشنی میں پورے طور پر نباہا نہیں جاسکتا۔ کازستائیت کا ماہر زیر نظر واقعات میں سے ان اجزاء کو الگ نہیں کرسکتا جن پر ان واقعات کی قدر کا انحصار ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اکثر دو واقعات جو قدر کے اعتبار سے متشابہ ہوں گے۔ اس قسم کی غلطیاں ہی ایسی تحقیقات کے نقصان دہ نتائج کا باعث بنی ہیں۔ کازستائیت اخلاقیاتی تحقیق کی منزل مقصود ہے۔ اس کا مطالعہ ہم اپنی بحث کے آغاز میں نہیں، بلکہ آخر میں کرسکتے ہیں۔

## 5

لیکن ہمارے سوال کا کہ ''خیر کیا ہے؟'' ایک اور مطلب بھی ہوسکتا ہے۔ اس سوال سے ہماری مراد یہ ہو



Marfat.com

سکتی ہے کہ ''خیر'' کی تعریف کس طرح کی جائے، نہ کہ کون سے شئے یا اشیاء خیر ہیں۔ یہ ایسی تحقیق ہے جس کا تعلق صرف اخلاقیات سے ہے، نہ کہ کازستائیت سے۔ سب سے پہلے ہم اسی تحقیق کی طرف متوجہ ہوں گے۔

یہ ایک ایسی تحقیق ہے جو خاص توجہ کی مستحق اس لئے ہے کہ یہ سوال کہ خیر کی تعریف کس طرح کرنی چاہیے، اخلاقیات کا سب سے زیادہ بنیادی سوال ہے۔ دراصل ''خیر'' سے جو چیز مراد لی جاتی ہے صرف وہ، ماسوا شر کے، فکر کا ایک ایسا معروض ہے جو اخلاقیات سے مخصوص ہے۔ اس لئے اس کی تعریف اخلاقیات کی تعریف کی سب سے زیادہ اہم شق ہے۔ اور مزید برآں اس سلسلے میں کوئی غلطی کئی غلط اخلاقی احکام پر منتج ہوتی ہے۔ جب تک ہم اس اولین سوال کو پورے طور پر نہیں سمجھ پاتے اور اس کا صحیح جواب صاف طور پر نہیں جان لیتے، تب تک بقیہ اخلاقیات میں ربط پیدا نہیں ہوسکتا۔ جو لوگ اس سوال کا جواب جانتے ہیں اور نیز جو نہیں جانتے، وہ سب مذکورہ بالا دو قسم کے صحیح اخلاقی احکام پیش کرتے ہوں اور ظاہر ہے کہ شاید یہ دونوں قسم کے لوگ یکساں طور پر اچھی زندگی گزارتے ہوں۔ لیکن اس امر کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ اس سوال کے صحیح جواب کی عدم موجودگی میں ان کے سب سے زیادہ عمومی اخلاقی احکام بھی ایک جیسے صحیح ہوں۔ میں تھوڑی دیر میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ شدید ترین غلطیاں زیادہ تر کسی غلط جواب میں یقین کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ بہرحال جب تک اس سوال کے جواب کا صحیح علم نہ ہو، کسی کے لئے بھی ممکن نہیں کہ وہ یہ جان سکے کہ کسی اخلاقی حکم کے حق میں شہادت کیا ہے۔ لیکن ایک مربوط علم کی حیثیت سے اخلاقیات کی اہم غایت یہ ہے کہ جب تک اس سوال کا جواب نہیں دیا جاتا، یہ وجوہ بیان نہیں کیے جاسکتے۔ لہٰذا قطع نظر اس کے بھی کہ غلط جواب غلط نتائج پیدا کرتا ہے، موجودہ تحقیق علم اخلاق کا ایک نہایت اہم اور ضروری حصہ ہے۔

## 6

پس سوال یہ ہے کہ خیر کیا ہے؟ خیر کی تعریف کس طرح کی جائے گی؟ شاید یہ خیال کیا جاتا ہو کہ یہ ایک لفظی سوال ہے۔ اکثر تعریف کا مطلب حقیقتاً یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے معنی دوسرے الفاظ میں ظاہر کر دیئے جائیں۔ لیکن مجھے اس قسم کی تعریف مطلوب نہیں۔ اس قسم کی تعریف کی، ماسوا تدوین لغت کے، کسی اور مطالعے کے لئے بالآخر کوئی اہمیت نہیں ہوسکتی۔ اگر مجھے اس قسم کی تعریف مطلوب تھی، تو سب سے پہلے مجھے وہ دیکھنا چاہیے تھا کہ لوگ عام طور پر لفظ ''خیر'' کو کس طرح استعمال کرتے ہیں۔ لیکن مجھے اس لفظ کے اس مناسب استعمال سے جو رواج سا قائم ہو گیا ہے، سروکار نہیں۔ اگر میں اس لفظ کو ان معنوں میں استعمال کروں جن میں وہ عام طور پر استعمال نہیں ہوتا تو میں یقیناً ''خیر'' استعمال کروں، تو سمجھ لینا چاہیے کہ اس وقت میرے ذہن میں وہ تصور ہوگا جو عام طور پر لفظ ''میز'' سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا میں اس لفظ کو اس طرح استعمال کروں گا جس طرح وہ میرے خیال میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی میں یہ بحث چھیڑنے کا متمنی نہیں کہ کیا میرا یہ خیال صحیح ہے کہ وہ اس طرح استعمال ہوتا ہے۔ مجھے صرف اس شئے یا تصور سے غرض ہے جس کے لئے، میرا خیال ہے، (جو صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی) یہ لفظ عام طور



Marfat.com

پر استعمال ہوتا ہے۔ جس چیز کو میں دریافت کرنا چاہتا ہوں وہ اس شے یا تصور کی ماہیت ہے اور اس بارے میں کسی اتفاق رائے پر پہنچنے کا دل سے متمنی ہوں۔

لیکن اگر ہم اس سوال کو ان معنوں میں سمجھ لیں تو اس کا جواب جو میں دوں گا وہ بہت مایوس کن ہوگا۔ اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ ''خیر کیا ہے؟'' تو میرا جواب یہ ہے کہ خیر خیر ہے، اور معاملہ یہیں ختم ہو جاتا ہے۔ یا اگر پوچھا جائے کہ خیر کی تعریف کس طرح کی جائے گی؟ تو میرا جواب یہ ہے کہ خیر کی تعریف نہیں کی جاسکتی، اور میں اس بارے میں یہی کچھ کہہ سکتا ہوں۔ یہ جوابات اگرچہ مایوس کن ہیں لیکن ہیں نہایت اہم۔ جو قارئین فلسفیانہ اصطلاحات سے مانوس ہیں، اُن پر میں ان جوابات کی اہمیت یہ کہہ کر واضح کرسکتا ہوں کہ ان کے معنی یہ ہیں کہ خیر کے متعلق تمام قضیے ترکیبی (Synthetic) ہوتے ہیں نہ کہ تحلیلی (Analytic) اور ظاہر ہے کہ یہ کوئی فضول بات نہیں۔ اسی بات کو ذرا مقبول انداز میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر میری بات صحیح ہے تو کوئی شخص یہ حکم کہ ''صرف لذت خیر ہے'' یا یہ کہ ''جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ خیر ہوتی ہے'' دھوکے سے ہمارے سر پر اس بہانے نہیں منڈھ سکتا کہ یہی ''خیر کے معنی'' ہیں۔

## 7

تو آیئے ہم اس بات پر غور مزید کریں۔ میرا نکتہ یہ ہے کہ ''خیر'' ایک منفرد تصور ہے، جس طرح کہ ''زرد'' ایک منفرد تصور ہے۔ جس طرح آپ کسی شخص کو جو پہلے سے نہیں جانتا کہ ''زرد'' کیا ہوتا ہے، کسی طرح بھی یہ نہیں سمجھا سکتے کہ ''زرد'' کیا ہوتا ہے، اسی طرح آپ یہ نہیں سمجھا سکتے کہ خیر کیا ہے۔ جس قسم کی تعریفیں مجھے مطلوب ہیں، یعنی ایسی تعریفیں جو اس شئے یا تصور کی اصل ماہیت کو بیان کرتی ہیں جس کے لئے کوئی لفظ استعمال ہوتا ہے، اور جو محض یہ نہیں بتاتیں کہ یہ لفظ کن معنوں میں استعمال ہوتا ہے، وہ اسی وقت ممکن ہوسکتی ہیں جب زیر بحث شئے یا تصور مرکب ہو۔ آپ ایک گھوڑے کی تعریف کر سکتے ہیں، کیونکہ گھوڑے کے کئی مختلف اجزاء اور خواص ہوتے ہیں جن کو شمار کیا جا سکتا ہے لیکن جب آپ ان سب اجزا اور خواص کو شمار کر لیتے ہیں اور جب آپ گھوڑے کی تحویل اس کے سب سے زیادہ بسیط اجزا میں کر لیتے ہیں، تو پھر آپ ان اجزا کی مزید تعریف نہیں کر سکتے، یہ اجزا محض ایسی اشیاء ہیں جن کا تصور یا ادراک ہوسکتا ہے اور جو شخص ان کا تصور یا ادراک نہیں کرسکتا اس پر آپ کسی تعریف کی مدد سے ان کی ماہیت واضح نہیں کر سکتے۔ مثال کے طور پر ہم کسی شخص کو یہ سمجھا سکتے ہیں کہ کیمیرا (Chimeara) کیا ہوتا ہے؟ حالانکہ اس نے اسے نہ کبھی دیکھا ہے اور نہ اس کے متعلق کچھ سنا ہے۔ آپ اسے بتا سکتے ہیں کہ وہ ایک جانور ہوتا ہے جس کا سر اور جسم شیرنی کا ہوتا ہے، جس کی پشت کے وسط میں سے بکری کا سر ابھرا ہوتا ہے اور جس کی دم کی جگہ سانپ ہوتا ہے۔ لیکن یہاں جس چیز کا آپ ذکر کر رہے ہیں وہ مرکب ہے، وہ پورے طور پر ان اجزاء پر مشتمل ہے جن سے ہم بخوبی واقف ہیں، یعنی سانپ، بکری، شیرنی اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ اجزا کس طرح آپس میں ترتیب دیئے گئے



Marfat.com

ہیں، کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ شیرنی کی پشت کے وسطی حصے کا کیا مطلب ہوتا ہے اور اس کی دُم مطابق معمول کہاں ہوتی ہے۔ یہی بات ان سب اشیاء پر صادق آتی ہے جن کو ہم پہلے سے نہیں جانتے اور جن کی تعریف ہم کر سکتے ہیں۔ یہ اشیا سب مرکب ہوتی ہیں، وہ ایسے اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں جو بذات خود، ممکن ہے پہلے تو اس قسم کی تعریف کے قابل ہوں، لیکن جن کی تحویل آخر میں ایسے مفرد اجزا میں ہوتی ہے جن کی مزید تعریف نہیں کی جاسکتی۔ لیکن ہمارا کہنا ہے کہ ''زرد'' اور ''خیر'' مرکب نہیں، وہ ایسے مفرد تصورات ہیں کہ ان سے تعریفیں وضع ہوتی ہیں، لیکن ان کی اپنی تعریف نہیں کی جاسکتی۔

## 8

جب ہم کہتے ہیں اور جیسا کہ وبیسٹر کہتا ہے کہ گھوڑے کی تعریف یہ ہے کہ وہ جنس ''ایقوس'' کا سُم والا چوپایہ ہے، تو اس کے فی الواقع تین مختلف مطالب ہو سکتے ہیں۔ (1) ہمارا محض یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ میں جب لفظ ''گھوڑا'' بولتا ہوں، تو آپ سمجھیں کہ میں جنس ''ایقوس'' کے سُم والے چوپائے کی بابت بات کر رہا ہوں۔ اس کو ہم ''بے قاعدہ لفظی تعریف'' کہہ سکتے ہیں۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ ''خیر'' ان معنوں میں تعریف پذیر نہیں۔ (2) ہمارا یہ مطلب ہو سکتا ہے، اور جیسا کہ وبیسٹر کا بھی یہی مفہوم ہونا چاہیے، کہ جب بہت سے لوگ لفظ ''گھوڑا'' بولتے ہیں، تو اس سے ان کی مراد جنس ''ایقوس'' کا سُم والا چوپایہ ہوتا ہے۔ اس کو ''مناسب لفظی تعریف'' کہہ سکتے ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ''خیر'' ان معنوں میں بھی تعریف پذیر نہیں، کیونکہ یہ معلوم کرنا کہ لوگ ایک لفظ کو کس طرح استعمال کرتے ہیں، یقیناً ممکن ہے، ورنہ ہم کبھی بھی یہ نہ جان سکتے کہ لفظ ''خیر'' کا ترجمہ انگریزی میں لفظ good، جرمن میں ''gut'' اور فرانسیسی میں ''بوں'' ہے۔ لیکن (3) گھوڑے کی تعریف سے ہماری مراد کوئی ایسی چیز ہو سکتی ہے جو کہیں زیادہ اہم ہو۔ ہماری مراد یہ ہو سکتی ہے کہ ایک خاص شئے جس کو ہم سب جانتے ہیں، ایک خاص طریقے سے کچھ اجزا پر مشتمل ہے۔ اس کی چار ٹانگیں، سر، دل، جگر وغیرہ ہوتے ہیں جو سب کے سب خاص نسبتوں میں ترتیب دیے گئے ہیں۔ یہ ہیں وہ معنی جن کی رو سے میں سمجھتا ہوں کہ خیر تعریف پذیر نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ خیر ایسے اجزاء پر مشتمل نہیں جن کو ہم اس وقت اپنے ذہن میں رکھ سکتے ہیں جب ہم خیر کی بابت سوچ رہے ہوتے ہیں۔ ہم گھوڑے کے متعلق صاف اور صحیح طور پر سوچ سکتے ہیں، خواہ ہم اس کل کی بجائے اس کے تمام اجزا اور ان کی باہمی ترتیب کی بابت سوچ رہے ہوں۔ میرا کہنا یہ ہے کہ ہم مؤخر الذکر صورت میں بھی گھوڑے اور گدھے میں صحیح امتیاز کر سکتے ہیں، صرف اتنی آسانی سے نہیں کر سکتے۔ لیکن ہمارے پاس کوئی ایسی چیز نہیں جو اسی طرح سے خیر کا بدل ہو سکتی ہو۔ جب میں کہتا ہوں کہ خیر تعریف پذیر نہیں تو اس سے میرا یہی مطلب ہے۔



Marfat.com

## 9

لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ میں نے ابھی تک ایک بڑی مشکل کو رفع نہیں کیا جو اس قضیے کو کہ ''خیر تعریف پذیر نہیں''، تسلیم کرنے سے روک سکتی ہے۔ میری مراد یہ نہیں کہ وہ شئے جو خیر ہے تعریف پذیر نہیں۔ اگر میرا یہ خیال ہوتو پھر مجھے اخلاقیات پر قلم نہیں اٹھانا چاہیے، کیونکہ میرا اہم مقصد یہ ہے کہ اس تعریف کو (شئے خیر کی تعریف) دریافت کرنے کے سلسلے میں کچھ امداد کرسکوں۔ میں جو اس بات پر اصرار کررہا ہوں کہ خیر تعریف پذیر نہیں وہ اس لئے ہے کہ میرے خیال میں اس طرح شئے خیر کی تعریف معلوم کرتے وقت کسی غلطی کا احتمال کم ہو جائے گا۔ ان دونوں میں جو فرق ہے مجھے اس کو واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ تسلیم کیا جائے گا کہ ''خیر'' ایک صفت ہے۔ چنانچہ وہ شئے جو خیر ہے، اسے اسم ذات ہونا چاہیے جس پر اس کا اطلاق ہوگا اور اس پر واقعی اس صفت کا اطلاق ہمیشہ ہونا چاہیے۔ لیکن اگر یہ شئے ایک ایسی چیز ہے جس پر صفت کا اطلاق ہوگا، تو اس شئے کو کوئی ایسی چیز ہونا چاہیے جو اس صفت سے مختلف ہو اور اس مختلف چیز کا کل، خواہ وہ کچھ ہو، شئے خیر کی تعریف ہوگی۔ ہوسکتا ہے کہ یہ مختلف چیز ''خیر'' کے علاوہ اور صفات کی بھی حامل ہو۔ مثال کے طور پر وہ لذت سے بھرپور ہو اور ذہین ہو۔ اگر یہ دونوں صفات حقیقتاً اس شئے کی تعریف کا ایک حصہ ہیں تو یہ بات یقیناً صحیح ہوگی کہ لذت اور ذہانت خیر ہیں۔ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ لذت اور ذہانت خیر ہیں یا صرف لذت اور ذہانت خیر ہیں، تو ہم خیر کی تعریف کررہے ہوتے ہیں۔ میں اس امر سے انکار نہیں کرسکتا کہ اس قسم کے قضیوں کو بعض اوقات تعریفیں کہا جاتا ہے۔ میں یہ اچھی طرح نہیں جانتا کہ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لئے اس لفظ کو (تعریف) عام طور پر کس طرح استعمال کیا جاتا ہے۔

میں صرف اتنی بات سمجھانا چاہتا ہوں کہ جب میں کہتا ہوں کہ خیر کی تعریف ممکن نہیں، تو اس سے میری مراد یہ نہیں ہوتی اور اگر میں اس لفظ کو پھر استعمال کروں گا تو میری مراد یہ نہ ہوگی۔ میرا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ اس قسم کے کچھ قضیے کہ ''ذہانت خیر ہے اور صرف ذہانت خیر ہے۔'' معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ اگر کوئی ایسا قضیہ معلوم نہ کیا جائے تو شئے خیر کی تعریف ممکن نہ ہوگی۔ اگر کوئی ایسا قضیہ معلوم نہ کیا جائے تو شئے خیر کی تعریف ممکن نہ ہوگی۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ شئے خیر تو تعریف پذیر ہے لیکن میں پھر بھی کہوں گا کہ ''خیر'' بہ ذات خود تعریف پذیر نہیں۔

## 10

پس اگر ''خیر'' سے ہماری مراد کوئی ایسی صفت ہے جس کی بابت ہمارا دعویٰ ہے کہ وہ کسی شے میں اس وقت پائی جاتی ہے جب ہم کہتے ہیں کہ وہ تعریف پذیر نہیں تو لفظ ''تعریف'' سب سے زیادہ اہم معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے سب سے زیادہ اہم معنی وہ ہیں جن کی رو سے تعریف میں وہ اجزا بیان کئے جاتے ہیں جن سے ہمیشہ کوئی خاص کل بنتا ہے۔ ان معنوں میں ''خیر'' کی کوئی تعریف نہیں، کیونکہ ''خیر'' ایک بسیط تصور ہے اور اس کے کوئی



Marfat.com

اجزا نہیں ہوتے۔ وہ ان بے شمار معروضات فکر میں سے ہے جو بذات خود تعریف پذیر نہیں، کیونکہ وہ بنیادی اصطلاحات ہیں جن کے حوالے سے ہر اس شے کی جو تعریف پذیر ہے، تعریف وضع ہونی چاہیے۔ غور وخوض کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس قسم کی بدیہی اصطلاحات غیر معین تعداد میں موجود ہونی چاہئیں، کیونکہ ہم تجزیے کے سوا کسی اور طریقے سے کسی چیز کی تعریف نہیں کر سکتے اور ہم جب اس عمل تجزیہ کو جہاں تک یہ جا سکتا ہے لے جاتے ہیں، تو اس وقت یہ کسی ایسی چیز کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ہر دوسری چیز سے مختلف ہوتی ہے اور جو اس بنیادی اختلاف کے باعث اس کل کی خصوصیت کی وضاحت کرتی ہے جس کی ہم تعریف کر رہے ہوتے ہیں، کیونکہ ہر کُل میں کچھ اجزا ایسے ہوتے ہیں جو دوسرے کُلوں میں بھی مشترکہ طور پر پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ دعویٰ کرنے میں کسی خاص مشکل کا سامنا نہیں کہ ''خیر'' سے عبارت ایک مفرد اور غیر تعریف پذیر صفت ہے۔ اس قسم کی صفات کئی اور بھی ہیں۔

مثال کے طور پر ''زرد'' کو لیجیے۔ ہم اس کا طبیعیاتی مترادف بیان کر کے اس کی تعریف کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہم کہیں گے کہ کس قسم کی روشنی کا ارتعاش ایک عام آنکھ کے لئے محرک بنتا ہے، تاکہ ہم اس کا ادراک کر سکیں۔ لیکن معمولی سے غور وفکر کے بعد ہم دیکھیں گے کہ روشنی کا ارتعاش بذاتِ خود وہ چیز نہیں جو ہم ''زرد'' سے مراد لیتے ہیں ہم جس چیز کا ادراک کرتے ہیں وہ ارتعاش نہیں ہوتا۔ فی الواقع ہم اس کی موجودگی کو اس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم مختلف رنگوں کے درمیان کیفیت کا مسلمہ فرق نہ جان لیں۔ ہم اس ارتعاش کے متعلق زیادہ سے زیادہ اتنا بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ فضائے بسیط میں ''زرد'' سے (جس کا دراصل ہم ادراک کرتے ہیں) مطابقت رکھتا ہے۔

لیکن پھر بھی اس قسم کی سادہ سی غلطی ''خیر'' کے بارے میں عام طور پر کی گئی ہے۔ یہ بات صحیح ہو سکتی ہے کہ وہ تمام چیزیں جو خیر ہوتی ہیں، اس کے علاوہ اور کچھ بھی ہوتی ہیں، جس طرح کہ وہ تمام چیزیں جو زرد ہوتی ہیں، روشنی میں ایک قسم کا ارتعاش بھی پیدا کرتی ہیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اخلاقیات کا مقصد ان سب دیگر خواص کو دریافت کرنا ہے جو ان تمام اشیاء میں پائے جاتے ہیں جو خیر ہوتی ہیں۔ لیکن متعدد فلسفیوں نے یہ خیال کیا ہے کہ جب وہ ان دیگر خواص کا شمار کرتے ہیں تو وہ دراصل خیر کی تعریف کر رہے ہوتے ہیں، یعنی ان کا خیال ہے کہ یہ خواص ''دیگر'' نہیں ہوتے بلکہ کلیتاً اور مطلقاً خیر کے مترادف ہوتے ہیں۔ میں اس خیال کو ''فطریتی مغالطہ'' (Naturalistic Fallacy) کا نام دیتا ہوں اور اب میں اس پر بحث کرنے کی کوشش کروں گا۔

(2)

## 11

آیئے دیکھیں کہ یہ فلسفی کیا کہتے ہیں۔ اول تو ان میں خود کوئی اتفاق رائے نہیں۔ وہ صرف یہی نہیں کہتے کہ اس بارے میں کہ خیر کیا ہے؟ ان کی رائے صحیح ہے، بلکہ وہ یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کی اِس بارے میں رائے غلط ہے۔ مثال کے طور پر ایک فلسفی یہ دعویٰ کرے گا کہ خیر لذت ہے اور دوسرا شاید یہ



Marfat.com

کہے گا کہ خیر وہ ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک بڑے جوش سے یہ ثابت کرنے کے لئے استدلال کرے گا کہ دوسرا غلطی پر ہے۔ لیکن یہ کس طرح ممکن ہے؟ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ خیر سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ خواہش کہ مطلوب ہے اور ساتھ ہی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ لذت نہیں۔ لیکن اس کے پہلے دعویٰ سے کہ خیر سے مراد محض خواہش کا مطلوب ہے، اس کے طرز استدلال کے بارے میں ذیل کے دو نتائج میں سے ایک نہ ایک ضرور پیدا ہوگا:

(1) وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہو کہ خواہش کا مطلوب لذت نہیں۔ لیکن اگر بات بس اتنی ہو پھر اس کی اخلاقیات کہاں رہی؟ پھر تو اس کا مؤقف محض نفسیاتی رہ جاتا ہے۔ خواہش ایک چیز ہے جو ہمارے ذہنوں میں واقع ہوتی ہے اور لذت ایک اور چیز ہے جو اسی طرح واقع ہوتی ہے؟ اور ہمارے اخلاقیاتی فلسفی کی رائے محض یہ ہے کہ مؤخر الذکر اول الذکر کا مطلوب نہیں۔ لیکن اس بات کا زیر بحث مسئلہ سے کیا تعلق ہے؟ اس کا حریف یہ اخلاقی قضیہ پیش کرتا تھا کہ لذت خیر ہے اور اگرچہ وہ اس نفسیاتی قضیے کو لاکھ ثابت کرے کہ لذت خواہش کا مطلوب نہیں، پھر بھی وہ اس سے یہ ثابت نہیں کر رہا کہ اس کا حریف غلطی پر ہے۔ صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ تکون دائرہ ہوتی ہے؟ دوسرا شخص اس کے جواب میں کہتا ہے کہ ''تکون خط مستقیم ہوتی ہے اور میں یہ ثابت کروں گا کہ میں صحیح ہوں کیوں کہ (صرف یہی ایک حجت ہے) خط مستقیم دائرہ نہیں ہوتا'' پہلا شخص کہے گا کہ ''یہ بالکل صحیح ہے لیکن پھر بھی ایک تکون دائرہ ہوسکتی ہے اور تم نے تو کوئی ایسی بات نہیں کی جس سے کچھ اس کے برعکس اب تک ہوا ہو۔ جو ثابت ہوا ہے یہ ہے کہ ہم میں سے ایک غلط ہے، کیونکہ ہم اس بات پر متفق ہیں کہ ایک تکون خط مستقیم اور دائرہ دونوں نہیں ہوسکتی۔ لیکن کون غلط ہے۔'' یہ بات کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوسکتی، کیونکہ تمہارے نزدیک تکون کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک خط مستقیم ہے اور میرے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک دائرہ ہے۔'' یہ ایک مشکل ہے جس کا سامنا ہر فطریتی اخلاقیات کو کرنا ہوگا۔ اگر خیر کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ کچھ اور ہے تو پھر کسی اور تعریف کو غلط ثابت کرنا یا کسی اور تعریف سے انکار کرنا ناممکن ہوگا۔

(2) دوسری صورت بھی خوش آئند نہیں۔ اس کی رو سے تمام بحث بہر حال لفظی ہے۔ جب زید کہتا ہے کہ ''خیر سے مراد لذت ہے۔'' اور بکر کہتا ہے کہ ''خیر سے مراد وہ چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے'' تو دونوں محض یہ کہنا چاہتے ہیں کہ بہت سے لوگوں نے لفظ ''خیر'' کو اس چیز کے لئے جو لذت بخش ہوتی ہے اور اس چیز کے لئے جس کی خواہش کی جاتی ہے، استعمال کیا ہے۔ بحث کے لئے یہ ایک کافی دلچسپ موضوع ہے۔ لیکن یہ پہلی کی نسبت رتی بھر بھی زیادہ اخلاقیاتی بحث نہیں اور نہ میں سمجھتا ہوں کہ فطریتی اخلاقیات کا کوئی حامی یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار ہوگا کہ اس کا فقط یہ مطلب تھا۔ وہ سب ہمیں اس بات پر قائل کرنے کے متمنی ہیں کہ جس کو وہ شئے خیر کہتے ہیں وہ ایسی چیز ہے جس پر عمل ہونا چاہیے۔ اس نظریے کی رو سے ان



Marfat.com

کی تعلیم کا حاصل یہ ہو گا: ''یوں عمل کیجئے کیوں کہ لفظ ''خیر'' سے عام طور پر اس قسم کے افعال عبارت ہوتے ہیں۔'' جہاں تک وہ یہ بتاتے ہیں کہ ہمیں کس طرح عمل کرنا چاہیے، ان کی تعلیم حقیقتاً اخلاقی ہوتی ہے، جیسا کہ وہ اسے ایسا سمجھتے ہیں۔ لیکن اس امر کے لئے جو وجہ بیان کی جاتی ہے وہ کتنی لغو ہے! ''تمہیں یہ کرنا ہے کیوں کہ بہت سے لوگ اس قسم کے کردار کو ظاہر کرنے کے لئے ایک خاص لفظ استعمال کرتے ہیں۔'' ''تمہیں وہ کچھ کہنا ہے جو نہیں ہے کیوں کہ بہت سے لوگ اسے ''جھوٹ'' کہتے ہیں۔'' یہ بھی کیا دلیل ہوئی۔ جناب عالی! آپ سے اخلاقیاتی معلمین کی حیثیت سے ہم یہ جاننا نہیں چاہتے کہ لوگ کس لفظ کو کس طرح استعمال کرتے ہیں اور نہ یہ پوچھتے ہیں کہ لوگ کس قسم کے افعال کو جن کی طرف لفظ ''خیر'' کا استعمال دلالت کرتا ہوگا، مستحسن سمجھتے ہیں۔ ہم جو کچھ جاننا چاہتے ہیں محض یہ ہے کہ خیر کیا ہے؟ ہم اس بات پر واقعی متفق ہوں گے کہ جس چیز کو بہت سے لوگ خیر سمجھتے ہیں وہ فی الواقع ایسی ہوتی ہے۔ ہم ان کی رائے کو جان کر بہرحال خوش ہوں گے۔ لیکن جب ہم اس بارے میں کہ خیر کیا ہے؟ ان کی رائے بیان کرتے ہیں تو ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کے معنی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس بات کی پروا نہیں کہ جو چیز وہ خیر سے مراد لیتے ہیں اسے وہ گھوڑا یا میز یا کرسی کہیں۔ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ وہ چیز کیا ہے جسے وہ ایسا کہتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ ''لذت خیر ہے''، تو ہم تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس سے ان کی مراد محض یہ ہوتی ہے کہ ''لذت لذت ہے'' اور اس کے سوا کچھ نہیں۔

## 12

فرض کیجیے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ ''میں خوش ہوں'' اور فرض کیجیے کہ یہ نہ تو جھوٹ ہے اور نہ غلط، بلکہ ایک صداقت ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو اس کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں، جو ایک مخصوص ذہن ہے اور جو بعض معین علامات کے باعث دوسروں سے مختلف ہے، اس وقت ایک خاص احساس ہے جسے خوشی کہتے ہیں۔ ''خوش'' کے سوائے ''خوشی ہونے'' کے کچھ اور معنی نہیں، اور اگرچہ ہم کسی وقت زیادہ اور کسی وقت کم خوش ہوتے ہوں اور ہم یہ بھی مانے لیتے ہیں کہ ہمیں ایک قسم کی یا دوسری قسم کی خوشی ہوتی ہے، تاہم جہاں تک وہ خوشی ہے کہ ہمیں حاصل ہوتی ہے، خواہ وہ زیادہ ہو یا کم، خواہ وہ ایک قسم کی ہو یا دوسری قسم کی، جو کچھ ہمیں حاصل ہوتا ہے وہ ایک معین شئے ہے جو مطلقاً غیر تعریف پذیر ہے، ایک ایسی شے جو اپنی کمی بیشی کے دوران میں اور اپنی سب مختلف اقسام میں ہوتی رہی ہے جو کہ وہ ہے۔ ہم اس کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ دوسری اشیا سے کسی طرح متعلق ہے، مثلاً وہ ذہن میں ہوتی ہے، وہ خواہش پیدا کرتی ہے اور ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ ہم دوسری اشیاء سے اس کے تعلقات کو بیان کر سکتے ہیں، لیکن ہم اس کی تعریف نہیں کر سکتے۔ اگر کسی نے خوشی کی تعریف اس طرح کرنے کی کوشش کی کہ وہ کوئی اور فطری شے ہے، اگر کوئی کہے کہ خوشی کے معنی ہیں سرخ رنگ کی حس اور پھر یہ

اخذ کرے کہ خوشی ایک رنگ ہے، تو ہمیں اس کی ہنسی اڑانے اور آئندہ کے لئے خوشی کے بارے میں اس کے بیانات پر یقین نہ کرنے کا حق ہونا چاہیے۔ یہ اسی قسم کا مغالطہ ہوگا جس کو میں نے ''فطریتی مغالطہ'' کا نام دیا ہے۔ یہ بات کہ خوش ہونے کے معنی سرخ رنگ کی حس کا ہونا یا اور کچھ ہونا قطعاً نہیں، ہمیں اس کے معنی کو سمجھنے سے نہیں روکتی۔ ہمارے لیے اتنا ہی جاننا کافی ہے کہ ''خوش'' کے معنی ہیں ''خوشی کی حس کا ہونا'' اور اگرچہ خوشی مطلقاً غیر تعریف پذیر ہے اور خوشی خوشی ہے اور اس کے علاوہ کچھ اور قطعاً نہیں، تاہم ہمیں یہ کہتے ہوئے کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی کہ ہم خوش ہیں۔ اس کی وجہ لازماً یہ ہے کہ جب میں کہتا ہوں کہ ''میں خوش ہوں'' تو میرا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ''میں'' مترادف ہے ''خوشی ہونا'' کے۔ اسی طرح یہ کہتے ہوئے بھی مجھے کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے کہ لذت خیر ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس سے میری مراد یہ نہیں ہونی چاہیے کہ ''لذت'' ہم معنی ہے خیر کے، یعنی یہ کہ لذت کے معنی ہیں خیر اور خیر کے معنی ہیں لذت۔ اگر میں خیال کروں کہ جب میں نے کہا کہ ''میں خوش ہوں'' تو اس سے میرا مطلب تھا کہ میں ہو بہو وہی چیز ہوں جو ''خوش'' ہے، تو مجھے فی الحقیقت اسے فطریتی مغالطہ نہیں کہنا چاہیے، حالانکہ یہ وہی مغالطہ ہوگا جسے میں نے اخلاقیات کے سلسلے میں فطریتی کہا ہے۔ اس کی وجہ کافی واضح ہے۔ جب کوئی شخص ایک فطری شئے کی تعریف دوسری فطری شے سے کر کے دونوں کو آپس میں خلط کر دیتا ہے، مثلاً اگر وہ اپنی ہی ایک ذات کو جو ایک فطری شئے ہے، ''خوش'' یا ''خوشی'' کے ساتھ خلط کر دیتا ہے، تو پھر اس مغالطے کو فطریتی کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ لیکن اگر وہ ''خیر'' کو جو ان معنوں میں ایک فطری شئے نہیں، کسی اور فطری شئے کے ساتھ خلط کر دیتا ہے، تو پھر اس کو فطریتی مغالطہ کہنے کی وجہ موجود ہے۔ چوں کہ اس مغالطے کا ارتکاب 'خیر' کے سلسلے میں ہوتا ہے، اس لئے یہ ایک مخصوص مغالطہ بن جاتا ہے اور اس مخصوص غلطی کا ایک نام ہونا چاہیے، کیونکہ یہ بڑی عام غلطی ہے۔ جہاں تک ان وجوہ کا تعلق ہے جن کے باعث ''خیر'' کو ایک فطری شئے نہیں سمجھا جاتا، ان پر بحث کسی اور مقام پر کی جائے گی۔ لیکن اس وقت یہی دیکھنا کافی ہوگا کہ اگر ''خیر'' فطری شئے بھی ہو، تو بھی اس مغالطے کی ماہیت نہیں بدلے گی، اور نہ اس کی اہمیت ہی میں کوئی کمی واقع ہوگی۔ جو کچھ میں نے اس کے متعلق بیان کیا ہے وہ پھر بھی صحیح ہوگا۔ اس وقت اس کا وہ نام جو میں نے اسے دیا ہے، اتنا مناسب نہ ہوگا جتنا کہ میں خیال کرتا ہوں کہ وہ ہے۔ یہ بات کہ ہم اس کو کس نام سے پکارتے ہیں، اتنی اہم نہیں، بشرطیکہ جب بھی یہ مغالطہ سامنے آجائے، ہم اس کو تسلیم کر لیں۔ یہ مغالطہ ہمیں اخلاقیات کی ہر کتاب میں ملتا ہے، لیکن پھر بھی اس کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مثالیں پیش کرنا ضروری ہے اور اس کو ایک نام دینا موزوں معلوم ہوتا ہے۔ دراصل یہ ایک سیدھا سادا مغالطہ ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ سنگترہ زرد ہے، ہم نہیں سمجھتے کہ ہمارا یہ بیان ہم کو اس بات کا پابند کر دیتا ہے کہ ''سنگترے'' کے معنی سوائے ''زرد'' کے کچھ نہیں یا یہ کہ سنگترے کے علاوہ کوئی اور چیز زرد نہیں ہو سکتی ہے۔ فرض کیجیے کہ سنگترہ میٹھا بھی ہے۔ کیا اس سے ہم پر یہ پابندی عائد ہو جاتی ہے کہ ہم کہیں کہ ''میٹھا'' اور ''زرد'' ہو بہو ایک چیز ہیں یا یہ کہ ''میٹھا'' کی تعریف ''زرد'' سے ہونی چاہیے۔ اور فرض کیجیے کہ اس بات کو تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ ''زرد'' کے معنی صرف ''زرد'' ہیں اور اس کے علاوہ کچھ نہیں، تو پھر کیا



Marfat.com

اس کے باعث یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ سنگترے زرد ہوتے ہیں۔ یقیناً یہ کہنا دشوار نہیں۔ اس کے برعکس جب تک ہم یہ تسلیم نہ کریں کہ ''زرد'' کے معنی بالآخر ''زرد'' ہوتے ہیں اور سوائے زرد کے اور کچھ نہیں ہوتے، یعنی ''زرد'' مطلقاً تعریف پذیر نہیں، تب تک یہ کہنا کہ سنگترے زرد ہوتے ہیں، بے معنی ہوگا۔ اگر ہمیں یہ خیال کرنا پڑے کہ ہر چیز جو زرد ہے، وہ اور زرد ہو بہو ہم معنی ہیں، تو جو اشیاء زرد ہوتی ہیں ان کے متعلق ہمارے تصورات زیادہ صاف نہیں ہوں گے اور نہ ہم سائنس ہی میں کوئی خاص ترقی کر سکیں گے۔ پھر تو ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ ہمیں یہ خیال کرنا پڑے گا کہ ایک سنگترہ اور ایک سٹول یا کاغذ کا ٹکڑا یا لیموں یا کوئی اور شے ایک ہی چیز ہیں۔ اسی طرح ہم کئی لغویات ثابت کر سکیں گے، لیکن کیا ہم صداقت کے قریب ہوں گے؟ تو پھر ''خیر'' کے معاملے میں بات کیوں مختلف ہو؟ اگر خیر خیر ہے اور غیر تعریف پذیر ہے تو کیا مجھے اس بات سے انکار کرنا پڑے گا کہ لذت خیر ہے۔ کیا ان دونوں کو بیک وقت صحیح خیال کرنے میں کوئی دشواری ہے؟ اس کے برعکس جب تک ''خیر'' کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو ''لذت'' سے مختلف ہوتی ہے، تب تک یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ لذت خیر ہے۔ جہاں تک اخلاقیات کا تعلق ہے یہ ثابت کرنا قطعاً بے سود ہوگا، جیسا کہ اسپنسر نے کرنے کی کوشش کی ہے، کہ افزونی، لذت اور افزائش حیات ساتھ ساتھ چلتے ہیں، تاوقتیکہ ''خیر'' کے معنی کوئی ایسی چیز نہ ہو جو حیات یا لذت سے مختلف ہوتی ہے۔ وہ شاید اسی طرح یہ دکھا کر کہ سنگترہ ہمیشہ ایک کاغذ میں لپٹا ہوتا ہے، یہ ثابت کرنے کی کوشش ہے کہ سنگترہ زرد ہوتا ہے۔

## 13

دراصل اگر ''خیر'' سے ایک مفرد اور غیر تعریف پذیر شئے عبارت نہ ہو تو دو متبادل صورتوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے: یا تو وہ ایک مرکب کل ہے جس کے صحیح تجزیے کے بارے میں عدم اتفاق ہو سکتا ہے، یا پھر اس کے کچھ معنی نہیں اور اخلاقیات کی قسم کا کوئی علم نہیں۔ لیکن عام طور پر حکماء اخلاقیات نے یہ سوچے سمجھے بغیر کہ خیر کی تعریف کرنے کی کوشش کے کیا معنی ہوں گے، ایسا کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے فی الواقع ایسے دلائل پیش کئے ہیں جن سے ایک نہ ایک وہ لغو بات نکلتی ہے جس کا ذکر 11 میں کیا گیا ہے۔ چنانچہ ہم اس نتیجہ پر پہنچنے میں حق بجانب ہیں کہ ''خیر'' کی تعریف کرنے کی کوشش کا باعث زیادہ وہ فقدان وضاحت ہے جو تعریف کی ممکن ماہیت کے بارے ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ قائم کرنے کے لئے کہ ''خیر'' سے ایک مفرد اور غیر تعریف پذیر تصور عبارت ہے، دراصل صرف دو اہم متبادل صورتوں پر غور کرنا باقی رہ جاتا ہے۔ ممکن ہے اس سے عبارت ایک مرکب چیز ہو جیسے گھوڑا، یا شاید اس کے کچھ معنی ہی نہ ہوں۔ جو لوگ ''خیر'' کی تعریف کرنے کی جرأت کرتے ہیں، ان کے ذہن میں نہ تو ان دونوں امکانات میں سے کسی ایک کا واضح تصور ہی ہوتا ہے اور نہ ہی انہوں نے ان میں سے کسی ایک کی بھی سنجیدگی کے ساتھ تائید کی ہے، اور ان دونوں امکانات کو حقائق کی روشنی میں رد کیا جا سکتا ہے۔

(1) یہ مفروضہ کہ ''خیر'' کے معنی کے بارے میں اختلاف رائے حقیقتاً کسی دیئے ہوئے کل کے صحیح تجزیے کے



Marfat.com

بارے میں اختلاف رائے ہے، اس امر واقعہ کے پیش نظر صاف طور پر غلط نظر آئے گا کہ تعریف خواہ کچھ ہو، اس مرکب کے متعلق جس کی تعریف کی گئی ہے۔ یہ پُرمعنی سوال ہمیشہ اٹھایا جائے گا کہ کیا یہ مرکب بذات خود خیر ہے؟ مثال کے طور پر اگر ہم ایسی مجوزہ تعریفوں میں سے ایک تعریف کو لیں جو بظاہر زیادہ معقول ہے کیوں کہ وہ زیادہ پیچیدہ ہے، تو وہ تعریف یہ ہوگی کہ ''خیر'' ہونے کے معنی ہیں اس شئے کی خواہش کرنا جس کی ہم خواہش کرتے ہیں۔ پس اگر ہم اس تعریف کا اطلاق ایک جزئی مثال پر کریں اور کہیں کہ جب ہم خیال کرتے ہیں کہ الف خیر ہے تو ہم یہ خیال کر رہے ہیں کہ الف ان چیزوں میں سے ایک ہے جن کی خواہش کرنے کی ہم خواہش کرتے ہیں، تو ہمارا قضیہ بظاہر بالکل معقول نظر آئے گا۔ لیکن اگر ہم اپنی تحقیق کو ذرا اور آگے لے جائیں اور سوال کریں کہ ''کیا الف کی خواہش کرنے کی خواہش کرنا ''خیر'' ہے؟'' تو تھوڑے سے غور وخوض کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ سوال اتنا ہی قابل فہم ہے جتنا کہ وہ اصل سوال کہ ''کیا الف خیر ہے؟'' یعنی یہ کہ اب ہم دراصل الف کی خواہش کرنے کی خواہش کے بارے میں اتنی ہی واقفیت حاصل کرنے کے لئے پوچھ رہے ہیں جتنی کے لئے ہم الف کے بارے میں پوچھ رہے تھے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اس دوسرے سوال کے مفہوم کا صحیح تجزیہ اس طرح نہیں ہوسکتا کہ ''کیا الف کی خواہش کرنے کی خواہش ان چیزوں میں سے ایک ہے جن کی خواہش کرنے کی خواہش ہم کرتے ہیں؟'' ہمارے ذہنوں کے سامنے اس سے زیادہ پیچیدہ کوئی سوال نہ ہوگا کہ ''کیا ہم الف کی خواہش کرنے کی خواہش کرنے کی خواہش کرتے ہیں؟'' علاوہ ازیں کوئی شخص بھی ملاحظے سے اپنے آپ کو بآسانی یہ باور کراسکتا ہے کہ اس قضیے کا محمول ''خیر'' قطعی طور پر خواہش کرنے کی خواہش کرنے کے تصور سے جو اس کے موضوع میں شامل ہے، مختلف ہے۔ ''یہ کہ ہمیں الف کی خواہش کرنے کی خواہش کرنے کی خواہش کرنی چاہیے، خیر ہے''، اس بات کے مترادف نہیں کہ ''یہ کہ الف کو خیر ہونا چاہیے، خیر ہے''۔ یہ واقعی صحیح ہوسکتا ہے کہ جس چیز کی خواہش کرنے کی خواہش ہم کرتے ہیں وہ ہمیشہ خیر بھی ہو اور شاید اس کا الٹ بھی صحیح ہو، لیکن یہ بات نہایت مشکوک ہے کہ صورت حال یہی ہو۔ صرف یہی بات کہ ہمیں اسے مشکوک سمجھنے کا مطلب معلوم ہے، اس چیز کو صاف طور پر ثابت کرتی ہے کہ ہمارے ذہنوں کے سامنے دو مختلف تصورات ہوتے ہیں۔

(2) اس مفروضے کو بھی کہ خیر کے کچھ معنی نہیں اس طرح رد کیا جاسکتا ہے۔ یہ فرض کر لینا کہ جو عالم گیر حیثیت سے صحیح ہوتا ہے اس کی نفی متناقض بالذات ہوگی، ایک عام غلطی ہے۔ تاریخ فلسفہ میں جو اہمیت تحلیلی قضیوں کو دی گئی ہے، وہ اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ اس قسم کی غلطی کرنا کتنا آسان ہے۔ چنانچہ یہ نتیجہ نکالنا بہت آسان ہے کہ جو کوئی عالم گیر اخلاقیات اصول نظر آتا ہے وہ دراصل ایک مماثل قضیہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ اگر جو چیز خیر کہلاتی ہے وہ لذت بخش معلوم ہوتی ہے، تو یہ قضیہ کہ ''لذت خیر ہے''، دو



Marfat.com

مختلف تصورات کے باہمی تعلق کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ صرف ایک تصور یعنی لذت کے تصور کو ظاہر کرتا ہے جسے ایک، جدا ہستی کی حیثیت سے بآسانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن جو کوئی شخص بھی اس بات پر جو توجہ سے غور کرتا ہے کہ اس وقت جب کہ وہ یہ سوال پوچھتا ہے کہ ''کیا لذت (یا جو کچھ بھی وہ ہو) خیر ہے؟''، تو اس کے ذہن کے سامنے فی الواقع کیا ہوتا ہے، وہ اپنے آپ کی باآسانی تشفی کرسکتا ہے کہ وہ مخصوص بات پر حیران نہیں ہو رہا کہ آیا لذت، لذت بخش ہوتی ہے اور اگر وہ ہر مجوزہ تعریف پذیر تجربہ کرنے کی کوشش کرے تو اتنا ماہر ضرور ہو جائے گا کہ اس بات کا اعتراف کرے کہ ہر موقع پر اس کے ذہن کے سامنے ایک یکتا شئے ہوتی ہے جس کے کسی اور چیز کے ساتھ تعلق کے بارے میں ایک جدا سوال پوچھا جاسکتا ہے۔ دراصل ہر شخص اس سوال کو کہ ''کیا یہ خیر ہے؟'' سمجھتا ہے۔ جب وہ اس سوال کا خیال کرتا ہے تو اس کے ذہن کی کیفیت اس وقت سے مختلف ہوتی ہے جب اس سے یہ سوال پوچھا جاتا ہے کہ ''کیا یہ لذت بخش ہے یا خواہش کردہ ہے یا پسندیدہ؟'' اس کے لئے اس سوال کے جدا معنی ہیں، اگرچہ وہ یہ نہ جان سکے کہ یہ معنی کس اعتبار سے جدا ہیں۔ جب وہ ''اصلی قیمت'' یا ''اصلی قدر'' کا خیال کرتا ہے یا یہ کہتا ہے کہ ایک چیز کا وجود ہونا چاہیے، تو اس کے ذہن کے سامنے ایک یکتا شے ہوتی ہے، یعنی چیزوں کا یکتا خاصہ جسے میں خیر سے تعبیر کرتا ہوں۔ ہر شخص اس تصور سے اکثر واقف ہوتا ہے، اگرچہ وہ اس چیز سے کبھی واقف نہیں ہوتا کہ یہ تصور دوسرے تصورات سے جن سے بھی وہ واقف ہوتا، مختلف ہے۔ لیکن صحیح اخلاقیات استدلال کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس امر سے واقف ہو۔ اور جوں ہی مسئلے کی ماہیت واضح طور پر سمجھ میں آجاتی ہے، تجزیے میں یہاں تک بڑھنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے۔

## 14

چنانچہ ''خیر'' تعریف پذیر نہیں۔ لیکن جہاں تک مجھے علم ہے صرف ایک ماہر اخلاقیات ایسا ہے جس نے اس امر کو صاف طور پر تسلیم کیا ہے اور اسے بیان کیا ہے، وہ ہے پروفیسر ہنری سجوک۔ ہم دیکھیں گے کہ بہت سے نہایت مشہور اخلاقیاتی نظام ایسے نتائج اخذ کرنے سے قاصر رہے ہیں جو اس امر کو تسلیم کرنے سے مترشح ہوتے ہیں۔ فی الحال میں صرف ایک مثال بیان کروں گا جس سے اس اصول کی اہمیت اور مفہوم واضح ہو جائیں گے کہ خیر تعریف پذیر نہیں یا جیسا کہ پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ یہ ''غیر تحلیلی تصور'' ہے۔ یہ مثال وہ ہے جس کی طرف پروفیسر سجوک نے اس عبارت کے حاشیے میں اشارہ کیا ہے جس میں وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ ''چاہیے'' ناقابل تجزیہ ہے۔

''سجوک کہتا ہے کہ بینتھم وضاحت کرتا ہے کہ ''چاہیے'' ناقابل تجزیہ ہے۔ ان سب لوگوں کی، جن کا مفاد زیر بحث ہے، زیادہ سے زیادہ مسرت کو انسانی کردار کا درست اور مناسب مقصود کردار دیتا ہے۔'' اور اس کے ساتھ ہی 'اسی باب کے دوسرے حصوں میں اس کی عبارت کا مفہوم یہ نظر آتا ہے' کہ اس کے نزدیک لفظ ''درست'' کے معنی



Marfat.com

ہیں ''مسرت عامہ کا باعث''۔ پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ اگر آپ ان دونوں بیانات کو یک جا کر دیں تو آپ اس لغو نتیجے پر پہنچیں گے کہ زیادہ سے زیادہ مسرت انسانی کردار کا، جو مسرت عامہ کا باعث ہے، مقصود ہے اور ''اس نتیجے کو کسی اخلاقی نظام کا ایک بنیادی اصول' قرار دینا''، جیسا کہ بینتھم اسے قرار دیتا ہے، سجوک کو اتنا لغو معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہتا ہے کہ بینتھم کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا۔ لیکن باوجود اس کے کسی اور مقام پر سجوک خود کہتا ہے کہ نفسیاتی لذتیت کو ''انائی لذتیت کے ساتھ کچھ کم خلط نہیں کیا گیا۔'' اس خلط مبحث کا انحصار، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، زیادہ تر فطریتی مغالطے پر ہے جو بینتھم کے بیانات میں موجود ہے۔ چنانچہ پروفیسر سجوک تسلیم کرتا ہے کہ بعض اوقات اس مغالطے کا ارتکاب ہوتا ہے، اگرچہ یہ لغو بات ہے اور میرا خیال ہے کہ بینتھم فی الواقع ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ مِل نے، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، اس کا ارتکاب یقیناً کیا ہے۔ بہر حال خواہ بینتھم اس کا مرتکب ہوا ہے یا نہ، اس کا نظریہ، جس طرح کہ یہ اوپر بیان کیا گیا ہے، اس مغالطے کی ایک اچھی نظیر پیش کرتا ہے اور اس مخالف قضیے کی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے کہ خیر تعریف پذیر نہیں۔

آیئے ہم اس نظریے پر غور کریں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بینتھم کا مطلب یہ ہے، جیسا کہ پروفیسر سجوک کہتا ہے، کہ لفظ ''صائب'' کے معنی ہیں ''مسرت عامہ کا باعث''۔ یہ بجائے خود کوئی ایسی بات نہیں جس میں فطریتی مغالطہ لازماً ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ صائب عام طور پر ایسے افعال کے لیے مناسب سمجھا جاتا ہے۔ جو حصول خیر کا باعث ہوں، یعنی جو مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں، خود مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ لفظ صائب کا یہ استعمال جس سے مراد کوئی ایسی چیز ہو جو خیر کا وسیلہ بنے، خواہ یہ چیز مقصود بالذات بھی ہو یا نہ ہو، حقیقتاً وہ استعمال ہے جس تک میں اس لفظ کو محدود رکھوں گا۔ اگر بینتھم لفظ صائب کو ان معنوں میں استعمال کرتا تو اس کے لئے بالکل مناسب تھا کہ وہ صائب کی تعریف کرتا ہے کہ ''یہ مسرت عامہ کا باعث ہے''، بشرطیکہ (اور یہ شرط قابل توجہ ہے) اس نے پہلے سے یہ ثابت کر دیا ہوتا یا اسے ایک بدیہی اصول مقرر کر لیا ہوتا ہے کہ مسرت عامہ خیر ہے یا (دوسرے الفاظ میں) فقط مسرت عامہ خیر ہے، کیوں کہ اس صورت میں اس نے پہلے سے خیر کی تعریف یہ کرنی تھی کہ یہ خیر کا باعث ہے، اس لئے اس کے فی الواقع یہ معنی ہوتے کہ یہ ''مسرت عامہ کا باعث'' ہے۔ لیکن فطریتی مغالطے کے ارتکاب سے بچنے کی یہ راہ بینتھم نے خود ہی مسدود کر دی ہے، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ سب متعلقہ لوگوں کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہی انسانی اعمال کا ''صائب'' اور جائز مقصد ہے۔ چنانچہ وہ لفظ ''صائب'' کو مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے اور اسے صرف ان وسائل کے لئے استعمال نہیں کرتا جو حصول مقصد کے لئے کار آمد ہیں۔ اس صورت میں ''صائب'' کی یہ تعریف کہ وہ ''مسرت عامہ کا باعث ہے۔'' اس مغالطے کے ارتکاب کے بغیر نہیں کی جا سکتی؛ کیوں کہ اب یہ بات واضح ہے کہ صائب کی یہ تعریف کہ وہ مسرت عامہ کا باعث ہے، بجائے اس کے کہ اس بنیادی اصول سے اخذ کی جائے کہ مسرت عامہ جائز مقصد ہے، اسی اصول کی تائید میں استعمال کی جا سکتی ہے۔ اگر تعریف کی رو سے ''صائب'' کے معنی ہیں ''مسرت عامہ کا باعث'' تو ظاہر ہے کہ مسرت عامہ جائز مقصد ہے۔ اب ضروری نہیں کہ

Marfat.com

قبل اس کے کہ صائب کی تعریف کی جائے کہ ''وہ مسرت عامہ کا باعث ہے''، یہ ثابت کیا جائے یا کہا جائے کہ مسرت عامہ جائز مقصد ہے۔ یہ ایک صحیح طریق کار ہے۔ لیکن اس کے برعکس صائب کی وہ تعریف کہ وہ مسرت عامہ کا باعث ہے۔، اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ مسرت عامہ جائز مقصد ہے۔ یہ طریقہ کار صحیح نہیں، کیوں کہ یہاں یہ بیان کہ ''مسرت عامہ انسانی کردار کا جائز مقصد'' ہے، ایک اخلاقیاتی اصول قطعاً نہیں، بلکہ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، یہ یا تو الفاظ کے معنی کے متعلق ایک قضیہ ہے یا پھر مسرت عامہ کی ماہیت کے بارے میں ایک مقصد یہ ہے نہ کہ اس کے صواب یا اچھائی کے بارے میں۔

اب میں یہ چاہتا ہوں کہ جو اہمیت میں نے اس مغالطے کو دی ہے اس کا غلط مطلب نہ لیا جائے۔ اس مغالطے کی دریافت بینتھم کے اس اصول کو رد نہیں کرتی کہ زیادہ سے زیادہ انسانی اعمال کا مناسب مقصد ہے، اگر اسے، جیسا کہ بلاشبہ اس کی منشاء تھی، ایک اخلاقیاتی قضیہ سمجھا جائے۔ یہ اصول پھر بھی صحیح ہوسکتا ہے اور ہم آئندہ ابواب میں دیکھیں گے کہ کیا وہ صحیح ہے؟ ہوسکتا ہے بینتھم اس اصول کی پھر بھی تائید کرتا جیسا کہ سجوک نے کی ہے، ہرچند کہ اسے یہ مغالطہ بتا ہی دیا جاتا۔ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں یہ ہے کہ جو دلائل فی الواقع اپنے اخلاقیاتی قضیے کی تائید میں پیش کرتا ہے وہ جہاں تک صائب کی تعریف پر مشتمل ہیں، مغالطہ آمیز ہیں۔ جو بات میں کہتا ہوں، یہ ہے کہ اس نے ان دلائل کو مغالطہ آمیز نہیں سمجھا، یہ کہ اگر وہ انہیں مغالطہ آمیز سمجھ لیتا تو وہ اپنی افادیت کی حمایت میں دوسرے دلائل کی تلاش کرتا اور یہ کہ اگر وہ کئی دوسرے دلائل ڈھونڈتا تو شاید اسے کوئی ایسی دلیل ملتی ہی نہ جو اس کی نظر میں کافی ہوتی۔ اس صورت میں وہ اپنا تمام نظام بدل دیتا اور یہ نتیجہ نہایت اہم ہے۔ بلاشبہ یہ باہم اپنا تمام نظام بدل دیتا اور یہ نتیجہ نہایت اہم ہے۔ بلاشبہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ دوسرے دلائل کو کافی سمجھتا اور اس صورت میں اس کا اخلاقی نظام اپنے اہم نتائج کے اعتبار سے پھر بھی قائم رہتا۔ لیکن اس مؤخر الذکر صورت میں بھی، اس مغالطے کے باعث، اس پر ماہر اخلاقیات کی حیثیت سے سخت اعتراض وارد ہوتا، کیوں کہ اخلاقیات کا کام (میں اس بات پر زور دیتا ہوں) نہ صرف صحیح نتائج حاصل کرنا ہے بلکہ ان نتائج کے صحیح وجوہ بھی تو معلوم کرنا ہے۔ اخلاقیات کا براہ راست مقصد علم ہے نہ کہ عمل۔ جس کسی نے فطریتی مغالطے کو استعمال کیا اس نے اس مقصد کو پورا نہیں کیا، خواہ اس کے عملی اصول کتنے ہی صحیح کیوں نہ ہوں۔

تو اولاً فطریت پر میرا اعتراض یہ ہے کہ وہ کسی اخلاقیاتی اصول کی حمایت میں کوئی دلیل تک نہیں دیتا، چہ جائیکہ وہ دلیل صحیح ہو اور اس طرح اخلاقیات کی، اس کی عملی تحقیق کی حیثیت سے، ضروریات پوری کرنے میں پہلے ہی سے ناکام ہو جاتی ہے۔ لیکن ثانیاً میں یہ استدلال کرتا ہوں کہ وہ اگرچہ کسی اخلاقیاتی اصول کی حمایت میں کوئی دلیل نہیں لاتی، تاہم وہ غلط اصولوں کی قبولیت کا موجب ہے۔ وہ کچھ اس طرح سے دھوکہ دیتی ہے کہ ذہن ایسے اخلاقیاتی اصول قبول کر لیتا ہے جو غلط ہوتے ہیں اور اس طرح اخلاقیات کے مقصد کے خلاف جاتی ہے۔ یہ دیکھنا آسان ہے کہ اگر ہم صائب اعمال کی ابتداء اس تعریف سے کریں کہ وہ مسرت عامہ کا باعث ہیں تو یہ جانتے ہوئے کہ صائب



Marfat.com

اعمال کی ابتداء اس تعریف سے کریں کہ وہ مسرت عامہ کا باعث ہیں تو یہ جانتے ہوئے کہ صائب اعمال عالم گیر حیثیت سے بلا استثنا ایسے اعمال ہیں جو شئے خیر مسرت عامہ ہے۔ دوسری طرف اگر ہم ایک بار یہ تسلیم کر لیں کہ ہمیں اپنی اخلاقیات کی ابتداء کسی تعریف کے بغیر کرنی چاہیے تو قبل اس کے کہ ہم کسی اخلاقیاتی اصول کو اختیار کریں، ہم اس بات پر زیادہ مائل ہوں گے کہ اپنے گرد و پیش کا بہ غور مشاہدہ کریں' اور جتنا زیادہ ہم ایسا کریں گے اتنا ہی اس بات کا احتمال کم ہو گا کہ ہم کسی غلط اصول کو اختیار کریں۔ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ہم اپنی تعریف کو حاصل کرنے کے لئے بھی اتنی ہی احتیاط کریں گے اور اس طرح اتنے ہی صحیح ہو سکتے ہیں۔ لیکن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ صورت یہ نہیں۔ اگر ہم اس یقین سے ابتداء کرتے ہیں کہ خیر کی تعریف مل سکتی ہے تو ہم اس یقین سے ابتداء کرتے ہیں کہ خیر کے سوائے اس کے کہ وہ اشیاء کے کسی ایک خاصے کا نام ہے اور کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ اور پھر ہمارا کام محض یہ رہ جائے گا کہ معلوم کریں کہ وہ خاصہ کیا ہے۔ اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ جہاں تک خیر کے معنی کا تعلق ہے، کوئی چیز بھی خیر ہو سکتی ہے تو ہم مضمون کی ابتداء کشادہ ذہنی سے کریں گے۔ مزید برآں، علاوہ اس امر کے کہ اس صورت میں جب کہ ہم خیال کرتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی تعریف ہے، ہم اپنے اخلاقیاتی اصولوں کی حمایت کسی طرح بھی منطقی انداز سے نہیں کر سکتے، ہم یہ بھی نہ کر سکیں گے کہ ان اصولوں کی اچھی طرح حمایت کی جائے خواہ یہ حمایت غیر منطقی انداز سے ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس یقین سے ابتداء کریں گے کہ خیر کے معنی یہ ہونے چاہییں یا وہ ہونے چاہیں اور اس لئے یا تو حریف کے دلائل کا غلط مطلب لیں گے یا انہیں اس جواب سے ختم کر دیں گے کہ ''یہ کوئی اختلافی مسئلہ نہیں' لفظ کے معنی ہی اس کا تصفیہ کر دیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس کے سوا کچھ اور سوچ سکتا ہے تو اس کے خیالات میں ابتری ہے۔''

## 15

اخلاقیات کے موضوع کے بارے میں ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ یہاں ایک ایسا مفرد ہے، غیر تعریف پذیر اور نا قابل تجزیہ معروض فکر ہے جس کے حوالے سے اخلاقیات کی تعریف کی جانی چاہیے۔ یہ بات اتنی اہم نہیں کہ ہم اس یکتا شئے کو کس نام سے پکارتے ہیں، بشرطیکہ ہم صاف طور پر پہچان لیں کہ وہ کیا ہے اور نیز یہ کہ وہ دوسری اشیاء سے مختلف ہے۔ جن الفاظ کے متعلق عموماً سمجھا جاتا ہے کہ اخلاقی احکام کی علامات ہوتے ہیں، وہ سب کے سب اس شئے کو مختص کرتے ہیں اور اگر یہ الفاظ اخلاقی احکام کو ظاہر کرتے ہیں تو اس کا باعث صرف یہ ہے کہ وہ کس طرح مختص کرتے ہیں۔ لیکن یہ الفاظ اس شئے کو دو طریقوں سے مختص کرتے ہیں اور اگر ہمیں اخلاقی احکام کے دائرے کو مکمل طور پر معین کرنا ہے تو ان دو مختلف طریقوں میں امتیاز کرنا نہایت اہم ہے جن سے وہ اس شے کو مختص کر سکتے ہیں۔ قبل اس کے کہ میں نے یہ استدلال کرنا شروع کیا تھا کہ اخلاقیاتی تصورات کو ایک غیر تفریق پذیر تصور متعین ہے، میں نے (نمبر 4 میں) بتا دیا تھا کہ اخلاقیات کے لئے لازمی ہے کہ وہ ان تمام صحیح عالم گیر احکام کر شمار کرے جو یہ بات کرتے



Marfat.com

ہیں کہ فلاں فلاں چیز خیر ہوتی ہے جب کبھی وہ واقع ہو۔ لیکن اگرچہ ایسے تمام احکام اس یکتا تصور کو مختص کرتے ہیں جسے میں نے ''خیر'' کا نام دیا ہے، تاہم یہ احکام اس کو ایک طرح پر مختص نہیں کرتے۔ یا تو یہ احکام یہ کہیں گے کہ یہ یکتا خاصہ ہمیشہ زیر بحث شے میں موجود ہوتا ہے یا پھر کہیں گے کہ زیر بحث شئے ان چیزوں کی ایک علّت یا لازمی شرط ہے جن میں یہ یکتا خاصہ ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ عالم گیر اخلاقیاتی احکام کی ان دو اقسام کی نوعیت بالکل مختلف ہے اور ان دو قسم کے اخلاقی احکام میں امتیاز کی نوعیت بالکل مختلف ہے اور ان دو قسم کے اخلاقی حکم میں امتیاز نہ کرنے کے باعث ہی تو وہ بہت سی مشکلات پیدا ہوئی ہیں جو عام اخلاقیاتی مباحث میں دیکھنے میں آتی ہیں۔ فی الحقیقت ان کا باہمی فرق عام زبان میں اس وقت ظاہر کیا جاتا ہے جب 'خیر بطور وسیلہ' اور 'خیر بالذات' میں یا 'قیمت بطور وسیلہ' اور 'ذاتی قیمت' میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اصطلاحات صرف کافی واضح موقعوں پر صحیح طور سے استعمال کی جاتی ہیں اور اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ ان تصورات کے مخصوص فرق کو، جس کی طرف یہ اصطلاحات اشارہ کرتی ہیں، تحقیق کا ایک جدا موضوع نہیں بنایا گیا۔ اس مخصوص فرق کو ذیل میں مختصراً واضح کیا جاتا ہے۔

## 16

جب کبھی ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ کوئی چیز بطور وسیلہ ''خیر'' ہے تو اس وقت ہم اس کے علتی رشتوں کے بارے میں حکم لگا رہے ہوتے ہیں۔ ہم اس وقت یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ چیز ایک خاص قسم کا نتیجہ پیدا کرے گی اور نیز یہ کہ یہ نتیجہ بالذات ''خیر'' ہوگا۔ لیکن ایسے علتی احکام معلوم کرنا جو عالم گیر حیثیت سے صحیح ہوں، ایک نہایت دشوار کام ہے۔ اس دشواری کے ثبوت میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اکثر طبیعی علوم بہت مدت کے بعد باقاعدہ ہوئے ہیں اور اب تک انہوں نے جو قوانین مرتب کیے ہیں، وہ نسبتاً بہت قلیل ہیں۔ تو افعال کے بارے میں جن پر اخلاقی حکم بہ کثرت لگایا جاتا ہے، یہ امر بدیہی ہے کہ ہم اطمینان کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے عالم گیر علتی احکام صحیح ہوں گے، حتیٰ کہ ان معنوں میں بھی جن میں سائنسی قوانین صحیح ہوتے ہیں۔ ہم اس قسم کے مشروط قوانین بھی دریافت نہیں کر سکتے کہ ''ہو بہو یہ فعل ان حالات میں ہمیشہ ہو بہو یہ نتیجہ پیدا کرے گا۔'' لیکن بعض افعال کے نتائج کے بارے میں صحیح اخلاقی حکم کے لئے اس کے علاوہ دو چیزیں ضروری ہیں: (1) ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ پیش نظر فعل ایک خاص قسم کا نتیجہ پیدا کرے گا، خواہ یہ فعل کسی حالت میں واقع ہو۔ لیکن یہ یقیناً ناممکن ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ مختلف حالات میں ایک ہی فعل ایسے نتائج پیدا کرے جو سب پہلوؤں سے، جن پر نتیجے کی قدر کا مدار ہوتا ہے، بالکل مختلف ہوتے ہوں۔ چنانچہ ہمیں زیادہ سے زیادہ ایک تعمیم قائم کرنے کا حق ہے، یعنی ہم اس قسم کا قضیہ قائم کر سکتے ہیں: ''اس قسم کے فعل سے بالعموم یہ نتیجہ نکلتا ہے۔'' اور یہ تعمیم بھی تبھی صحیح ہو گی جب وہ حالات جن میں فعل کیا جاتا ہے، عام طور پر ایک ہی قسم کے ہوں۔ دراصل ایسا بہت حد تک کسی معاشرے کے ایک خاص دور اور حالت میں ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم دوسرے ادوار کو زیر بحث لائیں گے تو بہت سے اہم موقعوں پر کسی ایک پیش نظر فعل کے معمول کے حالات اتنے



Marfat.com

مختلف ہوں گے کہ جو تعمیم ایک فعل کے بارے میں صحیح ہو گی وہ دوسرے کے بارے میں غلط ہو گی۔ پس وہ اخلاقی احکام جن کی رو سے ایک خاص فعل کسی خاص نتیجے کے لئے بہ طور وسیلہ ''خیر'' ہوتا ہے، عالم گیر حیثیت سے صحیح نہیں ہوں گے۔ اور بہت سے احکام اگرچہ ایک وقت میں بالعموم صحیح ہوتے ہیں، دوسرے وقت میں بالعموم غلط ہوتے ہیں۔ لیکن (2) ہمارے لئے نہ صرف یہی جاننا ضروری نہیں کہ ایک اچھا نتیجہ ضرور پیدا ہو گا بلکہ یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ مابعد کے تمام واقعات جو پیش نظر فعل سے متاثر ہوں گے، ان میں ''خیر'' کی میزان اس صورت کی نسبت بہتر ہو گی جبکہ کوئی اور ممکن فعل انجام پاتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ حکم لگانا کہ ایک فعل بالعموم 'خیر' کا ایک وسیلہ ہے، یہ حکم لگانے کے برابر ہے کہ یہ فعل نہ صرف کچھ ''خیر'' بالعموم پیدا کرتا ہے بلکہ جہاں تک حالات اجازت دیتے ہیں وہ عام طور پر زیادہ سے زیادہ ''خیر'' پیدا کرتا ہے۔ اس اعتبار سے کسی فعل کے نتائج کے سلسلے میں اخلاقی احکام کو ایسی الجھنوں اور پیچیدگیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے جو ان سے کہیں زیادہ ہوتی ہیں جن کا سامنا سائنسی قوانین مرتب کرتے وقت کرنا پڑتا ہے۔ مؤخر الذکر قوانین کے لئے ہمیں صرف ایک واحد نتیجے پر غور کرنا ہوتا ہے، لیکن اول الذکر صورت میں نہ صرف ایک نتیجے پر بلکہ اس نتیجے کے نتائج پر بھی غور کرنا ضروری ہے، اور اسی طرح جہاں تک مستقبل میں ہماری نظر پہنچ سکتی ہے، غور کرتے جانا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہماری نظر اتنی دور نہیں جا سکتی کہ ہم یقین سے کہہ سکیں کہ کوئی فعل بہترین ممکن نتائج پیدا کرے گا۔ اور اگر ایک محدود عرصے میں ''خیر'' کی زیادہ سے زیادہ ممکن میزان پیدا ہوتی نظر آئے تو ہمیں اس پر قناعت کرنی پڑے گی۔ لیکن یہ بات کتنی اہم ہے کہ ہمارے عام احکام کہ کوئی فعل بہ طور وسیلہ ''خیر'' ہے، ان تمام نتائج کو فی الواقع مدنظر رکھتے ہیں جو ایک اچھے خاصے عرصے میں پیدا ہو سکتے ہیں: اور لہٰذا یہ مزید پیچیدگی جو اخلاقیاتی تعمیم قائم کرنے کے عمل کو سائنسی قوانین کی نسبت زیادہ مشکل بنا دیتی ہے، وہی ہے جو واقعی اخلاقیاتی مباحث میں نظر آتی ہے اور جو عملی اعتبار سے بڑی اہم ہوتی ہے۔ کردار کے روزمرہ کے قاعدوں میں اس قسم کی باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے کہ فوری فوائد کے مقابلے میں مستقبل کی خراب صحت کو مدنظر رکھا جائے۔ اگرچہ ہم یقین کے ساتھ اس بات کا فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ہم کس طرح زیادہ سے زیادہ ممکن ''خیر'' حاصل کریں گے، تاہم کم از کم ہم اپنے آپ کو یہ یقین دلانے کی کوشش ضرور کرتے ہیں کہ مستقبل کے اغلب شرور فوری خیر کے مقابلے میں زیادہ نہ ہوں گے۔

## 17

پس ایسے احکام ہوتے ہیں جو یہ بیان کرتے ہیں کہ بعض قسم کی اشیا اچھے نتائج پیدا کرتی ہیں اور مندرجہ بالا وجوہات کے باعث ایسے احکام میں یہ اہم خصوصیات پائی جاتی ہیں: (1) اگر یہ احکام کہیں کہ زیر بحث چیز ہمیشہ اچھے نتائج پیدا کرتی ہے تو ان کے صحیح ہونے کا امکان بہت کم ہے۔ (2) اگر یہ احکام صرف یہ بھی چیز بالعموم اچھے نتائج پیدا کرتی ہے تو ان میں سے بہت سے احکام صرف دنیا کی تاریخ کے بعض ادوار کے لئے صحیح ہوں گے۔ دوسری طرف ایسے احکام بھی ہوتے ہیں جو کہتے ہیں کہ بعض قسم کی اشیا بالذات ''خیر'' ہوتی ہیں اور وہ گزشتہ احکام سے اس اعتبار



Marfat.com

سے مختلف ہوتے ہیں کہ اگر وہ صحیح ہوں تو سب کے سب عالم گیر حیثیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ بدیں وجہ ان دو قسم کے احکام میں امتیاز کرنا نہایت اہم ہے۔ دونوں احکام کو بیان کرنے کے لئے ایک ہی طرح کے الفاظ استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ہم عموماً کہتے ہیں کہ 'فلاں چیز خیر ہے' لیکن ایک صورت میں 'خیر' کا مطلب ہوگا 'خیر بہ طور وسیلہ' یعنی یہ چیز 'خیر' کا وسیلہ ہے، اس کے نتائج اچھے ہوں گے۔ دوسری صورت میں خیر کا مطلب ہوگا، خیر بہ طور مقصد، یعنی ہم یہ حکم لگا رہے ہوں گے کہ یہ چیز بذاتِ خود ایک ایسے خاصے کی حامل ہے جس کے بارے میں ہم نے پہلی صورت میں کہا تھا کہ وہ صرف نتائج میں پایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی چیز کے بارے میں یہ دعوے نہایت مختلف ہیں، اور یہ بھی واضح سی بات ہے کہ سب قسم کی چیزوں کے بارے میں ان میں سے ایک یا دونوں دعوے صحیح یا غلط طور پر کیے جا سکتے ہیں، اور یہ ایک یقینی امر ہے کہ جب تک ہمیں صاف طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ ہم ان میں سے کون سا دعویٰ کر رہے ہیں، تب تک ہمارے لئے اس بات کا فیصلہ کرنے کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے کہ آیا ہمارا دعویٰ صحیح ہے یا غلط۔ پیش نظر سوال کے مفہوم کے بارے میں بعینہٖ یہ وضاحت ہے جو پورے طور پر اخلاقیاتی مباحث میں مفقود ہے۔

اخلاقیات کا کام ہمیشہ سے زیادہ تر افعال کی ایک محدود قسم کے متعلق چھان بین کرتا رہا ہے۔ ان افعال کی بابت ہم یہ دونوں باتیں پوچھ سکتے ہیں کہ وہ بذات خود کہاں تک اچھے ہیں اور نیز یہ کہ اچھے نتائج پیدا کرنے کا عام رجحان ان میں کہاں تک پایا جاتا ہے؟ اخلاقیاتی مباحث میں ہمیشہ دو قسم کے دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ یہ دونوں قسم کے دلائل ایسے بھی ہیں کہ زیر بحث کردار کو بہ طور مقصد ''خیر'' ثابت کریں گے اور ایسے بھی کہ اسے بطور وسیلہ ''خیر'' ثابت کریں گے۔ لیکن یہ دو بنیادی حقائق کہ (1) صرف یہی دو سوالات ایسے ہیں جو کسی اخلاقیاتی بحث کے سامنے تصفیے کے لئے آ سکتے ہیں اور یہ کہ (2) ایک کا تصفیہ دوسرے کا تصفیہ نہیں، عام طور پر حکما اخلاقیات کی نظروں سے پوشیدہ رہے ہیں۔

اخلاقیاتی سوالات عموماً مبہم صورت میں پوچھے جاتے ہیں۔ پوچھا جاتا ہے۔ ''ان حالات میں انسان پر کیا فرض عائد ہوتا ہے؟'' یا ''کیا اس طرح کرنا صائب ہے؟'' یا ''کس چیز کے حصول کے لئے ہمیں کوشش کرنی چاہیے؟'' لیکن ان سوالات کا مزید تجزیہ ہو سکتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک کے صحیح جواب کو دونوں احکام متضمن ہوتے ہیں جو اس بارے میں بھی ہوتے ہیں کہ خیر بالذات کیا ہے اور جو علتی احکام بھی ہوتے ہیں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم قطعی حقوق اور فرائض پر براہ راست اور فوراً حکم لگاتے ہیں، ان کی بھی یہی مراد ہوتی ہے۔ اس قسم کے حکم کا صرف یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ زیر بحث راہ عمل اختیار کرنا بہترین چیز ہے اور یہ کہ ایسے عمل سے ہو خیر جس کا حصول ممکن ہے، حاصل ہو گی۔ ہماری بحث اس سوال سے نہیں کہ آیا اس قسم کا حکم صحیح ہو گا بھی یا نہیں۔ سوال تو یہ ہے کہ اگر یہ حکم صحیح ہے تو اس کا مطلب کیا ہے؟ اس سوال کا واحد ممکن جواب یہ ہے کہ خواہ یہ حکم صحیح ہے یا غلط، اس سے مراد ایک طرف وہ قضیہ ہے جو دوسری چیزوں کے مقابلے میں زیر بحث فعل کی اچھائی کے درجے کو ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف اس سے مراد کئی علتی قضیے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس فعل کے نتائج ہوں گے اور نتائج کی اہمیت سے انکار کرنا فعل بالذات کے مقابلے میں ان کی ذاتی قدر پر حکم لگانے کے مترادف ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ فعل



Marfat.com

کرنا بہترین چیز ہے تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل بشمول اس کے نتائج کے کسی دوسرے متبادل فعل کے مقابلے میں ذاتی قدر کا زیادہ مجموعہ پیش کرتا ہے۔ یہ شرط ذیل کی تین صورتوں میں سے کسی ایک میں پوری ہو سکتی ہے۔ (الف) اگر اس فعل کی بہ ذات خود دوسرے متبادل فعل کے مقابلے میں زیادہ ذاتی قدر ہو، جب کہ اس کے نتائج اور متبادل افعال کے نتائج میں نہ کوئی ذاتی خوبی ہے اور نہ کوئی ذاتی خرابی یا (ب) گو اس کے نتائج ذاتی طور پر برے ہیں، لیکن ذاتی قیمت کی میزان کسی دوسرے متبادل فعل کے مقابلے میں زیادہ ہو، یا (ج) اگر اس کے نتائج اصلاً اچھے ہونے کی صورت میں، جتنی قیمت اس فعل میں اور اس کے نتائج میں پائی جاتی ہے، وہ مل کر کسی متبادل سلسلے کی قیمت سے زیادہ ہو۔ الغرض یہ کہنا کہ ایک خاص طرز عمل کسی وقت قطعی طور پر درست یا واجب ہے، اس دعوے کے صریحاً مترادف ہے کہ اگر اس طرز عمل کو اختیار کیا گیا تو بہ نسبت اس کے کچھ اور کیا جائے، دنیا میں زیادہ اچھائی یا کم برائی ہو گی۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس فعل کے نتائج اور کسی ممکن متبادل فعل کے نتائج، دونوں پر حکم لگایا گیا۔ لیکن یہ کہنے کے لئے کہ کوئی فعل فلاں فلاں نتائج پیدا کرے گا، کئی علتی احکام چاہئیں۔

اسی طرح اس سوال کے جواب کے لئے بھی کہ کس چیز کے حصول کے لئے ہمیں کوشش کرنی چاہیے، پھر علتی احکام چاہئیں، لیکن ذرا مختلف طریقے سے۔ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں، کیونکہ وہ اتنی واضح ہوتی ہے، کہ بجز کسی ایسی چیز کا نام لینے کے جو حاصل ہو سکتی ہے، ہم اس سوال کا کبھی بھی صحیح جواب نہیں دے سکتے۔ ہر چیز حاصل نہیں ہو سکتی اور اگر ہم یہ بھی کہہ دیں کہ کسی ایسی چیز کی قیمت جو حاصل نہیں ہو سکتی، اس چیز کی قیمت کے برابر نہیں ہوتی جو حاصل ہو سکتی ہے، تو بھی مؤخر الذکر چیز کو فعل کا مناسب مقصود قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ اس چیز کے اور نیز اس کی قیمت کے امکانات کو دیکھا جائے۔ چنانچہ نہ تو ہمارے وہ احکام جو اس بارے میں ہوتے ہیں کہ ہمیں کون سے افعال کرنے چاہئیں اور نہ وہ احکام ہی جو ان مقاصد کے بارے میں ہوتے ہیں جن کا حصول ان افعال کے ذریعے ہونا چاہیے، ذاتی قیمت کے بارے میں خالص احکام ہوتے ہیں۔ اول الذکر کی بابت کہا جا سکتا ہے کہ جو فعل قطعی طور پر فرض ہے، وہ کسی بھی ذاتی قیمت کی حامل نہ ہوتا ہو۔ اس بات کا کہ یہ فعل پورے طور پر فضیلت کا درجہ رکھتا ہے، محض یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ وہ بہترین ممکن نتائج پیدا کرتا ہے۔ جہاں تک مؤخر الذکر کا تعلق ہے، یہ بہترین ممکن نتائج جن کی بدولت یہ فعل حق بہ جانب قرار پاتا ہے، بہرحال اتنی ذاتی قیمت کے حامل ہوتے ہیں جتنی کے لئے قوانین فطرت اجازت دیتے ہیں، اور شاید یہ نتائج بھی اپنی باری پر کسی ذاتی قیمت کے حامل نہ ہوں بلکہ محض کسی ایسی چیز کے حصول کا (مستقبل بعید میں) وسیلہ ہوں جو ذاتی قیمت کی حامل ہوتی ہے۔ چنانچہ جب کبھی ہم پوچھتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے یا کس چیز کے حصول کے لئے ہمیں کوشش کرنی چاہیے، تو ہم ایسے سوال پوچھ رہے ہوتے ہیں جن کے ضمن میں ان دوسرے دو سوالوں کا صحیح جواب آتا ہے جن کی نوعیت پورے طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ ہمیں ان دونوں باتوں کا علم ہونا چاہیے۔ (1) مختلف چیزوں میں کس درجہ ذاتی قیمت ہوتی ہے اور (2) یہ مختلف چیزیں کس طرح حاصل ہو سکتی ہیں؟ لیکن ان بے شمار مسائل میں جن سے اخلاقیات میں فی الواقع بحث کی گئی ہے اور جو حقیقتاً



Marfat.com

سب کے سب عملی مسائل ہیں، ان دو سوالات کو خلط ملط کر دیا گیا ہے اور ان پر صاف طور پر امتیاز کیے بغیر بحث کی گئی ہے۔ اخلاقیات میں جو اتنا اختلاف رائے پایا جاتا ہے، اس کی بڑی وجہ یہی عدم تجزیہ ہے۔ ان تصورات کو جو ذاتی قیمت اور علتی رشتے سے متعلق ہوتے ہیں، اس طرح استعمال کرنے سے کہ گویا ان سے مراد صرف ذاتی قیمت ہو، دو ایسی مختلف غلطیاں پیدا ہوئی ہیں جو قریب قریب عالم گیر حیثیت حاصل کر گئی ہیں، یا تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جو چیز ممکن نہیں اس کی کوئی ذاتی قیمت نہیں، یا یہ کہ جو کچھ کہ لازماً ہے اس کی ذاتی قیمت ہونی چاہیے۔ چنانچہ اخلاقیات کے اس اولین اور مخصوص کام کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا جس کی رو سے یہ معین کیا جاتا کہ کن اشیا کی ذاتی قیمت ہوتی ہے اور وہ کس درجہ ہوتی ہے، اور دوسری طرف وسائل کی مفصل بحث کو بھی اس صداقت کے مبہم سے احساس کے تحت زیادہ تر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اس بحث کو ذاتی اقدار کے سوال سے بالکل کوئی سروکار نہیں۔ لیکن خواہ کوئی خاص قاری کتنا ہی اس بات کا قائل کیوں نہ ہو کہ ان باہمی متناقض اخلاقی نظاموں میں سے جو میدان میں ہیں، کسی ایک نے اس سوال کا کہ کون سی چیز ذاتی قیمت کی حامل ہے؟ یا اس سوال کا کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے یا ان دونوں کا صحیح جواب دیا ہے، کم از کم یہ ماننا پڑے گا کہ یہ دونوں سوالات کہ (1) کون سی چیز بہ ذات خود بہترین ہے؟ اور (2) کون سی چیزیں اس بہترین ممکن چیز کو معرض وجود میں لائیں گی؟ بالکل ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور نیز یہ ماننا پڑے گا کہ جتنا زیادہ ہم ان صریحاً مختلف سوالوں میں امتیاز کریں گے، اتنا ہی زیادہ ان کا صحیح جواب دینا ہمارے لئے ممکن ہوگا۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ایڈن اے۔ برٹ

ترجمہ: بشیر احمد ڈار

# فلسفہء اخلاق میں خیر و شر

چنانچہ علمیاتی دائرے میں کانٹ نے عقلیت اور تجربیت کے درمیان جو مفاہمت کی کوشش کی، اس میں تجربیت کا پلہ بھاری تھا۔ اس نے اس حقیقت پر زور دیا کہ انسانی علم کی پہنچ صرف مشاہدات تک ہے۔ سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ مفکرین انسانی عقل پر بھروسہ رکھتے ہوئے اس پابندی اور حد بندی کو فراموش نہ کر دیں، لیکن اخلاقی فلسفے میں معکوس نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ یہاں تجربی مواد کی کوئی اخلاقی اہمیت نہیں۔ جو چیز اہم ہے وہ اخلاقی صواب (Rightness) کا کلی عقلی اصول ہے جس کی صحت (Validity) کے متعلق ہیں پختہ یقین ہو سکتا ہے، اگرچہ یہ یقین عملی ہے نظری نہیں۔

اس معاملے میں تجربی عناصر ضروریات اور خواہشات ہیں جن کو مشاہدہ باطنی سے دریافت کیا جا سکتا ہے۔ یہ انہیں عمل پر اکساتے ہیں، ایسے طریقوں سے جو مقاصد کے حصول کے لئے بالکل مناسب معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ہیجانات (Impulses) اپنی ذات میں نہ اخلاقی ہوتے ہیں، نہ غیر اخلاقی۔ جو چیز ہمارے اعمال کی درستی اور نادرستی کا فیصلہ کرتی ہے، وہ وہ اصول ہے جس کی مدد سے ان خواہشات پر کنٹرول کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہمارے سامنے یہ مقصد ہو کہ ہم اپنی فطری خواہشات کو زیادہ سے زیادہ پورا کریں، یعنی دوسرے لفظوں میں ہمارا مطمع نظر مسرت (Happiness) کا حصول ہو تو اس حالت میں یہ اصول بالکل غیر اخلاقی ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے اپنی بلند عقلی سیرت کو نفسی خواہشات کا غلام بنا دیا ہے۔ کانٹ کے نزدیک یہ بداخلاقی کا بدترین مظہر ہے۔ ہم ابھی دیکھیں گے کہ یہ عقلی سیرت کیا ہے اور یہ ہماری نفسی خواہشات کے پہلو سے کیوں افضل ہے۔ اخلاقی زندگی میں نفسانی خواہشات کے آگے ہتھیار ڈال دینا ہی سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ پس اگرچہ خواہشات عمل کے لئے ایسی ہی ضروری ہیں جیسے کہ احساسات علم کے لئے، تاہم عمل کے مسائل پر بحث کرتے ہوئے ضروری اور اہم شے یہ ہے کہ ہم اس عقلی قانون کو نمایاں کریں جو صحیح طور پر خواہشات پر ضبط اور کنٹرول رکھتا ہے۔



Marfat.com

انسان اساسی طور پر ایک ذی عقل ہستی ہے اور اخلاقی عمل حقیقی طور پر ایک فعلی عمل ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ عقلی عمل کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دو طرح دیا جا سکتا ہے۔

بلاواسطہ اور واضح تر طریقہ تو عقل کا تجزیہ ہے جس سے اس کی اساسی صفات واضح ہو جائیں۔ اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ جب ان کا تعلق سائنسی تفہیم کی بجائے عمل سے ہوتا ہے تو ان کے کیا مضمرات ہوتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک ایسی دو صفات ہیں یعنی کلیت اور لزومیت۔ ان اصطلاحات کا مفہوم غیر واضح نہیں۔ مثلاً نظری تشریحات میں عقل غیر محدود تعمیم (Generalisation) کا تقاضا کرتی ہے، یعنی ایک ایسے قانون کی دریافت جو ایک ہی قسم کے تمام واقعات میں نمایاں بھی ہو اور جس کی تصدیق ان کی مدد سے بھی ہو سکے۔ یہاں اس کی کلیت کی توضیح ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ وہ اس امکان کے عدم کا بھی تقاضا کرتی ہے، یعنی یہ بیان کردہ تعلق شاید کسی حالت میں نہ پایا جائے۔ یہ لزومیت ہے۔ اگر غور کیا جائے تو یہ دونوں صفات ''قانون'' کے متعلقہ میں مضمر ہیں۔ قانون ایک ایسا اصول ہے جو ایک قسم کے تمام واقعات میں کلّی طور پر کارفرما ہوتا ہے اور یہ سب واقعات اس سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اب انھی صفات کی مثال عمل کے معاملے میں دیکھیے۔ معقول عمل وہ ہے جو قانون کے مطابق ہو۔ وہ کون سا قانون ہے؟ کوئی خاص قانون نہیں، ایک کلّی قانون کا تصور۔ یعنی عمل ایسا ہونا چاہیے جس میں کلیت اور لزومیت کے اصولوں کا لحاظ رکھا جائے۔ اس جگہ ممکن تھا کہ کانٹ مجرد متعلقات کے گورکھ دھندے میں پھنس جاتا لیکن اس کے سامنے یہ حقیقت تھی کہ انسان بہ حیثیت ذی عقل ہستی ایک دوسرے کے ساتھ معاشرتی تعلقات میں وابستہ ہے، اور کلیت اور لزومیت کے تقاضوں کے مطابق کسی خاص حالت میں عمل کرنا گویا ایک ایسے اصول کی راہنمائی قبول کرنا ہے، جو اس کے نزدیک اس قابل ہے کہ ہر انسان جو اس حالت میں ہو، اس کی راہ نما قانون کے طور پر تسلیم کرے، کسی کو خاص مراعات کا تقاضا نہیں کرنا چاہیے۔ اسے اپنے اعمال و کردار میں اسی اصول کے بطور راہنما تسلیم کرنا چاہیے جس کے متعلق اس کی خواہش ہے کہ دوسرے بھی اس کی راہنمائی کو قبول کریں۔ ''اس اصول کے مطابق عمل کیجیے جس کے متعلق آپ کی خواہش ہو کہ وہ ایک کلّی قانون بن جائے۔''[1] اخلاقی اصول کی یہی وہ مجرم فلسفیانہ شکل ہے جو ہماری نفسانی خواہشات کو پرکھتی اور جانچتی ہے اور تب کہیں جا کر وہ عمل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ہر وہ عمل جو اس قانون کے مطابق ہو اور جو اس کا پورا پورا لحاظ رکھے، اخلاقی طور پر خیر ہے اور جو اس کے برعکس ہو، اخلاقی طور پر ناصواب ہے۔

دوسرا طریقہ (معقول عمل کی ماہیت معلوم کرنے کا) یہ ہے کہ ان اخلاقی آراء کا مطالعہ کیا جائے جو ہم اپنے اور دوسروں کے اعمال کے متعلق بیان کرتے ہیں اور ان معیاروں کو واضح کریں جن کی روشنی میں ہم کسی عمل کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔[2] ایسے معاملات میں ہمیں مندرجہ بالا اصول کارفرما نظر آتا ہے جس کے مطابق ہم اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ فرض کیجیے کہ ایک حالت میں ہمیں جھوٹ بولنے یا وعدہ خلافی کرنے کا خیال ہو، تو ہم سوچتے ہیں کہ آیا ایسا کرنا غلط ہوگا اور اگر غلط ہوگا تو کیوں ہوگا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا فعل یقیناً غلط ہوگا، چونکہ ہم



Marfat.com

نہیں چاہتے کہ دوسرے لوگ ہمارے ساتھ جھوٹ بولیں یا وعدہ خلافی کریں۔ ہم اس کو ایک کلّی قانون بنانے میں رضامند نہیں ہو سکتے کہ لوگ صرف اس وقت سچ بولیں اور وعدہ وفا کریں، جب ان کا دل چاہے یا جب ان کو ایسا کرنے میں فائدہ ہو۔ اگر ہم اس غلط ترغیب کے سامنے ہتھیار ڈال دیں تو گویا ہم اس اصول میں صرف اپنی ذات کے لئے ایک استثناء قائم کر رہے ہیں جسے ہم چاہتے ہیں کہ باقی لوگ اپنی زندگی میں راہنما تسلیم کریں۔ یہ بداخلاقی کا بدترین مظہر ہے۔

اخلاقی ذمہ داری کے قانون کے دوسرے جزو، یعنی لزومیت کی وضاحت اس اصطلاح کے معائنے سے ہو جاتی ہے جس کی مدد سے وہ اس اصول کو بیان کرتا ہے۔[3] وہ اسے ''حکم مطلق'' کا نام دیتا ہے۔ وہ حکم جو مطلق نہیں، مشروط ہوگا، یعنی وہ حکم ایسا ہوگا جس میں کوئی شرط ہوگی۔ مثلاً ''اگر ہم ایک خاص مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہ عمل کریں۔'' احتیاط یا مصلحت کے تمام طریقے اور قاعدے مشروط احکام ہیں۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ اگر ہم مسرت یا کوئی اور ایسا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اس کے برعکس اخلاقی قانون حکم مطلق ہوتا ہے، وہ ہمیں بغیر کسی شرط کے عمل کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس میں کسی اگر مگر کو دخل نہیں۔ ہمارے مقاصد اور ذرائع کا انتخاب اس کے تابع ہوتا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں ہمارے اعمال کی غایت مطلق مضمر ہے اور یہ غایت عقلیت اور اس کے غیر استثنائی قانون کا لحاظ ہے۔ ہمیں عقلیت کو (نہ اپنی ذات کے لئے اور نہ دوسروں کے لیے) کسی دوسرے مقصد کے حصول میں ذریعے کے طور پر استعمال نہیں کرنا چاہیے، وہ خود اپنی ذات میں ایک غایت ہے۔ جہاں تک ہمارے انفرادی عمل کا تعلق ہے، وہاں اس اصول کا کام یہ ہے کہ ذاتی خوشی کی فطری خواہش کو معاشرتی فرائض کے تقاضوں کے ماتحت رکھا جائے۔ جہاں تک ہمارا دوسرے لوگوں سے تعلق ہے، اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ان کو اپنے مقاصد کے حصول کے لئے بطور ذریعہ استعمال نہ کریں اور اس قسم کی ہر ترغیب کو دبا دیں۔ یعنی ہم دوسرے لوگوں کا ایسا ہی خیال رکھیں جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ دوسرے ہمارا خیال رکھیں۔ یہ اخلاقی مقصد ضروری ہے کیوں کہ اس کی بنیاد عقل کی ماہیت اور فطرت پر ہے جو انسان کی بلند ترین اور خصوصی صفت ہے۔

کانٹ کا خیال ہے کہ ہم ایک دوسرے طریقے سے بھی ثابت کر سکتے ہیں کہ قانون فرض صحیح معنوں میں قطعی ہے اور مطلق لزوم کا تقاضا کرتا ہے۔[4] فرض کیجیے کہ ہم سماجی ماحول میں لوگوں کے اعمال کا معائنہ کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی ذمہ داری کے اس قانون کی عام طور پر خلاف ورزی ہوتی رہتی ہے۔ ہم حیران ہو کر رہ جاتے ہیں کہ ایک قانون جو کلّی بھی ہو اور لازمی بھی، پھر عملی زندگی میں اس کی خلاف ورزی بھی ہوتی رہے، اس کے باوجود ہمیں اس حقیقت کا احساس ہے کہ خواہ کتنی بار اس کی خلاف ورزی کی جائے، پھر بھی یہ ایسا اصول ہے جس کی ہمیشہ اور غیر مشروط طور پر پابندی کرنی چاہیے۔ اس کی کلیت اور لزومیت کوئی وجودی امور نہیں، جیسے کہ سائنسی تعلیمات ہوتے ہیں۔ ان کی مثال عقلی احکام کی سی ہے۔ اس حیثیت میں اصول صحیح معنوں میں موجود ہیں جو اخلاق کی دنیا میں مطلقاً صحیح اور درست ہیں۔ اگر کوئی شخص بھی اس دنیا میں فرض کے اس قانون کی پیروی نہیں کرتا تو پھر بھی یا ہماری



Marfat.com

سب کی انفراداً اور اجماعاً ذمے داری ہے کہ اس کی غیر مشروط طور پر پیروی کی جائے۔ نظری عقل کی قبل تجربی صورتوں کی طرح وہ اپنے آغاز میں تجربے سے کلّی طور پر آزاد ہے، اس کا مصدر ومنبع ذہن کی عقلی ماہیت وفطرت ہے، لیکن ان کے برعکس اس کی صحت (Validity) کی دارومدار حواس پر نہیں بلکہ خود اپنی ذات پر ہے۔ اس کے مشمولات کی نوعیت اس کے مناسب استعمال کے دائرے پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کرتی۔ وہ ایک غیر مشروط اور مطلق تقاضا ہے۔ ہمارا علم محدود تجربے کی زمانی ساخت اور مواد کا پابند ہے لیکن جہاں تک اخلاقی اعمال، یعنی ان اعمال کا تعلق ہے جو ہمیں کرنے چاہئیں، ان کے متعلق ہم عقلی طور پر پورا یقین رکھتے ہیں اور ان پر کسی قسم کی پابندی نہیں۔

## مذہبی عقائد بطور اخلاقی مسلّمات

اس اخلاقی فلسفے کی مہیا کردہ بنیاد پر کانٹ اُن مذہبی عقائد کا اثبات کرتا ہے جن کو اس نے پہلے یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ وہ مصدقہ علم کی حیثیت میں پیش نہیں کیے جاسکتے۔ اس نئی حیثیت میں مذہبی عقائد کی ہیت بالکل بدل جاتی ہے۔ اب وہ مابعد الطبیعی علم کائنات کی ماہیت کے متعلق ایک علمی بصیرت...... کی بجائے ایک اخلاقی ایمان کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں جس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نظری نہیں بلکہ عملی ہیں۔

کانٹ کے نزدیک سب سے اہم امر جو ہمیں اخلاقی ذمہ داری کے احساس سے الٰہیات کی اس نئی تعمیر کی طرف راہنمائی کرتا ہے یہ ہے کہ اخلاقی قانون فرض کی پیروی کے اصول کو تسلیم کرنے میں کائنات اور اس میں انسان کی حیثیت کے متعلق کچھ مفروضات مضمر ہیں۔ ایک اخلاق پسند انسان محسوس کرتا ہے کہ جب تک وہ ان مفروضات کو تسلیم نہیں کرتا، وہ اس عقیدے کو صحیح نہیں سمجھ سکتا کہ قانون فرض ایک عقلی حکم ہے اور اس پر بلاشرط لاگو ہوتا ہے۔[5] اگر ہمیں اپنا فرض بلاکم وکاست بجالانا ہے تو ہمیں اس کائنات کے متعلق یہ یقین رکھنا پڑے گا کہ کسی انسان کی (جو اس کائنات کا ایک حصہ اور جس پر اس کی زندگی کا دارومدار ہے) اخلاقی قانون سے وفاداری ہمیشہ ایک معقول عمل ہے۔ یہ عقیدہ محض ایک خالی تجرید یا انتزاع نہیں۔ اس میں دو مختلف مخصوص عناصر موجود ہیں: ایک تو یہ ہے کہ انسان جن سے اخلاقی قانون کی پیروی کا تقاضا کیا جاتا ہے، حیوانی خواہشات اور عقل دونوں کے حامل ہیں۔ یہ خواہشات یقیناً ہمارے اعمال پر اثرانداز ہوتی ہیں اور ضروری نہیں کہ وہ ہماری عقل کے ماتحت ہوں۔ دوسرے، طبعی ماحول جس سے ہمیں مطابقت پیدا کرنا ہوتی ہے، وہ بظاہر اخلاقی اصولوں کا پابند نہیں۔ ایسے حالات میں فرض کی ادائیگی سے وابستگی قائم رکھنا اور اس عقیدے پر ایمان رکھنا کہ یہ وابستگی ایک عقلی تقاضا ہے، اسی وقت ممکن ہے جب ہم یہ یقین رکھیں کہ اخلاقی قانون نفسانی خواہشات پر قابو پاسکتا ہے اور یہ کہ طبعی دنیا میں اخلاقی قانون اور ضبط کارفرما ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم ان کو نظری طور پر ثابت نہیں کر سکتے۔ تاہم ان عقاید پر ایمان رکھنا اخلاقی نقطہ نگاہ سے ضروری معلوم ہوتا ہے۔[6] مذہبی عقیدے کے وہی عناصر جن کو ''تنقید عقل محض'' میں وقوفی حیثیت سے ختم کر دیا گیا تھا، ایک نئے لباس میں پھر ہمارے سامنے آجاتے ہیں۔



Marfat.com

اس طرح ایک نیا مسئلہ اور ایک نئی الجھن پیدا ہوتی ہے۔ اگر اخلاقی نقطہ نگاہ ان عقائد کو تسلیم کرنے کی طرف ہماری راہنمائی کرتا ہے جن کو علمیاتی معائنہ معروضی صداقت سے محروم گردانتا ہے، تو اب ہمیں کیا کرنا چاہیے؟[7] ہم یہ جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ یہ عقائد صحیح ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ اخلاقی ذمہ داری ان کا تقاضا کرتی ہے۔ یقیناً ہم اپنی نفی خود نہیں کر سکتے۔ ایسی گومگو کی حالت میں ہمارے لئے کیا چارہ کار ہے؟ اس اہم سوال کا جواب کانٹ یوں دیتا ہے کہ عملی معاملات میں نظری عقل (جس کی فعلیت محض ایک وقوفی قوت کی حیثیت سے ہے) کے بجائے ''عملی عقل'' کو زیادہ فوقیت اور اولیت حاصل ہے۔[8] اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا عقیدہ جو بظاہر مابعد الطبیعی ہے اور جس کا عقلی تقاضا اخلاقی قانون کی غیر مشروط تابع داری کرنا ہے، جائز طور پر صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے، اگرچہ معروضی علم کی حیثیت میں اس کا کوئی مقام نہ ہو۔

اس نتیجے کی حمایت میں کانٹ دو دلائل پیش کرتا ہے: ایک تو یہ ہے کہ عقل محض کے تنقیدی تجزیے کا نتیجہ دہریت اور الحاد نہیں بلکہ محض تشکیک ہے۔ اس میں مذہبی مفروضے کا انکار مضمر نہیں تھا۔ اس کا مقصد صرف یہ دکھانا تھا کہ اس مفروضے کی صحت یا عدم صحت کے متعلق انسان کوئی حتمی علم نہیں رکھتا۔ نتیجہ سلبی تھا اور اس کا مقصد محض انسانی علم کی مبالغہ آمیز قوت کے متعلق غلط اندازوں کو دور کرنا تھا۔ دوسری طرف اخلاقی قانون کو قبول کرنے کے مضمرات خود اس قانون کی طرح غیر مبہم اور ایجابی تھے۔ یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ محض شکی معاملے کی خاطر ہم کسی ایجابی یقین سے چشم پوشی نہیں کر سکتے۔ نظری تحقیق جس کا مقصد علم کا حصول ہو، ایک انسانی فعل ہے جو خود ایک عمل ہے۔ دوسرے انسانی افعال کی طرح وہ بعض دلچسپیوں کا اظہار ہے جو دوسرے محرکات کی طرح عمل میں منتج ہوتی ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے نظری عقل عملی عقل کی ایک شاخ قرار پاتی ہے۔ مؤخر الذکر انسان کی عقلیت کا ایک جامع اظہار ہے اور علم کی تلاش اس کا محدود حصہ ہے۔ ایک کل یقیناً اپنے اجزا پر اولیت رکھتا ہے، اس لئے ''ہم خالص عملی عقل سے یہ تقاضا نہیں کر سکتے کہ وہ اپنے آپ کو نظری عقل کے ماتحت کر لے کیوں کہ تمام دلچسپی آخر کار عملی ہوتی ہے۔ نظری عقل کی دلچسپی بھی مشروط ہوتی ہے اور جب عقل کو عملی کام میں لگایا جاتا ہے تب جا کر وہ مکمل ہوتی ہے۔''[9]

اب سوال یہ ہے کہ ان عقائد کا کیا مقام ہے جو معروضی علم کی نگاہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے لیکن جب اخلاقی فرض سے رغبت کے مضمرات کو دیکھا جائے تو وہ قابل تصدیق علم سے کہیں زیادہ قابل قدر نظر آتے ہیں؟ کانٹ انہیں ''عقل عملی کے مفروضات'' کا نام دیتا ہے۔ وہ یہ واضح کر دیتا ہے کہ ایک خاص حالت کے سوا ان کو نظری تفہیم کی توسیعیت نہیں سمجھنا چاہیے۔ ان کی صحت ایک یقینی اخلاقی ایمان کی سی ہے۔ وہ ہمارے وقوف کی توسیعیت نہیں کیونکہ ان کو قبول کرنے سے ''تنقید عقل محض'' میں دیئے ہوئے علم کے تجزیے اور اس کی حدود میں کسی قسم کی ترمیم ممکن نہیں۔ اس لئے وہ کسی سائنسی مابعد الطبیعیات کی اساس نہیں بن سکتے، ان سے کسی قسم کے منضبط استنباط حاصل نہیں کیے جا سکتے اور نہ ہم انہیں اپنے علم میں اضافہ متصور کر سکتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے: ''ہم نظری نقطہ نگاہ میں ان کا کوئی ایجابی استعمال نہیں کر سکتے۔''[10] کم از کم ایک حیثیت میں وہ نظری عقل کی بصیرت میں ضرور اضافہ اور وسعت



Marfat.com

پیدا کرتے ہیں۔ عقلی دلائل کی بنا پر ہمیں یقین ہے کہ وہ مقدمات جن میں ان عقائد کا اظہار ہوتا ہے، صحیح اور درست ہیں اور وہ ماورائے حس موجودات جن کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں، حقیقی ہیں۔ ''تنقید عقل محض'' سے اس قسم کا یقین پیدا نہ ہوسکا، لیکن ان کی صحت قابل تصدیق سائنسی وقوف کی سی نہیں بلکہ اس ایمان ویقین کی سی ہے جو عقل عملی پر مبنی ہے۔ وہ ایک عقلی ایمان ہے کیونکہ اخلاقی قانون (جس کے وہ استنباط ہیں) سے وابستگی اس حقیقت کو ثابت کرتی ہے کہ وہ ہماری فطرت عقلیہ کا بلند ترین اظہار ہے۔ وہ علم نہیں، ایمان ہے کیونکہ اس کا بنیادی کام سائنسی تشریحات میں وسعت پیدا کرنا نہیں بلکہ ہماری اس اخلاقی زندگی کی وضاحت ہے جو ایک طرف ہماری نفسانی فطرت کے رجحانات اور دوسری طرف اس مادی کائنات کی اساسی ساخت سے مربوط ہے۔ اس ایمان کے عناصر وہ مابعد الطبیعی بصیرتیں نہیں جن کی مدد سے ہم محدود تفکر کی وقوفی پابندیوں سے آزاد ہوتے ہیں بلکہ وہ اطمینان بخش تیقنات ہیں جن کے بھروسے پر ہم عقل وفہم سے زندگی بسر کرتے ہیں۔

عقل عملی کے مفروضات کیا ہیں؟ یہ تین ہیں: روح کی علت ومعلوم کی پابندیوں سے آزادی، اس کی بقا اور خدا کا وجود۔

جیسا کہ ''تنقید عقل محض'' سے معلوم ہوا ہے، وقوف کے لئے آزادی، ارادہ ممکن نہیں۔ علیت جو تفہیم کا مقولہ ہے، ہر واقعے کے لئے عمومی اور لزومی طور پر مستعمل ہوتی ہے۔ ہم صرف علت ومعلول کی اصطلاح ہی میں اسے سمجھ اور اس کی تشریح کر سکتے ہیں۔[11] چنانچہ جب کبھی کوئی انسانی عمل، علم کا معروض بنتا ہے، وہ ایک ایسے سلسلہ عقل کا کلی طور پر پابند ہوتا ہے جو ہماری زندگی کے ابتدائی سالوں تک چلا جاتا ہے۔ درحقیقت وہ ایسی علتوں سے مربوط ہوتا ہے جو ہماری ذاتی زندگی کے آغاز سے کہیں پہلے سے موجود ہوتی ہیں، اس طرح سائنسی جبر مذہبی جبر پیدا کرتا ہے۔ ہماری زندگی کی تعمیر کا دارومدار ایسے واقعات پر ہے جو مدت ہوئی ختم ہو چکے ہیں اور جو ہمارے اختیار اور تمناؤں کے اثر سے کہیں ماورا ہیں۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں اس لئے نہیں کرتے کہ وہ صحیح ہے بلکہ اس لئے کہ ہم لزومی علتوں کے ہاتھوں مجبور ہیں۔ لیکن جب ہم اخلاقی ذمہ داری کے نقطہ نگاہ سے اس حالت کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آزادی اور اختیار عملی عقل کا ایک ناگزیر مفروضہ ہے۔[12] قانون فرض ہم سے عمل صواب کا مطلقاً تقاضا کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم فرض کی پیروی کی قوت رکھتے ہیں، خواہ نفسانی خواہشات کے تقاضے کتنی قوت سے ہمیں اس سے انحراف کی ترغیب دیتے ہیں۔ جو چیز اخلاقی طور پر واجب ہے اس کا کرنا ہماری قدرت میں ہے۔ اگر یہ قوت ہمیں میسر نہ ہوتی تو ہم سے کسی اخلاقی عمل کا مطالبہ غیر معقول ہوتا۔ چنانچہ اخلاقی عامل کی حیثیت سے ہم نفسانی خواہشات کی تحریص سے بالکل آزاد ہیں۔ اگرچہ ایک دوسرا شخص جو ہمیں خارجی طور پر دیکھ رہا ہوتا ہے، یہی سمجھتا ہے کہ ہم ان خواہشات کے آگے سر تسلیم خم کر دیں گے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم نے اکثر اپنی زندگی میں اخلاقی قانون سے روگردانی کی ہو گی لیکن حقیقت یہی ہے کہ ہم اخلاقی تقاضوں کے مطابق عمل کرنے میں بالکل آزاد ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک طرف ہماری ایک تجربی ذات ہے جو خواہشات و ہیجانات سے بھرپور ہے اور یہی وہ ذات ہے



Marfat.com

جسے علم کی متلاشی تفہیم دریافت کرسکتی ہے۔ لیکن دوسری طرف ایک ماورائے حس اخلاقی ذات بھی ہے جو ہماری حقیقی خودی کی حیثیت میں ادنیٰ تجربی ذات پر حاوی ہوتی ہے۔ ہم اس کا علم حاصل نہیں کرسکتے[13] لیکن اخلاقی طور پر ہمیں اس کے وجود کا یقین ہے اور اخلاقی یقین عام علم سے بالا ہے۔

شخصی بقا اور خدا کے وجود کے متعلق کانٹ نے جس اخلاقی نقطہ نگاہ سے بحث کی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ بعد کے لوگوں نے اور حتیٰ کہ ان لوگوں نے بھی جو اس کے دوسرے دلائل سے متفق تھے، اس پر سخت تنقید کی ہے، چنانچہ کوئی موجودہ مذہبی فلسفی اس کی تائید کے لئے تیار نہیں۔ خود کانٹ بھی بعد میں اس سے مطمئن نہ رہا اور مذہب کے متعلق جو تنقید اس نے آخری دنوں میں کی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے پہلے دلائل کو ترک کر دیا۔[14] ان کی جگہ جو استدلال وہ پیش کرنا چاہتا تھا وہ واضح نہیں۔ البتہ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ خدا کا انکشاف حکم مطلق اور اس اثر کے ذریعے ہوتا ہے جو اس حکم سے ہماری ذات پر مترتب ہوتا ہے۔ اس کے جدید پیروؤں کی تعلیم کا جائزہ ہم بھی لیں گے۔

اس طرح سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کر کے کانٹ نے الٰہیات کی قلب ماہیت کر دی۔ الٰہیات کبھی محض ایک مابعد الطبیعی قسم کا علم تھا، اب اس کی بنیاد مضبوط اخلاقی بصیرت پر استوار ہوئی۔ یہ ایک ایسا ایمان و یقین ہے جس کا اساسی مقصد ہماری اخلاقی زندگی کی توضیح اور وسعت و گہرائی ہے۔ یہ اس کا کام نہیں کہ ہمارے مبلغ علم کو وسیع کرے یا اس معاملے میں سائنس کا مقابلہ کرے۔ سپینوزا کے نزدیک سائنس یا علم کی تلاش مذہب کی روح کے مترادف ہے۔ ہیوم کے خیال میں اس سے مذہب کی صداقت کے دعوے کی تردید ہوتی ہے۔ کانٹ کے نزدیک سائنس اور مذہب دو مختلف مشاغل ہیں جن کے اپنے اپنے مقاصد ہیں لیکن جن میں کسی قسم کے تصادم کی کوئی گنجائش نہیں۔ سائنس کا میدان ممکنہ علم ہے اور اسے آزادی ہے کہ جس طریقے سے چاہے وہ اپنا کام جاری رکھے۔ مذہب کا کام اخلاقی وابستگی کو منور کرنا اور اس میں ایک آفاقی سنجیدگی پیدا کرنا ہے۔

کانٹ کے نزدیک مذہب کی صحیح حیثیت اخلاقی فرض پر منحصر ہے۔ مذہب کا کام یہ ہے کہ تمام فرائض خدائی احکام کے طور پر تسلیم کیے جائیں۔[15] ہم ان اعمال کو فرائض اس لئے قرار نہیں دیتے کہ خدا نے ہمیں ان کی پیروی کرنے کا حکم دیا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ احساس فرض ہمیں ایک ذات بالا کے اثبات کی طرف راہنمائی کرتا ہے جس کی مشیت اس اخلاقی قانون میں جاری و ساری ہے۔

اس طرح اخلاقیات اولین اور آزاد حیثیت کی حامل ہے اور مذہب ثانوی اور مشتق ہے، اگرچہ عقلی طور پر وہ قابل توثیق ہے۔ اس کے عقاید و ایمانیات اخلاقی ذمہ داری کے عقلی نتائج اور استنباط ہیں جن کا دائرہ عمل سائنسی علوم سے مختلف اور علیحدہ ہے۔ ان میں کسی قسم کے تصادم کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ ضمیر و ارادے کا حلقہ عمل ہے۔ ''خدا کے تصور کا تعلق طبیعیات کی بجائے اخلاق سے ہے۔''[16]

کانٹ شاید یہ محسوس نہ کر سکا کہ اگر الٰہیات کے اس نئے طریق کار کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مسلمہ



Marfat.com

مذہبی تصورات سے مفہوم میں کافی تبدیلی پیدا ہو جائے گی۔ بادی النظر میں اس کے بیانات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس طریقے سے اس نے خدا اور روح کے قدیم تصورات کو نہ صرف ایک نئے لباس میں پیش کیا ہے بلکہ انہیں صحیح ثابت کر کے دکھا دیا ہے، حالانکہ قدیم الٰہیات ان کو ثابت کرنے سے قاصر رہی تھی۔ اس قلب ماہیت کا ذکر فیلکس ایڈلر کے مذہبی فلسفے پر بحث کرتے ہوئے کیا جائے گا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کانٹ نے اس نئی الٰہیات کی فلسفیانہ بنیاد کی تشکیل کر دی مگر اس کے منطقی نتائج کی وضاحت کا کام دوسروں کے ذمے ڈال دیا۔

کچھ تو اس نقطہ نگاہ کی اپنی اپیل کے باعث اور کچھ کانٹ کے زیر اثر مذہبی مباحث میں یہ اخلاقی طریق کار انیسویں صدی میں زیادہ عام ہوتا گیا۔ فشٹے نے جو کانٹ کا پیرو اور اس کا ہم عصر مگر عمر میں چھوٹا تھا، اخلاقی خودی کو ایک مابعد الطبیعی اصول کی حیثیت میں پیش کیا۔ اس نے کائنات کی ساخت اور زندگی کی تشریح اسی کی روشنی میں کی۔ اس کے ہاں اخلاقی ایمان ہی وہ ذریعہ ہے جس سے انسان غیر مرئی روحانی مملکت جس کی تعبیر اس نے ایک اخلاقی ارادے اور مشیت کے طور پر کی، حقیقت مطلقہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کانٹ اس قسم کے تصورات کو پسند نہ کرتا تھا۔ اس طرح اس کا عملی ایمان ایک نئے مابعد الطبیعیاتی وقوف میں تبدیل ہو کر رہ گیا۔ ایک دوسرا ہم عصر اور عمر میں چھوٹا فلسفی شلائر ماخر (Schleiermacher) تھا جس کا فلسفہ مذہب کانٹ کا مرہون منت تھا۔ اس کا ذکر اگلے باب میں کیا جائے گا۔ اس صدی کے وسط میں کانٹ کے اخلاقی نقطہ نگاہ کا زیادہ اثر جہاں تک اس کا تعلق فلسفیانہ مسائل سے تھا، ہرمین لوٹسے (Lotze) کے نظام فلسفہ پر ہوا۔ کچھ عرصہ بعد کانٹ اور لوٹسے کے زیر اثر البرٹ ریشل (Ritschl) نے پروٹسٹنٹ الٰہیات کی نئی تشکیل کی۔ ایسے لوگوں کی وساطت سے کانٹ کی اخلاقی عینیت جدید مذہبی نظام ہائے فلسفہ میں داخل ہوئی۔

## فیلکس ایڈلر کا فلسفہء مذہب

عصری مذہبی تحریکوں میں اخلاقی ثقافت کی تحریک کانٹ کے نظریہ مذہب سے بہت زیادہ متاثر نظر آتی ہے۔ اس کا مقصد ایک دینی معاشرے کا قیام ہے۔ اس تحریک کا نصب العین ''علم، عمل اور صواب کی محبت'' میں مسلسل ترقی تھا۔[17] ''صواب'' کا تصور کانٹ کی پیروی میں اختیار کیا گیا، یعنی اس کا مرکزی مفروضہ یہ ہے کہ چونکہ ہر فرد ایک اخلاقی فطرت کا حامل ہے اس لئے وہ ایک واجب التحریم ہستی ہے۔ اس سوسائٹی کے اراکین کے لئے یہی مفروضہ ایک الٰہیاتی عقیدہ بن گیا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ باہمی امداد اور اشتراک سے اس اصول کے مفہوم کا واضح تر احساس پیدا کریں تاکہ اس کی روشنی میں انفرادی اور اجتماعی مسائل کا جائزہ لیا جا سکے اور اپنے اعمال میں زیادہ مکمل طور پر اس کی پیروی کی جا سکے۔ اس طرح اس نصب العین اخلاقی سماج سے عقیدت پیدا کی جائے جو ان کے اصولوں کے مطابق ایک بلند ترین مقصد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس بنیادی مقصد میں ایمان رکھنے کے بعد سوسائٹی کے اراکین کو اجازت تھی کہ دوسرے معاملات میں وہ جو عقیدہ چاہیں رکھیں۔ بعض حالات میں وہ اختلافات کو نہ صرف پسند کرتے



Marfat.com

تھے بلکہ ان کو تقویت دیتے تھے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ان اختلافات کے باعث ہی انسانی فکر میں انگیخت ہوتی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اس بنیادی عقیدے کے علاوہ اور کوئی عقیدہ ایسا اہم نہیں کہ اس میں وہ اپنے اراکین سے یکجہتی کا تقاضا کرتے۔[18]

اگرچہ اس تحریک کا کوئی عقیدہ نہیں اور نہ وہ کسی کو عقلی سند کی حیثیت میں تسلیم کرتے ہیں، تاہم اس کے فلسفیانہ اصولوں کی توضیح ڈاکٹر فیلکس ایڈلر کی مرہون منت ہے جو اس کا بانی اور تقریباً نصف صدی سے زیادہ عرصہ اس کا راہنما اور لیڈر تھا۔ ذیل میں ہم نے کوشش کی ہے کہ اخلاقی عینیت کے پیش کردہ دینی فلسفے کے اہم مسائل کے حل کے ڈاکٹر ایڈلر ہی کی زبان میں بیان کیا جائے۔

ڈاکٹر ایڈلر نے کانٹ کے اس اخلاقی اصول کو اساسی طور پر تسلیم کیا ہے کہ انسانی ذات واجب التحریم ہے اور اس اصول کی خلاف ورزی کسی حالت میں بھی نہیں ہونی چاہیے۔ لیکن اس اخلاقی خودی کی ماہیت کے متعلق ڈاکٹر ایڈلر کا بیان کانٹ کے بیان سے (جو ''عقلِ عملی'' اور ''احساسِ فرض'' جیسے تصورات پر مشتمل ہے) کہیں زیادہ بہتر ہے۔ اس سلسلے میں اس نے یہ تصور پیش کیا کہ ہر خودی اساسی طور پر دوسری خودیوں سے اس طرح وابستہ اور مربوط ہے کہ سب مل کر ایک اخلاقی امت بناتے ہیں جو اپنے مضمرات میں آفاقی ہے، یعنی اس سے کوئی ایسا شخص خارج نہیں کیا جا سکتا جو اخلاقی عمل کی اہلیت رکھتا ہے۔ ایسی اہلیت تقریباً سبھی انسانوں میں پائی جاتی ہے اور یہی وہ صفت ہے جس کے باعث وہ حیوانوں اور کم تر مخلوق سے متمیز ہوتے ہیں، اس لئے انسانوں کا استحصال یا ان کو بطور آلہ کار استعمال کرنا سخت ممنوع ہے۔ لیکن انسانوں کا باہمی تعلق محض اس سلبی رجحان پر مشتمل نہیں۔ اس تعلق اور اشتراک باہمی کا ایجابی پہلو یہ ہے کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ دوسروں کے اخلاقی مقاصد کے حصول میں معاون ہو۔ دوسرے انسان کو اخلاقی خودی کا حامل سمجھنے کا مفہوم یہ ہے کہ ان تمام بھلائیوں کی تلاش میں ان کے ساتھ اشتراک عمل کیا جائے جو اس اخلاقی مقصد کے حصول کے لئے لازمی ہیں۔

ڈاکٹر ایڈلر کا خیال ہے کہ اگرچہ اخلاقی ذمہ داری ایک آفاقی حقیقت ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر شخص سے بالکل ایک جیسے عمل کی توقع کی جائے۔ ایسے عمل کی جو اپنی تفصیلات میں ہر طرح کسی دوسرے شخص کے عمل سے متماثل ہو۔ ہر شخص ایک انفرادی خصوصیت کا حامل ہے اور انسان کی روحانی زندگی کے ارتقا میں اس کا ایک خصوصی مقام ہے۔ جب ہم ایک اخلاقی اجتماع اور اخلاقی امت کے قیام کے طالب ہیں تو اس کا مفہوم ایڈلر کے نزدیک یہ ہے کہ ہم میں سے ہر ایک دوسرے انسان کو اس بات کا موقع دے کہ وہ اپنی خصوصی صفات کا آزادانہ اظہار کر سکے اور اس طرح وحدت و کثرت کا ایک بہترین اجتماع ممکن ہے۔ نیز اس اخلاقی امت کے افراد اگر ایک طرف اپنی متنوع تخلیقی قوتوں کا اظہار کر سکیں گے تو دوسری طرف ان میں باہمی رواداری، اشتراک عمل اور باہمی تعاون کا مظاہرہ بھی ہوگا۔ ایڈلر نے اس کو یوں بیان کیا ہے: ''ہر انسان کا خصوصی اختلاف ایسا ہونا چاہیے جس سے باقی سب کے اسی طرح کے خصوصی اختلافات ممکن ہو سکیں۔'' اگرچہ یہ کلیہ بظاہر انتزاعی و مجرد شکل میں پیش کیا گیا ہے لیکن عمل کا جو عمومی



Marfat.com

راہنما قاعدہ اس میں مضمر ہے۔ وہ بالکل سادہ اور عملی ہے۔ اس کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے: ایسا عمل کرنا چاہیے جس سے دوسروں کی خصوصی خوبیاں ابھریں اور اس طرح وہ خوبیاں اپنی پوری درخشانی سے تم میں بھی پیدا ہو سکیں۔[19] کانٹ کی طرح ایڈلر کا خیال ہے کہ یہ اصول اس معنی میں مطلق ہے کہ یہ ایک ماوراحس اور غیر زمانی سند کا حامل ہے۔ اس کی دلیل ابھی زیر بحث آئے گی۔

لیکن ہمیں اس امر کا علم کیسے ہوتا ہے کہ کوئی خوبی ایسی ہے جو کسی دوسرے میں یا ہماری ذات میں قابل اظہار ہے؟ کانٹ کی پیروی میں ڈاکٹر ایڈلر کا خیال ہے کہ اگر "علم" کے صحیح مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو ہم اس بات کے متعلق کوئی ایسا علم نہیں رکھتے۔ یہ ایک مفروضہ ہے جس کو تسلیم کرنے کا جواز ہمارے اخلاقی تجربے کے نتائج ہیں۔ اس کی تشریح اس کے خیال میں اسی طرح ممکن ہے اگر ہم فرض کر لیں کہ ہماری ذات ایک حقیقی اور متحرک روحانی خودی کی حامل ہے۔ یہ خودی ایک نصب العینی اخلاقی امت کی ایک رکن ہے۔ ایک طرف ایک طبیعی واقعہ ہے جس کی تشریح اس کے اجزا اور ان کے نسبی تعلقات کے تجزیے و تحلیل سے کی جا سکتی ہے۔ دوسری طرف اخلاقی تجربہ ہے جس کی کلی حقیقت اور خصوصی ماہیت کا دارومدار ایک عظیم کل یعنی کلی اخلاقی امت میں ایک خاص مقام رکھنے پر ہے۔ ان دونوں حقیقتوں میں ایک مطلق فرق ہے جس کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اول الذکر کے لئے تجزیہ و تحلیل بہترین طریقہ ہے لیکن اگر یہی طریقہ دوسرے کے لئے استعمال کیا جائے تو اس کا انفرادی وجود ختم ہو جاتا ہے۔ اخلاقی عمل ایک ایسا عمل ہے جو عامل سے اس حیثیت سے سرزد ہوتا ہے کہ وہ اس کائنات میں تمام دوسرے اخلاقی افراد سے ایک رشتے میں مربوط ہے۔ جہاں طبعی فطرت کے کل مجموعے کو جاننا ناممکن ہے کیوں کہ سائنس کا تحلیلی طریق کار اس کام کو سرانجام نہیں دے سکتا، وہاں ایک اخلاقی حقیقت کا تجربہ اسی طرح ممکن ہے اگر اس کو اس کل کے ساتھ مربوط سمجھا جائے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔ اخلاقی طور پر ایک مکلّف انسان کی حیثیت سے ہم اس کل اور اس کے اجزا کی حیثیت سے اپنی ذمہ داری سے بلاواسطہ طور پر خبردار اور واقف ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ اس شعور کے خصوصی اثرات تھوڑے یا زیادہ ہمارے تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ہم اپنی ذات پر اس کل کا اثر محسوس کرتے ہیں اور اس احساس کا جواز صرف ایک نصب العینی روحانی امت کی حقیقت کو تسلیم کرنے پر ہے، ایسی امت جو اس شعور کا معروض ہے۔[20]

ایڈلر کے اس فلسفے کی خصوصیات کا خلاصہ چار مقدمات کی شکل میں پیش کیا جا سکتا:

1) ہمیں اس حقیقت کا پورا پورا شعور ہے کہ ہر انسانی انا اپنی ذات میں کچھ غایات و مقاصد کا حامل ہے۔
2) اس شعور میں یہ حقیقت واحساس مضمر ہے کہ ہم تمام اخلاقی افراد ایک نصب العینی امت کے افراد ہیں۔
3) یہ احساس ہمارے اعمال اور ہماری سیرت میں ایک نمایاں امتیاز پیدا کرتا ہے۔
4) یہ فرق اس نصب العینی کل کی حقیقت کو ثابت کرتا ہے جس کے زیر اثر اس امتیاز کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

ان بنیادوں پر ایک اخلاقی الٰہیات کی تعمیر کی گئی جس کے دو بڑے اصول ہیں: اول، اخلاقی اختیار کا



Marfat.com

اثبات۔ ایڈلر کے ہاں اس کا وہی مقام ہے اور اسی بنیاد پر اس کا اثبات کیا گیا ہے جیسا کہ کانٹ کے ہاں۔ اختیار سے مراد آفاقی اخلاقی کس سے رابطے کی قوت ہے اور جہاں کہیں اخلاقی تجربہ موجود ہوگا، اختیار بھی موجود ہوگا۔ اگر اسے تسلیم نہ کیا جائے تو ایک طبعی عمل (جس کی ماہیت کا دارومدار اس کے اجزا کی باہمی ساخت پر ہوتا ہے) اور اخلاقی شعور کا بنیادی امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔ دوسرے، جہاں پہلے خدا اور بقاء شخصی کے قدیم تصورات کو اخلاقی بنیادوں پر ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی رہی، وہاں ایڈلر محض ایک ایسی لامحدود روحانی کائنات کے جوہر کے اثبات پر اکتفا کرتا ہے جو انسانیت کے زمانی دور سے ماورا ہے اور جس میں وہ باقی رہتا ہے اور جو ہر انسانی فرد میں صحیح طور پر قابل قدر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ اصول اخلاقی انا کی ماہیت اور اس کی قدر مطلق کے نظریے میں مضمر ہے۔ روحانی امت کا یہ تصور جس کی تصدیق ہمارے تجربے میں ہوتی ہے اور جو اخلاقی انا کے خصوصی ماحول پر مشتمل ہے، محض آدمیوں اور عورتوں تک محدود نہیں اور نہ وہ زمانی اور مکانی پابندیوں سے متاثر ہے۔ اس میں وہ تمام ہستیاں شامل ہیں جو ایک دوسرے سے اخلاقی تعلقات قائم کر سکتی ہیں۔ اخلاقی وجود ہونے کی حیثیت سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ اس امت کے افراد کے طور پر ہم اپنے تمام امکانات کو نمایاں کر سکیں۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ مقصد اس محدود دنیا میں حاصل نہیں ہو سکتا۔" جب ہمیں اس امر کا مکمل احساس ہو جائے تو ہمیں اس حقیقت کی اہمیت معلوم ہوگی کہ اس احساس کے باوجود ہم ایک قسم کے (خارجی) دباؤ کے زیر اثر ناقابل رسا منزل تک پہنچنے کی کوشش میں مستقل مزاجی سے مشغول رہتے ہیں اور پھر جب ہم اس تلاش میں سرگرداں ہوتے ہیں کہ ہمیں اس (خارجی) دباؤ کا صحیح منبع و مصدر معلوم ہو سکے تو ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ہمارے اس محدود وجود میں ایک لامحدود فطرت کا اثر موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ایک محدود ہستی کے لئے اس محدود دنیا میں منزل تک پہنچنا ناممکن ہے تو یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ ایک لامحدود دنیا ہے اور ہم ایک لامحدود فطرت کے حامل ہونے کی حیثیت سے اس میں شریک ہیں۔" چنانچہ اخلاقی ارتقا کا مقصد، عقلی سطح پر، ایک ابدی روحانی کائنات کی حقیقت کا ناقابل تسخیر یقین اور واضح مشاہدے کا حصول ہے...... ایسی روحانی کائنات جس میں ہم پوری طرح شامل ہیں۔ یہ یقین و مشاہدہ محض وقوفی نوعیت کا نہیں بلکہ جیسا کہ کانٹ کا خیال ہے، ایک اخلاقی مفروضے کی حیثیت رکھتا ہے۔[21]

چنانچہ اس محدود زندگی کی دنیا سے بالا ایک لامحدود روحانی دنیا موجود ہے جو ہمیں اپنی بلندیوں کی طرف دعوت دیتی ہے اور جس کے لئے بلند اخلاقی ہمت کی ضرورت ہے اور جو اخلاقی اقدار کی حفاظت کا تقاضا کرتی ہے۔[22] یہ مادی شخصی وجود البتہ باقی نہیں رہے گا جیسا کہ شخصی بقا کے نظریے کا تقاضا ہے۔ لیکن ایڈلر اس حقیقت مطلقہ کی مذہبی تعبیر کا قائل نہیں۔ اس کے ہاں روحانی امت کا تصور خدا کے تصور کا بدل ہے۔

ایڈلر نے اخلاقی عمل کے بلند ترین اصول (یعنی ایسا عمل کرنا چاہیے جس سے دوسروں کی خصوصی اخلاقی خوبیاں اجاگر ہوں اور اس طرح خود عامل کی اپنی خوبیاں بھی ابھریں) کی بنیاد پر عصری زندگی کے سماجی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس کا خیال ہے کہ اس اصول مطلق کی مدد سے اپنے تجربی علم کی روشنی میں جو ہمیں انسانی



Marfat.com

نفسیات اور عمرانیت سے حاصل ہوتا ہے، ان کو حل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ علم کو زیادہ سے زیادہ وسیع کیا جاتا رہے۔ سماجی اصلاح کا صحیح مقصد بہت انقلابی اور دور رس ہے، یعنی سماجی اداروں کی تاسیس اس طرح ہو کہ وہ انسانی میں ایسا شعور پیدا کریں جس سے وہ آہستہ آہستہ اپنے آپ کو ایک کامل اخلاقی انا کا حامل سمجھنا شروع کر دے۔[23] موجودہ وقت کے بہترین سماجی ادارے بھی اس قسم کی راہ نمائی سے قاصر ہیں اس لئے ہماری ذمہ داری اور بھی زیادہ مشکل ہے۔

ایڈلر کے خیال میں بڑے بڑے سماجی ادارے اخلاقی نقطہ نگاہ سے ایک مراتبی سلسلے کی نوعیت رکھتے ہیں۔ سب سے پہلے خاندان ہے۔ ہر فرد خاندان میں پیدا ہوتا ہے اور یہی وہ ادارہ ہے جس کے محبت بھرے ماحول میں ایک قسم کے اخلاقی تعلق کا تجربہ حاصل ہوتا ہے...... خاص طور پر وہ تعلق جو پختہ لوگ چھوٹی عمر کے بچوں کے ساتھ رکھتے ہیں۔ اس تعلق اور سلوک کا بہترین اظہار والدین اور بچوں کے درمیان نظر آ سکتا ہے۔ اخلاقی تحریم وتکریم کا جذبہ خاندان سے پیدا ہو کر دوسرے سماجی اداروں میں پھیلتا ہے۔ اس سلسلے کا آخری رکن مذہبی ادارہ ہے۔ یہ گویا عالم گیر اخلاقی امت کا ایک زمینی و مکانی اظہار ہے۔ ''روحانی کائنات اکبر کے مقابلے پر ایک کائنات اصغر'' یا ایک ابدی اور لامحدود ''نصب العینی معاشرے کا چھوٹے پیمانے پر نقشہ۔'' یہی ادارہ وہ معیاری اصول مہیا کرتا ہے جس کی مدد سے اس سے پہلے سماجی اداروں کی آہستہ آہستہ نئی تشکیل ہوئی ہے۔ ان دونوں کے درمیان تین اہم ادارے ہیں: مدرسہ، پیشہ وارانہ جماعت جس کا رکن انسان بعد میں ہوتا ہے اور ریاست۔ اخلاقی بنیادوں پر قائم معاشرے میں یہ پانچ ادارے ایک سلسلہ متنابعہ بناتے ہیں جن سے گزر کر ہر شخص اخلاقی پختگی حاصل کرتا ہے۔[24] ان میں سے ہر ایک پر بحث کرتے ہوئے ہم دیکھیں گے کہ وہ اس ترتیب میں کیوں اور کیسے مربوط ہیں۔

ایڈلر کا خیال ہے کہ خاندان خاص طور پر اہم ہے، چوں کہ اس کی بنیاد فطری محبت پر قائم ہے جس کے باعث وہ انسانوں میں ایک صحیح قسم کا اخلاقی رشتہ پیدا کرنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ خاندان ہی اس قابل ہے کہ وہ اس بیج کو پرورش کرے جو دوسری جماعتوں کے باہمی تعلقات میں ایک اعتدال پیدا کر دیتا ہے اور آہستہ آہستہ ان میں اخلاقی روح پیدا کر دیتا ہے۔ خاندان میں ایک طرف خاوند اور بیوی کی باہمی محبت اور وابستگی اور دوسری طرف بچوں سے محبت وشفقت اور ان کی ہمدردانہ راہنمائی، یہ دونوں اخلاقی نصب العین کے حصول میں ممد ومعاون ہوتے ہیں اور انسانی ذات کے متعلق جذبہ تکریم پیدا کرنے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں، جس کے باعث دوسرے سماجی گروہ بھی اس نصب العین کے تقاضوں سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جہاں کہیں بھی دنیا میں مقابلتاً زیادہ مہذب اور ترقی یافتہ گروہ کم ترقی یافتہ گروہوں سے متعلق اپنی اخلاقی ذمہ داری کا احساس کرتے ہیں۔ اس کی بنیاد خاندان کے اس جذبے پر مبنی ہے جہاں والدین بچوں کی مشفقانہ تربیت کرتے ہیں۔ اسی طرح اخلاقی زندگی کے بہترین گزشتہ یا موجودہ علم برداروں کے متعلق جو عزت واحترام ہمارے دلوں میں ہوتا ہے، اس کی بنیاد بھی بچے کے اس جذبہ تشکر اور اعتماد پر ہے جو وہ اپنے والدین کے متعلق محسوس کرتا ہے۔ اخلاقی دوستی (جو باہمی عزت واحترام پر

قائم ہوتی ہے) کا مصدر ومنبع بھی خاوند اور بیوی اور بھائی اور بہن کا باہمی تعلق اور رشتہ ہے۔لیکن اگر ہم توقع کریں کہ خاندان ان تمام فرائض کو عمدگی اور خوش اسلوبی سے سرانجام دے تو ضروری ہے کہ وحدت ازدواج کے اصول کو تسلیم کیا جائے۔ جب خاوند اور بیوی دونوں ایک دوسرے سے باہم وابستگی کا اظہار کریں اور ان کا مشفقانہ تعلق بچوں سے ہو، تب بھی والدین اور بچوں کا روحانی ارتقا ممکن ہے۔شادی کا مقصد محض آدمی اور عورت کی مادی خوشی اور راحت نہیں بلکہ ان کی اور بچوں کی اخلاقی نشوونما ہے۔ اس نقطہ نظر سے بہترین شراکت وہ ہے جس میں دونوں اپنے طبعی اختلافات پر قابو پالیں۔ اگر کوئی اخلاقی مقصد سامنے نہ ہو تو یہ شراکت اکثر طلاق پر ختم ہوتی ہے۔ وہ محبت جس کی بنیاد اخلاقی تحریم پر ہو، کبھی ختم نہیں ہوتی۔ اور چونکہ نئی نسل کی روحانی تربیت کسی منزل پر بھی مکمل نہیں ہوتی اور اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ بہترین سبق اس وقت دیا جاتا ہے جب لڑکے اور لڑکیاں بالغ ہو جائیں تو اس حالت میں والدین کی باہمی محبت واتحاد زندگی بھر کا اتحاد ہونا چاہیے۔[25]

تعلیم کے معاملے میں ایڈلر چاہتا ہے کہ مدرسہ متعلمین کی اخلاقی خودی کے ارتقا کی ذمہ داری اپنے اوپر لے۔ مدرسے کا مقصد یہ نہیں کہ بچوں کو محض تعلیم دی جائے یا انہیں روزی کمانے کے قابل بنایا جائے۔معلم کو خود اخلاقی تکریم کے جذبے سے آراستہ ہونا چاہیے اور تعلیم ایک پوری زندگی کا عمل ہے جو بچوں اور بالغوں دونوں کی ضروریات کو پوری کرتی ہے، اس میں باقاعدہ اخلاقی تربیت کا انتظام سب کے لئے ہونا چاہیے۔[26]

پیشوں کے متعلق ایڈلر کے نزدیک دو اہم باتیں غور طلب ہیں۔ پیشہ وارانہ گروہوں کو سماج میں اپنی اخلاقی فعلیت کا شعور ہونا چاہیے۔ ان کے اراکین کا باہمی تعلق اس طرح کا ہونا چاہیے۔جس سے ان کے روحانی ارتقا کا امکان زیادہ ہو جائے۔ پہلے نقطہ نگاہ سے اس نے پیشوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

(1) وہ پیشے جن کا تعلق فطری اور عملی سائنس سے ہوتا ہے، جس کا کام اس مادی دنیا کا علم حاصل کرنا اور طبعی کائنات کی تسخیر کرتا ہے۔

(2) فنون جن کا مقصد لامحدود یا روحانی حقیقت کو محدود صورتوں میں تخلیق کرنا اور

(3) وہ جن کا بلاواسطہ رشتہ انسانی تعلقات سے ہے جن کا مقصد انسانی معاملات میں ایک حقیقی روحانی بندھن قائم کرنا ہے۔

صنعتی مسئلے کا حل اس اصول کی روشنی میں یہ ہوگا کہ مزدور اور مالک دونوں اپنی اپنی اخلاقی ذمہ داری محسوس کریں کہ وہ ایک طرف معاشرے کے افراد ہیں اور دوسری طرف وہ کاروباری حیثیت میں ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہ صرف معاشی اور دوسرے معاملات میں کسی قسم کا جذبہ استحصال موجود نہ ہو بلکہ ایجابی طور پر ان کو ایک تعمیری قوت کی شکل دینی چاہیے جس سے ان دونوں کی روحانی صلاحیتیں پورے طور پر بروئے کار لائی جاسکیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس قسم کی اصلاحی کوشش کا ابھی آغاز نہیں ہو سکا۔اس میں کامیابی صرف آہستہ آہستہ حاصل کی جاسکتی ہے۔[27]

''چونکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ زندگی کا بلند ترین نصب العین اخلاقی ہونا چاہیے، اس لئے ہمارے سامنے اہم مسئلہ یہ ہے کہ معاشرے کے صنعت نظام کی تشکیل کس طرح کی جائے کہ نصب العین کا تقاضا پورا ہو......

(1) منافع کی بجائے خدمت کا تصور سامنے رہنا چاہیے۔ تنخواہ یا مزدوری کا تعین اس طرح کیا جائے تا کہ ملازم کام کرتے وقت جسمانی صحت بحال رکھ سکے۔

(2) مزدوروں سے کام اس طرح لیا جائے کہ ان کی ذہنی، جمالیاتی اور ارادی قوتوں میں ترقی ہو، اس لئے کام کی تعلیمی نوعیت پر مناسب زور دیا جائے۔

(3) صنعتی اجتماع ایک قسم کے معاشرتی گروہ میں بدل جائے (جو اخلاقی حیثیت میں قوم کے ایک بڑے گروہ کا ماتحت ادارہ ہے)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مالک مالک نہیں رہتا بلکہ ایک عامل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور اسی طرح ہر ملازم بھی اپنے اپنے مرتبے کے لحاظ سے عامل ہے۔ اور یوں بڑے اور چھوٹے سب عاملین مل کر ایک مشترکہ سماجی رفاحی ادارہ بناتے ہیں۔ بڑے لوگ منتظمین کی حیثیت اختیار کریں گے اور چھوٹے ملازمین ان سے قوت اختیار چھیننے کی کوشش نہیں کریں گے جیسے کہ آج کل عام طور پر ہوتا ہے۔ لیکن ان چھوٹے ملازمین کو اپنے اپنے حلقہ عمل میں آزادی کا حق ملنا چاہیے۔

''اس طرح صنعت سماجی کل کا ایک حصہ قرار پاتی ہے اور اس کی یہ ماہیت اس کے نظام حکومت میں نظر آتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ملازمین اور مزدور مالکوں کے قائم کردہ قواعد کی اندھا دھند تقلید کریں بلکہ وہ نظام ایسا ہونا چاہیے جس میں پالیسی کی تشکیل، عہدہ داروں کا انتخاب اور دیگر انتظامی امور میں چھوٹے اور بڑے ملازمین کو رائے دینے کا حق ہو۔ اس طرح قوت ارادیہ کے ارتقا میں مدد ملتی ہے۔ اس وقت مزدور کا اختیار اور آزادی تقریباً سلب ہو چکی ہے۔ اگر صنعتی انتظام میں یہ تبدیلی کر دی جائے تو اس سے ایک بہتر ماحول پیدا ہوتا ہے۔''[28]

اڈلر کا خیال ہے کہ یہ ایک عارضی اور درمیانی منزل ہے۔ ایک طرف تو موجودہ سرمایہ دارانہ صنعتی نظام ہے اور دوسری طرف اخلاقی نصب العین کے مطابق ایک بلند معاشی انتظام ہے جس کا مقصد بہترین اخلاقی تعلقات قائم کرتا ہے۔ اس طرح انسانوں کی پیشہ ورانہ زندگی میں ایک دل کشی اور لذت پیدا ہو جاتی ہے۔

اخلاقی ثقافت کی تحریک کے بانی کے خیال میں قومی ریاست کا کام یہ ہے کہ وہ ایسا خارجی ماحول پیدا کرے جو انسانوں میں اخلاقی خودی کو پیدا کر سکے اور ان کے ترقی کرنے کے مناسب مواقع فراہم ہوں۔ یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے اگر ریاست زندگی، جائیداد اور عزت کے تحفظ کا مناسب انتظام کرے، جبری تعلیم اور تعدد ازدواج کو قانوناً عائد کرنا چاہیے۔ ان کے بغیر اخلاقی زندگی کی بقا اور ارتقا ممکن ہی نہیں۔ اگر ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے ریاست قوت کا استعمال کرے تو اخلاقی طور پر حق بجانب ہے۔ یہ نظریہ ایک طرف مطلق العنانی سے مختلف ہے جس کے مطابق افراد اور معاشرے کا وجود ریاست کے مقابلے پر ثانوی ہے اور دوسری طرف انفرادیت پسند جمہوریت سے بھی مختلف ہے جس کے مطابق ریاست کا وجود محض اس کے مشمولہ ارکان کے مفاد کے ماتحت ہے۔ ہر

قوم کل انسانیت کے اندر ایک عضویے کا حکم رکھتی ہے۔ مختلف اقوام کے ایک بین الاقوامی ادارے یا خاندان اور دوسرے اسی طرح کے ماتحت اداروں کے مقابلے پر کسی قوم کی حاکمیت مطلقہ تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ دوسری طرف یہ جذبہ قومیت اپنے لوگوں میں ایک خصوصی روحانی سیرت پیدا کرنے، ایسے طریقوں سے جن کو شاید جدید جمہوری نظریہ (جو نفرادی آزادی پر حد سے زیادہ زور دیتا ہے) جائز قرار نہ دے۔

اس نظریے کے مضمرات جنگ اور امن کے معاملے میں بالکل واضح ہیں۔ جہاں کہیں ممکن ہو جنگ سے بچنا چاہیے لیکن دفاع کے لئے ہتھیار اٹھانا بعض دفعہ ضروری ہو جاتا ہے۔ ہر ریاست کو یہ ذمہ داری تسلیم کرنی چاہیے کہ وہ لوگوں میں صحیح بین الاقوامی ضمیر پیدا کرنے میں مدد دے۔ اس طرح تمام انسانوں کی ایک روحانی مملکت کا قیام ممکن ہو سکے گا جس کا لازمی نتیجہ امن عالم ہوگا۔ ہر قوم کو اپنے نقائص اور اپنی کمزوریوں کا احساس ہونا چاہیے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ان نقائص اور کمزوریوں کو رفع کرنے کے لئے دوسروں سے مدد اور تعاون کی توقع کر سکتے ہیں۔ اس شعور کے باعث زیادہ ترقی یافتہ ملک مل کر غیر ترقی یافتہ ملکوں کی اخلاقی نشوونما کرسکیں گے، اس طرح انسانیت کی روحانی ترقی ممکن ہوگی۔ ڈاکٹر ایڈلر کا خیال ہے کہ جب موجودہ استحصال کو ختم کر کے اس طرح کا اخلاقی رجحان پیدا ہو گا اور اخلاقی ذمہ داری کا شعور ابھرے گا تب مہذب قوموں میں باہمی مسابقت کا جذبہ ختم ہو کر ایک پائیدار عالمی امن کی بنیاد رکھی جا سکے گی۔[29]

اس کا خیال ہے کہ ریاست کا صحیح دستوری ڈھانچا ایک قسم کی عضوی جمہوریت ہونا چاہیے۔ جمہوری اس معنی میں کہ ریاست ہر فرد کی ذات کو مقدس تسلیم کرتی ہے اور انتظامیہ اور مقننہ میں ان کو نمائندگی کا پورا پورا حق ہے۔ لیکن یہ ریاست انفرادی کی بجائے عضوی حیثیت رکھتی ہے، اس معنی میں کہ ان کی نمائندگی جغرافیائی بنیاد کی بجائے پیشہ وارانہ بنیاد پر ہوتی ہے جس کے ذریعے وہ اپنے مخصوص مفادات سے متعلق خیالات کو پوری آزادی سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ اس طرح جمہوری نمائندگی کا اصول محفوظ بھی رہتا ہے لیکن اس کی شکل التباسی کی بجائے حقیقی ہو جاتی ہے جس کے باعث اس کی اخلاقی افادیت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ریاست اس نصب العین کو عمدگی سے حاصل کرسکتی ہے۔

ان مختلف معاشرتی اداروں میں سب سے آخر مذہبی ادارہ ہے۔ اس کا خصوصی کام یہ ہے کہ روحانی کائنات کے نصب العین کی تشکیل کرے اور جہاں تک ممکن ہو سکے اس کو عملی شکل دے۔ جس طرح خاندان کے اندر وہ بیج نشوونما پاتا ہے جو آہستہ آہستہ دوسرے اداروں میں جا کر انسانوں اور گروہوں میں روحانی اقدار کی پرورش کرتا ہے، اسی طرح مذہبی ادارہ نصب العینی اصول اور اخلاقی بصیرت کی تربیت کرتا ہے جس کی راہنمائی میں ہر ماقبل ادارہ کام کرتا رہا۔ اس میں شرکت بالکل اختیاری ہونی چاہیے اور اس کی انتظامی ساخت کی بنیاد ریاست کی طرح نمائندہ پیشہ ورانہ گروہوں پر ہونی چاہیے۔ اس کے سربراہ خصوصی مراعات رکھنے والے علماء کی بجائے اخلاقی معلمین ہونے چاہئیں اور ان کے اراکین میں رشتہ اتحاد باہمی اخلاقی تعلقات کی بہتر بصیرت کی مشترکہ تلاش کی کوشش پر مبنی ہوگا۔ جسے وہ اپنے اپنے اعمال میں مشکل کرنے کی کوشش میں سرگرم عمل ہوں گے۔[30]



Marfat.com

## اخلاقی عینیت کے چند متنازعہ فیہ مفروضات

1۔ انسان کی اخلاقی حیثیت کے متعلق مفروضات۔

(الف) اسے زندہ رہنے کے لئے یقین کی ضرورت ہے۔

(ب) وہ ایسے یقین کو حاصل کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اور یہ یقین اخلاقی عمل کے بلند ترین اصول کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

(ج) یہ اصول یہ ہے کہ ہر انسانی ذات ایک ناقابل انفساخ قدر کی حامل ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مطابق سلوک کرنا چاہیے۔

2۔ مابعد الطبیعیاتی مفروضات۔

(الف) کوئی صحیح مابعد الطبیعیاتی علم ممکن نہیں۔

(ب) ہمارے اخلاقی تجربات کی تشریح کے لئے ایک لامحدود روحانی حقیقت مطلقہ کے وجود کو جائز طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

(ج) ایسی حقیقت مطلقہ کو تسلیم کرنا دو امور کا تقاضا کرتا ہے:

1۔ فرد کی اخلاقی آزادی و اختیار اور

2۔ ہر انسان کی اخلاقی قدر و قیمت کا ابدی تحفظ۔

3۔ معاشرتی فرائض سے متعلق مفروضات۔

(الف) اس معاشرے میں ہر انسان کو اس طرح عمل کرنا چاہیے کہ اس سے اس کی بہترین خوبیاں اجاگر ہوں۔

(ب) تمام سماجی اداروں میں اس طرح تبدیلی پیدا کرنی چاہیے کہ وہ اس نصب العین کے حصول کے لئے تعمیری ذرائع بن سکیں۔

### حواشی

1۔ ٹی۔ کے۔ ایبٹ۔ ''کانٹ کا نظریہ اخلاق'' صفحہ 38۔

2۔ ایضاً۔ صفحہ 39

3۔ ایضاً۔ صفحہ 30 و مابعد۔

4۔ ایضاً صفحہ 23 و مابعد۔

5۔ ایضاً صفحہ 209 و مابعد۔

6۔ یہ چیز یاد رکھنی چاہیے کہ ان میں سے ایک عقیدہ نفسیاتی ہے اور دوسرا مابعد الطبیعیاتی۔

7۔ اس سے پہلے کوئی مغربی دینی فلسفہ اس الجھن سے دوچار نہیں ہوا، کیونکہ کسی میں بھی اخلاقی اصول کو خود اختیاری حاصل نہ تھی۔



Marfat.com

8۔ ایبٹ ''کانٹ کا نظریہ اخلاق'' صفحہ 216 ومابعد۔

9۔ ایضاً صفحہ 218۔

10۔ ایضاً صفحہ 232۔

11۔ ''تنقید عقل محض'' صفحہ 469 ومابعد۔

12۔ ایبٹ۔ مذکورہ بالا۔ صفحہ 184 ومابعد۔

13۔ بعض دفعہ کانٹ نے آزادی اختیار کو دوسرے مفروضات سے اس بنا پر متمیز کیا ہے کہ ہم اس کا علم رکھتے ہیں۔ دیکھیے ایبٹ صفحہ 200۔

14۔ دیکھیے کانٹ کی کتاب (Opus Postumum) مرتبہ ای۔ ایڈکس (Adicks) 1920ء۔

15۔ ایبٹ۔ کتاب مذکور۔ صفحہ 226۔

16۔ ایضاً۔ صفحہ 238۔

17۔ ایڈلر ''اخلاقی تحریک کا مقصد'' صفحہ 2۔

18۔ اس سے یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ اس سوسائٹی کے تمام اراکین اخلاق حیثیت کے اس مفہوم میں حامی تھے جس کو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ ان میں سے اکثر انسانیت پرست تھے جن کا اخلاقی عقیدہ اساسی طور پر کانٹ کا سا تھا۔ دیکھیے باب گیارہ۔

19۔ ایڈلر: ''زندگی کا ایک اخلاقی فلسفہ'' 73، 116، 121، 220 ومابعد۔

20۔ ایضاً۔ کتاب دوم، باب سوم۔

21۔ ایضاً۔ صفحہ 130، 150، 359 ومابعد۔ ''روحانی نصب العین کی تشکیل نو'' صفحہ 217 ومابعد۔

22۔ اس قسم کی روحانی کائنات کی حقیقت میں ایمان اخلاقی عینیت کا ایک بڑا امتیازی نشان ہے جو اسے انسانیت Humanism سے متمیز کرتا ہے۔

23۔ ایڈلر ''زندگی کا ایک اخلاقی فلسفہ'' صفحہ 257 ومابعد، 261۔

24۔ ایضاً صفحہ 241 ومابعد، 353۔

25۔ ایضاً۔ کتاب چہارم، باب 2۔ ''روحانی نصب العین کی تشکیل نو'' صفحہ 108 ومابعد۔ اگر اختلافات ناقابل مصالحت ہوں تو اخلاقی علاج علیحدگی ہے بشرطیکہ دوبارہ شادی نہ کی جائے۔ دیکھیے ''روحانی نصب العین کی تشکیل نو'' صفحہ 118۔

26۔ ''زندگی کا اخلاقی فلسفہ'' صفحہ 291 ومابعد۔

27۔ ایضاً۔ کتاب چہارم۔ باب 3، 4

28۔ ایضاً۔ صفحہ 271

29۔ ایضاً۔ کتاب چہارم، باب 8۔ ''روحانی نصب العین کی تشکیل نو'' صفحہ 180 ومابعد۔ صفحہ 187 ومابعد۔

30۔ ایضاً۔ کتاب چہارم، باب 9۔ ''اخلاقی معاشرے کا مفہوم'' صفحہ 3، 5، 10 ومابعد۔

☆......☆......☆

Marfat.com

جان ہاسپرس

ترجمہ: ڈاکٹر سلطان علی شیدا

# خیر کے نظریات

## (Theories of Goodness)

ہمارے مابعد اخلاقیاتی نتائج کچھ بھی ہوں، اب اقداری اخلاقیات کی طرف رجوع کریں۔ اخلاقیاتی کے حدود معنی کے بدلے اب ہم اس پر غور کریں کہ کن چیزوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ فلسفیوں میں ان کے مصداق سے زیادہ اس پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان کے منشا کیا ہیں۔

اس فصل میں ہم اس پر غور کریں گے کہ کس قسم کی چیزیں خیر (نیک یا اچھی) ہیں (نظریات خیر) اور اس کے بعد کی فصل میں اس سوال پر کہ کس قسم کے اعمال واجب ہیں (نظریات عمل)۔ مگر اس سے قبل کہ ہم یہ تفتیش کریں کہ کن چیزوں کو خیر وشر یا نیک یا بد کہا جا سکتا ہے اور کیوں یہ بات مددگار ثابت ہو سکتی ہے کہ ہم قدر کے متعلق کچھ سوالات اٹھائیں۔ قدر کی تشفی بخش تعریف غیر متوقع طور پر مشکل اور پیچیدہ ہے اور یہاں اتنی جگہ نہیں کہ اس کی تکمیل ہو سکے۔

اگر لوگ کچھ چیزوں کی قدر کو کچھ دوسری چیزوں سے زیادہ سمجھیں تو اچھا اور برا یا نیک و بد کی تصدیقات کا وجود نہ ہو۔ آسان الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں کسی چیز کی قدر اس وقت کرتا ہوں اگر اسے میں پسند کرتا ہوں یا اسے کسی دوسری چیز پر ترجیح دیتا ہوں۔ کچھ لوگ تحفظ سے زیادہ ہیجان کی قدر کرتے ہیں اور کچھ لوگ تحفظ کی قدر و قیمت کو اہم تر سمجھتے ہیں۔ کسی چیز کی قدر کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ کوئی تصدیق یا بیان قدری پیش کیا جائے۔ لیکن قدر کرنے یا سمجھنے کے لیے باشعور ہونا لازم ہے کیونکہ کسی چیز کو پسند کرنا یا ترجیح دینا ایک شعوری حالت ہے۔ لہٰذا ایک غیر آباد سیارہ میں قدر کے تصور کا اطلاق نہیں ہوگا۔ یہ سوال وہیں پیدا ہوتا ہے جہاں باشعور ہستیاں ہوں جو دلچسپی اور پسند کی اہل ہوں۔ اس بنیادی معنی ''میں اس چیز کی قدر کرتا ہوں'' تقریباً ''میں اسے پسند کرتا ہوں'' یا ''میں اسے ترجیح دیتا ہوں'' کے ہم معنی ہے۔

بہرحال ہم قدر کے متعلق دوسرے معنی میں بھی بات کرتے ہیں جہاں پسند کرنے یا ترجیح دینے کی شعوری



Marfat.com

حالت کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کی صحت اس کے لیے قدر (یا قدر شئے) ہے گو اس کے اعمال ایسے ہیں کہ وہ اسے تباہ کرتے ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ شراب نوشی کی عادت اس کے لیے مانع قدر (باعث نقصان) ہے گو وہ شخص اسے ترجیح دیتا رہتا ہے۔ ہم ایک طالب علم سے کہتے ہیں:۔

''تمہارے لئے یہی بات قدر رکھتی ہے (اچھی ہے) کہ تم اچھی طرح مطالعہ کرو نہ کہ وقت خراب کرو''

گو وہ آوارہ گری کو ترجیح دیتا ہے۔ اپنے مقصد کے حصول کے لیے جو چیز آپ کے لیے باقدر ہے یہ ضروری نہیں کہ آپ اسی کو ترجیح دیں۔ ایک شخص داخلی یا موضوعی طور پر جس چیز کی قدر کرتا ہے وہ ایک بات ہے اور جو چیز خارجی یا معروضی طور پر اس لئے قدر رکھتی ہے وہ ایک دوسری بات ہے۔ اب تک ہم نے ''قدر'' کے دو معنوں میں امتیاز کیا ہے۔ (1) پسند کرنا یا ترجیح دینا اور (2) وہ جو ذاتی پسند یا ترجیح سے آزاد ہوتے ہوئے کسی مقصد کے حصول میں معاون ہوتی ہے۔ یہی ذو معنویت لفظ ''دلچسپی'' میں ہے۔ کسی کام میں ہمارا دلچسپی لینا ایک بات ہے اور اس کا ہماری دلچسپی (بھلائی) کا ہونا اور بات ہے۔

کیا قدر کے تصور کا نباتات پر اطلاق ہوتا ہے؟ پہلے معنی میں تو نہیں کیونکہ وہ شعور کے حامل نہیں ہیں اس لئے پسند کرنا اور ترجیح دینا ان کے لیے ممکن نہیں مگر ہاں ان کے لئے بعض چیزیں ضرور کارآمد یا معاون ہو سکتی ہیں۔

لیکن بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ مختلف چیزیں مختلف اغراض و مقاصد کے لیے قدر و قیمت کی حامل ہو سکتی ہیں۔ ہر ایک سیاق میں کیا شئے قدر رکھتی ہے یہ فرد فرد کے ساتھ بدلتا رہتا ہے مگر یہ امر اپنی جگہ مسلم ہے کہ یہ حقیقی واقعات ہیں جو ہماری ترجیحات پر منحصر نہیں۔ مگر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ ہم نے اب تک یہ نہیں دکھایا کہ یہ چیزیں (مثلاً صحت، کامیابی وغیرہ) خود اپنے آپ میں قدر رکھتی ہیں۔ جو کچھ ہم نے دکھایا ہے وہ یہ ہے کہ کچھ چیزیں کچھ مقاصد کے حصول کے ذرائع بنتی ہیں۔ لیکن وہ چیزیں جو مقاصد ہوتی ہیں ان کا کیا ہے؟ اچھی غذا صحت کے لیے ایک ذریعہ ہے لیکن کیا صحت قدر و قیمت رکھتی ہے؟ ہم سب یہ مانتے ہیں کہ ایسا ہے لیکن اسے کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اگر صحت کو خوشی یا عافیت کا ذریعہ مانا جائے تو پھر آخر الذکر کے متعلق بھی یہی سوال اٹھتا ہے۔ اب تک ہم نے ''قدر'' کا جو معروضی معنی سمجھا ہے اس کی روشنی میں ''ا'' کی قدر اس معنی میں سمجھی گئی ہے کہ یہ ''ب'' کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اس طرح قدر کے متعلق بیان محض ایک تجربی بیان کی شکل اختیار کرتا ہے کہ ا، ب کے لیے ایک ذریعہ ہے۔ یعنی اگر آپ کا مقصد ب ہے تو اس کے لیے ''ا'' ایک ذریعہ ہے اور اس طرح ''ا'' کی قدر و قیمت ب کے حصول کی غرض سے ضروری ہے۔ اسی طرح دیگر اشیاء کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ مگر کیا ایسی چیزیں نہیں ہیں جو حصول کے سوال سے الگ بھی اپنی قدر اپنے تئیں رکھتی ہیں؟ کیا کسی چیز کا قدر و قیمت کا حامل ہونا ہمیشہ کسی مقصد سے اضافی ہوتا ہے؟ یہاں ''قدر'' کا ایک اور معنی ہمارے سامنے آتا ہے (2) وہ جو کسی مقصد کے حوالہ کے بغیر اپنے تئیں قدر کی حامل ہو۔ اگر کوئی شئے اس معنی میں قدر و قیمت رکھتی ہے تو وہ اس لئے حامل قدر نہیں کہ کسی شے کے حصول کے لیے سود مند ہے بلکہ کسی بھی مقصد کی اضافیت سے الگ قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لیکن کیا کوئی بھی شئے اس معنی میں قدر رکھتی ہے؟ بیشتر مفکرین نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے گو ان میں اس بات پر اتفاق نہیں کہ ایسی شئے کون سی ہے۔

## ذاتی اور آلاتی اچھائی (خیر)

ان فلسفیوں کے مطابق کچھ چیزیں اپنے آپ میں قیمتی، قابل پسند' باقدر یا اچھی ہوتی ہیں جبکہ دیگر کچھ چیزیں اس حد تک اچھی ہوتی ہیں کہ وہ ان چیزوں تک پہنچنے کا ذریعہ بنتی ہیں۔ اگر آپ قابل پسند' اچھی یا قیمتی چیزوں کی فہرست مرتب کریں تو ان میں جن چیزوں کو شامل کریں گے وہ ہیں تحفظ' امن' دولت' خوشی و مسرت' علم' دیانتداری' ترحم' ذہانت' محبت' حسن وغیرہ۔ لیکن یہ تمام چیزیں ایک قسم کی نہیں ہیں۔ آپ ان چیزوں کی خواہش ایک ہی طرح سے نہیں کرتے۔ ان میں سے کچھ چیزوں کو آپ انہی کے لیے چاہتے ہیں۔ (کسی دوسری چیز کے ذرائع کی حیثیت سے نہیں) اور کچھ چیزوں کی طلب ان چیزوں کے حصول کے ذرائع کی حیثیت سے کرتے ہیں جنہیں آپ خود انہی کے لئے طلب کرتے ہیں۔ اگر آپ پیسے کو اچھا سمجھتے ہیں تو یہ ان چیزوں کے حصول کے لیے اچھا ہے جو آپ اس سے حاصل کرنا چاہتے ہیں مثلاً مادی آسائش' مستقبل کے تفکرات سے آزادی' سکون اور مسرت۔ اگر پیسہ ان چیزوں کے حصول میں معاون ثابت نہ ہو تو اس کو اپنانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اگر پیسہ اچھا ہے تو یہ صرف آلاتی اچھائی یا قدر و قیمت کا حامل ہے۔ ہم اس کی تمنا صرف اسی کے لئے نہیں کرتے بلکہ ان دوسری چیزوں کی وجہ سے کرتے ہیں جو یہ مہیا کرسکتا ہے۔

کیا وہ تمام چیزیں جو پیسہ مہیا کرسکتا ہے، اپنے تئیں اچھی ہوتی ہیں؟ پیسوں سے خریدی ہوئی مادی آسائش کیا اپنے تئیں اچھی ہے؟ یقیناً نہیں' اگر ہم سے پوچھا جائے کہ ہم انہیں کیوں حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "کیونکہ اگر ہم انہیں پالیں تو ہم زیادہ خوش ہوں گے۔" لہٰذا ہم اسے کسی دوسری شئے کے لیے چاہتے ہیں جبکہ تمام دیگر اشیاء کی خواہش خوشی کی غرض سے کی جاتی ہے۔ اگر کوئی یہ پوچھے کہ "آپ کس لئے خوش ہونا چاہتے ہیں؟" تو ہمیں یہ لگے گا کہ یہ سوال عجیب سا ہے اور ہماری سمجھ میں یہ نہیں آئے گا کہ اس کا کیا جواب دیا جائے۔ ہم خوشی کسی اور چیز کے لیے نہیں چاہتے بلکہ بس خوش ہونا چاہتے ہیں۔ ہم اسے دوسری چیزوں کے حصول کے لیے نہیں چاہتے بلکہ دوسری چیزیں خوشی کے لیے چاہتے ہیں۔ ہم علاج اور آپریشن وغیرہ کے دوران بھی درد اور تکلیف اس لئے برداشت کرتے ہیں کہ ہم صحت کی تمنا کرتے ہیں اور صحت زندگی کا لطف حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے۔ اس طرح تمام اشیاء کی خواہش بالآخر خوشی کے خصول کے لیے کرتے ہیں۔

## لذت اور خوشی

کبھی ہم تلذذ کی بات کرتے ہیں اور کبھی خوشی کی۔ دونوں میں کیا فرق ہے؟ تلذذ یا لذت شعور کی ایک قسم کی حالت ہے (جس کی لفظی تعریف ممکن نہیں)۔ ایک نفسیاتی حالت جس سے ہم اپنے تجربہ میں بخوبی باخبر ہیں۔ ہم کھانے' پینے' جنسی تجربہ' شہر سے باہر پیدل چلنے یا دوستوں سے گپ شپ کی لذتوں کی بات کرتے ہیں۔ یہ تمام



Marfat.com

چیزیں دراصل لذت یا تلذذ کے منبع جات ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک سے ملنے والی لذت ہر حالت میں الگ الگ ہوتی ہے گو سب اتنے متشابہ ہیں کہ انہیں ''لذت'' کا نام دیا جاسکتا ہے۔ ''تلذذ کی زندگی'' سے مراد لازمی طور پر شہوانی زندگی نہیں۔ علم و فہم، ریاضیاتی مسائل کو حل کرنے، مذہبی تجربہ یا موسیقی سے حاصل لذت کبھی کبھی اتنی شدید نہیں ہوتی جتنی جسمانی خواہشات کی آسودگی سے حاصل ہوتی ہے مگر اوّل الذکر ہی ایک قسم کی لذت ہے جسے ہم عام طور پر مسرت کہتے ہیں۔

لیکن خوشی کیا ہے؟ ہم اکثر ''خوشی'' کو ''لذت'' کے ہم معنی کی طرح استعمال نہیں کرتے۔ یوں تو عام زبان میں یہ فرق عموماً اتنا واضح نہیں ہوتا تاہم لذت یا مسرت ایک وقتی کیفیت کا نام ہے جبکہ ''خوشی'' نسبتاً دیرپا اور مستقل حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک انسان متعدد تلذذ آمیز تجربات کے باوجود خوشی سے محروم رہے گو یہ ممکن نہیں کہ جو آدمی خوش ہے وہ تلذذ یا مسرت سے بے بہرہ ہو۔ خوشی اور لذت کے مابین وہی نسبت ہوتی ہے جو کل اور جزو کے درمیان ہوتی ہے۔ خوشی کی زندگی لذتوں کے علاوہ زندگی کی طرف ایک صحت مند رویہ اور ایک بشاش افتادِ طبع سے تعبیر ہوتی ہے۔

## لذتیت

لذتیت کے اخلاقیات فلسفہ کے مطابق (1) تمام لذتیں بذات خود اچھی ہوتی ہیں اور (2) صرف لذت ہی ذاتی طور پر اچھی ہوتی ہے۔ یعنی جو بذات خود قابل قدر یا قابل حصول ہے۔ لذت اور خوشی کے درمیان جس نسبت کا ذکر ہم نے کیا ہے۔ اس کے پیش نظر اصول لذتیت کو ہم وسعت دے کر اس میں خوشی بھی شامل کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نظریہ کے مطابق خوشی ہی واحد ذاتی خیر ہے۔

اس مسلک کو غلط سمجھنا آسان ہے۔ ''تلذذ'' کا ایک ناسازگار ثانوی معنی ہے اور تلذذ کی زندگی سے ایسی تعبیر کی جاتی ہے جو جانوروں کے لئے موزوں سمجھی گئی ہے۔ مگر یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ''تلذذ'' میں ہر قسم کی تشفی یا آسودگی شامل ہے۔ محض بھوک، پیاس، جنسی خواہش کی تشفی نہیں۔ لذتیت کا صرف یہ کہنا ہے کہ دنیا میں جتنا زیادہ تلذذ ہو اتنا ہی اچھا ہے اور وہ زندگی جس میں زیادہ سے زیادہ ذاتی خیر یا بھلائی ہے وہ زندگی تلذذ سے بھرپور اور دکھ سے خالی ہے۔ لیکن یہاں ہمیں ان باتوں کے متعلق محتاط رہنا چاہیے: (1) اس کا مطلب یہ نہیں کہ آدمی کو شعوری طور پر اپنے ہوش کے عالم میں ہر دم تلذذ کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے۔ اکثر ''خوشی کے حصول کے لئے خوشی کو بھولنا پڑتا ہے۔'' خصوصاً اگر اپنی روزمرہ کی زندگی میں آدمی اگر خوشی کی تلاش کو بھول کر اپنے کام میں لگا رہتا ہے تو خوشی کے ملنے کے مواقع زیادہ ہوتے ہیں۔ بہ نسبت اس کے کہ وہ اس کی تلاش میں سرگرداں رہے۔ (2) اکثر آدمی کو بہت سے ایسے کاموں میں لگا رہنا پڑتا ہے جو کافی ناخوشگوار ہوتے ہیں گو یہ آخرکار زیادہ خوشی کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ کبھی کبھی کسی کا کام ناخوشگوار ہوتا ہے لیکن اگر وہ اس میں لگا رہتا ہے تو اس کو اقتصادی تحفظ حاصل ہوسکتا ہے اور کافی



Marfat.com

روپے کما کر وہ ان سے زندگی کے آسائش کے سامان خرید کر مزید خوشیاں حاصل کر سکتا ہے یا پھر اسے یہ طمینان حاصل ہوسکتا ہے کہ اس نے اپنا کام اچھی طرح انجام دیا۔ کبھی کبھی خوشی کی شرائط کی تکمیل کے لئے بہت سی تکالیف اور ناخوشگواریوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ ایک اچھی اور کامیاب زندگی کے لئے سخت تربیت، انضباط اور پابندیوں سے گذرنا پڑتا ہے، آزاد زندگی گزارنے کے لئے اکثر آزادی کے لئے لڑنا پڑتا ہے اور موسیقی میں دسترس حاصل کرنے کے لئے ایک طویل عمر ریاض کرنا پڑتا ہے۔ (3) کبھی کبھی خوشی میں پڑنا آئندہ خوشی حاصل کرنے کی راہ میں حائل ہوتا ہے، جس طرح زیادہ مرغن کھانے سے ہاضمہ خراب ہوجاتا ہے اور بعد میں لمبے عرصے تک پرہیز کی وجہ سے آدمی کھانے کی لذت سے محروم ہوجاتا ہے۔ پس آدمی کو اپنی تمام تر زندگی میں بدرجہ اتم خوشی کے حصول کی کوشش کرنا چاہیے۔

لذیت کے حامیوں کے مطابق تلذذ اور خوشی ہمیشہ اپنے آپ میں اچھی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ یہ ہمیشہ آلاتی طور پر اچھی نہ ہوں۔ یہ کہنے سے کہ یہ بذات خود یا اپنے آپ میں اچھی ہیں مطلب یہ ہے کہ یہ ہمیشہ خود بحیثیت مقصد اچھی ہیں، ان کے اثرات خواہ کچھ بھی ہوں۔ ویسے تو ایک قاتل بھی قتل کر کے لذت حاصل کرسکتا ہے مگر مجموعی طور سے اس کے اثرات عام خوشی کے لیے مہلک ثابت ہوں گے، لہٰذا دکھ اور تکلیف پیدا کرنے کے آلات کی حیثیت سے ایسی خوشی کی مذمت ضروری ہے۔ اگر صرف خوشی کی صفت کو دیکھا جائے تو دونوں یکساں طور پر خیر کہلائی جاسکتی ہیں مگر مستقبل میں دونوں کے نتائج اتنے مختلف ہیں اور ایک کے خوشگوار اور دوسرے کے ناخوشگوار نتائج کی روشنی میں ان کے متعلق ہمارا اندازہ قدرے یکسر متضاد ہوتا ہے۔

لذتیت پسند اور بہت سی چیزوں کو اچھا سمجھ سکتا ہے مگر صرف تلذذ اور خوشی اپنے تئیں اچھی سمجھی جائیں گی۔ فنون لطیفہ کی تخلیقات اس نوع سے اچھی ہیں کہ یہ خوشگوار جمالیاتی تجربہ کا سبب بنتی ہیں۔ یہ تخلیقات ذاتی خیر کی حامل نہیں بلکہ صرف خوشگوار اور لذت بخش تجربات ذاتی خیر کے حامل ہیں۔ (اگر فنون لطیفہ کی تخلیقات زیر تجربہ نہ آتی ہوں تو ان کے مطابق تو ان کی آلاتی قدر و قیمت نہیں ہوگی)۔ پیسے کی آلاتی اچھائی ہے اگر پیسہ ہی انسانی خوشی میں اضافہ کرتا ہے لیکن یہ آلاتی طور پر برا بھی ہوسکتا ہے اگر اس کا استعمال ایسا ہے۔ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو کچھ حالات میں آلاتی طور پر اچھی ہیں اور کچھ میں بری۔ اس کے تعین کے لیے ہر حالت کا انفرادی طور پر جائزہ لینا پڑتا ہے تاکہ آئندہ کے لیے کسی شے کی خوشی بڑھانے کی صلاحیت کا اندازہ لگایا جاسکے۔

لذتیتی نظریہ کے مطابق جو چیزیں آلاتی طور پر اچھی ہیں ان میں اخلاقی خصوصیات شامل ہیں۔ جیسے دیانتداری، فیاضی وغیرہ۔ عام طور پر اخلاقی خصوصیات وہ ہیں جو خود کو یا دوسروں کو اچھا انسان بناتی ہیں۔ لیکن اخلاقی اور غیر اخلاقی خصوصیات کے درمیان فاصلہ واضح نہیں ہے (کیا شاہ خرچی اخلاقی وصف ہے؟) مگر ان پسندیدہ اوصاف کے متعلق لذتیت پسند کا اہم نقطہ ہے کہ ان کی اچھائی محض آلات یا ذرائع کی حیثیت سے ہے۔ شجاعت یا دیانتداری کی اچھائی اس لئے ہے کہ ان کے ذریعہ دنیا کی خوشیوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ تحصیل علم اس صورت میں اچھی ہے کہ اس کی مدد سے انسان کی خوشی یا بھلائی میں افزونی ہے لیکن اگر علم کا نقصان دہ استعمال ہو تو یہ آلاتی طور پر

برا بھی ہوسکتا ہے۔لیکن علم برا ہے یا اچھا (آلاتی طور پر) یہ اس وقت کہنا ناممکن ہے جب اس کا استحصال کیا جاتا ہے۔طبیعیات کے اصولوں کا علم انسانی زندگی کے لیے عظیم قدر و قیمت کا حامل ہے لیکن اس کے بغیر ہائیڈروجن بم کبھی نہیں بن پاتے۔

ان خوشیوں کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ غیر مستحقانہ طور پر لوگوں کو ملتی ہیں مثلاً کوئی بے ایمانی سے جیت کر انعام لے جائے۔دیگر خوشیوں کی طرح یہ خوشی بھی اپنے آپ میں اچھی ہے اگر اس کو اس کے نتائج سے الگ کر کے دیکھا جائے۔اگر اس کے نتائج برے نہ ہوں تو یہ بھی دنیا کے خیر میں اضافہ کرتی ہے۔مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ جس حقدار کو اس کی وجہ سے انعام سے محروم رہنا پڑا ہے، اس کے لیے رنج کا سبب ہے۔

## اخلاقیاتی کثرتیت

لذتیت کے بیشتر مخالفین اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ لذت اور خوشی اپنے آپ میں خیر ہیں لیکن وہ ان کے ساتھ ساتھ دیگر اشیاء کو بھی خیر کے زمرے میں شامل کرتے ہیں۔ان میں سے دو پر ہم نظر ڈالتے ہیں:

علم۔کبھی کبھی صداقت کے بدلے علم کو اپنے آپ میں اچھا سمجھا جاتا ہے۔صادق قضایا اس وقت تک قدر سے خالی ہیں، جب تک کوئی انہیں صادق نہ جانے۔لیکن جب انہیں صادق جان لیا جاتا ہے تب ہم اس کے متعلق کچھ کرسکتے ہیں۔اگر آپ یہ جانتے ہوں کہ یہ بیماری چھوت کی ہے تو آپ اس سے بچنے کی کوشش کرسکتے ہیں۔انسانی تاریخ کے پتھر کے دور اور مہذب سماج میں علم کی وجہ سے ہی فرق ہے۔انسانی زندگی میں علم کی قدر و اہمیت بیکراں ہے، لیکن کیا علم اپنے آپ میں خیر ہے؟

کثرتیت پسند کا جواب اثبات میں ہوتا ہے۔علم انسانی معاشرہ کی ترقی کے لیے محض ایک آلہ نہیں بلکہ یہ خود اپنے تئیں قابل حصول ہے۔علم کا ہونا ایک اچھی بات ہے گو یہ حاصل کنندہ کی خوشی یا دنیا کی خوشی میں کوئی اضافہ نہ کرتا ہو۔آپ فلسفہ، ریاضیات یا کسی سائنس کا مطالعہ محض حصول علم کے لیے کرسکتے ہیں نہ کہ اپنی یا دنیا کی خوشی میں اضافہ کے لیے (گو علم کے ذریعہ یہ ممکن ضرور ہے) شاید ان مضامین کا مطالعہ کرنے والے ان لوگوں سے زیادہ خوش نہیں جنھوں نے ان کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔پھر بھی یہ مضامین مطالعہ کے قابل ہیں کیونکہ انسانی علم میں اس سے اضافہ ہوتا ہے۔افزائش علم سے دنیا بہتر بنتی ہے۔بشرطیکہ یہ محض معروضات یا توہمات نہ ہوں۔علم کا ہونا اچھا ہے، خواہ اس سے کسی کی خوشی میں کوئی اضافہ نہ ہو۔

لیکن لذتیت پسند کی اس بات سے تشفی نہیں ہوتی۔علم کو بہت بڑا خیر سمجھتے ہیں۔وہ بھی اسے محض آلاتی خیر کہتا ہے۔حریت کی طرح علم بھی ان دیگر اشیاء کو ممکن بناتا ہے جو آپ اپنے میں اچھی ہیں اور اس طرح علم آلاتی خیر ہے، گو ہمیشہ نہیں۔ایک ناقابل شفا مریض کو کیا یہ بتانا مناسب ہے کہ اس کا مرض کبھی ٹھیک نہیں ہوگا۔کیا ایک ایسے شخص کو جس کی زندگی کا محور اس کی بیوی کے لیے اس کی محبت ہے، یہ بتانا بجا ہے کہ اس کی بیوی اس سے نہیں بلکہ کسی



Marfat.com

اور سے محبت کرتی ہے؟ اگر وہ اس معاملہ میں کچھ بھی کرنے سے قاصر ہے تو اسے یہ بتانا بیکار ہے۔ خصوصاً اس وقت جب وہ کسی اہم کام میں لگا ہوا ہے اور یہ جاننے کے بعد اس میں کام کی لگن نہیں رہے گی اور اس کا اہم کام ادھورا رہ جائے گا۔ بہت سے ایسے حالات ہیں جن میں علم اپنے آپ میں قابل قدر ہونے کے بدلے ناقابل قدر ہو جاتا ہے۔ پس اس کا قابل قدر یا ناقابل قدر ہونا اس کی خوشی پیدا کرنے کی صلاحیت پر منحصر ہے۔ اگر یہ قابل قدر ہے بھی تو اپنے آپ میں نہیں۔

کثرتیت پسند کا یہ جواب ہوگا کہ اگر دو آدمیوں میں سے ایک باعلم ہے اور ایک لاعلم اور دونوں یکساں طور پر خوش ہیں تو باعلم انسان کو لاعلم پر فوقیت حاصل ہے۔

لذتیت کا حامی یہ جواب دیتا ہے کہ ذاتی خیر میں دونوں میں کوئی فرق نہیں لیکن مصنوعی طور پر مستقبل کی خوشی پیدا کرنے کی صلاحیت میں الگ الگ ہیں۔ جو شخص ایک کاذب عقیدہ کی وجہ سے خوش ہوتا ہے، وہ ایک خطرناک کھیل کھیل رہا ہے کیونکہ حقائق اس کے برخلاف ہیں اور کسی وقت بھی وہ زک اٹھا سکتا ہے۔ اگر اسے اپنی بیوی کی محبت کے متعلق غلط فہمی ہے تو جب حقیقت اس پر آشکار ہوگی تو اسے بہت زیادہ غم و افسوس ہوگا، لیکن یہ صرف اس لئے ہے کہ کاذب عقائد کسی وقت بھی دفعتاً مستقبل کی خوشی کا خاتمہ کر سکتے ہیں۔ مسلک لذتیت ان تمام حقائق کی وضاحت کر سکتا ہے۔

علم کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم اپنے آپ میں قدر کا حامل ہے، گو کبھی کبھی اس کی مثبت قدر ناخوشگواری کی منفی قدر کے سامنے ہیچ ہو جاتی ہے، مگر لذتیت پسند کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب خوشی ایک ایسی قدر ہے جو تمام اقدار کا جواز اور بنیاد بن سکتی ہے تو پھر کسی دوسری قدر کا اضافہ کرنے کی کیا ضروری ہے۔

## اخلاقی اوصاف

ترحم، دیانتداری، فیاضی، وفاداری، نیک نیتی جیسی خصوصیات کیوں قابل قدر ہیں؟ لذتیت پسند کے مطابق ان کی قدر محض آلاتی ہے۔ ایک ایسی دنیا میں جس میں لوگ ایماندار، رحمدل اور فیاض ہوتے ہیں ایک زیادہ خوشگوار جگہ ہے، بہ نسبت اس دنیا کے جس میں یہ خصوصیات موجود نہ ہوں، لیکن اپنے آپ میں یہ گراں مایہ نہیں۔ اگر سخت محنت ایک زیادہ خوشگوار دنیا بنانے میں ناکام ہو تو اس کی کوئی وقعت نہیں۔ زمین میں گڑھے کھودنے سے کوئی مقصد حل نہیں ہوتا ہو تو اس کا کیا فائدہ؟ یہ تمام اوصاف کا اچھا اور برا مصرف ہو سکتا ہے، لہٰذا ہر حالت میں ان کی آلاتی قدر بھی نہیں ہوتی۔ وفاداری ایک مستحسن وصف ہے لیکن اگر کوئی غلط مسلک سے وفاداری کے تحت ہزاروں انسانوں کو قتل کر دیتا ہے تو یہ وفاداری بہت بری بن جاتی ہے۔ اگر کوئی کاہل اور ناکارہ لوگوں کے ساتھ فیاضی کا سلوک کر کے دوسروں پر تکیہ کرنے کی ان کی عادت کو بڑھا دیتا ہے تو یہ فیاضی مضر ہوتی ہے۔

مگر کثرتیت پسند ان اوصاف کے ساتھ ذاتی قدر جوڑتا ہے۔ اگر ان کے نتائج خراب بھی ہوں پھر بھی



Marfat.com

اپنے آپ میں ان کی قدر و قیمت ہوتی ہے جو کبھی کبھی ان کے نتائج کی ناخوشگواری تلے دب جاتی ہے۔ بہر حال ان کی قدر و قیمت ان سے پیدا شدہ خوشی کی قدر و قیمت سے فزوں تر ہوتی ہے۔ جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے:

> ''اگر کسی حادثہ یا ناسازگار حالات کی وجہ سے نیک نیتی اپنے مقاصد کے حصول میں ناکام ہو، تاہم یہ ایک ایسا نگینہ ہے جو اپنی آب و تاب سے چمکتا رہتا ہے۔ ایک ایسی چیز کی طرح جس کی تمام تر قدر و قیمت اسی میں محصور ہے اور جس کا کارآمد یا بےکار ہونا اس کی وقعت کو نہ بڑھا سکتا ہے اور نہ گھٹا سکتا ہے۔''

ہمیں صرف اخلاقی محاسن پر نظر رکھنی چاہئے اور خوشی کو اس کے حال پر چھوڑ دینا چاہئے۔ اگر ہم ایسی دنیا کا تصور کریں جس کے لوگ ان اوصاف سے عاری ہیں' تب ہمیں ان کی قدر و قیمت کا شعور ہوگا۔

مگر لذتیت پسند ان اوصاف کی آلاتی قدر و قیمت کا قائل ہے اور ان اچھائیوں اور نیکیوں کو فروغ دینے کو صرف ان سے منتج خوشی کی بنا پر مستحسن ہے۔ اگر ان اوصاف کا تعلق خوشی کے حصول سے منقطع کر دیا جائے تو پھر یہ نیکیاں اور اچھائیاں کس لئے ہیں؟ ان کا کیا مقصد ہے؟ یہ کہنا کافی نہیں کہ یہ بذات خود ہی اپنے مقاصد ہیں۔ باضمیر' وفادار اور محنت کش ہونا آخر کس لئے اچھا ہے؟ اس کے کچھ پسندیدہ نتائج ہوتے ہیں اگرچہ ان کا استعمال ایک نیک مقصد کے لیے ہوتا ہے' مگر اپنے آپ میں ان کی اچھائی کیا ہے؟

جواباً یہ کہا جا سکتا ہے اگر اخلاقیاتی اوصاف کے بغیر خوشی موجود ہو تو اس کا کیا فائدہ؟ انسانی سیرت کے پسندیدہ رجحانات محض انسان کی خوشی کے حصول کے لیے آلات نہیں۔ (گو یہ بھی صحیح ہے) مگر یہ بذات خود نیک ہیں اور لوگ عام طور پر ان کی قدر خود انہی کی خاطر کرتے ہیں۔ دنیا میں جتنی رحمدلی' فیاضی اور ذہانت ہو اتنا ہی اچھا ہے، ماسوا اس کے کہ اس کے نتائج کیا ہیں۔ اگر ان سے خوشی برآمد ہوتی ہے جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے تو یہ ایک زیادہ اچھائی ہے، مگر خیر کل میں اسی وقت اضافہ ہوتا ہے جب خوشی نیکی کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ خیر کل محض خوشی پر مشتمل نہیں ہوتی۔ ان نیکیوں پر عملدرآمد ہوتے ہی دنیا میں خیر کا وجود ظہور پذیر ہوتا ہے گو اس وقت ہمیں اس کا علم نہ ہو کہ اس سے خوشی وجود میں آئے گی۔ اگر آپ اس شخص سے ہمدردی یا رحمدلی سے پیش آتے ہیں جو رحم کا مستحق ہے تو یہ اپنے تئیں ایک خیر ہے گو اس سے خوشی پیدا ہو یا نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم کسی انسانی عادت یا وصف کو اس وقت تک نیک نہیں کہتے جب تک مجموعی طور پر آگے چل کر اس سے خوشی پیدا نہ ہو۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نیکی کرنا اپنے تئیں اچھا نہیں۔ یہ اپنے تئیں اچھا ہے اور اگر اس سے خوشی برآمد ہوتی ہے تو یہ دوسری اچھائی ہے۔

بہر حال اس جگہ ہم اس اختلاف کو چھوڑ کر ایک دوسرے متبادل نظریہ کو دیکھتے ہیں۔



Marfat.com

# تحقیقِ ذات

اس نظریہ کے مطابق وہ واحد شئے جو اپنے تئیں قابل قدر ہے' انسان کی بہترین صلاحیتوں کو فروغ دینا ہے۔ ہر آدمی میں بہت سی صلاحیتیں یا بالقوی امکانات ہوتے ہیں جن میں سے بیشتر کو وہ کبھی فروغ نہیں دے پاتا۔ وہ ایسا نہیں کرسکتا کیونکہ اگر وہ ایک کی تکمیل کرتا ہے تو بہت سی دوسری صلاحیتوں کی تکمیل کا موقع اس کے ہاتھوں سے نکل جاتا ہے۔ اس کو اگر ہزار زندگیاں بھی میسر ہوں تب بھی وہ اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں کامیاب نہیں ہوسکے گا۔ اس کے علاوہ بہت سی صلاحیتیں انسان میں ایسی ہوتی ہیں جو لائق فروغ نہیں مثلاً چوری اور قتل کرنے کی صلاحیت۔ لہٰذا تحقیق ذات کے معنی تمام صلاحیتوں کو فروغ دینا نہیں' بلکہ صرف بہترین صلاحیتوں کو فروغ دینا ہے۔ لیکن فوراً یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ کونسی صلاحیتیں بہترین ہیں؟

ارسطو نے یہ استدلال کیا کہ ''اپنی بہترین صلاحیتوں کو فروغ دینے'' کا مطلب اس صلاحیت کو عمل میں لانا ہے جو صرف انسان سے مختص ہے اور وہ ہے عقل۔ انسان اور نباتات میں نمو اور غذا حاصل کرنے کی صلاحیت مشترک ہے اور حیوانوں کی طرح وہ تحسیس کا حامل ہے لیکن عقل وہ واحد صلاحیت ہے جو صرف انسان کو حاصل ہے اور دیگر مخلوقات کو نہیں۔ انسان کی یہ یکتا صلاحیت اس کے لیے باعث فروغ ہے۔ مگر دوسری صلاحیتوں کو مستثنیٰ کرنا ضروری نہیں بلکہ صرف اتنا کہ دیگر صلاحیتیں عقل کے تابع رہ کر اس کی سرداری و قیادت قبول کریں۔ بہر حال یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ محض یہ امر کہ عقل انسان سے مختص ہے، اس بات کا ثبوت نہیں کہ اس کا وجود انسان کے لیے بہترین ہے۔ اس کے ماسوا کیا عقل کے تمام مظاہر پسندیدہ ہوتے ہیں؟

تحقیق ذات سے کچھ نکات پر مماثلت رکھنے والا ایک حالیہ نظریہ فلسفی اور ناول نگار آئین رینڈ کے اخلاقیاتی فکر کی ابتداء ''قدر'' کے تصور کے تجزیہ سے ہوتی ہے۔ اس کا ادعا ہے کہ اقدار زندہ عضویات کی مخصوص فطرت سے پیدا ہوتی ہے۔ اجمالاً یہ دلیل یوں ہے کہ قدر وہ جس کے حصول یا جسے رکھنے کے لیے آدمی عمل کرتا ہے۔ قدر مطمح عمل ہے اور صرف عمل سے ہی حاصل ہوسکتی ہے۔ اقدار ایک ایسی شئے کے وجود کو لازم کرتی ہے جس کے لیے چیزوں کی قدر ہوتی ہے۔ یہ شئے اخلاق کے حصول کے لیے عمل درآمد کی صلاحیت رکھتی ہے اور مقصد مرکوز کردار یا عمل کو شروع کرنے کی اہل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اقدار متبادلات کے وجود کو لازمی کرتی ہیں جس کے تحت عمل لازمی ہوتا ہے۔ اگر متبادلات نہ ہوں تو مقاصد نہیں ہوسکتے اور اس طرح اقدار کا امکان نہیں ہوتا۔ اپنے ناول ''اینجلس شرگڈ'' میں وہ کہتی ہے:

> ''کائنات میں ایک ہی بنیادی متبادلہ ہے: وجود یا عدم وجود اور اس کا سروکار محض زندہ عضویات سے ہے۔ بے جان مادہ کا وجود غیر مشروط ہے۔ زندگی کا وجود ایسا نہیں ہے۔ اس کا انحصار عمل کی ایک مخصوص روش پر ہے۔ مادہ ناقابل فنا ہے۔ اس کی ہیئت بدل سکتی ہے مگر اس



Marfat.com

کے وجود کا اختتام ممکن نہیں۔ صرف زندہ عضویہ ہی زندگی اور موت کے مشکل دوہرے امکان سے دوچار رہتا ہے۔ زندگی خود بقائی و خود زائی اعمال کا سلسلہ ہے۔ اگر کوئی عضویہ اس میں ناکام رہتا ہے تو فنا ہوجاتا ہے۔ صرف ''زندگی'' کا تصور ہی ''قدر'' کے تصور کو ممکن بناتا ہے۔ چیزیں نیک و بد صرف ایک زندہ شئے کے لیے ہوسکتی ہیں۔''

پس زندہ عضویات کا وجود و ماہیت اور اس کی ضروریات اقدار کے وجود کو ممکن اور لازمی بناتی ہیں۔ زندہ عضویات کی بقا کی ضروریات کو ہی اپنی اقدار کے معیار مقرر کرنا چاہیئے۔

نباتات وحیوانات کے لیے معیار قدر کے طور پر اپنی زندگی سے متصل رہنا خود کار عمل ہے۔ ان میں یہ معیار مضمر ہے۔ انسان کو چھوڑ کر تمام زندہ انواع فطرت کی طرف سے اس طرح ڈھالی گئی ہیں کہ وہ ان اعمال کو ادا کریں اور اقدار کو حاصل کریں جو ان کی بقا کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے لیے انہی اقدار کے انتخاب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

لیکن انسان کے سامنے یہی سوال ہے۔ انسان اپنے نیک و بد یا اس کی زندگی کے لیے کیا مفید یا کیا نقصان دہ ہے ان کے متعلق خود کار یا پیدائشی علم نہیں رکھتا۔ اسے ان مقاصد و اعمال کی عقلی کھوج کرنی پڑتی ہے جو اس کی زندگی اور خوشحالی کی بنیاد ہیں۔ اس علم کے اکتساب کے لیے انسانوں کو فکر کرنا پڑتا ہے، لیکن فکر کرنا ایک انتخابی عمل ہے۔ انسانی ذہن اور تعقلی صلاحیت کا استعمال اختیاری ہے۔ آئین رینڈ اپنی کتاب ''خود غرضی کی اچھائی'' میں کہتی ہے:

> ''انسانی بقا کا بنیادی ذریعہ شعور اور عقل ہے۔ آدمی حیوانات کی طرح محض مدرکات کی روشنی میں باقی نہیں رہتا۔ بھوک کا احساس صرف اسے یہ بتاتا ہے کہ وہ بھوکا ہے مگر یہ نہیں کہ کھانا کس طرح حاصل کیا جائے۔ نہ یہ کہ کون سا کھانا مفید ہے اور کون سا ایذا رساں ہے۔ اس کی سادہ ترین مادی ضروریات عقل کے بغیر پوری نہیں ہوتیں۔ معمولی چیزوں سے لے کر غیر معمولی و پیچیدہ ترین چیزوں کے لیے عقل و فکر کی ضرورت ہے۔ اس کی زندگی اس قسم کے علم پر منحصر ہے جو اس کے شعور کے اختیار عمل سے حاصل ہوتا ہے۔''

اگر انسان کو زندہ رہنا ہے تو اسے فکر کرنے کے لیے انتخاب کرنا پڑتا ہے اور زندگی کو اقدار کے معیار کے طور پر منتخب کرنا پڑتا ہے اور ان اقدار کی کھوج کرنی ہوتی ہے جو زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ رینڈ کے مطابق اقدار کا وہ مجموعہ جو انتخاب کے ذریعہ آدمی قبول کرتا ہے، وہ اس کے اخلاقی اصولوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔

چونکہ عقل انسانی بقا کا بنیادی وسیلہ ہے۔ انسان کے لیے جو زندگی مناسب ہے، وہ ہے ذی عقل انسان کی زندگی۔ عقل وہ انسانی ملکہ ہے جو اس کے حواس کے عطا کیے ہوئے مواد کی نشاندہی و یکجہتی کا ذمہ دار ہے۔ اس نظام اخلاقیات کے مطابق عقلیت انسان کی اہم ترین فضیلت ہے اور تمام دیگر فضائل کا مخرج۔ لہٰذا فکر سے احتراز اور شعور

Marfat.com

کا تعطل انسان کا بنیادی عیب ہے۔ چونکہ انسان کو وہ اشیاء پیدا کرنی چاہئے جو اس کی زندگی کے لیے ضروری ہیں۔ پیداواری کام اس اخلاقی ضابطہ کی اہم ترین فضیلت ہے۔ اقدار کی تحصیل چونکہ سعی و جدوجہد ضروری بناتی ہے، اس لئے اسے اپنی زندگی کو قابل بقا سمجھنا چاہئے۔ لٰہذا دوسری بنیادی فضیلت ہے فخر۔

کچھ لوگ فکر یا پیداواری اعمال کے بغیر جینے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کے وجود کو وہ لوگ ممکن بناتے ہیں جو فکر کرتے ہیں یا انسان کے لیے ضروری اشیاء پیدا کرنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کے وجود جو مناسب زندگی گزارتے ہیں ان لوگوں کی بقا کے لیے ضروری ہیں جو مناسب انسانی زندگی نہیں گزارتے یعنی جو خلاف عقل ہیں ' جو دوسروں پر منحصر ہوتے ہیں اور لوٹ کر اپنی زندگی کی بنیاد رکھے ہوئے ہیں۔ وہ کہتی ہے کہ ''جو لوگ عقل کے وسیلہ سے نہیں بلکہ طاقت کے ذریعہ بقا کی کوشش کرتے ہیں وہ حیوانوں کا طریق کار اختیار کرتے ہیں مگر جس طرح انسان حیوانوں کے طریق بقا سے اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتے۔ اس طرح انسان حیوانات کے طریقہ کار کو اپنا کر انسان کی حیثیت سے باقی نہیں رہ سکتا۔ انسان کی بقا سے مراد ایک خاص نوع کے حیاتیاتی عضویہ کی بقا ہے یعنی انسان یا ذی عقل ہستی کی بقا' انسان کے لیے خیر وہ ہے جو ذی عقل ہستی کی کے لیے ضروری ہے۔''

اس طرح انسانی زندگی ہی اس نظریہ اخلاقیات کے مطابق اقدار کا معیار ہے۔ اس اخلاقیاتی نظام میں خوشی کا کیا رول ہے؟ خوشی کو حیات کے معاون اعمال کا جذباتی صلہ سمجھا جاتا ہے یا کامیاب زندگی کا ہم وقوعی نتیجہ؟ زندگی کو اقدار کا حصول درکار ہے اور خوشی ان اقدار کے حصول کا جذباتی نتیجہ ہے جو انسانی زندگی کے لیے مناسب ہیں۔ پس اپنی زندگی کی بقا اور اپنی خوشی کا حصول ایک ہی تحصیل کے دو پہلو ہیں۔ جس حد تک انسان متضاد اقدار کا حامل ہوتا ہے۔ (یعنی ان اقدار کا جو انسانی فطرت اور اس کی داخلی ضروریات کے منافی ہیں) اس حد تک اس کی زندگی اور خوشی دونوں خطرے میں ہوتی ہیں۔ پس انسانی زندگی وہ اعلیٰ ترین قدر ہے جس کے تحت تمام دیگر اقدار آتی ہیں اور یہی واحد مقصد بالذات ہے۔

اس نظریہ کے مطابق اپنی زندگی کو خطرے میں ڈالنا یا خودکشی کرنا ہر صورت میں غلط نہیں۔ مثلاً اگر ایک آدمی آمریت کا شکار ہے جہاں آزادئ فکر و عمل کو کچل دیا گیا ہے اور انسانی وجود کے لیے مناسب حالات ناممکن بنا دیئے گئے ہیں تو وہ آمریت کا تختہ الٹنے کی کوشش میں اپنی جان کی بازی لگا سکتا ہے۔ لیکن یہ عمل صحیح اور مناسب زندگی کے تصور سے وفاداری کا مظہر ہوگا اور انسانیت سے گری ہوئی زندگی سے انکار' اسی طرح آئین رینڈ کے مطابق زندگی کے ذی قدر ہونے کے ثبوت کا مطالبہ عدم توافق کا آئینہ دار ہے کیونکہ زندگی ہی تمام اقدار کی بنیاد ہے لٰہذا زندگی کے ذی قدر ہونے کے ثبوت کا مطالبہ تناقض فکر کی مثال ہے۔ یہ نظریہ یہ نہیں کہتا کہ انسان کو زندہ اس لئے رہنا چاہئے کہ وہ اقدار کے حصول میں کوشاں رہے بلکہ یہ کہ اقدار کے حصول کی کوشش ہی زندہ رہنے کے مترادف ہے۔

☆......☆......☆

ایس۔ این۔ داس گپتا

ترجمہ: رائے شیو موہن لعل ماتھر

# گیتا کی اخلاقیات اور بدھ کی اخلاقیاتِ خیر و شر

انضباط حواس کا مضمون بدھ مت کی یاد دلاتا ہے۔ ویدک مذہب میں یگیہ کرنا اوّلین فرض سمجھا جاتا ہے۔ تمام نیکی اور بدی ان ہی ویدک احکام کی تعمیل اور عدم تعمیل پر مشتمل تھی۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ان احکام میں ایک قسم کے ضمیر کا آخری حکم مضمر ہے اور یہ احکام آگاہ کرتے ہیں کہ ودھی کا ایک مفہوم قانون یا حکم ہے جس کی تعمیل واجب ہے۔ لیکن یہ قانون روح کا باطنی قانون نہیں ہے بلکہ محض خارجی قانون ہے جس کو اخلاقیات کی جدید اصطلاح سے خلط ملط نہ کرنا چاہیے۔ اس کا دائرہ عمل تمام تر تقریباً رسمی ہے اگر چہ اس میں ایسے احکام بھی شامل ہیں کہ ''کسی کو ضرر نہ پہنچایا جائے۔'' یہ بعض یگیوں میں جہاں دشمنوں کے اعمال کو ضرر پہنچانا مقصود ہوتا ہے جن سے ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ویدک حکم کے اثر رکھتے ہوں۔ لیکن انسان کو ضرر پہنچانے کی لازمی سزا تو ضرور دی جائے گی اور اگر چہ متاخر سانکھیہ کی شرحوں اور خلاصوں میں بتایا گیا ہے کہ تمام قسم کے ضرر و نقصان جو جاندار مخلوقات کو پہنچائے جاتے ہیں ان کے لیے سزا بھی ہے۔ تاہم یہ مشکوک ہے کہ آیا یہ ویدک حکم ''کسی کو نقصان نہ پہنچانا چاہیے۔'' واقعی تمام زندہ مخلوق پر قابلِ اطلاق ہے کیونکہ صرف چند ہی یگیہ ایسے ہیں جن میں حیوانات کی قربانی نہیں دی جاتی۔ بہرحال اپنشدوں میں بالکل ایک نیا انداز ہے جس میں یگیہ کے اعمال کی بجائے دھیان اور آتم گیان کو رکھا گیا ہے۔ اپنشدوں کے افکار کی ابتدائی منزل میں ایک پختہ خیال پیدا ہو رہا تھا کہ یگیہ کے عوض انسان دھیان کی کوئی مقررہ شکل اختیار کرے اور فکر میں چند چیزوں کو دوسری چند چیزوں کے عین مطابق کر دے (مثلاً شومیدھ یگیہ میں طلوع آفتاب کو قربانی کا گھوڑا سمجھے) یا رمزی حروف اوم وغیرہ سے بالکل ملا دے۔ اپنشد تہذیب کی زیادہ ترقی یافتہ منزل میں اعلیٰ ترین اور انتسابی صداقت کی تلاش میں ایک جدید ایقان پیدا ہوا اور برہمہ گیان یا انسان اور فطرت کے اعلیٰ ترین جوہر کو صداقت اور حقیقت کی فراست عظیم اور تحقق آخر قرار دیا گیا جس سے اعلیٰ تر اور کوئی چیز خیال نہیں کی جا سکتی تھی۔ اپنشدوں میں صرف چند اخلاقی ہدایات ہیں اور اخلاقی کوشش اور اخلاقی تصادم کا تمام مضمون خاموشی سے ترک کر دیا

گیا ہے یا کسی قسم کی اہمیت دیے بغیر گزار دیا گیا ہے۔ نیز یہ اپنشد 1۔3 میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ویدوں کی تعلیم ختم کرنے کے بعد استاد اپنے شاگرد کو اخلاقی ہدایات کے نصاب کی تعلیم دے گا کہ سچ بولو' نیک رہو اور ویدوں کا پڑھنا نہ چھوڑو اور اپنی تعلیم کے اختتام پر استاد کو مقررہ رقم بطور اعزاز دینے کے بعد (شادی کرے) خاندان کو جاری رکھے، صداقت یا نیکی (دھرم) یا خیر سے انحراف نہ کرے' دوسروں کے ساتھ نیکی کرنا موقوف نہ کرے۔ تعلیم اور تدریس جاری رکھے۔ اپنے استادوں اور والدین کی عزت کرے اور ایسے کام کرے جو مذموم نہ ہوں۔ کردار خیر کی پیروی کرے نہ کہ شر کی' دان دے اعتقاد کے ساتھ نہ کہ بے اعتنائی سے' احترام کے ساتھ' شرم کے احساس کے ساتھ' خوف کے ساتھ اور علم کے ساتھ۔ اگر اس کو فرائض کی راہ یا کردار میں کوئی شک ہو تو اس طرح کام کرے جیسے سب سے زیادہ عاقل برہمنوں نے انجام دیا ہے۔ ایسی اخلاقی ہدایات صرف چند اپنشدوں میں ہیں اور اپنشدوں میں اخلاقی سیرت کا نصاب بے حد کم بیان ہوا ہے۔ یا اس امر پر بہت کم زور دیا گیا ہے کہ انسان صرف اخلاقی جدوجہد کے ذریعے بڑا بننے کی کوشش سے ہی اپنی بہتری حاصل کرسکتا ہے۔ اپنشدوں میں تمام تر باطنی دھیان اور آتم گیان کی فلسفیانہ فراست کے بارے میں ذکر ہے۔ تاہم انضباط حواس' امن و امان' خواہشات کی برداشت اور مراقبے کے تصورات کی طرف برہد آرنیک 4۔4۔23 میں باطنی ذلت کی تحقیق کی لازمی شرط کے طور پر اشارہ کیا گیا ہے۔[1] کٹھ 6۔11 میں انضباط حواس (اندریہ دھارن) کو بطور یوگ کے بتلایا ہے اور منڈک 3۔2۔2 میں کہا گیا ہے کہ وہ جو شعوری طور پر خواہش کے معروضات کی خواہش کرتا ہے وہ ان خواہشوں کے سبب بار بار پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس عالم میں بھی اس شخص کی تمام خواہشات غائب ہو جاتی ہیں جس نے اپنی ذات کا تحقق کرلیا ہو اور جو اپنے آپ میں بالکل مطمئن ہو[2] اور اس تصور کا علم بھی موجود تھا کہ عقل کا راستہ خواہش کے راستے سے جدا ہے اور یہ محسوس کیا جاتا تھا کہ جو معرفت کا متلاشی (ودیا بھیپ ست) ہے وہ بہت خواہشوں سے متاثر نہیں ہوتا۔[3]

اس سلسلے میں یہ بات بحث طلب ہے کہ آیا گیتا کا مرکزی تصور یعنی انضباط حواس اور بالخصوص خواہش و الفت کو قابو میں کرنا اپنشدوں سے اخذ کیا گیا ہے یا بدھ مت سے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ اپنشد اخلاقی تصادم واخلاقی کشمکش کے موضوع پر اس قدر زور نہیں دیتے جس قدر کہ برہم پر جو صداقت وحقیقت کی نوعیت ہے اور انسان اور اس دنیا کے گوناگوں دکھاوے کا اصلی اور انتسابی جوہر ہے۔ تاہم انضباط حواس اور خواہشات کو قابو میں کرنے کی ضرورت کا تصور نفس کا پُرامن و پُرطمانیت ہونا' ویدک گیان کی اہلیت کے لیے ایک لازمی شرط ماقبل ہے مثلاً شنکر اپنشدوں کا مشہور شارح برہم سوتر 1۔171 کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ انسان برہم کی تحقیق کے لیے اسی وقت موزوں ہوتا ہے جب وہ عارضی و مستقل (نتیہ انتیہ وستو۔ودیک) کے درمیان تمیز کرنے کا علم حاصل کرتا ہے اور اپنے افعال کے نتائج کی لطف اندوزی سے بے تعلق ہو جاتا ہے خواہ وہ دنیاوی مسرتیں ہوں یا آسمانی لذات (اہامتر۔ پھل۔ بھوگ۔ ویراگ) ضروری قابلیتیں جو انسان کو ایسی تحقیق کا اہل بناتی ہیں' حسب ذیل ہیں۔ دنیاوی مسرتوں سے نفس کا عدم میلان (شم) نفس کے اوپر مناسب تصرف اور ضبط نفس جس سے وہ فلسفے کی جانب رجوع ہو (دَم)۔ قوت تحمل (وشئے



Marfat.com

تنکشا) تمام اقسام کے فرائض کی فنا (آپ اتی) اور صداقت وحقیقت (تتو۔شردھا) کے فلسفیانہ تصور پر اعتقاد پس یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اپنشد ایک اعلیٰ درجہ اخلاقی ترقی کا بطریق ضبط نفس اور دنیاوی و آسمانی مسرتوں کی طرف عدم میلان کو پہلے ہی سے فرض کرتے ہیں حسی اثرات سے بے تعلقی کا تصور گیتا میں بہت ہی اہم ہے اور منڈک 3۔212 کا تصور جو اوپر بیان کیا گیا ہے وہی گیتا 2۔70 میں دہرایا گیا ہے جہاں مذکور ہے کہ جس طرح تمام پانی ایک خاموش سمندر میں جذب ہو جاتا ہے (اگرچہ ندیوں کے ذریعے یہ ہمیشہ ڈالا جاتا رہتا ہے) اسی طرح وہی شخص طمانیت حاصل کرتا ہے جس میں تمام خواہشات جذب ہو چکی ہیں نہ کہ وہ شخص جو خواہشوں میں مبتلا ہے۔ بے شک گیتا بار بار اس امر پر زور دیتی ہے کہ لذت ونفرت' تکلیف اور خواہشات (کام) کو جڑ سے اکھاڑ دیا جائے لیکن اگرچہ اپنشدوں میں اکثر اس تصور پر زور نہیں دیا گیا ہے تاہم یہ تصور وہاں موجود ہے اور یہ بہت ممکن ہے کہ گیتا نے اس تصور کو اپنشدوں سے حاصل کیا ہو۔ ہندو روایت بھی اپنشدوں کو ہی گیتا کا ماخذ بتلاتی ہے چنانچہ گیتا۔مہاتمیہ بیان کرتی ہے کہ اپنشد وہ گائیں ہیں جن سے کرشن ایک گوپی کے بچے کی طرح گیتا کو بطور دودھ نتھارتا ہے۔[4]

لیکن بدھ مت کی اخلاقیات کے تصورات اور گیتا کے تصورات میں بھی بے حد مماثلت ہے اور اگر یہ صورت نہ ہوتی کہ جو تصورات بدھ مت کی خصوصیت سمجھے جاتے ہیں۔ وہ گیتا سے قطعی مفقود نہ ہوتے تو یہ حجت کی جا سکتی تھی کہ گیتا نے خواہشات کو قابو میں کرنے کے تصوات کو اور ترک الفت کو بدھ مت سے حاصل کیا ہے۔ پٹی بن نے بودھی عیوب کی ایک طویل فہرست دی ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔[5]

ناپاکی' شہوت SN517

خودغرضی' انانیت A 1۔132، M، 3۔18، 32

خواہش' A 1۔132، M، 3۔18، 32

خودغرضی S.N، 466

حریص' انانیت S.N، 872، 951

خواہش' تمنا' محبت S.N' 38، Dh، 345

مرضی' خواہش' حرص

خواہش' شہوت' لالچ' طلب S.N، 751، It، 92

خواہش' تمنا S.N، 654، 794، 864، Dh، 397

پیاس

مرضی' خواہش' پیاس Dh، 335

خواہش' تمنا Tha، 20

لگاؤ S.N، 545' Dh، 200

بند، بندھن S.N، Dh‘ 211

الفت کی بندھی ہوئی گانٹھ، S.N‘ 704

لالچ، خواہش S.N‘ 348‘ IM‘ 360‘ 364

لالچ، خواہش SN‘ 65‘ 152

الجھن، DH‘ 394

قبضہ، تعلق

دام فریب، خواہش، شہوت Dh‘ 18‘ 2A-211

تعلق۔ مہانیو 57

مرضی، خواہش، نیت S.N‘ 171‘ 203 وغیرہ

خواہش، شہوت S.N‘ 1-13-M.V-I

لالچ، خواہش، وبھنگ، 353

لالچ V.M‘ 1-23

شہوت، غیر تشفی یافتہ خواہش، شدید جذبہ

تعلق، الفت Dh‘ 2-58‘ 3-230

خواہش، آرزو، S.N‘ 801

خواہش، حسد Tha‘ 1218

الفت، محبت A‘ 3-249

الفت، قید، محبت S.N‘ 522‘ 532‘ Dh‘ 345

بند، تعلق S‘ 2-17

بند، الفت S.N‘ 16

قید، خواہش، محبت M‘ 3-170‘ Ft‘ 91

قوت، لفت V.M‘ 1-235

انسانی جذبہ، برائی، خواہش، شہوت

محبت، جذبہ۔ مہاند 242

شہوت، تعلق Dh‘ 27

خواہش، مرض

خواہش، میلان S.N‘ 781

خواہش' تمنا' مرضی۔شرح پیٹ وتو۔154

پُر جوش خواہش (1)

تمنا' خواہش' شہوت S.N'535'653Dh'411

لالچ' خواہش SN'376'Dh'348

لالچ Tha'343

خواہش' شہوت S.N'1131' Dh'284'344

محبت' شہوت Dh'283-284

التفات' تعلق S.N'47-801

زنجیر' قید' الفت S.N'473'791'Dh'397

الفت' دامن گیری' چسپیدگی S.N'777'Vm-2-156

212-1-S

زہر' خواہش S.N'333'Dh'180

دوستی' الفت S.N'207'245'Dh'27

خواہش (؟) S.N'515'783'785

الفت' شہوت' خواہش S.N'209'943Dh'285

مسکن' نیت' میلان V.H'1-140

میلان' خواہش A-1-132'14'369'545

خواہش (؟) S.N'40-1

غصہ۔غیض S.N-1-235'362'868'928

4It3-221'Dh

غصہ' عداوت' بدفطرت 60SN

غصہ' عداوت' نفرت' حسد (ا)3'31'S'1-179

غصہ' نفرت Sum'116

غصہ' نفرت (؟)

غصہ (؟) S.N'460

دشمنی S.N'116

ضرر پہنچانے کی خواہش' نفرت وغضب' Sum'211'It-111



Marfat.com

غیض وغصہ، نفرت D-1-3

مخالفت، دشمنی

غصہ (؟)

غصہ (؟)

غصہ S.N، 148

جہالت It، 62

غشی، جہالت، بیوقوفی

جہالت S.N، 399، 772

جہالت، غلطی، جذبہ

یہ غور کرنا دلچسپی کا باعث ہے کہ تین عیوب لالچ، نفرت اور جہالت خاص طور پر مختلف ناموں سے ظاہر ہوتے ہیں اور ان کی بیخ کنی کے لیے بار بار مختلف طریقوں سے زور دیا گیا ہے، جہالت، لالچ اور نفرت یا دشمنی یہ تین تمام برائیوں کی جڑ ہیں۔ بے شک اس سے زیادہ سادہ تر احکام بھی ہیں جیسے کسی کی جان نہ لے، چوری مت کر، زنا مت کر، جھوٹ مت بول، نشے کی چیزیں مت پی، اور ان میں سے سونا چرانے، شراب پینے، استاد کے بستر کو ناپاک کرنے اور برہمن کو قتل کرنے کی ممانعت جہاندوگیہ اپنشد 1005، 9-10 میں بھی موجود ہے۔[6] لیکن اگر چھاندوگیہ میں صرف برہمن کے قتل کی ممانعت ہے تو مہاتما بدھ نے ہر جاندار کے مارنے کی ممانعت کی ہے لیکن یہ تمام برائیاں اور دوسرے عیوب جو اٹھ ٹھنگ شیل اور دس کشل کم کے خلاف ہیں وہ سب لالچ، جہالت اور نفرت میں شامل ہیں۔

گیتا کی اخلاقیات خاص طور پر اس لزوم پر مبنی ہے کہ الفت اور خواہشات کو دور کیا جائے جن سے لالچ اور مایوسی پیدا ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے غصہ پید ہوتا ہے۔ بدھ مت میں جہالت (اودیا) تمام برائیوں کی ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ لیکن گیتا میں اس لفظ کا ذکر تک نہیں آتا۔ بدھ مت کی تعلیل کے بارہ گنا سلسلے میں یہ تسلیم کی گیا ہے کہ جہالت (اوج جا) سے تصدیقات (سنگھار) تصدیقات سے شعور (ونِ نان) شعور سے نفس وجسم (نام روپ) اور نفس وجسم سے ربط (آتین) کے چھ میدان، اور ربط کے چھ میدان سے، حسی اتصال اور حسی اتصال سے احساس، احساس سے خواہشات (تنہا) اور خواہشات سے چیزوں کو مضبوط گرفت کرنا، اور چیزوں کی مضبوط گرفت (اپادان) سے وجود (بھاد) اوار وجود سے پیدائش (جاتی) وجود میں آتی ہے اور پیدائش سے بڑھاپا، انحطاط اور موت آتی ہے۔ اگر جہالت یا (اوج جا) رک جائے تو پورا سلسلہ رک جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس تعلیلی دائرے میں جہالت اور خواہشات ایک دوسرے سے دور واقع ہیں تاہم نفسیاتی طور پر خواہش فوراً جہالت کے ساتھ ہی پیدا ہو جاتی ہے اور خواہشوں کی مایوسی سے غصہ و نفرت وغیرہ پیدا ہو جاتی ہے۔ گیتا میں آغاز ہی براہ راست تعلقات اور خواہشات سے ہوتا ہے۔ (کام) بدھ مت کی اصطلاح ترشنا (تنہا) شاذ ہی گیتا میں استعمال کی جاتی ہے بلکہ اپنشدوں کی اصطلاح کام اس کی بجائے خواہشات کا



Marfat.com

اظہار کرتی ہے۔ گیتا کوئی فلسفیانہ تصنیف نہیں ہے جو دلی تعلقات کے علل کی گہری تلاش کی سعی کرتی اور نہ وہ کوئی عملی راہ نصیحت دینے کی تلاش میں ہے کہ کس طرح دلی تعلق ترک کیا جا سکتا ہے۔ شنکر کا تعبیر کیا ہوا ویدانت کے نظامِ فکر میں پتا چلایا گیا ہے کہ تمام عالم اور اس کی برائیوں کا ماخذ جہالت یا لاعلمی (اودیا) ہے جو ایک نا قابلِ تعریف اصول ہے۔ یوگ ہمارے تمام مظہری تجربے کو پنج تکالیف یعنی جہالت' الفت' دشمنی' انانیت اور محبت ذات پر مبنی بیان کرتا ہے اور پچھلے چار کو اول پر منحصر سمجھا جاتا ہے جو تمام بُری تکالیف کا سرچشمہ ہے۔ گیتا میں دلی تعلق وغیرہ کا پتا لگانے کی ایسی کوشش نہیں کی گئی جو کسی دوسرے اعلیٰ تر اصول کی طرف لے جانے والی ہو۔ لفظ اگیان (جہالت) گیت میں چھ بار یا آٹھ بار جہالت کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے لیکن اس ''جہالت'' سے مراد کوئی مابعد الطبیعیاتی اصول یا علتی سلسلے کا آخری آغاز نہیں ہے بلکہ صرف باطل علم یا جہالت مراد ہے جو برعکس ہے چیزوں کے صحیح علم سے جیسی کہ وہ واقعی ہیں۔ ایک جگہ کہا گیا ہے کہ چیزوں کا صحیح علم جہالت سے تاریک ہو جاتا ہے اور یہ کہ سارے فریب کی علت ہے۔[7] ایک جگہ کہا گیا ہے کہ لوگ (خدا کے) صحیح علم سے اپنی جہالت (اگیان) کو فنا کر دیتے ہیں۔ صحیح علم اعلیٰ ترین حقیقت (تت پرم) کو مثل آفتاب ظاہر کر دیتا ہے۔[8] دوسرے مقام پر گیان اور اگیان دونوں کی تعریف کی گئی ہے۔ گیان کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ مستقل و قایم بالذات' علم ذات ہے اور صحیح علم وہ ہے جس سے صداقت و حقیقت کا اظہار ہوتا ہے اور جو کچھ اس سے مختلف ہے وہ اگیان ہے۔[9] اور اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ تم کا نتیجہ ہے اور دوسرے دو موقعوں پر کہا گیا ہے کہ تم اگیان کی پیداوار ہے۔[10] دوسرے مقام پر کہا گیا ہے کہ لوگ جہالت (اگیان) سے یہ خیال کرتے ہوئے اندھے ہو جاتے ہیں ''میں مالدار ہوں'' امیر ہوں' میرے برابر کون ہے' میں یگیہ کروں گا' دان دوں گا' اور لطف اندوز ہوں گا۔[11] دوسرے مقام پر جہالت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شکوک (سمشے) پیدا کرتی ہے۔ کرشن کی گیتا کی تقریر کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ ارجن کے اس فریب کو دور کرتی ہے جو جہالت سے پیدا ہوا ہے۔[12] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ لفظ اگیان مختلف عبارتوں میں استعمال ہوا ہے اور اس سے مراد یا تو سادہ جہالت ہے یا صحیح اور خالص فلسفیانہ علم کی ناواقفیت ہے۔ اس کو دلی تعلقات یا خواہشات کا ماخذ نہیں کہا جا سکتا' اس سے کہیں یہ تعبیر نہ کی جائے کہ گیتا میں اس نظریے کی مخالفت کی جاتی ہے کہ تعلقات اور خواہشات جہالت سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ گیتا الفت و خواہش کے ماخذ کے پتا لگانے میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی بلکہ ان کے وجود کو مسلمہ سمجھ کر قبول کرتی ہے اور اس ضرورت پر زور دیتی ہے کہ طمانیت و استقلال نفس کے لیے ان کا خاتمہ ضروری ہے۔

بدھ مت کی ہنسانی اخلاقیات اور عملی ضبط کی تربیت اخلاقی ضبط' (شیل)' مراقبہ (سمادھی)' اور معرفت (نپنا) پر مشتمل ہے۔ شیل مشتمل ہے کردار خیر (چرت) کی انجام دہی پر اور ممنوعہ فعل کی بعض دوسری اقسام کے اجتناب پر (وارت)۔ شیل سے مراد وہ خاص ارادے اور نفسی احوال ہیں جن کے ذریعے ایک آدمی جو خود کو گناہوں کے کاموں سے بچاتا ہے وہ صحیح راہ پر اپنے آپ کو قائم رکھتا ہے۔ پس شیل سے مراد (1) ارادہ صائب (چیتنا) (2)



Marfat.com

متلازمہ نفسی احوال (چیت سِک) (3) ذہنی ضبط (سمور) (4) اس کردار کے نصاب کا حقیقی عدم انحراف (جسم وتقریر میں) جو پہلے ہی سے نفس میں تین مقدم شیل یا اوی تک کم کے طور پر موجود ہوں۔ سمور کی پانچ قسمیں ہیں (1) پاٹی موکھ سمور (وہ ضبط جو محفوظ رکھتا ہے اس کو جو اس پر مصر رہتا ہے۔) (2) ستی سمور (فکر کا ضبط) (3) نان سمور (علم کا ضبط) (4) کھنتی سمور (صبر کا ضبط) (5) ویریہ سمور (عملی اجتناب کا ضبط) پاٹی موکھ سمور سے مراد تمام عام ضبط نفس ہے۔ ستی سمور سے مراد وہ فکر ہے جس کے ذریعے انسان صائب و خیر تلازمات کو پیدا کرتا ہے بلکہ وہ اپنے وقوفی حواس کو استعمال میں لاتا ہے اور حتی کہ کسی تحریص کی چیز کو دیکھنے پر بھی وہ اپنے تفکر کے اثر سے خود کو قابو میں رکھتا ہے تا کہ یہ ترغیب نہ ہو کہ اس کے ترغیبی پہلو کا خیال کرے بلکہ اس کے ایسے پہلوؤں پر غور کرے جو اس کو صحیح جانب رہنمائی کریں۔ کھنتی سمور سے مراد یہ ہے جس سے انسان گرمی اور سردی سے غیر متاثر رہتا ہے۔ شیل کی مناسب وابستگی سے ہماری تمام جسمانی ذہنی اور صوتی فعلیتیں (کم) با قاعدہ منظّم و منتظم مستقل (سمادھانم؟ اپ دھارنم' پتت ٹھا) ہوتی ہیں۔ شیل کی مشق جھان (دھیان) کی مشق کے لیے ہے۔ ابتدائی تحریک کے طور پر انسان کو چاہیے کہ خود ایسی مسلسل تربیت حاصل کرے کہ ہمیشہ کھانے پینے (آہار پٹی کول' سّن نا) کی بھوک کی خواہشات پر نفرت کی نگاہ ڈالے اور نفس میں ان مختلف تکالیف پر زور دے جو متلازم ہوتی ہیں۔ کھانے پینے کی تلاش اور ان کے آخری نفرت انگیز تغیرات کے ساتھ جو بطور مختلف مکروہ جسمانی اجزا کے ہوتے ہیں۔ وہ اپنے نفس کو اس تصور کا عادی کرے کہ ہمارے جسم کے تمام اعضا چار عناصر یعنی خاک' آب وغیرہ سے بنے ہوئے ہیں۔ اس کو چاہیے کہ شیل کے اچھے اثرات نذر و نیاز اور موت کے بعد کی حلت اور تمام مظاہر کے آخری فنا کی کیفیت و گہری فطرت کے متعلق بھی غور کرے اور عالمگیر دوستی' سب پر رحم' سب کی بہبودی اور خوشی میں اپنی خوشی اور اپنے لیے یا اپنے دوست کے لیے یا دشمن یا کسی کے لیے ترجیح سے بے تعلقی[13] کے چوگنے دھیان کے طور پر برہم وہار کی ریاضت کرے۔

ان باضابطہ ہدایات میں سے کسی ایک پر بھی گیتا میں بحث نہیں کی جاتی۔ نہ وہ عالمگیر ایثار کا نظام العمل پیش کرتی ہے اور نہ یہ تسلیم کرتی ہے کہ ایک شخص صرف دوسروں کے واسطے ہی زندہ رہے جیسا کہ مہایاں اخلاقیات میں ہے۔ نہ وہ صبر کی نیکیوں کو یا سب کی خیر کے لیے توانائی یا تمام چیزوں کی لاجوہریت کا صحیح علم اور دھیان کو تسلیم کرتی ہے۔ وہ شخص جو رشی کی زندگی بسر کرنے کی قسم کھاتا ہے وہ دراصل دوسروں کی بھلائی میں زندگی گزارنے کی قسم کھاتا ہے جس کے لیے اس کو اپنی تمام بھلائی قربان کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ اس کی قسم اپنے ہم مذہب یا کسی فرقے کے ساتھ نیکی کرنے تک محدود نہیں ہوتی بلکہ اس کا اطلاق بلالحاظ نسل' قومیت یا مذہبیت تمام بنی نوع انسان پر ہوتا ہے اور نہ صرف بنی نوع انسان پر بلکہ تمام جانداروں پر مہایان کی اخلاقی تصانیف بودھی چریا فنارپنکا یا شکشا سیچ چئے کی طرح صرف نظریات یا اصولوں سے بحث نہیں کرتی ہیں بلکہ بودھی رشی بننے کی عملی ہدایات بیان کرتی ہیں۔ ان میں رشی کی ترقی کی راہ میں عملی دشواریوں پر بحث اٹھائی گئی ہے اور عملی نصیحت کی گئی ہے کہ وہ ترغیبات سے بچے اور خود کو فرض کی سیدھی راہ پر قائم رکھے اور بتدریج خود اعلیٰ سے اعلیٰ حالتوں پر ترقی کرے۔



Marfat.com

گیتا نہ تو اخلاقی جدوجہد کا عملی ہدایت نامہ ہے نہ کوئی فلسفیانہ تصنیف ہے کہ غیر اخلاقی میلانات سے بحث کرے اور چند مابعد الطبیعیاتی اصولوں کو بطور ان کے ماخذوں کے بتلائے بلکہ وہ تو الفت و خواہش کی تمام کمزوریوں سے شروع کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ کس طرح انسان فرائض اور ذمے داریوں کی باقاعدہ زندگی بسر کرتے ہوئے بھی پُر امن و پُر قناعت حالت قائم رکھ سکتا ہے اور یکسوئی نفس اور خدا سے ربط و تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ گیتا مہابھارت کی بڑی لڑائی میں اپنا ماحول رکھتی ہے۔ کرشن کو خدا کا اوتار بتلایا گیا ہے اور وہ اپنے عزیز دوست ارجن بڑے پانڈو سورما کا رتھ بان بھی ہے۔ پانڈو سورما ذات کا کشتری ہے اور وہ کرکشتر کے بڑے میدان میں اپنے چچازاد بھائی اور دشمن، راجہ دریودھن سے لڑائی لڑنے کے لیے آیا ہے جس نے بہت سے جنگجو سورماؤں کو جمع کر رکھا ہے جو ارجن کے ہی رشتہ دار ہے اور جن کے زیر کمان بڑی بڑی فوجیں تھیں۔ گیتا کے پہلے باب میں ان دونوں فوجوں کا حال مذکور ہے جو کرکشتر کے متبرک میدان (دھرم کشیتر) میں ایک دوسرے کے خلاف صف آراء تھیں۔ دوسرے باب میں ارجن کو پریشان و بے چین بتلایا گیا ہے کہ اس کو اپنے رشتہ داروں سے لڑ کر ان کو قتل کرنا پڑے گا۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کہیں بہتر ہے کہ ایک شخص دربدر بھیک مانگے بہ نسبت اس کے کہ معزز رشتے داروں کو قتل کرے۔ کرشن ارجن کے اس طرز عمل پر سختی سے اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ روح غیر فانی ہے پس کسی شخص کو قتل کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن اس مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے ہٹ کر بھی ایک عام نقطۂ نظر ہے کہ کشتری کو لڑنا چاہیے یہ کام اس کا فریضہ ہے اور کشتری کے لیے جنگ کرنے سے بڑھ کر کوئی شریف کام نہیں ہے۔ گیتا کا اساسی تصور یہ ہے کہ انسان خود اپنی قوم کے فرائض کی ہمیشہ پیروی کرے جو خود اس کے مناسب فرائض کے سودھرم ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اس کے خاص فرائض کسی ادنیٰ ذات کے بھی ہیں تو یہی زیادہ بہتر ہے کہ وہ ان سے وابستہ رہے بہ نسبت اس کے کہ دوسروں کے فرائض اختیار کرے، جن کو وہ عمدگی سے انجام دے سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنی ذات کے فرائض سے وابستہ رہ کر جان دے دینا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ دوسری قوم کے مقررہ فرائض کو انجام دے جن سے اس کو محض نقصان ہی پہنچے گا۔[14] برہمنوں، کشتریوں، ونی شیوں، شودروں کے ذاتوں کے فرائض نے فطری اوصاف کی بنا پر مقرر کئے گئے ہیں مثلاً ضبط حواس، ضبط نفس، قوت تحمل، پاکیزگی، صبر، اخلاص دینوی چیزوں کا علم اور فلسفیانہ عقل یہ سب برہمن کے فطری اوصاف ہیں۔ اولوالعزمی، بہادری، صبر، ہوشیاری، جنگ سے نہ بھاگنا، نذر و نیاز کرنا، حکومت کرنا، کشتری کے اوصاف ہیں۔ زراعت کرنا، جانوروں کا پالنا، تجارت کرنا دیشیہ کے فطری فرائض ہیں۔ اپنی ذات کے خصوصی فرائض کی انجام دہی سے ہی انسان خیر برتر حاصل کر سکتا ہے۔ خدا اس عالم میں ساری و سایہ ہے وہی تمام جانداروں کو کام کے لیے حرکت میں لاتا ہے، خدا کی پرستش اور اپنے خصوصی فرائض کی انجام دہی کے ذریعے ایک شخص بہترین طور پر تحقق ذات کر سکتا ہے اس شخص کو کوئی گناہ نہیں لگتا اور جو اپنی ذات کے فرائض انجام دیتا ہے اور اگر کسی ذات کے فرائض گناہ آمیز اور غلط بھی ہوں تو بھی وہ اپنے فرائض کے ادا کرنے میں کسی خطا کا مستوجب نہیں ہوتا جیسے ہر آگ میں دھواں ہوتا ہے ویسے ہی تخم ہمارے افعال میں کوئی نہ کوئی خطا کی بات ہوتی ہی ہے۔[15] پس ارجن سے اصرار کیا گیا کہ وہ اپنی ذات کے



Marfat.com

فرض کو بطور کشتری ادا کرے اور اپنے دشمنوں سے میدانِ جنگ میں لڑے۔ اگر وہ اپنے دشمنوں کو قتل کرتا ہے تو سلطنت کا مالک ہوگا اور وہ خود مارا جاتا ہے تو چونکہ اس نے ایک کشتری کے فرائض کو انجام دیا ہے اس لیے وہ جنت میں جائے گا اگر وہ خود لڑائی میں حصہ نہ لے جو اس کا فرض ہے تو وہ نہ صرف اپنی شہرت کو ضائع کرے گا بلکہ خود اپنے دھرم کی خلاف ورزی کرے گا۔

ایسی ہدایت بالطبع اس اعتراض کو مشتعل کرتی ہے کہ لازماً جنگ سے مراد جانداروں کو ضرر پہنچانا ہے لیکن اس اعتراض کے جواب میں کرشن کہتے ہیں کہ افعال کی انجام دہی کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ وہ شخص اپنے دل کو محبت سے خالی کرے۔ جب ایک شخص کوئی کام نفس کے لگاؤ اور لالچ اور خودغرضی کے بغیر اور صرف خلوص، احساس، اور فرض سے انجام دیتا ہے تو اس کام کے برے اثر اس کے کرنے والے پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ کسی کام کے بُرے اثر کرنے والے پر اس وقت اثر انداز ہوتے ہیں جب کہ وہ کسی ذاتی محرک کی تکمیل کے لیے انجام دے اور اگر اس کو کسی چیز کے حصول کی خواہش نہ ہو نہ وہ مسرتوں میں مسرور اور نہ آلام میں مغموم ہو تو اس کے کام کا اس پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ پس انسان کو چاہیے کہ اپنی تمام خودغرضی کے مقاصد کی خواہشات سے دست بردار ہو جائے اور اپنے تمام افعال خدا کے واسطے وقف کر دے اور اس سے واصل رہے۔ اس کے باوجود اپنی ذات کے باقاعدہ فرائض اور زندگی کی خدمت انجام دیتا رہے۔ جب تک ہمارے اجسام موجود رہیں گے خود ہماری فطرت کی ضرورت ہم کو کام کرنے کے لیے کھینچتی رہے گی (اس لیے تمام کام کو چھوڑ بیٹھنا ہمارے لیے ناممکن ہے)۔ ترک کار کی صرف اس وقت کچھ اہمیت ہے جب ایسے کاموں کے نتائج کی تمام خواہشات ترک کر دی جائیں اور اگار کرم کے پھل ترک کر دیئے جائیں تو افعال ہم کو اپنے بندھن میں نہیں لا سکتے بلکہ اس کے معاوضے میں شانتی اور قناعت حاصل ہوتی ہے اور وہ رشی جس نے اس طرح یکسوئی نفس حاصل کی ہو وہ اپنی حقیقی فراست میں مستقل اور اٹل ہو جاتا ہے اور کوئی چیز اس کو متزلزل نہیں کر سکتی۔ اس حالت کا حصول یا تو فلسفیانہ عقل یا خدا کی بھگتی سے ہو سکتا ہے اور موخر الذکر راستہ ہی آسان تر ہے۔ خدا اپنے فضل و کرم سے سچے طالب کی مدد کرتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو تمام ناپاکیوں سے پاک کرے، پس خدا کے فضل سے انسان اپنے نفس کو لالچ اور خودغرضی کے تمام محرکات سے پاک کر سکتا ہے اور خدا سے واصل ہوتا ہے اس طرح وہ اپنے فرائض کو بغیر کسی انعام یا نفع کے خیال کے انجام دے سکتا ہے جو اس کی ذات یا رواج نے اس پر عاید کیے ہوں۔

گیتا میں کردار کا نصب العین یگیہ کے معیار سے اس طرح مختلف ہے کہ یہاں کوئی یتیہ کسی آسمانی برکت کی خارجی غایت یا دنیاوی فوائد کے بغیر نہیں کیے جاتے بلکہ ان میں صرف احساس فرض مدنظر ہوتا ہے اور یہ یگیہ اس لیے کیے جاتے ہیں کہ مقدس کتابوں میں برہمنوں کو ان کی انجام دہی کے لیے حکم دیا گیا ہے۔ پس ان کو خالص احساسِ فرض کے تحت انجام دینا چاہیے۔ گیتا کا نصب العین اخلاقی دیگر نظامات فلسفہ مثلاً ویدانت اور پاتنجلی کے یوگ کی تعلیم سے اس لیے جدا ہے کہ ان نظاموں کی غایت افعال و فرائض کے دائرے سے ماورا ہو کر ایک منزل پر پہنچتا ہے جس میں انسان اپنی تمام ذہنی اور مادی فعلیت کو چھوڑ سکے لیکن گیتا کا نصب العین قطعی عمل سے متعلق ہے جیسا کہ پہلے کہا



Marfat.com

گیا ہے گیتا کی رو سے انتہا پسندی کی کہیں تائید نہیں ہوتی۔ خواہ کیسا ہی ایک شخص اعلیٰ و برتر ہو اس کو بھی باقاعدہ اپنی ذات کے فرائض اور رسمی اخلاق کے فرائض انجام دینا چاہیے۔[16] گیتا قنوطیت کی آواز سے بالکل خالی ہے جو ابتدائی بدھ مت سے متلازم ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ بدھ مت کے شیل سمادھی اور نپنا کے مثلے گیتا میں بھی انسان کی تربیت کے لیے موجود ہیں تاکہ مسرتوں اور تعلقات کا رجحان نہ رہے بلکہ خدا کا دھیان رہے اور عقل اور ارادہ مستعدی کے ساتھ جما رہے۔ گویا گیتا میں بدھ مت سے بالکل مختلف تعلیم ہے۔ گیتا کردار کا منظورہ نصاب اور ممنوعات سے بحث نہیں کرتی اس لیے کہ جس حد تک ان کا تعلق ہر شخص کے فعل کی رہنمائی ذات پات کے فرائض کے مجموعہء قوانین یا رواجی اخلاق کے فرائض سے ہونا چاہیے انسان کو صرف یہ چاہیے کہ اپنے نفس کو محبت و خواہش وتمنا کی ناپاکی سے پاک کرے۔ گیتا کی سمادھی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی معروض پر نفس کی توجہ مرتکز کر دی جائے بلکہ یہ ہے کہ خدا سے ربط و تعلق ہو جائے۔ اور گیتا کی پرگیا یا عقل سے مراد کسی فلسفیانہ صداقت کا تحقق نہیں ہے۔ بلکہ نفس کی جمی ہوئی اور غیر مضطرب حالت ہے جہاں کہ عقل و ارادہ، ادائی فرض میں اٹل، تمام نتائج سے پاک، بندھنوں سے آزاد اور شانتی کی حالت میں رہتا ہے۔ جس میں مسرت یا الم کی وجہ سے کوئی خلل واقع نہیں ہوسکتا۔

اس سلسلے میں بالطبع دریافت ہوسکتا ہے کہ ہندو اخلاقیات کا عام نقطہء نظر کیا ہے۔ ہندو سماجی نظام ذات پات کی چارگونہ تقسیم کے نظام پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ گیتا کہتی ہے کہ خود خدا نے چار ذاتیں برہمن، کشتری، ویش اور شودر پیدا کی ہیں یہ تقسیم خصوصی اوصاف اور مخصوص فرائض پر مبنی ہے۔

ذات پات کی تقسیم اور اس کے مطابق استحقاق فرائض اور ذمے داریوں کے علاوہ زندگی کے منازل کی تقسیم بھی برہم چاری (طالب علم) گرہست (خانہ دار) وان پرستہ (جنگل میں گوشہ نشین)، اور بھکشو (دریوزہ گر راہب) میں کی گئی ہے ان میں سے ہر ایک کے اپنے منظورہ فرائض ہیں۔ ہندو اخلاقی زندگی کے فرائض ابتداء ذات پات کے فرائض اور مختلف منازل زندگی کے مخصوص فرائض پر مشتمل ہیں اسی کو ورن آشرم دھرم کہتے ہیں اور اس کے علاوہ چند فرائض ہیں جو سب کے لیے مشترک ہیں جس کو سادھارن دھرم کہتے ہیں چنانچہ منو نے بیان کیا ہے کہ مستعدی (دھیریہ) معافی (کشما) ضبط نفس (دم) چوری نہ کرنا (چوریا بھاو)، پاکیزگی (شاوچ)، ضبط حواس (اندریہ نگرہ)، عقل (دھی)، علم (ودیا)، صداقت (ستیہ)، غصے کو قابو میں رکھنا (اکرودھ)، یہ سادھارن دھرم کی مثالیں ہیں۔ پرشست پادبیان کرتا ہے۔ مذہبی فرائض میں ایمان (دھرم شردہا)، ضرر نہ پہنچانا (اہما)، مخلوقات کے ساتھ نیکی کرنا (بھوت ہت وا) صداقت (ستیہ وچن) چوری نہ کرنا (استے یا) جنسی پرہیز (برہم چریہ) خلوص نفس (انپ دھا) غصے کو قابو میں کرنا (کرودھ ورجن) صفائی اور منہ ہاتھ دھونا (ابھیشے چن)، پاک غذا کھانا (شوچی درویہ سیون) ویدک دیوتاؤں کی بھگتی (وششٹ دیوتا بھگتی) اور خلاف ورزیوں سے بچنے کے لیے ہوشیاری کرنا (اپرماد)، ذات پات کے فرائض کو ان مشترکہ فرائض سے مختلف سمجھنا چاہیے۔ چنانچہ یگیہ مطالعہ علم اور دان یہ تینوں اعلیٰ ذاتوں برہمنوں، کشتریوں اور ویشوں کے لیے مشترک ہیں۔ برہمن کے خاص فرائض دان کو قبول کرنا، تعلیم دینا، یگیہ کرنا، وغیرہ ہیں۔

کشتری کے خاص فرائض قوم کی حفاظت کرنا' بدکار کو سزا دینا' جنگوں سے اور کارہائے مفوضہ سے منہ نہ موڑنا۔ لیکن ویش کے فرائض ان کے مخصوص فرائض کے علاوہ خریدنا' بیچنا' زراعت کرنا' جانوروں کا پالنا اور ان کی نسل بڑھانا ہیں اور شودر کے فرائض ان تینوں اعلیٰ ذاتوں کی خدمت کرنا ہے۔[17]

ورن دھرم اور سادھان دھرم کے تعلق کے بارے میں ایک حالیہ مصنف کہتا ہے کہ سادھارن دھرم ورن آشرم دھرم کی بنیاد ہے اور ان ہی حدود میں مؤخر الذکر کی پابندی اور تعمیل ہونی چاہیے مثلاً برہمن یگیہ کرنے میں کسی دوسرے کی جائداد ناجائز طور پر قبضے میں نہ لے اور یہ ایک عام مشترکہ فرض ہے اس طریقے سے وہ خود اپنے فرقے کی خدمت کرتا ہے اور اس کے سوائے فرقے کی عام فلاح (اگرچہ سلبی طریقے پر) کی خدمت گزاری بھی کرتا ہے اور اس طرح بالواسطہ بنی نوع انسان کے خیر عامہ کی خدمت کرتا ہے۔ پس کسی خاص قوم کا فرد جو اپنی جماعت کے فرائض کو انجام دیتا ہے۔ وہ نہ صرف اپنے فرقے کی خدمت کرتا ہے بلکہ اسی عمل سے تمام دوسرے فرقوں کی خدمت کے استحقاق اور ضروریات کے لحاظ سے انجام دیتا ہے اور اس طریقے سے ساری بنی نوع انسان کی خدمت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ افلاطون کی بھی یہ ہی رائے ہے کہ انصاف کی نیکی ایک مشترک خیر ہے۔ جو ہر ایک جماعت سے اپنے خاص فرائض انجام دیے جانے پر متحقق ہوتی ہے۔ لیکن اس مشترکہ خیر کو اس سادھارن دھرم کے معروض سے مختلف سمجھنا چاہیے جو ہندی اصطلاح میں موجود ہے ان مشترکہ اور عام فرائض کی غایت فلاح عامہ نہیں ہے جو صحیح طور سے خاص فرقوں میں متحقق ہوتی ہے بلکہ وہ مشترک ہے جو مؤخر الذکر کی بنیاد اور شرط ماقبل ہے یہ ایسی خیر نہیں ہے جو فرد میں مشترک ہو۔ بلکہ فرد کی بہبودی کے طور پر مشترک ہے پس سادھارن فرائض بلالحاظ معاشرتی حیثیت یا انفرادی استعداد[18] مساوی طور پر تمام افراد کے لیے لازمی ہیں۔ یہ بیان کہ خیر عامہ (سادھارن دھرم) کو مخصوص قومی فرائض کی شرط ماقبل متصور کی جاتا ہے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اگر اوّل الذکر کا مؤخر الذکر سے تصادم ہو تو اوّل الذکر غالب رہے۔ بہر حال یہ درست نہیں ہے کیونکہ شاذ ہی ایسی کوئی صورت تصادم کی ہوگی جہاں کہ سادھارن دھرم یا مشترکہ فرائض کی قوت بہت زیادہ ہو۔ مثلاً جانداروں کو ضرر نہ پہنچانا ایک فرض عامہ ہے لیکن کچھ یگیوں میں جانوروں کی جان لینے کا اشارہ پایا جاتا ہے اور یہ واضح فریضہ برہمنوں کا ہے کہ یگیہ کریں۔ جنگ میں بہت سے انسانوں کی جان لینی ہوتی ہے۔ لیکن کشتری کا فریضہ ہے کہ میدانِ جنگ سے منہ نہ موڑے اور کشتری کے لازمی فرض کی تعمیل کے طور پر لڑتا رہے۔ روایتی بیانوں کا خیال کرتے ہوئے ہم کو راماین سے معلوم ہوتا ہے کہ شمبوک شودر مہاتما (منی) تھا جو جنگل میں راہبانہ ریاضت کر رہا تھا یہ ذات کے فرائض کی خلاف ورزی ہے اس لیے کہ شودر ریاضت (تپ) نہیں کر سکتا۔ صرف اعلیٰ ذات کے لوگ کر سکتے ہیں۔ پس شودر منی شمبوک کے تپ کرنے کو ادھرم (بدی) کہا گیا ہے۔ اس ادھرم کا نتیجہ یہ ہوا کہ رام کی سلطنت پر مصیبت آئی کہ برہمن کا ایک چھوٹا شیر خوار لڑکا مر گیا۔ بادشاہ رام اپنے رتھ میں سوار ہو کر جنگل گئے اور شمبوک کو قتل کر دیا کہ اس نے اپنی ذات کے فرائض کی خلاف ورزی کی تھی۔ ایسی مثالیں کثرت سے پیش کی جا سکتی ہیں جن سے ثابت ہوا کہ جب کسی ذات کے فرائض مشترکہ فرائض سے ٹکرائے ہیں تو



Marfat.com

اول الذکر کو غلبہ حاصل رہا اور مشترکہ فرائض کا اثر اسی وقت تک ہے' جب تک وہ ذات کے فرائض سے نہ ٹکرائیں۔ خود گیتا اس کی مثال ہے کہ کس طرح ذات کے فرائض مشترکہ فرائض پر فوقیت رکھتے ہیں۔ دیکھیے باوجود اس امر کے کہ ارجن کو سخت ناگوار گزر رہا تھا کہ وہ کروکشیتر کے میدانِ جنگ میں اپنے عزیز و اقارب کی جان لے۔ لیکن کرشن نے بے حد کوشش کی کہ نہ لڑنے کے میلان سے اس کو نفرت دلائی جائے اور اس کو بتلایا کہ اس کا واضح فرض ہے کہ وہ کشتری کے طور پر جنگ کرے۔ پس یہ تسلیم کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مشترکہ فرائض کا تو عام اطلاق ہے۔ لیکن جب ان دونوں میں تصادم ہوتا ہے تو مخصوص قومی فرائض ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔

گیتا عام فرائض کے مسئلے کو اس لیے نہیں اُٹھاتی کہ اس کی نورتی (کام نہ کرنا) اور پرورتی (کام کرنا) کی ترکیب مشترکہ فرائض کی حمایت کو داخل کرنا غیر ضروری سمجھتی ہے اور اس لیے کہ اس کی ہدایت کے مطابق کام کرتے وقت نفس کو خود غرضی، تلاش مسرت اور تلاش ذات کے محرکات اور تمام احساسات سے بالکل بے تعلق رکھنے سے اس کے کام کی تجویز ایک برتر میدانِ عمل میں بلند پہنچ جاتی ہے جس کے لیے کچھ منتخب نیکیوں کی تجویز کے مشق کی ضرورت نہ ہوگی۔

گیتا کا یہ نظریہ کہ اگر کام کو بے لگاؤ دل سے کیا جائے تو اس کے نقائص کرنے والے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے' اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بھلائی یا برائی کسی کام کی اپنے خارجی نتائج پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ اپنے باطنی محرک پر ہوتی ہے۔ اگر کوئی لذت یا ذاتی مفاد کا محرک نہ ہو تو کیا ہوا کام فاعل کو پابند نہیں کر سکتا کیونکہ ذاتی محبت اور خواہشات کے بندھن سے ہی یہ کام اپنے ذاتی کہلاتے ہیں اور انسان کو ان کے بُرے بھلے پھل حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اس نقطہء نظر سے اخلاق تمام تر موضوعی ہو جاتا ہے۔ گیتا کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ وہ عمل اور ان کے کرنے والوں کے درمیانی بندھن کو کاٹ کر تمام افعال کو غیر اخلاقی بنا دینے کی کوشش کرتی ہے۔ ان حالات میں شنکر کی راہ زیادہ منطقی ہو گی جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان جو خواہشات اور تعلقات سے آزاد ہو تو وہ اخلاق' فرائض اور ذمے داریوں سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ بہرحال گیتا معروضی نورتی یا موقوفیِ کار کی حمایت نہیں کرتی اس کا اصلی مقصد تو موضوعی نورتی کی خواہشات سے ترک تعلق کو وجود میں لانا ہے۔ وہ کسی کو اجازت نہیں دیتی کہ اپنے منظورہ معروضی فرائض سے منحرف ہو اور ان فرائض کی نوعیت خواہ کچھ بھی ہو لیکن چونکہ وہ بغیر حصول نفع یا لذت یا خود غرضی کے انجام دی جاتی ہیں اس لیے کرنے والے کو ان کا کوئی پھل نہ ملے گا جو اپنے کامل یکسوئی نفس کے باعث فعل اور اس کے اثر ماورا ہو گیا ہوتا ہے۔ اگر ارجن لڑا اور اپنے کشتری دھرم کو نباہنے کے لیے اپنے ہزاروں رشتے داروں کو قتل کیا تو خواہ اس کے اعمال کتنے ہی مضر ہوں لیکن اس پر کبھی اثر انداز نہ ہوں گے۔ بہرحال یدھشٹر کا خیال تھا کہ اپنے رشتے داروں کو قتل کرنے کے گناہ کا کفارہ' توبہ' دان' تپ اور تیرتھ سے ہو سکتا ہے۔ اس سے ایک دوسرے نقطہء نظر کا پتا ملتا ہے جو مہا بھارت کے زمانے میں رائج تھا کہ جب ذات کے فرائض کی انجام دہی میں انسانوں کی زندگیوں کو نقصان پہنچے تو ایسے افعال کے گناہ کے اثروں کو کفارہ کرنے کے ذرائع سے دور کیا جا سکتا ہے۔[19] یدھشٹر کا خیال تھا کہ ریاضت (تپ)' ترک فرائض (تیاگ) اور انتہائی صداقت کے آخری علم (اودہی) میں دوسرا پہلے سے بہتر ہے اور تیسرا دوسرے سے بہتر



Marfat.com

ہے پس وہ خیال کرتا تھا کہ بہترین طریقہ یہ ہے کہ تپ کی زندگی بسر کی جائے اور تمام فرض و ذمے داری کو ترک کر دیا جائے۔ جب کہ ارجن کے نزدیک بادشاہ کے لیے بہترین راہ یہ ہے کہ وہ بادشاہی زندگی کی ذمے داریوں کے بار کو اُٹھائے لیکن ساتھ ہی ساتھ ایسی زندگی کے لذات سے بے تعلق رہے۔[20] ضرر نہ پہنچانے کی نیکیوں کے بارے میں ارجن کی رائے ہے کہ ان کو انتہا پر لے جانا غلطی ہے بہرحال ایک انسان خواہ تپسی ہو یا بن باسی' یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں انتہائی درجے تک زندہ مخلوق کو نقصان نہ پہنچانے کا عمل برقرار رکھے۔ حتیٰ کہ پانی پینے' پھل کھانے' سانس لینے' پلک مارنے میں بھی بہت سے باریک اور غیر مرئی کیڑے ہوتے ہیں۔ جو مارے جاتے ہیں پس نقصان نہ پہنچانے کی نیکی اور دوسری نیکیوں کو ایک اعتدال سے کرنا چاہیے اور ان کے لیے احکام یہ ہیں کہ اشیا کے عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے حدود کے اندر کیا جائے۔ ضرر نہ پہنچانا اچھا ہو سکتا ہے لیکن ایسی صورتیں بھی ہیں جہاں ضرر نہ پہنچانا' ضرر پہنچانے کے مساوی ہوگا۔ مثلاً اگر ایک شیر مویشیوں کے رہنے کی جگہ گھس آئے تو شیر کو نہ مارنا گائیوں کے مارنے کے مترادف ہے۔ پس تمام مذہبی احکام سماج کی عملی اور بہتر منظم نگہداشت کے لیے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی تعمیل اس طرح کی جانی چاہیے' کہ ان سے عملی تطبیق کے نتائج پیدا ہوں ہمارا اصل مقصد یہ ہے کہ قوم کی فلاح اور سماجی نظم کے عمل کو مناسب طور پر برقرار رکھا جائے۔[21] یہ واضح ہے کہ جب گیتا بار بار اصرار کرتی ہے کہ اپنے معمولی فرایض' پیشہ اور زندگی میں اپنے درجہ پیشہ اور مقام حیات اور ان کی ذمے داریوں کو ترک کرنے کے کوئی معنے نہیں ہیں اور یہ کہ ہم سے توقع کی جاتی ہے کہ ہم اپنے نفوس کو بے لوث رکھیں تو اس کا اشارہ یدھشٹر کی اس رائے کی طرف ہے کہ ہم کو اپنے تمام اعمال ترک کر دینا چاہیے۔ اس لیے گیتا بار بار اس امر پر زور دیتی ہے کہ تیاگ سے مراد تمام کاموں کا ترک نہیں بلکہ اپنے ذہن میں ان کے پھلوں کا ترک ہے۔

اگرچہ من کی خواہشات اور لذات و لطف اندوزیوں کے محرکات سے بے تعلق رکھنے کی مشق لازمی طور پر تمام برائیوں کو دور کرنے اور نفس کو تمام اعلیٰ اور شریف امور کے لیے فطری طور پر بلند کرنے پر مشتمل ہے۔ پھر بھی گیتا میں بعض اقسام کے کردار کی سخت مذمت کی گئی ہے مثلاً سولہویں باب میں کہا گیا ہے کہ جو غلط فلسفے کے حامی ہیں اور جن کا خیال ہے کہ یہ عالم باطل ہے اور بغیر کسی اساس کے وجود خدا کے منکر ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ جنسی اُلفت اور جنسی اتحاد کے سوائے اس حیات کے چشمے کی اور کوئی خاص علت نہیں ہے وہ لوگ دردناک کاموں کے عادی ہو کر خود کو اپنی حماقت سے تباہ کر لیتے ہیں اور اپنے بُرے کاموں سے دنیا کو تباہی کے راستے پر ڈال دیتے ہیں۔ یہ اپنی غیر تسکین پذیر خواہشات میں جو غرور و شیخی و جہالت سے معمور ہوتی ہیں' کاموں کے غلط اور ناپاک راستے اختیار کرتے ہیں۔ وہ بہت حجت کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس دنیا سے بڑھ کر اور کوئی چیز نہیں ہے جس میں ہم گذر بسر کرتے ہیں اور اس خیال سے وہ تمام طرح کی لذتوں اور لطف اندوزیوں میں پڑے رہتے ہیں' خواہش کے بندھنوں سے جکڑے ہوئے جذبے و غصے سے مشتعل ہو کر وہ روپے کو اپنی حسی خواہش کی تشفی کے لیے ناجائز طور پر حاصل کر کے جمع کرتے ہیں وہ خیال کرتے ہیں ''میں نے آج یہ کمایا ہے اور اس سے خود مزے اڑاؤں گا۔'' میں نے اتنا روپیہ تو جمع کر لیا ہے



Marfat.com

اور اس سے بڑھ کر آیندہ کروں گا۔ اس دشمن کو تو میں نے مار ڈالا اب دوسرے دشمنوں کو قتل کروں گا۔ میں آقا ہوں' میں مزہ اڑاتا ہوں' میں کامیاب' طاقتور اور خوش ہوں' میں مالدار ہوں' میں شریف خاندان سے ہوں' میرے مانند کوئی نہیں ہے' میں قربانی کرتا ہوں' دان دیتا ہوں' اور لطف اُٹھاتا ہوں۔" وہ لوگ مختلف قسم کے تصورات و خواہشات سے پریشان رہتے ہیں۔ جہالت کے جال' فریب اور حسی تشفی کے پورے بندھن سے گھرے ہوئے وہ لوگ ضرور دوزخ میں پڑیں گے۔ مغرور' جاہل' دولت کی شیخی سے مخمور ہو کر وہ ان نام نہاد قربانیوں کو اپنی شان و شوکت و تفاخر کے اظہار کے لیے کرتے ہیں۔ اپنی انانیت طاقت' غرور' خواہشات اور غصے میں ہمیشہ خدا کو بھول جاتے ہیں۔ خود میں بھی اور دوسروں میں بھی۔[22] انسان کو جن برائیوں سے چھٹکارا پانے کی کوشش کرنا چاہیے۔ وہ دراصل انانیت' کثرت خواہشات' لالچ' غصہ' غرور' شیخی ہیں۔ ان خواہشات اور غصے کو بار بار بیان کیا گیا ہے کہ یہ دوزخ کے دروازے ہیں۔[23]

گیتا گنواتی ہے کہ بے خوفی (ابھئے)' پاکیزگی قلب (ستوسم شدھی) اشیا کا علم اور ان کے مطابق موزوں کام' دان' ضبط نفس' یگیہ مطالعہ' تپ' صداقت (آرجو)' عدم تشدد (اہمسا) سچائی (ستیہ)' غصے پر قابو (اکرودھ) ترک (تیاگ) طمانیت نفس (شانتی)' غیبت نہ کرنا (اپے شون) مصیبت والے سے ہمدردی (بھوتیشو دیا) لالچ نہ ہونا (الولپتو)' نرمی (مارود) جب کوئی غلط کام سرزد ہو تو بالعموم لوگوں کے آگے شرم کا احساس (ہری)' مستعدی (اچپل)' توانائی (تیجس) معاف کرنے والی طبیعت (کشانتی)' صبر (دھرتی) پاکیزگی (شوچ) دوسروں کو بُرا خیال نہ کرنا (اور وہ) اور شیخی باز نہ ہونا۔ یہ سب وہ اصل نیکیاں ہیں جو ایزدی ساز و سامان کہلاتی ہیں اور یہی وہ نیکیاں ہیں جن سے ہماری روح نجات پاتی ہے۔ اس کے برعکس شیخی' غرور' خود بینی' غصہ' ظلم اور جہالت وہ برائیاں ہیں جو ہم کو بندھن میں ڈالتی اور غلام بناتی ہیں۔[24] جو شخص خدا سے محبت کرتا ہے اس کو کسی جاندار کا نقصان نہ پہنچانا چاہیے بلکہ ان سے دوستی اور ہمدردی کا سلوک کرے اور پھر بھی تمام چیزوں سے بے تعلق رہے انانیت نہ رکھے' سُکھ دُکھ میں یکساں حال رہے اور سب کو بالکل معاف کرے' مستقل مزاج ہو' ضبط نفس رکھے اور ہمیشہ قانع رہے۔ اس کو پاک' بے لاگ اور سب کے ساتھ یکساں ہونا چاہیے۔ کاموں کو ذاتی محرک سے نہ کرنا چاہیے نہ وہ کسی چیز سے ڈرتا ہے۔ وہ دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ ایک ہی برتاؤ کرتا ہے' تعریف ہو کہ مذمت' وہ گرمی اور سردی لذت والم میں یکساں رہتا ہے۔ وہ تعریف و مذمت میں بھی ایک حال رہتا ہے۔ اس کا کوئی گھر نہیں ہوتا ہر ایک چیز سے مطمئن رہتا ہے۔ وہ کبھی پریشان نہیں ہوتا اور کسی چیز سے لگاؤ نہیں رکھتا۔[25] اگر کوئی شخص اس فہرست کی نیکیوں پر احتیاط سے عمل کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ نیکیاں نمایاں سلبی حیثیت کی ہیں مثلاً انسان کو چاہیے غصہ نہ کرے۔ دوسروں کو نقصان نہ پہنچائے' خود غرض نہ ہو' مغرور اور شیخی باز نہ ہو' کوئی کام خود غرضی کے محرک سے نہ کرے' لذت والم سے بے چین نہ ہو' گرمی و سردی سے پریشان نہ ہو اور بالکل بے لاگ رہے۔ چند مثبت نیکیوں میں صداقت' پاکیزگی قلب' معاف کرنے والی طبیعت' نرمی' تلطف' مہربانی' مستعدی اور ہمدردی سب سے اہم معلوم ہوتی ہیں۔ الفاظ مئی تر (تلطف) اور کرونا (ہمدردی) سے بالطبع بودھی نیکی کی طرف خیال جاتا ہے کیونکہ یہ اپنشدوں میں نہیں ہیں۔[26] لیکن گیتا میں بھی ان کا ذکر ایک ہی بار آیا



Marfat.com

ہے اور فقرے کی سیاق عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دو نیکیوں پر کچھ خاص زور بھی نہیں دیا گیا ہے۔ یہ نیکیاں کسی خاص قسم کی عالمگیر دوستی یا تقدس کلی کے مراقبے پر دلالت نہیں کرتیں نہ ان سے بنی نوع انسان کی خیر یا عام طور پر زندہ مخلوقات کی بھلائی کے دوستانہ یا ہمدردانہ عملی کام مقصود ہوتے ہیں' ان سے صرف ایک مثبت دوستانہ حالت نفس مراد لی جاسکتی ہے جو انسانوں کو نقصان نہ پہنچانے کے سارے کامیاب عمل کے ساتھ لازمی طور پر ہوتی ہے۔ گیتا دوستی کی عملی انجام دہی کی تائید نہیں کرتی بلکہ اس میں دوستانہ سرشت کی ہمت افزائی کرتی ہے جو دوسروں کو ضرر پہنچانے کے میلان کو پسپا کرتی ہے۔ گیتا میں جس زندگی کی بے حد تعریف کی گئی ہے وہ بندھنوں سے آزاد زندگی ہے اور شانتی قناعت' کامل یکسوئی' نفس اور مسرتوں اور آلام میں غیر مضطر زندگی ہے اور برائیاں جن کی بالعموم مذمت کی گئی ہے وہ ہیں جو خواہش اور الفت سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً انانیت' غرور' شیخی' غصہ' لالچ وغیرہ۔ ایک قسم کی نیکیاں اور ہیں جن کی اکثر تعریف کی گئی ہے یعنی وہ جن سے پاکیزگی' صداقت' مستعدی نفس اور استقامت کردار مقصود ہوتی ہے۔ ضبط حواس کی سلبی نیکی اور اس کا ایجابی بدل یعنے نفس کو سیدھی راہ پر چلانے کی قوت حاصل کرنا، یہی تو گیتا کے اخلاقی ضوابط اور نیک کردار کی تمام عمارت کی سنگ بنیاد ہے۔

یکسانیت (ست وا) کی نیکی بہرحال گیتا کا اعلیٰ نصب العین ہے جس کو وہ بار بار اہمیت دینے سے نہیں تھکتی۔ اس یکسانیت کو تین منزل میں حاصل کیا جا سکتا ہے۔ موضوعی یکسانیت' یا یکسوئی نفس یا خوشی و غم' تعریف ذم اور زندگی کے تمام مواقع پر یکسانیت یعنی معروضی یکسانیت کہ تمام لوگوں کو خواہ اچھے ہوں یا بُرے ہوں یا بے تعلق ہوں' دوست ہوں یا دشمن سب کو یکساں نگاہ سے اور غیر جانبدار نگاہ کی رو سے دیکھے اور اس یکسانیت کی آخری منزل حصول وہ تحقق ذات کی حالت ہے جب کہ وہ دنیاوی چیزوں سے بالکل پریشان نہیں ہوتا وہ ایسی حالت ماورائیت ہے جو گناتیت کہلاتی ہے چنانچہ گیتا 12' 15 میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جو حسی الفت اور مادی تکلیف سے کسی طور پر متاثر نہیں ہوسکتا۔ جو کبھی مضطرب نہیں ہوتا اور جو مسرت و الم میں یکساں رہتا ہے وہی ابدیت حاصل کرتا ہے۔ 2۔38 میں کرشن ارجن کو نصیحت کرتے ہیں کہ خوشی و غم' نفع و نقصان اور ہار جیت کو یکساں سمجھو اور ایسے ذہن کے ساتھ جنگ میں مصروف ہو جاؤ۔ کیونکہ اگر کوئی اس طرح عمل کرتا ہے تو کوئی گناہ اس کو چھو بھی نہیں سکتا۔ 2۔47 میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ اپنے فرائض کو انجام دے اور اپنے افعال کے اثرات کا خیال نہ کرے کیونکہ کاموں کے پھلوں کی توقع کرنا یا اپنے فرائض کو انجام دینے سے پہلوتہی کرنا ٹھیک نہیں۔ 2۔48 میں خوشی و غم کی اس یکسانیت کو محرک کہا گیا ہے اور اس پر مزید زور دیا گیا ہے کہ خواہ کامیابی ہو یا ناکامی وہ کبھی اپنی پیشانی پر بل نہ آنے دے۔ یہی تصور 2۔55' 56' 57 میں دہرایا گیا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ اصلی رشی وہ ہے جو غم میں غمگین نہ ہو نہ خوشی میں پھول جائے۔ اس کو کسی چیز سے محبت نہ رکھنا چاہیے اور خوشی و مصیبت کو اس طرح بے تعلق ہو کر دیکھے کہ نہ خوشی کا خیر مقدم کرے نہ رنج کا پچھتاؤ۔ ایسا آدمی مطلقاً اپنی ذات تک محدود ہوتا اور اس کا نفس مطمئن ہوتا ہے اس کے لیے دنیا میں کوئی شخصی مقصد کا حاصل کرنا باقی نہیں رہتا۔ 27؎ ایسے آدمی کے لیے سونا اور پتھر برابر ہے اس کے لیے

قابل خواہش چیزیں اور قابل نفرت چیزیں' تعریف و مذمت' مدح و ذم' دوست اور دشمن سب مساوی ہیں۔[28] ایسا آدمی نہ دوست و دشمن میں امتیاز کرتا نہ نیک و بدکار میں۔[29] ایسا آدمی سمجھتا ہے کہ لوگ لذت والم کو پسند و ناپسند کرتے ہیں یہ سمجھ کر وہ سب کا بھلا چاہتا ہے اور خود کی طرح سب کو سمجھتا ہے خواہ کوئی فاضل برہمن ہو جس کا درجہ بلند ہو گائے' ہاتھی' کتا یا چنڈال اور عقلمند ہو سب سے مساوی برتاؤ کرتا ہے۔[30] وہ خدا کو ساری مخلوق میں دیکھتا ہے تمام فانی اشیاء میں غیر فانی اور لازوال کا نظارہ کرتا ہے جو شخص یہ جانتا ہے کہ تمام وجود تمام چیزوں میں سرایت کیے ہوئے ہے اور اس طرح سب کو ایک نگاہ سے دیکھتا ہے وہ اپنی روحانی فطرت کو نقصان نہیں پہنچاتا اور اس طرح برترین کو حاصل کرتا ہے۔[31] اس مکمل ترقی کی انتہا کے طور پر ایک ایسی حالت ہے جس میں کہ انسان سہ گونہ گن کی مادی اور دنیاوی خصوصیات سے ماورا ہو کر پیدائش' موت' بڑھاپا اور غم سے آزاد ہو کر ابدیت حاصل کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ چیزوں کی دنیوی کیفیت یعنی گن اس کی روحانی فطرت سے خارج ہیں اور ان خیالات کے ذریعے وہ تمام دنیوی کیفیات کے دائرے سے ماورا ہو کر برہم کی حالت حاصل کرتا ہے۔[32]

ذات کے فرائض اور دوسرے کاموں کے سوا جن کو کسی لگاؤ کے بغیر انجام دینا چاہیے گیتا بار بار یگیہ' تپ اور دان کو بطور فرائض بیان کرتی ہے جو ہماری روحانی ترقی کی کسی منزل پر نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ یہ بتلانا مناسب ہے کہ گیتا ایسے یگیہ کے کرنے کی مذمت کرتی ہے جو خود غرضی کے مقاصد کے حصول کے لیے ہو یا غرور یا شان و شوکت کے اظہار کے لیے ہو۔ قربانی احساس فرض یا مفاد عامہ کے نقطۂ نظر سے کی جانی چاہیے کیونکہ صرف ان کی انجام دہی کے ذریعے ہی دیوتاؤں سے توقع ہو سکتی ہے کہ خوب پانی برسائیں جن سے اچھی فصلیں ہوں۔ جسمانی تپ دیوتاؤں' برہمنوں' استادوں اور عقلا کی پرستش کے لیے بیان ہوئے ہیں' وہ ہیں پاکیزگی' صداقت' جنسی پرہیز اور عدم تشدد۔ تقریر کا تپ مطالعہ اور سچی اور خوشگوار تقریر ہے جس کا سننا شیریں ہو اور سب کے لیے مفید ہو۔ ذہنی تپ سکون نفس (منہ۔ پتر شاد) خوش مزاجی (سوم یت دا) تفکر (مون) ضبط نفس (آتم۔ ونگیرہ) اور اخلاص نفس ہیں۔ اعلیٰ اور ہر قسم کے تپ کو کسی فائدے کے خیال اور خارجی مقصد کے بغیر انجام دینا چاہیے۔[33] دان اچھے برہمنوں کو مقدس مقام پر اور مبارک وقت پر محض احساسِ فرض کی بنا پر کرنا چاہیے۔ یہ تصور کہ دان اس وقت مناسب ہے' جب اچھے برہمن ہوں پاک وقت و مقام ہو یہ مہایان کے تصور نذر و نیاز کے مقابلے میں بے حد مقید اور محدود ہے اس لیے کہ وہ نذر و نیاز سب کی فلاح کے لیے بغیر خفیف ترین قید کے مناسب سمجھتے ہیں' مثلاً شکشا سموچ چے میں یہ کہا گیا ہے کہ بودھی ستو کو شیر اور جنگلی جانوروں سے خوفناک جنگلوں میں نہ ڈرنا چاہیے اس لیے کہ بودھی ستو نے ساری مخلوقات کی فلاح کے لیے دنیا کو ترک کر دیا ہے پس اس کو خیال کرنا چاہیے کہ اگر موذی جانور اس کو کھا جائیں اس سے صرف یہ مراد ہو گی کہ وہ اپنے جسم کو ان کی نذر کر رہا ہے گویا وہ عالم گیر خیرات کی نیکی کی تکمیل کر رہا ہے۔ بودھی ستو قسم کھاتے ہیں کہ وہ عالمگیر خیرات میں اپنا سب کچھ دے دیں گے۔[34]

پس گیتا کی اصلی تعلیم ذات کے فرائض کی پیروی ہے جس میں نہ خود غرضی کا کوئی محرک ہو نہ حسی خواہش کی



Marfat.com

تشفی مقصود ہو۔ دوسرے عام فرائض یعنی یگیہ تپ اور دان ہیں جن پر سب کو عمل کرنا چاہیے' پس ایک لحاظ سے ان کو شیشک اور سمرتی ادب کے سادھارن دھرم کے مرادف سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر ذات کے فرائض یا رواجی فرائض سلبی عدم تشدد (اہنسا) کے خاص فرائض سے ٹھکرائیں تو ذات کے فرائض کو ترجیح دینی چاہیے۔ دوسرے خاص فرائض تو ایسے نہیں معلوم ہوتے کہ وہ ذات کے عام فرائض سے ٹکرا سکتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے اکثر باطنی اخلاقی تقویٰ کے لیے ہیں جن سے غالباً کسی ذات کے فرائض کا تصادم نہیں ہوسکتا۔ اگرچہ اس امر پر گیتا کا کوئی صریح فرمان نہیں ہے تاہم یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اگر ایک شودر' یگیہ' تپ دان کرنے کا خیال کرے یا ویدوں کا مطالعہ کرے تو یقیناً گیتا میں اس کی مخالفت کی جائے گی۔ کیونکہ یہ ذات پات کے منظورہ فرائض کے خلاف ہے۔ پس اگرچہ گیتا میں عدم تشدد خاص نیکیوں میں شامل ہے تاہم جب کشتری کسی کھلی و آزاد جنگ میں اپنے دشمنوں کو قتل کرتا ہے تو اس جنگ کو خود ایک نیکی (دھرمیہ) خیال کرنا چاہیے۔ اور دشمنوں کو قتل کرنا کشتری کے لیے کوئی عذاب نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے تمام افعال خدا کے لیے وقف کر دیتا ہے اور فرائض کو بے لاگ طور پر انجام دیتا ہے' تب اس کے افعال میں گناہگاری اسی طرح نہیں ٹھہر سکتی جس طرح کنول کے پتوں پر پانی نہیں ٹھہر سکتا۔[35] ایک طرف تو گیتا رواجی اور ذات پات کے فرائض کے کرنے کے وجوب پر زور دیتی ہوئی مطلقیوں اور مابعد الطبیعیات کے دوسرے نظامات کی اخلاقیات سے پاک ہے' تاہم ترک' پاکیزگی' صداقت' عدم تشدد' ضبط نفس' ضبط حواس اور تعلقات سے بے نیازی ایسی بڑی نیکیوں کی تلقین اسی طرح کرتی ہے جس طرح کہ کسی مطلقی کے نظام میں کرنے کے لیے خواہش کی جا سکتی ہے۔ دوسری طرف وہ ضبط نفس کی انتہائی و شدید صورتوں کو اختیار نہیں کرتی ہے جیسا کہ یوگ نے کہا نہ نیکی کے عمل کو غیر محدود' اور عالمگیر کرنا چاہتی ہے جیسا کہ بودھوں نے کی۔ وہ درمیانی راہ اختیار کرتی ہے اور خود غرض مقاصد و خواہشات سے ضبط نفس' ضبط حواس' بے تعلقی کی ضرورت پر خاص اہمیت دیتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ معمولی فرائض کو انجام دینے کی تلقین کرتی ہے۔ حس لذات سے بے تعلقی یا تو فہم و فراست سے حاصل ہوسکتی ہے یا ترجیحاً عشق الٰہی سے حاصل ہوسکتی ہے۔

## تحلیلِ عمل

گیتا کی اخلاقیات پر غور کرنے سے بالطبع عمل' ارادہ' فاعل کی نوعیت کی تحلیل کا مسئلہ پیش آ جاتا ہے۔ مسئلہ تحلیل ارادہ ہندو فلسفے میں نیائے کی وشیشک تصانیف میں پایا جاتا ہے۔ پرسشٹ پاد حیوانی فعلیت کو دو درجوں میں تقسیم کرتا ہے پہلے تو وہ جن کی فطرت ردعمل کی ہے اور جو حیاتی وظائف سے خود بخود پیدا ہو کر (جیون پوروک) نظامِ جسمانی کے لیے مفید مقاصد (کم اپی ارتھ۔ کریم) انجام دیتے ہیں دوسرے وہ شعوری و ارادی افعال میں جو خواہش یا نفرت اور قابلِ خواہش مقاصد کے حصول اور نا قابلِ خواہش مقاصد کے اجتناب سے پیدا ہوتے ہیں۔ پربھاکر کے نزدیک ارادی افعال مختلف اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں پہلے تو ایک عام تصور کو کہ کچھ کرنا ہے (کاریتا گیان) جس کی



Marfat.com

تشریح گنگا بھٹ اپنی بھاٹ چنتامنی میں اس طرح کرتا ہے کہ صرف یہی نہ سمجھا جائے کہ کوئی کام کسی فاعل سے کیا جا سکتا ہے بلکہ یہ بھی خاص خیال کرنا چاہیے کہ یہ کام اس سے کیا جانا ہی چاہیے۔ یہ مفہوم صرف اس عقیدے سے پیدا ہوتا ہے کہ فعل اس کے لیے مفید ہوگا اور اس کے نہ کرنے میں کوئی خاص نقصان بھی نہیں ہے' دوسرے یہ تعین کہ فاعل میں ایسی طاقت یا استعداد ہے کہ فعل انجام دے (کرتی۔اھیتا۔گیان) اس کرتی سادھیتا۔ گیان کا تعین خواہش (چکیر شا) کی طرف لے جاتا ہے' پربھاکر کے پیرو اس میں اس اہم عنصر کا اضافہ نہیں کرتے کہ کسی کام کی خواہش کی جا سکتی ہے۔ اگر وہ فاعل کی بھلائی پر منحصر ہے۔ بجائے اس کے وہ اس عنصر کو فرض کرتے ہیں کہ افعال کی خواہش اس وقت کی جاتی ہے جب کہ فاعل فعل سے خود کو مطابق کرتا ہے کہ وہ اس کو تکمیل کرنے والا ہے۔ فعل کی خواہش ایک قسم سے تحقق ذات کے طور پر ہی کی جاتی ہے۔ بہر حال نیائے کا یہ خیال ہے کہ فعل فلاح کے لیے مفید ہے اور اس سے اہم کوئی اہم برائی نہیں پیدا ہوتی یہی اس کی انجام دہی کی اہم شرط ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ ہر جگہ افعال ہمیشہ گن اولین مادہ یا پرکرتی کی خصوصی کیفیات سے انجام پاتے ہیں اور صرف جہالت و تکبر باطل سے ہم اپنے کو فاعل سمجھ لیتے ہیں۔[36] دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ کسی فعل کے وقوع کے پانچ اسباب ہوتے ہیں یعنی جسم' فاعل' مختلف حسی آلے' مختلف حیاتی فرائض منصبی اور حیاتی فعلیت اور نامعلوم معروضی علتی عناصر یا خدا (دیو)[37] کی ہمہ تصرف قوت' تمام افعال ان پانچ عناصر کے متحدہ عمل سے ہوتے ہیں' یہ خیال کرنا غلط ہے کہ ذات یا فاعل ہی سب فعل کرنے والا ہے چنانچہ یہ کہا گیا ہے وہ شخص جو ذات کو افعال کا تنہا فاعل سمجھتا ہے وہ بدنفس انسان اپنی غلط فہم سے چیزوں کا صحیح ادراک نہیں کرتا ہے۔[38] خواہ کوئی افعال ہوں خیر ہوں یا شر' خواہ جسم کے ہوں' تقریر کے ہوں یا نفس کے ہوں۔ یہ پانچ عنصر سب کے علل کے طور پر ہوتے ہیں۔[39] گیتا کی اخلاقی حیثیت کے تحت جو فلسفہ ہے وہ اس امر پر مبنی ہے کہ درحقیقت افعال کا وقوع ابتداءً پرکرتی کی خصوصی کیفیات کی حرکات سے ہوتا ہے اور ثانیاً ان پانچ اجزا کی ترتیب سے جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے جس میں اپنی ذات بھی صرف ایک عنصر ہے۔ اس لیے ایسا خیال کرنا تو محض خودنمائی ہوگی کہ ہم اپنے من مانے ارادے سے جب چاہیں جب کوئی کام ہاتھ میں لے سکتے ہیں اور جب چاہیں تب چھوڑ بھی سکتے ہیں۔ کیونکہ خود پرکرتی یا ابتدائی مادہ اپنے متاخر ارتقا یافتہ عناصر یعنی ترتیب علل کے ذریعے ہم کو کام کرنے کے لیے حرکت میں لا سکتی ہے اور باوجود ہمارے ارادے کی مخالفت کے ہم اسی کام کو کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جس کو ہم کرنا نہیں چاہتے۔ اس لیے کرشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اگر تم خودغرضی سے یہ کہو گے کہ میں نہیں لڑوں گا تو یہ تمہاری ایک جھوٹی شیخی ہوگی کیونکہ پرکرتی تم کو لازمی طور پر کام کی طرف گھسیٹے گی۔ انسان اپنے افعال اور عملی رجحانات کے باعث مجبور ہوتا ہے جو خود اس کی اپنی فطرت سے براہ راست لازم آتے ہیں اور اس سے چھٹکارا نہیں۔ اپنے ارادے کی مخالفت کے باوجود اس کو کام کرنا پڑتا ہے۔ پرکرتی یا پانچ اجزا کی ترتیب ہم کو کام کرنے کے لیے حرکت میں لاتی ہے۔ ایسی صورت حال ہے تو کوئی شخص بھی تمام افعال کو ترک نہیں کر سکتا اور اگر افعال کا ترک کرنا غیر ممکن ہے اور اگر انسان کام کرنے کے لیے مجبور ہے تو یہی



Marfat.com

مناسب ہے کہ ایک شخص اپنے معمولی فرائض کو انجام دیا کرے۔ کوئی فرض اور کوئی عمل ایسا نہیں ہے جو بے عیب ہو اور نکتہ چینی سے بالکل بالا ہو۔ پس صحیح طریقہ جس سے انسان اپنے اعمال کو پاک کر سکتا ہے' یہ ہے کہ وہ نفس کو تمام خواہشات اور بندھنوں کے نقایص اور ناپاکیوں سے پاک کرے۔ لیکن ایک سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر تمام افعال لازمی طور پر پنجگونہ ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں تو انسان کیونکر اپنے افعال کو متعین کر سکتا ہے۔ گیتا کا عام طریقہ اطلاق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ عمل لازمی طور پر پنج گونہ ترتیب کی پیداوار ہے تاہم ذات ان افعال کی رہبری کر سکتی ہے تمام کاموں کے پھل خدا کو نذر کر کے اگر انسان چاہے کہ تمام الفت وخواہش سے خود کو بے تعلق کر لے اور ایسے اغراض کے لیے خدا سے وابستہ ہو تو خدا اس شریف مقصد کے حصول میں اس کی امداد کرتا ہے۔

## علمِ آخرت

گیتا غالباً قدیم ترین تحریری شہادت ہے جس میں موجود چیزوں کی نا قابلِ فنا نوعیت اور غیر موجود چیزوں کا وجود میں آنے کا عدم امکان بیان ہوا ہے۔ وہ کہتی ہے جو غیر موجود ہو اس کا وجود نہیں ہو سکتا اور جو موجود ہے وہ ختم نہیں ہو سکتا۔ جدید زمانے میں ہم توانائی کے بقا کا اصول اور کمیت کے بقا کے اصول کے متعلق سنتے ہیں۔ توانائی کے بقا کے اصول کے متعلق پتنجلی سوتر ویاس بھاشیہ (4-3)[40] میں واضح طور پر اشارا کیا گیا ہے لیکن کمیت کی بقا کا اصول صریح طور پر کہیں بیان ہوا معلوم نہیں ہوتا۔ ویدانتی اور اہل سانکھیہ دونوں اپنے فلسفے کو ایک وجودیاتی اصول پر مبنی کرتے ہیں جس کو ست کاریہ واد کہا جاتا ہے جو اس امر کا قائل ہے کہ علت میں معلول پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ویدانت کے نزدیک معلول محض ایک دکھاوا ہے اور اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ صرف علت کا ہی حقیقی وجود ہے۔ دوسری طرف سانکھیہ تسلیم کرتا ہے کہ معلول علتی جوہر کا تغیر ہے اور اس لیے اس کو نیست نہیں کہہ سکتے لیکن علت سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں۔ پس معلول کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ علتی عمل سے پیشتر وہ علت میں موجود ہوتا ہے۔ یہ دونوں نظام بدھ مت اور نیایے کے نقطۂ نظر پر سخت اعتراض کرتے ہیں کہ معلول عدم سے ہستی میں آتا ہے۔ یہ اصول است کاریہ داد کے نام سے مشہور ہے۔ سانکھیہ اور ویدانت دونوں کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مسئلے کو ثابت کریں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کسی نے اس کا خیال نہیں کی ہے کہ ان کے اصول قیاسی قضایا پر مبنی ہیں جو اصول بقا توانائی وکمیت کا بنیادی اصول ہے لیکن اس کو استمزاجی مثال سے ثابت کرنے میں دشواری ہے مثلاً سانکھیہ کہتا ہے کہ معلول علت میں موجود ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو کوئی سبب نہ ہوتا کہ بعض قسم کے معلول جیسے تیل' خاص قسم کے علل یعنی تل سے برآمد ہوئ چند قسم کے معلول خاص قسم کی علل سے پیدا ہونے سے ست کاریہ داد کا اصول ثابت نہیں ہوتا' بلکہ اس طرف اشارہ ملتا ہے اس لیے کہ اصول ست کاریہ داد قیسی اصول پر منحصر ہے جیسا کہ گیتا میں مدون ہوا ہے کہ جو موجود ہے وہ فنا نہیں ہوتا اور جس کا وجود نہیں ہے وہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلے کے ثابت کرنے کی گیتا کوشش نہیں کرتی[41] بلکہ اس کو بدیہی اصول کے طور پر قبول کر لیتی ہے جس کی کوئی تردید نہیں کر سکتا' بہرحال وہ اس اصول



Marfat.com

کے اطلاق کا خیال نہیں کرتی جو سانکھیہ اور ویدانت کی وجودیائی حیثیت کے تحت کارفرما ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس اصول کا اطلاق صرف نویت دات (آتما) پر کرتی ہے۔ پس وہ کہتی ہے اگر ارجن وہ اصول جو ہر چیز پر چھایا ہوا ہے اس کو امر کہنا چاہیے کوئی بھی ناقابلِ فنا کو فنا نہیں کر سکتا اجسام جو فنا ہوتے ہیں ان کا تعلق امر' ازلی اور ناقابلِ علم آتما کے ساتھ ہے۔ پس تو جنگ کر' جو یہ خیال کرتے ہیں کہ آتما قابلِ فنا ہے اور جو خیال کرتا ہے کہ آتما فنا کرنے والا ہے وہ لوگ نہیں جانتے کہ آتما فنا کر سکتا ہے نہ وہ فنا کیا جا سکتا ہے۔ نہ وہ پیدا ہوتا ہے نہ وہ مرتا ہے جو کچھ ہے ہمیشہ وہی رہے گا نہ وہ ہتھیار سے کاٹا جا سکتا ہے نہ آگ سے جلایا جا سکتا ہے نہ پانی اس کو گلا سکتا ہے نہ ہوا اس کو خشک کر سکتی ہے' گیتا میں آتما کی ابدیت جو بیان کی گئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال اپنشدوں سے راست مستعار لیا گیا ہے اور وہ عبادتیں جن میں اس کا ذکر آتا ہے نہ صرف اپنے تصور میں اپنشدوں کی روح معلوم ہوتی ہیں بلکہ ان کے اسلوب بیان وطرزِ اظہار میں بھی یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔ یہ وجودیاتی اصول کہ ''جو کچھ موجود ہے وہ فنا نہیں ہو سکتا اور جس کا وجود نہیں ہے وہ وجود میں نہیں آ سکتا'' اپنشدوں میں مدون ہوا معلوم ہوتا ہے۔ گیتا میں اس کی تدوین اول بقا کی تائید کے لیے کی گئی ہے اور یہ واقعی طور پر نظر آتا ہے کہ اس رُخ میں اپنشدوں کے فلسفے کو اور آگے ترقی دی گئی ہے۔

پہلی دلیل جو کرشن نے ارجن کو جنگ کے لیے ترغیب دینے کے واسطے پیش کی وہ یہ تھی کہ آتما غیر فانی ہے صرف جسم کو ضرر پہنچایا جا سکتا ہے پس ارجن کو کوئی تکلیف نہ محسوس کرنا چاہیے کہ وہ اپنے عزیزوں کو اوکشتر کے میدان میں قتل کرنے والا ہے۔ ایک جسم کے مرجانے پر آتما دوسرے جسم میں تبدیل ہو جاتا ہے جس میں وہ پھر پیدا ہوتا ہے جیسے کہ انسان اپنے پرانے کپڑے اتار کر نئے کپڑے پہن لیتا ہے۔ جسم ہمیشہ تبدیل ہو رہا ہے حتیٰ کہ جوانی' ادھیڑ پن اور بڑھاپے میں بھی یکساں نہیں رہتا موت کے وقت بھی تغیر جسم کا ہی ایک تغیر ہے۔ پس مختلف منازل زندگی میں جسم کے تغیرات میں اور آخری تغیر میں جو موت کے وقت ہوتا ہے جب روح پرانے جسم کو چھوڑ دیتی ہے اور نیا جسم قبول کرتی ہے۔ کوئی اصلی اختلاف نہیں ہے۔ ہمارے اجسام ہمیشہ بدل رہے ہیں۔ اگرچہ مختلف منازل نشوونما مثلاً طفولیت' شباب اور پیری میں تغیرات مقابلتہً کم درجے کا استحضار کرتے ہیں تاہم یہ تغیرات ہمارے نفس کو مستعد کرتے ہیں کہ اس واقعے کا پتا چلایا جائے کہ موت بھی ایسا ہی تغیر جسم ہے۔ پس وہ آتما کی غیر مضطر نوعیت کو متاثر نہیں کر سکتی جو باوجود ان تمام تغیرات جسم کے جو متواتر پیدائشوں اور دوبارہ پیدائشوں میں ہوتے ہیں غیر متغیر رہتی ہے۔ اگر کوئی شخص پیدا ہوا ہے تو وہ ایک روز ضرور مرے گا اور جب وہ مرے گا تو وہ پھر پیدا ہوگا۔ پیدایش لازمی طور پر موت کی طرف اشارہ کرتی ہے اور موت دوبارہ پیدائش پر دلالت کرتی ہے۔ پیدایش اور موت کے اس گردشی چکر سے بچ نہیں سکتے۔ برہما سے لے کر تمام ادنیٰ زندہ مخلوقات تک پیدایش' موت اور دوبارہ پیدایش کا ایک مسلسل چکر ہے۔ ارجن نے یہ سوال کیا کہ اس شخص کا کیا حال ہوتا ہے جو یوگ کے طریق کا طویل راستہ اختیار کرتا ہے لیکن کسی نہ کسی طرح وہ اپنی ناکامیوں کے باعث اس کو نامکمل چھوڑ کر مر جاتا ہے تو کرشن نے اس کا جواب دیا کہ کوئی اچھا عمل ضائع نہیں ہوتا جو صحیح راہ پر ہے اس کو تکلیف نہیں ہے پس وہ شخص جو یوگ کی راہ پر چلتا ہے اور موت جس کو چھین لیتی ہے وہ پاک اور



Marfat.com

متمول لوگوں کے خاندانوں میں پیدا ہوتا ہے اور عاقل یوگیوں کے خاندان میں۔ اس نئے جنم میں وہ اپنی آخری پیدائش کی حاصل شدہ ترقیوں سے متلازم کیا جاتا ہے اور پھر وہ اپنے ترقی کے نصاب کو وہیں سے شروع کرتا ہے اور اس کے پچھلے جنم کی پرانی مشق اس کو اپنی جدید راہ ترقی کی طرف آگے لے جاتی ہے اور اس کو کسی کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی کسی ایک زندگیوں کی مسلسل کوششیں اوار ہر زندگی کی صحیح جدوجہد کے مجتمع اثاثات سے یوگی کو آخری تحقق حاصل ہوتا ہے۔ بالعموم ہر ایک نئے جنم میں انسان کی زندگی ان خواہشات وتصورات پر منحصر ہوتی ہے جن کو وہ موت کے وقت اپنے دل میں جگہ دیتا ہے لیکن وہ لوگ جو خدا کا خیال کرتے ہیں کہ وہ قدیم تین استاد رشی چھوٹے سے بھی بہت چھوٹا سب کو سہارا دینے والا اور پوری تاریکی پر آفتاب کی طرح چمکنے والا ہے اور اپنی حیاتی قوتوں کو دونوں بھوؤں کے درمیان مرتکز کرتے ہیں اور اپنے حواس اور من کے تمام دروازوں کو اپنے قلوب کے اندر لا کر ان پر قابو پاتے ہیں۔ وہ لوگ غذا کا اعلیٰ ترین تحقق حاصل کرتے ہیں۔ اس سب سے بڑے غیر ظاہر و ناقابل فناء سب سے (اویکت) غیر ظاہر پید ہوتا ہے اور اس سے تمام مظہرہ چیزیں وجود میں آتی ہیں (ویکت بہ سرواہ) ایک وقت مقررہ پر اس میں لوٹ جاتی ہیں اور پھر اس سے ارتقا پاتی ہیں۔ پس غیر ظاہر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک غیر ظاہر جس سے تمام مظہرہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور ایک وہ غیر ظاہر جو ازلی رب کی فطرت ہے جس سے اول الذکر پیدا ہوتی ہیں۔[42] تصورات' دیویاں' پریاں' دکشناین اور اترائن' سیاہ وسفید راہیں جو اپنشدوں میں مذکور ہیں ان کا بھی حوالہ گیتا میں دیا گیا ہے۔ وہ لوگ جو دھویں کے ذریعے اندھیرے پاک اور وکشناین سورج میں جاتے ہیں اور جو اس طرح سیاہ راستہ اختیار کرتے ہیں وہ پھر واپس آتے ہیں لیکن وہ جو آگ کا سفید راستہ اختیار کرتے ہیں اور اُجالے پاک اور اترائن سورج میں جاتے ہیں وہ واپس نہیں ہوتے۔[43] کوئی اہم مفہوم ان اصولوں سے نہیں نکالے جا سکتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مردہ روحوں کی آئندہ راہوں کی بابت روایتی اعتقادوں کو زندہ جاوید کرنا مقصود ہے جس کا حوالہ چھاندوگیہ اپنشد میں دیا گیا ہے۔ اس کے بعد گیتا دوسروں کا ذکر کرتی ہوئی کہتی ہے وہ لوگ جو ویدوں کے یگیہ کے فرائض کی پیروی کرتے ہیں وہ جنت میں جنتی لذتوں کا مزہ اُٹھاتے ہیں اور جب ان کے افعال کے اچھے پھلوں کی خوبیاں لطف اندوزیوں کے بعد ختم ہو جاتی ہیں تو وہ پھر زمین پر آ جاتے ہیں۔ اور جو لوگ راہ خواہش اختیار کرتے ہیں اور مذہبی فرائض کو صرف حصول لذات کے لیے انجام دیتے ہیں' ہمیشہ جنت کو جاتے ہیں اور پھر واپس آتے ہیں۔ وہ آنے جانے کے چکر سے بچ نہیں سکتے اور پھر گیتا 161'19 میں کرشن کہتے ہیں ''میں بے رحم وخونخوار انسانوں کو بار بار خوفناک جانوروں کے طور پر پیدا کرتا ہوں۔''

گیتا کے علم آخرت کے خیالات کا اقتباس ثابت کرتا ہے کہ وہ مختلف روایتی مسلمہ راویوں کو باہم جمع کرتی ہے جو حیات بعد ممات کے بارے میں ہیں لیکن ان میں مناسب موافقت پیدا نہیں کرتی۔ پہلے یہ خیال کرو کہ گیتا اصول کرم میں یقین رکھتی ہے پس 15'2'4'9 میں کہا گیا ہے کہ دنیا کرم کے اساس پر پیدا ہوئی ہے اور گیتا کا یہ عقیدہ ہے کہ کرم کا بندھن ہی ہم کو عالم سے باندھے رکھتا ہے اور کرم کا بندھن الفت' جذبہ اور خواہش کے وجود کی وجہ



Marfat.com

سے ہے۔لیکن کرم کی قید ہم کو کس طرف لے جاتی ہے۔اس سوال کا جواب گیتا دیتی ہے کہ وہ آواگون کی طرف لے جاتی ہے' جب ایک شخص ویدک احکام کے مطابق عمل کرتا ہے۔ منفعت پھلوں کے حصول کے لیے تو ایسے پھل کی خواہش اوران کا حصول کی طرف لگاؤ کو کرم کا بندھن کہتے ہیں جو بالطبع تناسخ کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ قصہ جو معین طور پر گیتا میں بیان کیا گیا ہے کہ پیدائش کے لازمی معنے موت ہے اور موت کے لازمی معنے پیدائش ہے' ہم کو بدھ کے بارہ گونہ علل کے سلسلے کے پہلے حصے کی یاد آتی ہے۔''کیا ہونے سے موت آتی ہے؟ پیدائش ہونے سے موت آتی ہے۔'' ہم گیتا میں دیکھ چکے کہ ویدک احکام کی انجام دہی صرف روا رکھی گئی ہے' اس کی کوئی ہمت افزائی نہیں کی گئی۔ یہ وہ افعال ہیں جو خواہش سے اکسائے جاتے ہیں اور اسی طرح اکساتے ہوئے تمام افعال کی طرح ان کے ساتھ کرم کے قیود لگے رہتے ہیں۔ جیسے ہی ان افعال کی خوبیوں سے پیدا شدہ خوش آئند اثرات کا لطف حاصل ہو جاتا ہے اور ان کے مطابق زندگی بسر ہو جاتی ہے تو ان کے کرنے والے جنت سے زمین پر آ جاتے ہیں اور پھر پیدا ہوتے ہیں اور زندگی کے قدیم محاسبے سے گذرتے ہیں۔ یہ تصور کہ جہاں پیدائش ہے وہاں موت ہے اور جہاں موت ہے وہاں دوبارہ پیدائش ہے۔ گیتا اور بدھ مت دونوں میں یکساں ہے۔لیکن گیتا کا طرزِ بیان بدھ مت کی صورت سے بے حد قدیم معلوم ہوتا ہے۔اس لیے کہ بدھ مت کا طریقہ پیدائش و موت کو کوئی ایک علتی سلسلوں سے نسبت دیتا ہے جو ایک بین الانحصار دائرے سے باہم مربوط ہیں جس سے گیتا قطعی لاعلم معلوم ہوتی ہے۔ گیتا کسی علتی سلسلے کو بیان نہیں کرتی جس کے متعلق خیال کیا جا سکے کہ بدھ مت سے مستعار لیا گیا ہے وہ یقیناً واقف ہے کہ دل بستگی تمام برائیوں کی جڑ ہے اور محض اشارے کے طور پر ہم جانتے ہیں کہ دلی لگاؤ سے کرم کا بندھن اور کرم کے بندھن سے دوبارہ پیدائش ہوتی ہے۔ گیتا کا اصلی مقصد یہ معلوم کرنا نہیں ہے کہ کس طرح ایک شخص کرم کی قیود کو توڑ ڈالے اور آواگون ختم ہو جائے۔ بلکہ یہ ہے کہ ایک شخص کے فرائض کے ادائی کا صحیح قاعدہ تجویز کرے اور بے شک وہ بعض وقت کہتی ہے کہ کرم کے قیود کو توڑا جائے اور برتر کو حاصل کیا جائے لیکن حصول نجات کے متعلق ہدایت یا اس دنیوی زندگی کی برائیوں کا بیان گیتا کے مافیہ کا کوئی جزو نہیں ہے۔ گیتا کوئی قنوطی میلان نہیں رکھتی وہ موت و پیدائش کے لازمی تعلق کو بیان کرتی ہے اس غرض سے نہیں کہ زندگی پُر الم ہے اور رہنے کے لائق نہیں بلکہ یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ موت و حیات کے مانند عالمگیر واقعات پر کسی افسوس کی ضرورت نہیں بے شک الفت' کرم' پیدائش' موت اور آواگون یہ گیتا کے اصول تصورات ہیں۔لیکن بدھ مت کا تصور اس سے زیادہ پیچیدہ اور باقاعدہ ہے۔ پس غالباً یہ متاخر ترقی اس وقت ہوئی ہے جب کہ اس مضمون پر گیتا کے مباحث سب کو معلوم ہو چکے تھے۔ بدھ مت کا یہ اصول کہ نہ کہیں ذات ہے نہ کہیں فرد یہ تو گیتا کے امر آتما کے اصول کے بالکل خلاف ہے۔

لیکن گیتا نہ صرف آواگون کے متعلق کہتی ہے بلکہ دو راستوں کا بھی ذکر کرتی ہے ایک دھوئیں کا راستہ دوسرا روشنی کا راستہ جو چھاندگیہ اپنشد میں بیان ہوئے ہیں۔[44] گیتا اور اپنشد میں یہ اختلاف ہے کہ گیتا کی بہ نسبت اپنشد میں زیادہ تفصیل ہے لیکن دیویان' پِتیان کے تصورات زمین پر دوبارہ پیدائش کے تصور سے کچھ موزوں موافقت نہیں



Marfat.com

رکھتے۔ بہر حال گیتا دوبارہ پیدائش کے تصور کو دیویاں پتریاں کے تصور سے متحد کرتی ہے اور اس میں تصور عروج بہ آسمان بھی شامل ہے جو ان نیکیوں کا اثر ہے جو یگیوں سے حاصل ہوا ہو۔ پس گیتا تصورات کے مختلف سلسلوں کو جیسا کہ ان کو رواقیاً قبول کیا گیا ہے مناسب طور پر متحد کرتی ہے لیکن ان میں موزوں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتی۔ وہ آواگون لذت والم کی نوعیت کو تعین کرنے میں کرم کی طاقت کے متعلق کسی بحث کی کوشش نہیں کرتی۔ بعض فقروں (4۔9 یا 6۔40۔45) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کرم کے بندھن آزاد طور پر اپنے اثرات خود اپنی قوتوں سے وجود میں لاتے ہیں اور کرم کے اثر سے ہی عالم کی تنظیم بھی ہے۔ لیکن دوسرے فقروں (16' 15) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کرم خود اپنے اثر پیدا نہیں کرتے بلکہ خدا نیک اور بد پیدائشوں کو ترتیب دے کر اچھے برے کاموں کی سزا' جزا دیتا ہے جو خوشی وغم سے متلازم ہوتی ہیں۔ گیتا 5۔15 میں کہا گیا ہے کہ عذاب وثواب کا تصور جہالت کے سبب سے ہے اور اگر ہم صحیح طور پر جانچیں تو خدا نہ برائی کو دیکھتا نہ بھلائی کو' یہاں بھی کرم کے متعلق دو متضاد آرا ہیں۔ ایک رائے سے تو کرم ہی علت ہے جس سے زندگی کی تمام غیر مساوات پیدا ہوتی ہیں اور دوسری رائے یہ ہے کہ اچھے اور برے افعال کی کوئی قدر و قیمت ہی نہیں ہے۔ گیتا کی روح کے مطابق اگر یہ دونوں آرا متحد ہو سکتی ہیں تو صرف اس طرح کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ گیتا عذاب وثواب (پن اور پاپ) کو معروضی صداقت خیال نہیں کرتی۔ خود فعل میں کوئی بھلائی یا برائی نہیں ہے یہ ہمری محض جہالت اور بیوقوفی ہے جو ان کو اچھا یا بُرا سمجھتی ہے۔ یہ ہماری خواہشات اور دل بستگی ہیں جو افعال کو مجبور کرتی ہیں کہ ہمارے لیے بُرا اثر پیدا کریں اور جو ہمارے لیے عذاب دہ بنا دیتے ہیں۔ اور چونکہ خود فعل نہ بُرے ہوتے ہیں نہ اچھے اس لیے بظاہر عذاب دہ افعال کی انجام دہی مثلاً اپنے رشتے دار کو میدانِ جنگ میں مار ڈلنا بھی پُر عذاب نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر احساس فرض سے کیا جائے لیکن وہی فعل عذاب دہ ہو جائے گا اگر دل بستگی اور خواہش کی بنا پر کیا جائے اس نقطہء نظر سے دیکھا جائے تو گیتا میں تصور اخلاق موضوعی نوعیت کا ہے۔ اگرچہ اس نقطہء نظر سے اخلاقیات یا خیر وشر موضوعی سمجھا جا سکتا ہے لیکن وہ بالکل موضوعی نہیں ہے۔ اس لیے کہ اخلاق محض موضوعی نفس یا موضوعی تصورات خیر وشر پر منحصر نہیں ہے۔ ذات پاک کے فرائض اور دوسرے اخلاقی رواجی فرائض سب معین ومقررہ ہیں اور کسی شخص کو ان کی خلاف ورزی نہ کرنا چاہیے۔ خیر وشر کی موضوعیت اس واقعہ پر مشتمل ہے کہ وہ بالکلیہ ہمارے اچھے بُرے افعال پر منحصر ہیں۔ اگر افعال مذہبی احکام' ذات کے فرائض اور رواجی اخلاق کے فرائض کے احساسِ تعمیل سے کیے جائیں تو ایسے افعال بوجود اپنے بُرے نتائج کے بُرے نہ خیال کیے جائیں گے۔

اواگون اور آسمانی عروج کے راستوں کے علاوہ سب سے آخری وبہترین ایک راہِ نجات بیان کی گئی ہے جو سب سے ماورا ہے اور جو یگیہ دان اور تپ کی تمام قسم کی نیکیوں سے افضل ہے اور جو شخص یہ اعلیٰ ترین ترقی حاصل کرتا ہے وہ خدا میں ہی زندگی بسر کرتا ہے اور پھر کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ پس 45 اعلیٰ ترین تحقق خدا کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے جس سے انسان تمام آلام سے بچ جاتا ہے۔ گیتا میں نجات (موکش) سے مراد پیری اور موت سے نجات ہے۔ یہ نجات کشیتریا جسم ونفس کے کل اور کشیترگیہ یا مدرک ذات کی نوعیت کے صحیح فلسفیانہ علم سے حاصل ہو سکتی ہے یا یہ



Marfat.com

جاننے سے کہ واقعی مدعا کیا ہے اور غیر روحی کیا ہے اور خدا کے ساتھ اس طرح وابستہ رہنے سے کہ وہی سب سے پیارا اور سب سے قریب ہے۔[46] پیری و موت سے نجات کے معنے کرم کے بندھنوں کی نجات بھی ہے جو دل بستگی اور خواہش کی قیود کے ذریعے ہم سے متلازم ہے۔ نجات خودبخود فلسفیانہ علم یا محبت خدا کے نتیجے کے طور پر ضروری نہیں کہ واقع ہو بلکہ خدا جو نجات دینے والا ہے وہی رشیوں کو اور ان کو جو بھگتی کے ذریعے اس سے وابستہ رہتے ہیں نجات عطا کرتا ہے۔[47] خواہ یہ نجات فلسفیانہ علم سے حاصل ہو یا محبت خدا کا نتیجہ ہو لیکن ایسی اخلاقی بلندی ناگزیر ہے جو دل بستگی سے بے تعلقی اور اپنے فرائض کی بے لوث انجام دہی پر مشتمل ہو۔

## خدا اور انسان

گیتا میں خدا اور انسان کی نوعیت کے متعلق سب سے قدیم اور پیچیدہ بیان پایا جاتا ہے۔ گیتا کی الٰہیات کا نقطۂ آغاز کا سراغ پرش سوکت تک لگایا جا سکتا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ ایک چوتھائی پرش کائناتی عالم اور اس کی مخلوقات کے طور پر پھیلا ہوا ہے اور تین چوتھائی پرش غیر فانی آسمانوں میں ہے۔[48] یہ فقرہ چھاندوگیہ 3۔12‘6 اور پیترائنی 6‘4 میں دہرایا گیا ہے کہ تین چوتھائی برہما بیٹھا ہے جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے (اور دھو۔مولم۔تری پاد برہمہ)‘ اور خفیف تبدیلی کے ساتھ یہی بیان کٹھہ اپنشد 6‘1 میں ہے جہاں پر کہا گیا ہے کہ یہ عالم ازلی اشوتھ درخت ہے جس کی جڑ اوپر کی طرف اور اس کی شاخیں نیچے کی طرف ہیں (اور دھو۔مولو524 واک۔شاکھ) گیتا اس تصور کو حاصل کرتی ہے اور کہتی ہے کہ ''یہ ازلی اشوتھ (پیپل کا جھاڑ) کہلاتا ہے جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے اور اس کی شاخیں نیچے کی طرف ہیں اور اس کی پتیاں وید ہیں۔'' اور جو اس سے واقف ہوتا ہے وہ ویدوں سے واقف ہوتا ہے۔'' (15‘1) اور پھر کہا گیا ہے۔ ''اس کی شاخیں اوپر نیچے پھیلی ہوئی ہیں اس کی پتیاں حسی معروضات ہیں جن کی نشوونما گنوں سے ہوتی ہے اس کی جڑیں نیچے پھیلی ہوئی ہیں جو کرم یا انسانی عالم کی گانٹھوں سے بندھی ہوئی ہیں۔'' (15‘2) دوسرے شلوک میں کہا گیا ہے کہ ''اس عالم میں اس کی حقیقی نوعیت کا ادراک نہیں ہوتا اس کی ابتدا‘ انتہا اور ہستی کی نوعیت سدا نامعلوم رہتی ہے۔ عدل دل بستگی کی مضبوط کلہاڑی سے اس مضبوط جڑ والے اشوتھ درخت کی جڑ کو کاٹنے کے بعد ہی اس حالت کی تلاش کرنا چاہیے جو اگر ایک بار حاصل ہو جائے تو پھر اس سے واپسی نہیں ہے۔'' مذکورہ بالا تین فقروں سے واضح ہے کہ گیتا نے کٹھ اپنشد کے اشوتھ درخت کی تشبیہ کو ترقی دی ہے۔ گیتا خدا کے اس استعارے کو قبول کرتی ہے لیکن اس کی تشریح کرتی ہے کہ یہ شاخیں مزید پتیاں اور جڑیں رکھتی ہیں جو اپنے عرق کو انسانوں کی زمین سے حاصل کرتی ہیں جن سے وہ کرم کی گانٹھوں کے باعث وابستہ ہیں اس کے معنے یہ ہوئے کہ اشوتھ درخت کا ایک ثنی بھی ہے ایک تو اصلی دوسرا ذیلی۔ جو ذیلی ہے وہ اصلی سے پیدا ہوا ہے اور اصلی کے زیادہ اوگ جانے سے ہے اس لیے وہاں پہنچنے سے پیشتر اس کو کاٹ کر ٹکڑے کر دینا چاہیے۔ اس تمثیل کے خاص تصور سے گیتا میں خدا کے تصور پر بے حد روشنی پڑتی ہے جو پرش سوکت کے تصور کی ایک تشریح ہے جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا



Marfat.com

ہے۔ خدا نہ صرف محیط کل ہے بلکہ ماوراء بھی ہے۔ محیط کل جز و جو کائناتی عالم بنا ہوا ہے یہ کوئی التباس یا مایا نہیں ہے بلکہ یہ ظہور اور نشو و نما خدا سے ہے۔ اس عالم کا خیر و شر' اخلاق و غیر اخلاق اسی سے ہے اور اسی میں ہے۔ اس عالم کا مادہ اور اس کے ظہورات اور ان کی اساس و جوہر کا انحصار خدا پر ہے اور اسی میں قیم ہے۔ ماورائی جز و جو اصلی جڑ ہے بہت اوپر کہی جاتی ہے۔ اس تمام نیچے عالم میں جو کچھ پیدا ہوا ہے اس کی بنیاد ہے لیکن وہ خود اپنے آپ میں بے اختلاف حقیقت یا برہم ہے' لیکن اگرچہ برہما کے بارے میں برابر بار بار کہا گیا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین مقام' انتہائی تحقق اور جوہر مطلق ہے۔ تاہم خدا اپنی اعلیٰ شخصیت میں اس برہم سے بھی ماورا ہے۔ اس مفہوم میں کہ خواہ برہما کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو لیکن خدا کی شخصیت میں ایک اساسی جوہر ہے' کائناتی عالم گن' پرش عمارت نفس جو بدھی واھمکار وغیرہ سے مرکب ہے اور برھم یہ سب کے سب خدا کے اجزا ہیں جن کے الگ الگ وظایف اور نفسی تعلقات ہیں۔ لیکن خدا اپنی فوق الشخصیت میں ان سب سے ماوراء ہے اور ان سب کا سہارا ہے۔ بہرحال یہ ایک اہم نقطۂ نظر ہے جس میں گیتا اور اپنشدوں میں اختلاف ہے اور وہ یہ تصور ہے کہ خدا انسان کی طرح زمین پر پیدا ہوتا ہے یوں گیتا 4' 6،4' 7 میں کہا گیا ہے ''جب کبھی دھرم میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور ادھرم کا آغاز ہو جاتا ہے تو میں خود اپنے کو تخلیق کرتا ہوں۔ اگرچہ میں بے پیدائش ہوں' ازلی ذات ہوں اور تمام مخلوقات کا رب ہوں تاہم خود اپنی فطرت (پرکرتی) کے اثر سے اپنی مایا (گنون کو اندھا کرنے والی قوت) کے ذریعے میں جنم لیتا ہوں' ایشور کے اوتار کے اصول کے متعلق اگرچہ کسی خاص فلسفیانہ نظام میں بحث نہیں ہوئی ہے تاہم یہ مسئلہ مذہبی فلسفے اور مذہب کے اکثر نظاموں کا سنگ بنیاد ہے اس لحاظ سے گیتا سب سے قدیم تصنیف ہے جس میں یہ اصول پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے داخل کرنے سے اور گیتا کو مکالمہ کی صورت میں رکھنے سے جس میں انسانی خدا' کرشن' ارجن کو فلسفہ زندگی اور سیرت کے متعلق تعلیم دیتا ہے یہ اثر ہوا کہ خدا کی شخصیت زیادہ مقرون اور جیتی جاگتی بن گئی جیسا کہ اس فصل کے درمیان معلوم ہوگا کہ گیتا کسی باقاعدہ نظام کی کتاب نہیں ہے بلکہ زندگی اور کردار میں داخل ہونے کا عملی نصاب ہے جو خود خدا نے کرشن کی صورت میں آ کر یہ پیام اپنے بھگت ارجن کو پہنچایا ہے۔ گیتا میں مجرد فلسفہ عملی زندگی اور کردار کی نوعیت کی بصیرت میں گھل جاتا ہے جب کہ وہ کرشن اور ارجن کے اخلاص اور شخصی تعلق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اس سے اشارہ ملتا ہے کہ ایسا ہی مماثل شخصی تعلق خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔ اس لیے کہ گیتا کا خدا کسی مجرد فلسفے کا یا دینیات کا خدا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایسا ایشور ہے جو انسان بھی بن سکتا ہے اور تمام شخصی نسبتوں کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

خدا کی سب پر چھائی ہوئی فطرت اور یہ امر کہ وہ تمام اشیاء عالم کا جوہر اور ان کا سہارا ہے۔ اس پر مختلف طریقوں سے بار بار گیتا بہت زور دیتی ہے پس کرشن کہتے ہیں کہ ''کوئی چیز مجھ سے بڑی نہیں ہے۔ تمام چیزیں مجھ میں اس طرح قایم ہیں جیسے کہ موتیوں کے ہار میں تمام موتی ایک دھاگے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں۔ میں پانی کی مایع پن ہوں سورج اور چاند کا نور ہوں انسان میں انسانیت (پورش) ہوں۔ خاک میں خوشبو ہوں۔ سورج کی حرارت ہوں۔ فہیم میں فہم ہوں۔ سورماؤں میں بہادری ہوں طاقتوروں میں قوت ہوں میں خواہشات بھی ہوں جو نیکی کی راہ سے متجاوز نہ ہوں۔[49] اور پھر یہ کہا گیا ہے۔ میری غیر ظاہر (ادیکت) صورت سے سارے عالم پر سرایت کیے



Marfat.com

ہوئے ہوں۔ تمام وجود کامل طور پر مجھ میں ہے لیکن اس میں میرا کچھ بھی صرف نہیں ہوا' بلکہ میں ان سے اس طرح ماوراء ہوں کہ گویا کوئی وجود مجھ میں نہیں ہے۔ میں تمام مخلوقات کا قائم رکھنے والا ہوں' میں ان میں موجود نہیں ہوں تاہم میں ان سب کا پیدا کرنے والا ہوں۔''[50] ان دونوں فقروں میں خدا اور انسان کی نسبت کا جو معمہ ہے یعنی وہ ہم میں موجود ہے اور پھر بھی ہم میں موجود نہیں اور نہ ہماری وجہ سے وہ محدود ہوتا ہے اس کو خدا کی سہ گونہ فطرت سے حل کیا گیا ہے' خدا کا ایک جزو ایسا ہے جو بے جان قدرت کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ جاندار زندہ ہستیوں کا عالم ہے خدا کی اس ساری وساری فطرت کے حوالے سے کہا گیا ہے کہ ''جیسے ہوا آسمان میں سارے عالم کی چیزوں پر چھائی ہوئی ہے اسی طرح تمام مخلوقات میرے (خدا) اندر ہیں۔ ہر چکر (کلپ) کے ختم پر تمام مخلوقات میری فطرت میں پیدا ہوتی ہیں۔ پرکرتم یانتی مکام) اور ہر چکر کے آغاز پر میں ان کو پیدا کرتا ہوں۔ میں اپنی (پرکرتی) فطرت سے ان کو بار بار پیدا کرتا ہوں تمام موجودات مجبوراً مجموعی طور پر پرکرتی پر منحصر ہیں۔[51] تین پرکرتیوں کے متعلق گذشتہ فصول میں اشارہ کیا جا چکا ہے ایک تو کائناتی مادے کے طور پر خدا کی پرکرتی' دوسری خدا کی فطرت کے طور پر پرکرتی جس سے تمام زندگی اور روح ظہور میں آتی ہے اور تیسری پرکرتی بطور مایا یا قوت خدا جس سے تین گن ظاہر ہوتے ہیں ان پرکرتیوں کے عمل کے حوالے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائناتی عالم اور روح وحیات کا عالم' خدا میں موجود رہتے ہیں۔' لیکن خدا کی ایک دوسری بھی صورت ہے۔ یعنی برتر از قیاس برہم' جس حد تک اس صورت کا تعلق ہے تمام مادے وزندگی کے عالم کے دائرے سے ماوراء ہے۔ لیکن خدا کے ایک اور پہلو میں یعنی اس کی اجتماعیت اور فوق الشخصیت کی حیثیت سے وہ سب میں بغیر کسی طرح کی کمی کے باقی رہتا ہے۔ وہی خلق اور سب کا قایم رکھنے والا ہے۔ اگرچہ اسی کے ایک حصے سے دنیا وجود میں آئی ہے۔ گیتا میں خدا کی عینیت کا پہلو اور اس کی ماورائیت کا پہلو اور عالم کی ماں' باپ اور پرورش کرنے والے کے طور پر اس کی فطرت کو جدا نہیں کیا گیا اور دونوں پہلوؤں کو اکثر ایک ہی فقرے میں بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ میں اس عالم کا باپ' ماں' قایم رکھنے والا اور دادا ہوں۔ اور میں مقدس لفظ اوم ہوں۔ تین مقدس وید ہوں یعنی رگ' سام ہے جس میں یگیہ ہوں' میں ہی چڑھاوا ہوں' میں ہی آگ ہوں اور پھر بھی میں آقا اور تمام یگیوں کا لطف اُٹھانے والا ہوں۔ میں آخری قسمت ہوں۔ قائم رکھنے والا ہوں مادہ ہوں انفعالی منور کرنے والا ہوں' سکون ہوں' سہارا ہوں' دوست ہوں' ماخذ ہوں' آخری فنا ہوں' مکان ہوں' ظرف ہوں اور لازوال تخم ہوں۔ میں گرمی و بارش پیدا کرتا ہوں' میں پیدا کرتا ہوں' میں مارتا ہوں' میں موت ہوں' میں امر ہوں' اچھا ہوں' بُرا ہوں۔[52] اس کے ماورائی حصے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ''سورج' چاند' آگ اس کو منور نہیں کرتے یہ میری آخری قیام گاہ ہے اگر ایک بار اس کو حاصل کر لے تو پھر کوئی واپس نہیں ہوتا۔[53] اور پھر اس کے بعد فوراً کہا گیا ہے۔ یہ میرا جزو ہے جو جانداروں میں ازلی روحانی اصول (جیوبھرت) بنا ہے اور پانچ حواس اور من کو کھینچتا ہے جو پرکرتی میں پوشیدہ رہتے ہیں۔ اور جو جسم کو حاصل کرتا ہے اور چھ حاسوں کے ساتھ اس سے باہر آتا ہے' جیسے ہوا' پھولوں میں سے خوشبو کو باہر نکال لیتی ہے۔[54] پھر خدا کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس عالم میں تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھنے والا فاعل ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے۔ اپنی توانائی سے میں تمام عالم اور ساری زندہ مخلوقات



Marfat.com

کو تھامے ہوئے ہوں' اور تمام پودوں کو ان کے مخصوص رس سے بھر دیتا ہوں جیسے زندہ مخلوقات کے اجسام میں آگ ہے اور دو حرکی پران کے مقررہ عمل کی امداد سے میں چار قسم کی غذا کو ہضم کرتا ہوں۔ میں سورج' چاند اور آگ میں نور ہوں' اور پھر کہا گیا ہے۔ ''میں سب کے دلوں میں موجود ہوں' علم' بھول اور حافظہ سب مجھ سے پیدا ہوتے ہیں۔'' ویدوں سے صرف مجھ کو ہی جاننا چاہیے میں ہی صرف ویدوں کو جانتا ہوں' اور میں تنہا ہی ویدانت کا مصنف ہوں۔[55] ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گیتا اس امر سے واقف نہیں ہے کہ وحدت الوجود' دینیات' الٰہیات کو آپس میں خلط ملط کر کے ایک مربوط فلسفیانہ مذہب نہیں ڈھالا جا سکتا۔ اور نہ وہ ان اعتراضوں کے دور کرنے کی کوشش کرتی ہے جو ایسے متضاد آرا کو متحد کرنے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گیتا نہ صرف اس کا دعویٰ کرتی ہے کہ سب کچھ خدا ہے بلکہ بار بار دہراتی ہے کہ خدا ان سب سے ماورا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ عالم کے اندر بھی ہے اور پرے بھی ہے۔ خدا کی فطرت کے متعلق بظاہر مختلف خیالات کے خلاف اعتراضات کے جواب میں گیتا کہتی ہے کہ خدا کی سب کو یکجا کر دینے والی کل فوق الشخصیت میں ماورائیت داخلیت اور وحدت اپنی مخصوص اور متضاد خصوصیات کو کھو دیتی ہیں۔ بعض وقت ایک ہی فقرے میں اور بعض وقت ایک ہی متن کے کئی فقروں میں گیتا وحدت الوجودی' ماورائی اور الٰہیاتی رنگ میں باتیں کرتی ہے۔ پس اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے مختلف پہلوؤں میں تضاد نہیں ہے یعنی وہی عالم کا محافظ و نگران ہے وہی عالم' حیات اور روح کا جوہر ہے' اور وہی ان سب کی بنیاد میں ماورائی حقیقت ہے کہ جو کچھ موجود ہے اور جو کچھ موجود رہنے کے قابل ہے یا خیر وشر میں جس کا اعلیٰ ترین وجود ہے' وہ سب خدا کا ظہور ہے اس امر پر زور دینے کے لیے گیتا بار بار دہرانے سے نہیں تھکتی کہ اشیا میں جو کچھ اعلیٰ ترین یا بہترین ہے یا سب سے بدترین ہے وہ سب یا تو خدا ہے یا خدا کا ظہور ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ ''میں تمام مکر وفریب کے کاموں میں چوسر کا جوا ہوں۔ میں تمام کوششوں میں فتح ہوں' سور ماؤں میں بہادری ہوں اور اخلاقی آدمیوں میں اخلاقی اوصاف ہوں۔'' اور ایسی کئی مثالیں شمار کرنے کے بعد کرشن کہتے ہیں کہ جہاں کہیں خاص مسلک' قوتیں یا کسی قسم کی برتری ہو ان کو خدا کا خاص ظہور سمجھنا چاہیے۔[56] یہ تصور کہ تمام گوناگوں کائنات کو خدا خود اپنے اندر سے سنبھالے ہوئے ہے۔ ایک ناقابلِ یقین طریقے سے اس کی تشریح پر زور دیا گیا ہے جب کرشن ارجن کو عقل کی ایزدی آنکھ دیتے ہیں تو ارجن کرشن کو ان کی منور خدائی صورت میں دیکھتا ہے' جہاں ہزار ہا سورج ایکدم روشن ہو گئے ہیں' جس میں ہزار ہا آنکھیں' چہرے اور زیورات ہیں جو آسمانوں اور زمین پر چھایا ہوا ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا' ایک بڑے کائیناتی وجود کی طرح ہے جس کے بے شمار مُنھ میں کرکشیتر کے میدان کے تمام سورما اس طرح داخل ہو رہے ہیں جیسے دریا سمندروں میں داخل ہوتے ہیں۔ اپنی صورت کُلّی ارجن کو دکھلا کر کرشن کہتے ہیں۔ ''میں وقت (کال) ہوں دنیا کا بڑا تباہ کرنے والا ہوں۔ میں انسانی زندگیوں کی فصل جمع کرنے میں مشغول ہوں اور وہ تمام لوگ جو اس کرکشیتر کے میدانِ جنگ میں مارے جائیں گے میں نے ان کو پہلے ہی سے مار دیا ہے تم صرف کرکشیتر کی اس زبردست لڑائی میں اس بڑی تباہی کا آلہء کار ہو' پس تم لڑ سکتے ہو' اپنے دشمنوں کو تباہ کر سکتے ہو' شہرت حاصل کر سکتے ہو اور حکومت کے مزے اُڑا سکتے ہو' بغیر کسی غم کے کہ تم نے اپنے رشتے داروں کی جانیں لی ہیں۔



Marfat.com

خدا کے متعلق گیتا کے نظریے کا اصلی مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر خیر وشر کی کوئی ذمے داری نہیں ہے اور یہ کہ نیک و بد اعلیٰ و ادنیٰ چھوٹا بڑا سب خدا سے نکلے ہیں اور وہی ان کو تھامے ہوئے ہے۔ جب انسان خود اپنی ذات اور اس کی فعلیت کی حقیقت اور نوعیت سے آگاہ ہوتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ خدا کے ساتھ اس کی دونوں ماورائی اور کائناتی نوعیت میں اپنا کیا تعلق ہے اور اس کے اطراف یہ عالم کیا ہے اور دل بستگی کے گن کیا ہیں جو اس کو دنیاوی خواہشات میں مقید کرتے ہیں تو اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ صحیح علم رکھتا ہے۔ ایسے صحیح علم (گیان یوگ) کی راہ اور فرائض کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے کہ صحیح علم فرائض کی صحیح انجام دہی میں مدد دیتا ہے اور مدد حاصل کرتا ہے۔ راہ علم کی تعریف گیتا کے کئی ایک فقروں میں کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ جیسے آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے اسی طرح علم تمام افعال کو خاک کر دیتا ہے۔ علم کے مانند کوئی چیز پاک نہیں ہے۔ جس کا عقیدہ سچا ہے وہی خدا سے وابستہ ہے اور جس نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے وہی گیان حاصل کرتا ہے' اور گیان حاصل کر کے شانتی مستحکم کر لیتا ہے اور جو بیوقوف' بے ایمان' اور شکوک سے معمور ہے وہی تباہ ہو جاتا ہے۔ ہمیشہ شک و شبہہ کرنے والا دین کا رہتا ہے نہ دنیا کا' نہ ہی وہ کسی مسرت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بدترین گنہگار بھی کشتی علم میں بیٹھ کر گناہوں کے سمندر سے عبور کرنے کی توقع کر سکتا ہے۔ [57] 4204 میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں پس "علم کی تلوار سے دل کی جہالت کو ہلاک کر کے اور تمام شکوک کو کاٹ کر اپنے آپ کو بلند کر۔" لیکن یہ کون سا علم ہے؟ گیتا 4' 36 میں اسی سلسلے میں علم کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ چیزوں کا وہ نقطۂ نظر ہے جس سے تمام موجودات اسی ذات یا خدا میں ادراک کی جاتی ہیں۔ خدا کا صحیح علم تمام کرم کو تباہ کرتا ہے اس مفہوم میں کہ جس نے تمام چیزوں کی صحیح نوعیت کو خدا میں ادراک اور متحقق کیا ہو وہ جاہل انسان کی طرح اپنے جذبات و خواہشات سے تعلق نہیں رکھ سکتا' دوسرے فقرے میں جس کا حوالہ پہلے ہی دیا گیا ہے یہ کہا گیا ہے کہ دنیاوی اشوتھ درخت کی جڑیں عدم دل بستگی کی تلوار سے کاٹی جاتی ہیں۔ وہ اضطراب جس میں ارجن گیتا 3' 1' 2 میں مبتلا بتلایا گیا ہے کہ راہ کرم اور راہ علم میں اضافی فوقیت کس کو حاصل ہے۔ یہ بالکل ناواجبی ہے کرشن گیتا 3' 3 میں بیان کرتے ہیں کہ دو راہیں ہیں ایک راہِ علم دوسری راہِ فرائض (گیان یوگ اور کرم یوگ)' ابہام اس واقعے سے پیدا ہوتا ہے کہ کرشن نے روح کی بقا اور کسی نیت سے ویدک افعال کے کیے جانے کو ناقابلِ خواہش بیان کیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ارجن سے جنگ کرنے کو کہتے ہیں اور پھر بھی بے لگاؤ رہ کر اپنے فرض کو فرض کے خاطر انجام دینے کی تلقین کرتے ہیں' گیتا کا مقصد ان دونوں راہوں میں تطبیق کرانا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ راہِ علم راہِ فرائض کی طرف لے جاتی ہے جو دل بستگی کے بندھنوں سے آزادی دلاتی ہے۔ اس لیے کہ تمام دل بستگی جہالت کے سبب سے ہے اور جہالت صحیح علم سے دور ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا صحیح علم دوگونہ نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ ایک شخص خدا کا علم! اس کی ماورائیت میں برہما کے طور پر حاصل کر سکتا ہے اور تمام چیزوں کی اساس فلسفیانہ عقل برہما میں حاصل کرتا ہے جو تمام ظہور و نمود کا آخری جوہر اور ماخذ ہے۔ خدا سے وابستہ رہنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس سے فوق الشخص کے طور پر گہرا تعلق، دوستی رکھی جائے اور اس پر پورا بھروسہ کیا جائے۔ گیتا یہ



Marfat.com

تسلیم کرتی ہے کہ یہ دونوں طریقے ہم کو اعلیٰ ترین تحقیق کے حصول کی طرف لے جاتے ہیں۔ لیکن مؤخر الذکر کو گیتا ترجیح دیتی ہے اور آسان سمجھتی ہے۔ پس گیتا (12'3۔5) کہتی ہے کہ وہ لوگ جو حواس کو قابو میں کر کے سب کو ایک آنکھ سے دیکھتے ہوئے اور سب کی بھلائی میں مصروف ہو کر نا قابلِ تعریف' نا قابلِ تغیر' ہمہ جا' نا قابلِ فکر اور غیر ظاہر کی پرستش کرتے ہیں وہ اسی طریقے سے اس کو پا لیتے ہیں۔ جو لوگ غیر ظاہر پر اپنا دل جماتے ہیں وہ اس راہ کو بے حد دشوار پاتے ہیں لیکن وہ لوگ جو اپنے تمام افعال کو خدا کی درگاہ میں نذر کر دیتے ہیں اور اپنا ایک ہی سہارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہتے ہیں اور غیر متزلزل ربط کے ساتھ اس کی بھگتی کرتے ہیں تو وہ جلد ہی موت اور تناسخ کے سمندر سے نجات دلا دیتا ہے۔[58]

سب سے اہم مسئلہ جس میں گیتا اور اپنشدوں کا اختلاف ہے یہ ہے کہ گیتا شدت کے ساتھ اس امر پر زور دیتی ہے کہ اعلیٰ ترین تحقق کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے تمام افعال کو خدا کی بارگاہ میں نذر کر دیں اپنے قریب ترین اور سب سے زیادہ پیارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہیں اور ہر آن اس سے ربط و تعلق رکھیں۔ گیتا اپنے بہت سے تصورات اپنشدوں سے حاصل کرتی ہے اور ان کو احترام کی نظر سے دیکھتی ہے۔ لیکن برہم کے تصور کو خدا کے جوہر کے جزو کے طور پر قبول کرتی ہے اور اس سے اتفاق رکھتی ہے کہ جو لوگ برھم کو اپنا نصب العین سمجھ کر اس پر اپنا دل جماتے ہیں تو وہ بھی خدا کے تحقق کا اعلیٰ معیار حاصل کر لیتے ہیں۔ مگر یہ تو محض ایک سمجھوتہ ہے اس لیے کہ گیتا تو خدا کے ساتھ شخصی نسبت کی ضرورت پر زور دیتی ہے جس کی ہم پرستش اور بھگتی کر سکتے ہیں۔ تمام کام کے نتائج کو پرماتما کے حوالے کر کے سب کا دوست اور ہمدرد بن کر' ضبطِ نفس پیدا کر کے رنج و خوشی میں یکساں رہ کر اپنے آپ میں قناعت کر کے اور مکمل مساوات اور توازن کی حالت میں رہ کر خدا کے ساتھ اپنے تلازم کا آغاز کرنا چاہیے۔ صرف ایک ہی اخلاقی بلندی سے انسان اپنا ذہن خدا پر قائم کرنے کا اہل ہوتا ہے اور بالآخر خدا پر اپنا دل جماتا ہے۔ گیتا میں کرشن بطور خدا ارجن کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ تمام رسوم اور مذہبی راستوں کو ترک کر کے صرف خدا سے وابستہ ہو جائے کہ وہی ایک محافظ ہے اور وہ انسان سے وعدہ کرتا ہے کہ صرف اتنے ہی سے خدا اس کو نجات دے گا۔[59] اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ بھگتی ہی سے انسان واقف ہوتا ہے کہ حقیقت میں خدا کیا ہے اور خدا کو صحیح طور پر جان کر وہ خدا میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنی تمام و کمال حفاظت خدا ہی میں تلاش کرنے سے انسان اپنی ازلی حالت کو حاصل کر سکتا ہے۔[60]

اگرچہ ہمیں چاہیے کہ پہلے اپنے آپ کو خواہشات اور جذبات کے بندھنوں سے بے تعلق رکھنے کے ابتدائی وصف کا اکتساب کریں تا کہ وہ بلندی حاصل ہو جہاں خدا پر دل جمانا ممکن ہے۔ تاہم بعض اوقات اس کے معاملہ برعکس ہو سکتا ہے پس گیتا تسلیم کرتی ہے کہ جن کی روحیں اور جن کے سینے خدا کی محبت سے بھرپور ہیں اور ہمیشہ خدا کے ذکر و فکر و بیان میں مسرور ہوتے ہیں اور ہمیشہ پریم کے ساتھ خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہی اس کے پیارے ہیں۔ خدا ان کو اپنی بڑی عنایت اور مہربانی سے موزوں گیان عطا فرماتا ہے اور نورِ علم سے ان کی جہالت کی تاریکی کا خاتمہ کر دیتا ہے۔[61]

گیتا 18‘ 57۔58 میں کرشن بطور خدا ارجن کو نصیحت فرماتے ہیں کہ وہ تمام افعال کے پھلوں کو خدا کے حوالے کر دے اور اپنا دل خدا سے بھرے تو وہ اس کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ اپنے فیض ایزدی سے اس کو تمام آلام و تکالیف یا دشواریوں سے نجات دلا دیں گے اور پھر 9‘ 30۔32 میں کہا گیا ہے کہ اگرچہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار رہا ہو لیکن اگر وہ خلوص کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو وہ مُنی ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس نے صحیح راہ اختیار کر لی ہے۔ وہ جلد ہی خدا پرست بن کر ابدی طمانیت نفس حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں تک کہ گناہگار لوگ‘ عورتیں‘ ویشیہ اور شودر جو اپنی امداد کے لیے خدا سے وابستہ رہتے ہیں ان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ کرشن بطور خدا ارجن کو یقین دلاتے ہیں کہ خدا سے محبت کرنے والا (بھگت) ہرگز ضائع نہ ہوگا۔ جو کوئی خدا کے ساتھ ثابت قدم رہتا ہے خواہ وہ خدا کو صحیح طور پر سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو‘ خواہ اس نے خدا تک پہنچنے کی صحیح راہ اختیار کی ہو یا نہ کی ہو‘ خدا تو اس کو قبول ہی کر لیتا ہے خواہ وہ کسی طریقے سے اس کا سچا وفادار رہا ہو۔ کوئی شخص برباد نہیں ہوسکتا خواہ کسی طریقے سے خدا کی تلاش کی جائے ہمیشہ وہ خدا کی راہ پر ہے۔[62] اگر کوئی شخص مختلف خواہشات کی تحریص سے غلط دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دے تو ان دیوتاؤں کی مناسبت سے ہی خدا اس کو سچی بھگتی عطا کرتا ہے جس سے وہ ان دیوتاؤں کی پوجا کرتا ہے اور ایسی پرستش سے بھی خدا اس کی خواہشات کی تکمیل کر دیتا ہے۔[63] خدا سب کا رب ہے اور ساری مخلوقات کا دوست ہے‘ صرف اعلیٰ روحانی اشخاص ہی ہمیشہ استقلال نفس سے خدا کی پوجا کرتے ہیں اور بڑے پریم سے خدا کے نام کو جپتے ہیں اور ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط واتحاد رکھ کر بھگتی کے ساتھ اس کا پورا احترام کرتے ہیں جو لوگ خدا سے غیر منفک دل بستگی کے ساتھ ہمیشہ خدا کا خیال کرتے رہتے ہیں۔[64] ان کے لیے تو خدا آسانی کے ساتھ قابلِ رسائی ہے۔ دوسرے فقرے (7‘16‘17) میں کہا گیا ہے کہ چار قسم کے انسان ہیں جو خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہ جو تحقیق کر رہے ہیں‘ وہ جو تکالیف میں ہیں وہ جو اپنی خواہش کی چیزوں کے حصول کے خواہاں ہیں اور وہ جو دانا ہیں ان سب میں دانا یا گیانی جو ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط وتعلق رکھتے ہیں اور جو اسی کی بھگتی کرتے ہیں۔ صرف وہی بلند مرتبہ ہی گیانی خدا کو پیارا ہے اور خدا گیانیوں کو اس فقرے میں ذہن کو اس طرف منتقل کیا گیا ہے کہ سچا گیان خدا کے ساتھ ربط وتعلق کے ذریعے زندگی بسر کرنے کا عادی بنانے اور ہمیشہ اس کی بھگتی میں مشغول رہنے پر مشتمل ہے۔ اسی طرح گیتا میں بھگتی یا عشق الٰہی کی تعریف کی گئی ہے کہ یہی بہترین راہ ہے۔ اس لیے کہ گیتا تسلیم کرتی ہے اگر کوئی انسان اپنی ذات کو بلند کرنے کا عام طریقہ اختیار نہ بھی کر سکے اور خود کو جذبات وخواہشات سے جدا نہ بھی رکھ سکے اور خود کو یکسانیت میں قائم نہ بھی کر سکے تو وہ بھی صرف خدا سے وابستہ رہنے میں اور اس کی سرگرمی کے ساتھ بھگتی کرنے سے خود کو اس کے دائرۂ فیض میں لے آئے گا اور اس کے فیض سے سچا گیان حاصل کرے گا۔ اور تھوڑی محنت یا بالکل خاموش بیٹھ کر وہ اخلاقی برتری حاصل کرے گا۔ جس کو دوسروں نے بے حد دشواری سے حاصل کیا ہے۔ اپنشدوں کے عقل وعلم کی راہ اور سخت ضبط نفس کی راہ کے پہلو بہ پہلو سب سے پہلے گیتا میں بھگتی کا راستہ ایک آزاد راہ کے طور پر داخل کیا گیا۔ کسی قسم کی صحیح تحقیق ذات کے لیے اخلاقی بلندی اور ضبط نفس وغیرہ لازمی مبادی سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن راہ محبت (بھگتی) کا فائدہ یہ



Marfat.com

ہے کہ جہاں دوسرے متلاشیوں کو ضبطِ نفس اور تزکیہ نفس کی شکل گزار راہوں پر سخت محنت کرتی ہوتی ہے خواہ وہ مسلسل مزاولت سے یا فلسفیانہ عقل کی امداد سے۔ وہاں ایک بھگت آسانی کے ساتھ اعلیٰ عروج پر رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ دوسری راہوں پر اپنے دوسرے کام کرنے والے رفقا کی نسبت زیادہ توانا اور زیادہ ٹھیک ٹھاک ہوتا ہے۔ بلکہ اس لیے کہ اس نے پورے طور پر اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیا ہے۔ قطعی طور پر وابستہ رہنے کے سوائے اور کچھ نہ جاننے والوں سے خوش ہو کر خدا ان کو گیان عطا کرتا ہے اور بلندی ذات تحقق ذات اور آنند کی اعلیٰ سے اعلیٰ تر منازل کے ذریعے ان کو سربلند کرتا ہے زمین پر ایشور کا اوتار کرشن کو ارجن اپنا دوست سمجھتا ہے اور کرشن خدا کے رنگ میں اس کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ بالکل ان پر بھروسہ کرے اور یہ یقین دلاتے ہیں کہ وہ اس کو نجات دلا دیں گے۔ وہ ارجن کو ہدایت کر رہے تھے کہ ہر ایک چیز کو ترک کر کے وہ اپنے اکیلے سہارے سے ہی وابستہ رہے۔ پہلی بار گیتا بھگوت پران' اور دوسرے متاخر وشنو فکر کے نظامات کا سنگ بنیاد رکھتی ہے جس میں بھگتی کے نظریے کی وضاحت کی گئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ یہی بلندی ذات و تحقق ذات کا اصلی طریقہ ہے۔

گیتا کے اصول بھگتی کی ایک دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ جہاں ایک طرف تو خدا کی محبت کرنے والے اس کا دھیان باپ' استاذ' آقا اور دوست کے شخصی گہرے تعلق سے کرتے ہیں اس کامل شعور کے ساتھ کہ اس کی خدائی اور اس کی قدرت تمام ذی روح اور غیر ذی روح کائناتی عالم کی اساس اور ضامن ہے تو دوسری طرف خدا کی ماورائی شخصیت کا تحقق نہ صرف روحانی عظمت کی انتہا اور اونچے اور نیچے' خیر وشر کے تمام نسبتی اختلافات کی آخری موافقت کے طور پر کیا جاتا ہے بلکہ ایک عظیم دیوتا کے طور پر بھی اس کا تحقق کیا جاتا ہے جس کی ایک قابلِ پرستش اور جسمانی صورت ہے اور جس کے پرستار نہ صرف اس کی ذہنی اور روحانی پرستش کرتے ہیں بلکہ خارجی طور پر بھی پھول اور پتوں کی مقدس نذر سے اس کی پوجا کرتے ہیں۔ ماورائی ادراک خدا نہ صرف عالم میں محیط کل ہے۔ بلکہ وہ اپنے بھگت کے سامنے جلال سے بھرپور ایک عظیم دیوتا کی صورت میں موجود ہوتا ہے یا خدا بہ شکل انسان سری کرشن کی صورت میں موجود ہوتا ہے جو خود ایشور کے اوتار ہیں خدا کے متعلق مختلف تصورات کو گیتا باہم متحد کرتی ہے اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتی کہ ان میں جو تضاد و تناقص پایا جاتا ہے ان کے متحد کرنے کی ضرورت بھی ہے یا نہیں وہ اس فلسفیانہ دشواری سے آگاہ معلوم نہیں ہوتی جو ایک بے اختلاف اور غیر ظاہر خدا کے وجود اور اس کے فوق الشخص ہونے کے خیال کو متحد کرنے میں پائی جاتی ہے جو انسانی شکل میں زمین پر اوتار لیتا ہے اور انسانی طریقے کا برتاؤ کرتا ہے وہ اس دشواری سے بھی واقف نہیں ہے کہ اگر تمام خیر وشر خدا سے پیدا ہوئے ہوں اور بالآخر کوئی اخلاقی ذمے داری نہ ہو اور اگر عالم ہر ایک چیز خدا کے ساتھ ایک ہی درجہ رکھے تو کوئی وجہ نہیں کہ جب ویدک دھرم میں خلل واقع ہو تو کیوں خدا خود انسان کے طور پر اوتار لینے کی تکلیف گوارا کرے اگر خدا بالکل غیر جانبدار ہے اور اگر وہ قطعی غیر مضطر ہے تو وہ کیوں صرف اس پر مہربانی کرتا ہے جو محض اس سے وابستہ ہے اور کیوں اس کی خاطر نظام عالم کے واقعات کو رد کر دیتا ہے اور اس کی حمایت میں کرم کے قانون کو معطل کر دیتا ہے؟ کرم کے بندھنوں کو تو ایک شخص مسلسل کوششوں اور

مزاولت سے ہی کاٹ سکتا ہے۔ ایک بدکار انسان کے لیے بھی اس قدر آسانی کی کیا ضرورت ہے کہ اگر وہ خدا سے وابستہ ہو گیا ہے تو وہ بغیر کسی کوشش کے کرم کے بندھنوں سے آزاد ہو جائے اور پھر گیتا خدا کے مرکب برتر شخصیت کے مختلف اجزا کو متوافق کرنے کی کوشش نہیں کرتی کس طرح غیر ظاہر یا اویکت کا جزو بطور پرہم کو اویکت کا جزو بطور کائناتی اساس عالم کو پرکرتی کا جزو بطور گنون کو پیدا کرنے والی کو اور پرکرتی کا جزو بطور جیو یا انفرادی ذوات کو متحد اور ملایم کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مرکب شخصیت کی صورت اختیار کر سکیں اگر غیر ظاہر فطرت ہی خدا کا آخری مقام (پرم دھام) ہے تو پھر خدا بطور انسان جو اس آخری حقیقت کا مظہر نہیں سمجھا جا سکتا وہ کس طرح ماورائے ادراک خیال کیا جا سکتا ہے؟ خدا بطور انسان اور کائناتی عالم، جیو اور گنوں کے طور پر اس کی گوناگوں فطرت میں کس طرح کی نسبت قائم کی جا سکتی ہے؟ ایسا نظام فلسفہ جیسا کہ شنکر کا ہے اس میں برھما اور ایشور، واحد اور کثیر ایک اصول میں متحد کیے جا سکتے ہیں کہ برھما کو حقیقی سمجھا جائے اور ایشور اور کثرت کو غیر حقیقی اور پرفریب قرار دیا جائے جو مایا یا اصول التباس میں برہم کے عکس کے باعث پیدا ہوتا ہے۔ شنکر گیتا کی تعبیر خواہ کسی طرح کرے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ گیتا میں ایشور یا عالم کو کسی قسم کا التباس سمجھا ہو۔ اپنشدوں میں بھی بعض جگہ ایشور کا تصور اور برہم کا تصور پہلو بہ پہلو پایا جاتا ہے۔ خدا بطور ایشور کے متعلق گیتا نہ صرف اس کو التباس سے پاک سمجھتی ہے بلکہ اعلیٰ ترین صداقت اور حقیقت متصور کرتی ہے۔ پس دو اویکت، پرکرتی جیو اور ایشور کی فوق الشخصیت جو سب پر محیط اور سب سے ماورا ہے۔ اس حقیقت کے کسی ایک مقولے سے بھی گریز نہیں کیا جا سکتا۔ برہم، جیو، غیر مظہر مقولہ جس سے عالم کا آغاز ہوتا ہے اور گن کے تمام تصورات اپنشدوں کی عبارتوں میں پائے جاتے ہیں جو غالباً زیادہ تر ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ گیتا ان سب کو اکٹھا کر کے ان کو ایشور کے اجزا قرار دیتی ہے جن کو ایشور اپنی برترین صورت میں سنبھالے ہوئے ہے۔ لیکن ان سب سے وہ ماورا ہے اور ان سب پر حکومت کرتا ہے۔ اپنشدوں میں اصول بھگتی مشکل سے ہی کہیں نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہاں وہاں اس کے ہلکے نشانات نظر آتے ہیں اگر اپنشدوں میں کہیں ایشور کا ذکر آیا ہے تو وہ صرف اس کی بڑی عظمت، قوت، شان ظاہر کرنے کے لیے ہے کہ وہ سب پر حکومت کرنے والا اور سب کو سنبھالنے والا ہے۔ لیکن گیتا تو خدا سے گہرے شخصی تعلق کے باطنی شعور سے سرشار ہے نہ صرف ایک عظیم اور فوق الشخص کے طور پر بلکہ ایک دوست کے طور پر بھی جو انسانوں کی بھلائی کے لیے خود اوتار لیتا ہے اور ان کی راحتوں اور مصیبتوں میں شریک ہوتا ہے اور جس سے انسان اپنی تکالیف و مصائب میں امداد کے لیے رجوع ہو سکتا ہے بلکہ دنیاوی بھلائیوں کے لیے بھی عرض کر سکتا ہے۔ وہی بڑا گرو ہے جس کے ساتھ رہ کر تحصیل عقل و نور علم حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن وہ ان سب سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ وہ سب پیاروں سے بھی پیارا ہے اور قریبوں سے بھی اقرب ہے اور اس طرح قلب کے نزدیک محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص محض اس کی محبت کی مسرت میں ہی زندگی بسر کر سکتا ہے اور اس کو اپنا پیارا دوست سمجھ کر اور اعلیٰ ترین مقصد کے طور پر اس سے وابستہ رہ کر ہر چیز اس کی خاطر ترک کر سکتا ہے۔ وہ اپنی گہری محبت میں اس کا خیال کر سکتا ہے کہ تمام دوسرے مذہبی فرائض اور زندگی کے کام نسبتاً غیر اہم ہیں۔ وہ اس طرح ہمیشہ



Marfat.com

اس کا ذکر کر سکتا ہے' اس کا خیال کر سکتا ہے اور اسی میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں بھگتی یا پریم کا راستہ اور ہم کو گیتا یقین دلاتی ہے کہ خواہ کتنی بھی دشواریاں ہوں اور کتنی ہی رکاوٹیں ہوں لیکن خدا کا بھگت (محبت کرنے والا) کبھی برباد نہیں ہوتا صرف باطنی شعور کے نقطۂ نظر سے گیتا بظاہر فلسفیانہ طور پر ناقابلِ اتحاد اجزا کو متوافق کرتی معلوم ہوتی ہے۔ گیتا غالباً اس وقت لکھی گئی تھی جب کہ فلسفیانہ آراء شدید وقوی نظاماتِ فکر کی صورت میں معین طور پر شکل اختیار نہیں کی تھیں اور اس وقت تک فلسفیانہ باریکیاں اور موشگافیاں اور عالمانہ مباحث و مناظروں میں دلایل کی ہدایات صریح طور پر جمع ہو کر رائج نہیں ہوئی تھیں۔ پس گیتا پر اس طرح نظر نہ ڈالنی چاہیے کہ وہ ایک باقاعدہ موزوں مجوزہ نظامِ فلسفہ ہے بلکہ اس کو توصحیح کردار کی مفتاح اور چیزوں کا صحیح قلبی تناسب سمجھنا چاہیے اس روشنی میں کہ وہ آتم سمرپن بھگتی۔ دوستی اور انکساری کے ذریعے خدا تک پہنچنے کا باطنی راستہ ہے۔

## وشنو' واسدیو اور کرشن

اکثر و بیشتر ہندی مذہبی ادب میں وشنو' بھگوت' نارائن' ہری اور کرشن' رب برتر کے مرادف استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے وشنو رگ وید کے اہم دیوتا ہیں۔ جو ایک ادیتیہ ہے اور جو آسمان میں تین پھلانگ مارتا ہے غالباً جب کہ وہ مشرقی اُفق پر ظاہر ہوتا ہے اور جب وہ سمت الراس تک بلند ہوتا ہے اور جب مغرب میں غروب ہو جاتا ہے۔ اس کے بارے میں رگ وید میں یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ بڑا لڑنے والا ہے اور اندر کا دوست ہے اور مزید کہا گیا ہے کہ اس کے دو زمینی قدم ہیں اور ایک اعلیٰ قدم ہے جس سے صرف وہ خود ہی آگاہ ہے لیکن یہ یقینی ہے کہ رگ وید میں وشنو کی حیثیت اِندر سے ادنیٰ ہے جس کے ساتھ اکثر وہ متلازم کیا جاتا ہے جیسا کہ ان ناموں سے ظاہر ہے جیسے اندر وشنو۔ (رگ وید 4' 55' 4' 7' 99' 5' 8' 10' 2 وغیرہ وغیرہ) متاخر روایت کی رو سے وشنو سب سے چھوٹے ہیں اور ادیتیوں میں بارہویں ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ اوصاف میں وہ ان سب سے بڑھ کر ہیں۔[65] رگ وید میں اس کے تین قدموں کے حوالے کے متعلق نروکت میں اس طرح تشریح کی گئی ہے کہ یہ سورج کے غروب کی تین منزل ہیں۔ صبح کے وقت' دوپہر کے وقت اور شام کے وقت۔ رگ وید میں وشنو کا ایک نام شپی دشٹ ہے جس کی تشریح درگا آچاریہ کرتا ہے ''صبح کی کرنوں سے گھرا ہوا'' (شپی۔ سج نیرپال۔ رشی بھرآ وِشٹ)[66] اور رشی وشنو کی تعریف رگ وید میں ان الفاظ سے کرتا ہے۔ ''میں جو بھجنوں کا استاد ہوں اور مقدس رسوم سے واقف ہوں آج تیرے نام شپی وشٹ کی تعریف کرتا ہوں'' میں جو کمزور ہوں تیری جلال کی تعریف کرتا ہوں تو قوی ہے اور اس عالم سے ماورا تیرا مقام ہے۔''[67] اس تمام سے معلوم ہوتا ہے کہ وشنو کو سورج خیال کیا گیا ہے یا وہ سورج کے محاسن سے مزین ہے یہ امر کہ وشنو اس عالم سے پرے رہتا ہے غالباً اس کی قدیم ترین علامات میں سے ہے جس سے کہ اس کو بتدریج فوقیت حاصل ہوئی۔ دوسری منزل کے لیے شت پتھ برہمن 1' 2' 4 کی طرف لوٹنا چاہیے۔ جہاں کہا گیا ہے کہ شیاطین (اُسر) اور دیوتاؤں میں ایک دوسرے کی ہمسری کا مقابلہ ہو رہا تھا' اور دیوتاؤں کو شکست ہوتی نظر آ رہی تھی

اور شیاطین عالم کو آپس میں تقسیم کر لینے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے' دیوتاؤں نے بھی اسی کی پیروی کی کہ ان کی طرح عالم کو تقسیم کر لیں اور یگیہ یا وشنو کو اپنا سردار بنایا' اور اپنے اپنے حصے کے خواہاں ہوئے (تے یج نم ایو دِشنم پرس کرت یے یہہ)' شیاطین کو حسد ہوا اور انہوں نے کہا کہ وہ صرف اتنی زمین دے سکتے ہیں جتنی کہ وشنو کے لیٹنے میں سمائی جا سکے۔ یہ اس لیے کہا کہ وشنو پستہ قد تھا۔ اس پر دیوتاؤں کو تشفی نہیں ہوئی اور وہ وشنو کے پاس مختلف منتروں کو پڑھتے ہوئے گئے اور آخر کار اس ترکیب سے انہوں نے ساری دنیا حاصل کی۔ مزید 14' 1 میں اسی تصنیف کے کہا گیا ہے کہ کروکشتر وہ مقام ہے جہاں دیوتاؤں کے یگیہ کے کام انجام دیے جاتے تھے اور یہ کہا گیا ہے کہ ہنر مندی' ریاضت (تپ) اور ایمان میں وشنو سب دیوتاؤں سے بہترین ہے اور ان سب سے اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے (تسماۂ آہڑ' وشنر' دیوانام سریش ٹھ) اور وہ خود ہی یگیہ ہے۔ مزید تیتریہ سمھتیا 1' 7' 5' 4 اور واجس نے ای سمھتیا 1' 30' 2' 6' 8' 5' 21 اور اتھرو وید 5' 26' 7' 8' 5' 10 وغیرہ میں وشنو کو دیوتاؤں کا سردار (وشنو مکھا۔ دیوا) کہا گیا ہے۔ اور پھر وشنو نے بطور یگیہ لامحدود شہرت حاصل کی ہے ایک دفعہ وہ اپنا سر اپنی تیر کمان کے سرے پر رکھ کر سو رہا تھا تو چیونٹیوں نے اس کو دیکھا اور کہا کہ اگر ہم کمان کی ڈوریوں کو کاٹ ڈالیں تو ہم کو کیا انعام دیا جائے گا۔ دیوتاؤں نے کہا کہ ان کو انعام میں کھانا دیا جائے گا' پس چیونٹیوں نے ڈوریوں کو کاٹ ڈالا اور کمان کے دونوں سرے الگ ہو گئے اور وشنو کا سر جسم سے الگ ہو گیا اور وہ سورج ہو گیا۔[68] اس قصے سے نہ صرف وشنو کا سورج سے تعلق ہی ظاہر ہوتا ہے بلکہ اس قصے کی قیاس آرائی بھی ملتی ہے جو بعد میں پیش آیا کہ ایک تیر انداز کے تیر سے کرشن مارے گئے تھے۔ یہ بھی اسی قصے سے گھڑا گیا ہے کہ وشنو اپنی کمان کے دونوں سروں کے اڑنے سے مارا گیا' وشنو کے مقام (وشنو پاد) سے مراد سمت الراس میں ہے جو سورج کی سب سے اعلیٰ ترین جگہ ہے۔ سمت الراس کا یہ تصور جو وشنو کا مقام کہا جاتا ہے ممکن ہے کہ یہی تصور وشنو کے اس مقام برتر کی طرف ہماری توجہ منعکس کراتا ہو جو ہر ایک چیز سے پرے ہے اور جس کا ادراک بہرحال رشیوں نے واضح طور پر کیا تھا پس برہمنوں کے روزانہ بھجنوں کے شروع میں جو سندھیا کے نام سے موسوم ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ عاقل ہمیشہ وشنو کا اعلیٰ مقام دیکھتے ہیں جیسے کھلی آنکھ۔ آسمان[69] کو لفظ ویشنو ''وشنو سے متعلق'' کے لغوی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور یہ استعمال واجس نے ای سمھتیا 5' 21' 23' 25 تیتریہ سمھتیا 5' 6' 5' 2' 13 تیریہ برہمن 3' 38 اور شت پتھ برہمن 1' 1' 4' 9' 3' 5' 3' 2 وغیرہ میں ہوا ہے۔ لیکن اس لفظ کا مفہوم کہیں بھی مذہبی فرقے کے طور پر قدیم ترادب میں دستیاب نہیں ہوتا حتیٰ کہ گیتا بھی اس لفظ کو استعمال نہیں کرتی نہ یہ قدیم ترین اپنشدوں میں سے ہے البتہ اس کا پتا مہابھارت کے آخری حصوں میں مل سکتا ہے۔

اور پھر یہ بخوبی معلوم ہے کہ برتر انسان یا پرش کی تعریف رگ وید 10' 90 کے پرش سوکت میں اعلیٰ پیمانے پر کی گئی ہے' جہاں کہا گیا ہے کہ پرش وہ سب کچھ ہے جو ہم دیکھتے ہیں جو کچھ کہ گزر گیا اور جو کچھ کہ واقع ہونے والا ہے اور یہ کہ ہر چیز اسی سے پیدا ہوتی ہے۔ دیوتا اس کے ساتھ موسموں کے چڑھاوے سے یگیہ کرتے ہیں اور اس یگیہ سے پہلے پرش پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد دیوتا اور تمام زندہ مخلوقات اور اس سے مختلف ذاتیں پیدا ہوئی ہیں۔ آسمان' سیارے اور زمین سب کے سب اس سے پیدا ہوئے ہیں وہ سب کا پیدا کرنے والا اور سب کو قائم رکھنے والا



Marfat.com

ہے۔ اس سے واقف ہو کر ہی ابدیت کو حاصل کیا جاتا ہے اور نجات کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ اسی معنے میں لفظ نارائن ہے جو پرش کے معنوں کے مماثل ہے (صَرف کی رُو سے نَر پھک' جو انسان کی نسل یا قوم میں پیدا ہوا ہو) جو برتر وجود کے معنے میں بھی استعمال ہوتا تھا اور پرش اور وشنو سے بھی عینیت رکھتا ہے۔ شت پتھ براہمن 12'3'2 میں پرش کو نارائن کے عین مطابق بیان کیا گیا ہے (پُرشم اہانارایَم' پرجاپتر اوداچ) اور پھر شت پتھ براہمن 13'6'1 میں پُرش سوکت کے تصور کو اور وسعت دی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ پُرش نارائن نے پنچ راتر یکیہ کی ہے (پنچ راترم یکیہ۔ کرتم) اور اس وجہ سے وہ ہر چیز سے ماورا ہو گیا اور ہر چیز ہو گیا۔ پنچ راتر یکیہ میں پرش کی (روحانی) قربانی شامل ہے (پرش میدھو یکیہ کرتر بھوتی 13'6-7) پانچ اقسام کے یکیہ' پانچ قسم کے حیوانات اور سال میں پانچ اقسام کے موسموں کے ساتھ اور پانچ قسم کے قیام کرنے والے وجود (پنچ ودھم اودھیات مم) یہ سب چیزیں پنچ راتر یکیوں سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ پانچ روز تک یکیہ جاری رہتا ہے اور استعاری تفکر کی ویدک عادت مختلف اقسام کی قابل خواہش چیزوں کے ساتھ یکیہ کے ہر ایک دن کو متلازم کرتی ہیں یہاں تک کہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ پانچ دن کا یکیہ کئی روز چیزوں کی طرف رہنمائی کرے گا جو اپنی فطرت میں پنچ گونہ ہیں۔ اندر رہنے والے وجودوں کے پانچ اقسام کے حوالے (ارچا) پرستش کے خارجی دیوتا' (انتریامی) باطنی حاکم' (وِبھَو) اس کی مالکانہ طاقت کے مختلف ظہورات' ویوہ کے طور پر یکے بعد دیگرے خدائی صور کا گہرا تلازم اور اعلیٰ ترین خدا کے (پَر) کے طور پر مختلف انداز میں خدا کے ظہور کا پنچ راتر اصول بہت جلد پیدا ہوا یہ تصور متاخر پنچ راتر مذہبی کتب میں بھی ملتا ہے جیسے کہ اہیر بدھنیہ سمہتیا 1'1 وغیرہ جہاں بیان کیا گیا ہے کہ خدا کی اعلیٰ ترین صورت ویوہ کی صورتوں کے ساتھ ہے اس طرح پرش کو نارائن کے مطابق کیا گیا ہے جو پرش کی قربانی سے (پُرش) یہ تمام عالم بن گیا۔ صرف ونحو کے لحاظ سے نارائن کی یہ تعریف کہ انسان (نر) سے اس کا نزول ہوا ہے اور جو پانی 4'1'99 کے مطابق یہاں بیان کی گئی ہے۔ یہ تعریف ہر جگہ تسلیم نہیں کی گئی۔ چنانچہ منو 1'10 میں نارائن نار بہ معنی پانی اور این بہ معنی گھر سے متخرج کیا گیا ہے اور نار (پانی) کی یہ تشریح کی گئی ہے جو ''نر'' یا ''انسان برتر'' سے پیدا ہوا۔[70] مہا بھارت 3'12'952 اور 15'819 اور 12'13'168 میں منو کے مشتق لفظ کو قبول کیا گیا ہے۔ لیکن 5'68'25 میں کہا گیا ہے کہ برتر خدا نارائن کہلاتا ہے اس لیے کہ انسان کی پناہ گاہ ہے۔[71] تیتریئہ آرن یک 10'1'6 میں نارائن کو واسدیو اور وشنو کے عین مطابق کہا گیا ہے۔[72] اس سلسلے میں یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اپنشدوں میں آتما کا اصول بطور حقیقت علم بھی ممکن ہے کہ اسی قسم کے تصورات کی ترقی کا نتیجہ ہو جو انسان کو برتر خدا سمجھتا ہے۔ لفظ پرش اپنشدوں میں کئی جگہ انسان اور نیز وجود برتر یا اعلیٰ ترین حقیقت کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ مہابھارت میں نر اور نارائن کو رب برتر کی صور کی طور پر حوالہ دیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ چوکھا برہما جو صرف نروکت کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے ہاتھ جوڑ کر دُور سے مخاطب ہو کر کہتا ہے ''تینوں عالموں کا بھلا کیجیے' اے ربِ عالم' اپنے ہتھیار پھینک دے کہ دنیا کو فائدہ پہنچانے کی خواہش ہے۔ اور وہ جو نا قابلِ فنا' غیر متغیر' برتر' ماخذ عالم' یکساں اور برتر فاعل' جو تمام اضداد کے جوڑوں سے ماورا ہے اور بے حرکت ہے اس نے اس مبارک صورت کے ساتھ ظاہر ہونے کو پسند کیا (اس لیے کہ اگرچہ دگنے ہیں تاہم

دونوں صرف ایک ہی صورت کو متحضر کرتے ہیں۔) یہ نر اور نارائن (برتر برہم کی ظاہر صورتیں) دھرم کی ذات میں پیدا ہوتے ہیں۔ تمام دیوتاؤں میں سب سے اول اور بہت بڑے عہد کی پابندی کرنے والے ہیں اور سخت ترین ریاضت سے آراستہ ہیں۔ کسی خاص سبب سے جس کا علم خود اسی کو ہے۔ میں خود بھی اس کی ازلی فیض کی صفت سے اسی طرح پیدا ہوا ہوں۔ جیسا کہ تُو ہوا ہے۔ کیونکہ اگرچہ تو تمام پاک مخلوقات کے وقت سے ہمیشہ رہا ہے تاہم تو بھی اس کے غصے سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے میں اور میرے ساتھ یہ سب دیوتا اور تمام بڑے بڑے رشی برہم کی یہ ظاہر صورت کی پرستش کرتے ہیں اور التجا کرتے ہیں کہ توقف کے بغیر تمام عالموں میں شانتی پہنچا دے۔[73] بعد کے باب (یعنی مہا بھارت کے شانتی پرو 343) میں نر اور نارائن کو وہ سب سے اول رشی اور دو قدیم دیوتا بیان کیا گیا ہے جو ریاضت میں مشغول تھے بڑے بڑے عہد رہبانیت کے پابند تھے خود اپنے آپ پر بھروسہ کرتے تھے اور توانائی میں تو سورج سے بھی ماورا تھے۔

لفظ بھگوت مبارک و مسرور کے مفہوم میں بے حد قدیم ہے اور رگ وید 1 '164' 40، 7 '41' 4، 10' 60 '12 اور اتھرو وید 3 '10' 2، 5 '3' 11 وغیرہ میں استعمال ہوا ہے۔ لیکن مہابھارت اور دوسرے ایسے قدیم ادب میں اس کی تعبیر وشنو یا واسدیو سے کی گئی ہے۔ اور لفظ بھاگوت سے مراد وہ فرقہ مذہبی ہے جو وشنو نارائن یا واسدیو کو اپنا خدائے عظیم سمجھتے ہیں۔ پالی مذہبی قانونی کتاب ندولیس میں مختلف اوہام پرست مذہبی فرقوں کا ذکر ہے جس میں وہ' واسدیو' بل دیو' پن سبھد' منی بھد' گگی' ناگ' سوپرن' یکھ' اسر' گندھب' مہاراج' چند' سوریہ' اندا' برہما' کتا' کوا' گائے وغیرہ کے پیرو کو بیان کیا جاتا ہے۔ بہر حال یہ سمجھنا آسان ہے کہ کیوں ایک بدھ مت کی تصنیف واسدیو کی پوجا کو ادنیٰ سمجھتی ہے لیکن اس سے کم از کم اس قدر تو ثابت ہوتا ہے کہ واسدیو کی پوجا اس زمانے میں جاری تھی جب ندولیس کا قانون مرتب ہوا تھا۔ اور پھر پانی 4 '3' 98 (واس دیوارُ جنا بھیام ون) کی تشریح کرتا ہوا پاتنجلی کہتا ہے کہ یہاں واسدیو سے مراد ورشنی کی کشتری قوم کے وسدیو کا بیٹا نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو لاحقہ ''وُن'' جو بالکل وُن کے مرادف ہے۔ پانی 4 '3' 99 (گوتر۔ کشتریا کھیے بھیو بہولم دن) سے استعمال کیا جاتا۔ جس سے لفظ دن کشتریہ قوم کے ناموں کے ساتھ لاحقہ کے طور پر رکھا جاتا۔ پاتنجلی کے نزدیک لفظ واسدیو اس قاعدے کے لحاظ سے کسی کشتری قوم سے منسوب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ بھگوان کا نام ہے۔ اگر پاتنجلی کی تعبیر پر اعتماد کیا جائے جس کی معقول وجہ ہے تو واسودیو بطور خدا کو کشتری' ورشنی' قوم کے وسدیو کے بیٹے واسدیو سے مختلف سمجھنا ہوگا۔ یہ امر پانی کے زمانے میں بخوبی تسلیم کیا جا چکا تھا کہ واسودیو خدا ہیں اور اس کے پیرواں واسودیوک کہلاتے تھے اور اس لفظ کی ساخت کے لیے جو ''ون'' لاحقہ سے ہے پانی کو قاعدہ (4 '3' 98) بنانا پڑا۔ اس کے سوائے گھوسنڈی کے کتبے میں جو راجپوتانہ میں ہے اور جو 200 تا 150 ق۔م میں رائج براہمی زبان میں لکھا ہوا ہے۔ واسودیو اور سنکرشن کے مندر کے اطراف دیوار بنانے کے متعلق ایک حوالہ ہے۔ جس نگر کے کتبے 100 ق۔م میں دیہ کا بیٹا ہیوڈورس خود کو بھگوت کا بڑا بھگت (پرم بھاگوت) بتلاتا ہے۔ اس نے ایک ستون تعمیر کرایا تھا جس پر گرڑ کی مورت ہے۔ نانا گھاٹ کے

کتبے 100 ق۔م میں واسودیو اور سنکرشن دیوتاؤں کی طرح باہم نظر آتے ہیں' جن کی پرستش کا خطاب دوسرے دیوتاؤں کے ساتھ دیا گیا ہے اگر پتنجلی کی شہادت کو قبول کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ واسودیووں کا مذہبی فرقہ پانی سے قبل موجود تھا۔ یہ بالعموم تسلیم کیا گیا ہے کہ پتنجلی کا زمانہ 150 ق۔م ہے۔ کیونکہ ایک صرفی قاعدے کی تعبیر کے وقت جس میں صیغہء ماضی کا استعمال مشہور ہم عصر واقعات کے حوالے سے روا رکھا ہے جب کہ مقرر نے خود نہیں دیکھا وہ اس کی مثال صیغہء ماضی میں دیتا ہوا شاکیت شہر کے یونانی حملے کے بارے میں (اروندیونہ ساکے تم) اشارہ کرتا ہے اور یہ واقعہ 150ق۔م میں ہوا ہے۔ اس کو ایک مشہور ہم عصر واقعہ خیال کیا گیا ہے جس کو خود پاتنجلی نے نہیں دیکھا' پاتنجلی' پانی کا دوسرا شارح ہے اور پہلا شارح کاتیاین ہے۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر بتلاتے ہیں کہ کاتیاین کی وارتکوں کی مختلف تحریرات کو پاتنجلی غور کرتا ہے جو بہارو واجیہ سؤ ناگ یا دوسروں کے مذہب کے تین میں پائے جاتے ہیں۔ بعض ان میں سے وارتکوں کی ترمیمات سمجھی جاسکتی ہیں۔ اگرچہ پاتنجلی کا ان کے بارے میں لفظ پٹھنتی (وہ پڑھتے ہیں) کا داخل کرنا یہ معلوم کراتا ہے کہ وہ ان کو بطور مختلف تحریرات خیال کرتا ہے۔[74] اس سے سر آر۔ جی۔ بھنڈارکر یہ استدلال کرتے ہیں کہ کاتیاین اور پاتنجلی دونوں میں بے حد طویل زمانے کا فصل ہوگا کیونکہ صرف اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ کاتیاین کی کتاب کے مختلف تحریروں کی موجودگی پاتنجلی کے وقت میں ہو۔ پس وہ اس عام روایت سے متفق ہیں کہ پانی' نند خاندان کا ہم عصر تھا جو موریا خاندان سے قبل تھے۔ اس طرح کاتیاین 500ق۔م کے نصف اول میں ہوا ہے جیسا کہ گولڈ اسکٹر اور سر آر۔ جی۔ بھنڈارکر بیان کرتے ہیں کہ کاتیاین کی وارتک میں قواعد کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو پانی نے نظر انداز کر دیا اور صرف ونحو کی تدوین کرنے والے پانی کی زبردست صحت کا خیال کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ صورتیں اس زمانے میں نہ تھیں۔ گولڈ اسکٹر ایسے الفاظ کی ایسی فہرست دیتا ہے جن کو پانی کے سوتروں میں تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن کاتیاین کے زمانے میں وہ الفاظ متروک تھے اور غالباً بعض لفظ جو پانی کے زمانے میں نہ تھے اور بعد میں استعمال ہوئے ان کا حوالہ کاتیاین نے دیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی کاتیاین سے دوسو یا تین سوسال قبل ہوا ہو۔ اور پانی کے سوتروں میں واسودیو فرقے کا حوالہ اس امر کے وجود کی دلیل ہے کہ وہ اس سے پیشتر موجود تھا۔ واس دیو کے بارے میں حوالے اور قدیم کتبے کی تحریرات سے یہ تائیدی شہادت حاصل ہوتی ہے کہ بہت پہلے واس دیو فرقہ موجود تھا جو واس دیو یا بھگوت کو اپنا رب برتر سمجھتا تھا۔

واس دیو اور کرشن کے ادبی حوالوں کی طرف توجہ کرتے ہیں تو ہم کو واس دیو کا ایک وہ قصہ معلوم ہوتا ہے جہاں وہ گھٹ جاتک میں اپنے خاندانی نام کا نہا اور کیشو (غالباً اس کے بال کے گچھے کی وجہ سے) پکارے جاتے ہیں۔ بعض اہم تفصیل میں یہ مقصد کرشن کے عام بیانات سے متفق ہے اگرچہ بعض جدید انحرافات ہیں۔ کشتریہ کی درپشنی قوم کا حوالہ پانی 4'1'114 میں ہے۔ یہ لفظ اونادی لاحقہ سے بنا ہے اس کے لغوی معنے طاقت وریا بڑے رہنما کے ہیں۔[75] اس سے مراد بے دین (پاشنڈ) بھی ہے۔ اور وہ جو بڑے جذبے کے ساتھ غصے میں ہو (چنڈ) اس کا مزید استعمال یا دونسل کے لیے ہوا ہے اور کرشن کو اکثر دارشنیہ کہہ کر خطاب کیا گیا ہے۔ اور گیتا 10'37 میں



Marfat.com

کرشن کہتے ہیں ''ورشنیوں میں سے میں واسودیو ہوں۔'' ان درشنوں کا حوالہ کوتلیہ کی ارتھ شاستر میں آیا ہے جہاں درشنیوں کے گروہ (درشنی۔سنگھ) نے دوے پاین پر حملہ کی اور گھٹ جاتک میں ایک قصہ ہے کہ کانہا دوے پاین نے بددعا دی جو درشنیوں کی تباہی کا باعث ہوا' لیکن مہابھارت (16۔1) میں تسلیم کیا گیا ہے کہ وشوامتر' کنو اور نارو نے نے کرشن کے بیٹے شامب کو بددعا دی' دونوں واسودیوؤں کا ذکر مہابھارت میں آیا ہے' واس سودیو پانڈرس کا بادشاہ اور واسودیو یا کرشن سنکرشن کا بھائی' ان دونوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ دروپدی کے شادی کے وقت دروپد بادشاہ کے محل میں بادشاہوں کے بڑے بھائی اجتماع میں موجود تھے اور یہ مؤخر الذکر واس دیو ہی ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ واس دیو پہلے سورج کا نام ہو اور اس طرح وشنو کے ساتھ متلازم ہو جو تین قدموں سے آسمانوں کو طے کرتا ہے اور کرشن یا واسودیو کی مماثلت واقعۂ مہابھارت 12' 341' 41 میں بیان کی گئی ہے جہاں نارائن کہتا ہے' میں سورج کے مثل ہوں میں اپنے کرنوں سے سارے عالم کو ڈھکتا ہوں اور میں ساری مخلوقات کو زندہ رکھنے والا ہوں بس میں واسودیو ہوں۔''

اس کے سوائے لفظ سات دت واس دیو یا بھگوت کے مرادف استعمال ہوا ہے۔ لفظ ساتوت صیغہ جمع میں یادووں کے قبیلے کا نام ہے اور مہابھارت 7' 7662 میں فقرہ ستوتام ورہ ساتیکی کے اظہار کے لیے استعمال ہوا ہے جو یادو قوم کا فرد ہے۔ اگرچہ مہابھارت میں بہت سے مواقع پر اس لقب کا اطلاق کرشن پر کیا گیا ہے۔[76] متاخر بھاگوت پران (5' 9' 50) میں کہا گیا ہے کہ ساتوت لوگ برہم کی پرستش بطور بھگوان اور بطور داسودیو کرتے ہیں۔ مہابھارت 6' 66' 41 میں سنکرشن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے ساتوت رسوم کو واس دیو کی پوجا کرنے کے لیے جاری کیا ہے' اگر سات دت ایک قوم کا نام ہے تو یہ فرض کرنا آسان ہے کہ لوگ داسودیو کی پوجا کے خاص رسوم سمجھتے تھے۔ رامانوج کا استاد اعظم یامنا چاری دسویں صدی عیسوی میں کہتا ہے کہ جو خدا یا ذات عظیم (بھگوت) کی پرستش پاکیزگی (ستو) سے کرتے ہیں۔ وہ بھاگوت اور ساتوت کہلاتے ہیں۔[77] یامنا بے حسد زور دیتا ہے کہ ساتوت لوگ ذات کے برہمن نہیں۔ لیکن بھگوت سے بطور رب برتر وابستہ ہو گئے ہیں۔ بہرحال یامنا اس جدید رائے کا سخت مخالف ہے کہ ساتوت ادنیٰ ذات کے لوگ تھے' جن کی جینو کی رسم نہیں ہوئی تھی اور ذات باہر لوگ تھے اور اصل میں ویش تھے۔[78] ساتوت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ پانچویں ادنیٰ ذات کے لوگ تھے جو بادشاہ کے احکام سے وشنو کے مندروں میں پوجا کیا کرتے تھے اور ان کو بھاگوت بھی کہتے ہیں۔[79] اور ساتوت اور بھگوت وہ لوگ ہیں جو مورتیوں کی پوجا کر کے اپنی روزی کماتے ہیں پس وہ ادنیٰ اور ذلیل ہیں۔ یامنا کا اصرار ہے کہ بھاگوتوں اور ساتوتوں کے بارے میں یہ عام رائے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ اگرچہ بعض ساتوت ہیں جو مورتیوں کی پوجا سے کماتے ہیں لیکن تمام ساتوت اور بھگوت ایسا نہیں کرتے اور بہت سے ان میں ایسے ہیں جو صرف ذاتی محبت و تعلق کی بنا پر بھگوت کی پرستش بطور ذات برتر کرتے ہیں۔

پانئی 4' 3' 98 پر پتنجلی کی شرح سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو واس دیو کے وجود کا قایل تھا۔ ایک تو درشنی قوم

کا رہنما اور دوسرا خدا بطور بھگوت۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ واسودیو کا نام گھٹ جاتک میں آیا ہے پس یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ واس دیو کا نام قدیم ہے اور ندویس کے فقرے اور پاتنجلی کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خدایا بھگوت کا نام تھا' واس دیو کی متاخر تشریح کہ وہ وسدیو کا بیٹا ہے' یہ غیر مستند رائے معلوم ہوتی ہے۔ غالباً واسودیو کی پوجا اپنے قبیلے کے سورما کے طور پر خود یا دو قوم اپنے رسوم کے مطابق کرتی ہوگی اور یہ کہ اس کو وشنو کا اوتار تسلیم کیا گیا تھا جو اپنی باری میں سورج سے متلازم تھا۔ میکس تھینز اپنے بیان ہندوستان میں سورشےنوئی یعنی ایک ہندوستانی قوم کا ذکر کرتا ہے" جس کے ملک میں دو بڑے شہر ہیں متھورا اور کلیش بورا' جن کے درمیان قابلِ جہاز رانی دریا جیوبرس بہتا ہے' ہرگلس کی پرستش کرتے ہیں۔ اغلب ہے کہ ''متھورا'' سے متھرا اور جیوبرس سے مراد جمنا اور ہرگلس سے مراد ہری ہو جو واس دیو کا اور ایک نام ہے اور پھر مہابھارت 6' 65 میں بھیشم کہتا ہے کہ اس نے قدیم رشیوں سے سنا ہے کہ وہ ذات برتر دیوتاؤں اور رشیوں کی مجلس میں نظر آئی اور برہما نے ہاتھ جوڑ کر اس کی پرستش کرنی شروع کی۔ یہ ذات عظیم جس کی پرستش بطور واس دیو کی گئی خود اپنے آپ سے اس نے پہلے سنکرشن کو پیدا کیا پھر پردیومن اور پردیومن سے انرودھ اور انرودھ سے برہما پیدا کیا گیا۔ اس ذات برتر واسودیو نے خود دو رشیوں نر اور نارائن کا اوتار اختیار کیا۔ وہ خود مہابھارت 6' 66 میں کہتے ہیں کہ ''بطور واس دیو سب کو میری پرستش کرنی چاہیے اور کوئی شخص مجھ کو میرے انسانی جسم میں فراموش نہ کرے۔'' ان دونوں ابواب میں کرشن اور داسودیو ایک ہی ہیں اور گیتا میں کرشن کہتے ہیں ''میں ورشنیوں میں واس دیو ہوں۔'' یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ واس دیو کا تعلق گیتا میں گوتر سے تھا۔ جیسا کہ سر آر جی بھنڈارکر کہتے ہیں کہ ''یہ بہت ممکن ہے کہ کرشن کی واس دیو سے مطابقت کا سبب گوتر کے نام کے ساتھ کرشن کے نام کی مماثلت ہو۔''[80] مہابھارت کی شرح پاتنجلی میں اکثر حوالے آئے ہیں جہاں اس کے متعلق ذات عظیم ہونے کا اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ بالکل معقول مفروضہ ہے کہ یہ لفظ اسم خاص ہے اور نام اس ذات کا ہے جو بطور خدا پوجا جاتا ہے۔ نہ کہ صرف باپ دادا کا نام جس کا ماخذ باپ وسدیو ہو۔ کرشن' جناردن' کیشو' ہری وغیرہ درشنی نام نہیں ہیں تاہم واسودیو کے شخصی لقب کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ پتنجلی اپنی پانی کی شرح 4'3'98 میں بیان کرتا ہے کہ واس دیو جو درشنی قوم کے کشتری یہ بادشاہ کا نام ہے اس کو خدا کے نام واسدیو سے تمیز کرنا چاہیے۔ جس خدا کی پوجا ساتوت لوگ اپنے خاندانی رسوم کے مطابق کرتے تھے غالباً وہ واس دیو اور ورشنی بادشاہ داسودیو ایک سمجھے جانے لگے اور اس بادشاہ کی بعض شخصی خصوصیات' واسدیو بطور خدا کی خصوصیات بن گئیں۔

لفظ کرشن قدیم تر ادب میں کئی بار استعمال ہوا ہے چنانچہ کرشن ویدک رشی کے طور پر نظر آتا ہے کہ وہ رگ وید 88' 74 کا مرتب کرنے والا ہے۔ مہابھارت انوکرمنی میں کرشن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ انگرہ کے خاندان سے ہے۔ چھاندوگیہ اپنشد (3'17) میں کرشن کو دیوکی کا بیٹا کہا گیا ہے جیسا کہ گھٹ جاتک میں کہا گیا ہے۔ پس یہ ممکن ہے کہ واس دیو کی دیوکی کے بیٹے کرشن سے مماثل کیا جانے لگا ہو۔ مہابھارت میں یہ قدیم ترین تصور پایا جاتا ہے کہ کرشن رت وج ہیں اور بھیشم' سبھا پر وہیں ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ رت وج ہیں۔ اور ویدوں



Marfat.com

(ویدانک) کے امدادی ادب کے بڑے ماہر ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر اے چودھری کا خیال ہے یہ بہت ممکن ہے کہ کرشن جو دیوکی کا بیٹا تھا وہی واس دیو ہو جو بھاگوت کے نظام کا بانی ہے اس لیے کہ اس کا ذکر گھٹ جاتک میں بطور کنہیاین یا کنہیا آیا ہے جو کرشن ہی ہے۔ اور دیوکی کا بیٹا ہے۔ اور چھاندوگیہ اپنشد 3 '17' 6 میں بھی وہ دیوکی پتر کہا گیا ہے۔ گھٹ جاتک میں کرشن کو سپاہی کہا گیا ہے اور چھاندوگیہ اپنشد میں اس کو گھورانگیرس کا شاگرد کہا گیا ہے جس نے اس کو باطنی یگیہ سکھلایا ہے جس میں شدید ریاضت (تپ)' نذر و نیاز (دان) اخلاص (آرجو)' عدم تشدد (اہمسا) اور سچائی (ستیہ وچن) کو یگیہ کا نذرانہ (دکشنا) بتلایا گیا ہے۔ مہابھارت 2 '3217 میں کرشن کو بطور رشی بیان کیا گیا ہے۔ جس نے گندھ مادن' پشکر اور بدری میں سخت ریاضت کے طویل طریقے انجام دیئے تھے اور یہ بھی بیان ہے کہ وہ بڑا بھاری سپاہی تھا۔ مہابھارت میں اس کو واس دیو' دیوکی پتر اور ساتوت لوگوں کا سردار بھی بیان کیا گیا ہے اور اس کی الوہیت ہر جگہ مسلمہ ہے لیکن یقینی طور پر یہ دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہے کہ واسودیو' کرشن' جنگجو کرشن' اور رشی کرشن مختلف اشخاص ہوں جن کو مہابھارت میں وہی ایک بیان کیا گیا ہے۔ اگرچہ یہ بہت ممکن ہے کہ تمام مختلف قصے اور ان کے سلسلے ایک ہی شخص کو بتلاتے ہوں۔

اگر تینوں کرشن سے مراد ایک ہی کرشن ہے تو وہ مہاتما بدھ سے بہت پہلے ہوا ہے جس کا حوالہ چھاندوگیہ میں ہے اور اس کے گرد گھورانگیرس کا حوالہ کوشتکی براہمن 30 '6 اور کاٹھک سمتھیا 173 میں دیا گیا ہے جو بدھ سے قبل کی تصانیف ہیں۔ جینی روایت یہ ہے کہ کرشن پارشوناتھ (817 ق م) سے قبل ہوا ہے اور اس شہادت پر ڈاکٹر رائے چودھری خیال کرتے ہیں کہ وہ نویں صدی ق۔م کے آخری سالوں سے بہت پہلے گزرا ہو۔[81]

## حواشی

1۔ برہد۔ چوتھا۔4۔23

2۔ منڈک تیسرا۔2۔2

3۔ کٹھ 2۔4

4۔ سرو پنشد وگا ودوگ دھا کو پال نندنہ۔

5۔ بدھ مت کی اخلاقیات مصنفہ ایس ٹیچی بن صفحہ 73

6۔ آٹھ گنا ممنوع احکام کی ایک اور فہرست ہے جو اٹھ ٹھنگا شیل کہلاتی ہے یعنی قتل نہ کر' دوسرے کی چیز نہ لے' جنسی تعلقات سے اجتناب کر' جھوٹ سے' شراب پینے سے' ممنوعہ اوقات میں کھانے سے' ناچنے' گانے اور جسم کو پھول کے ہار اور عطر وغیرہ سے خوبصورت بنانے سے پرہیز کر' دوسری فہرست دس کشل کم کہلاتی ہے' یعنی قتل نہ کر' دوسرے کی چیز نہ لے' زنا نہ کر' جھوٹ نہ بول' گالی نہ دے' برائی نہ کر' بیہودہ گوئی نہ کر' حریص وحاسد وشکی نہ بن۔

7۔ 5۔15۔

8۔ 5۔16۔

9۔ گیتا۔14۔3



Marfat.com

10- گیتا 14-16‘17‘10‘11‘14‘8

11- گیتا 5-16۔

12- 4-42‘18‘72۔

13- دیکھو تاریخ ہندو فلسفہ از ایس‘ این داس گپتا‘ جلد اول‘ صفحہ 103۔

14- گیتا 2‘35۔

15- گیتا 18‘44-48

16- شنکر کو یقیناً گیتا کی اس تعبیر سے قطعی موافقت نہیں ہے۔ آئندہ فصل میں اس پر بحث ہوگی۔

17- بہرحال گیتا میں ضبط نفس (شم) ذہن پر قابو پانا (دم) پاکیزگی (شاوچ) معاف کرنے کی فطرت (کشانتی) اخلاص (آرجو)‘ علم (گیان) عقل (وگیان) اور ایمان (آستیکر) یہ سب برہمنوں کے فطری اوصاف ہیں۔ کشتریوں کے فرائض اولوالعزمی (شوریہ)، پھرتی (تجس) قوت تحمل (دھرتی)‘ ہوشیاری (درکشیہ) اور جنگ سے نہ بھاگنا (بودھے چاپی اپلاین) دان دنیا (دان) اور دوسروں پر حکومت کرنے کی بات (ایشور بھاؤ) ویش کے فطری فرائض زراعت‘ گائیوں کو پالنا اور تجارت ہیں۔ گیتا 18‘42 تا 44

18- ہندو اخلاقیات۔8۔ ایس کے میتر صفحہ 3-4 جو ڈاکٹر سیل کی خاص نگرانی اور ہدایت سے لکھی گئی ہے۔

19- مہابھارت 12‘7‘36 اور 37 یدھشتر جواب دیتا ہے: تپس نا گو......متی

20- ارجن کہتا ہے: 1 شکستہ......مہی پتے......مہابھارت۔12-18‘31 اور 12-19‘9۔

21- مہابھارت 12-15‘49 اور 50

22- گیتا 16‘8-18

23- گیتا 16‘21۔

24- 16‘1-5

25- 12‘13-19 اور 13‘8-11

26- لفظ میتر صرف ایک بار ملکتک اپنشد 2‘34 میں آیا ہے اور غالباً ملکتک بہت بعد کا اپنشد ہے۔

27- گیتا 3‘17‘18۔

28- 14‘24‘25۔

29- 6‘9۔

30- گیتا 6‘31 اور 5‘18۔

31- 13‘28۔

32- گیتا 14‘20‘23‘26۔

33- 16‘11-17۔

34- شکشا سموچے چیہ باب 19‘ صفحہ 349

35- گیتا 5‘10۔

36- گیتا 3‘27‘31‘29

37- گیتا۔18-14۔
گیتا 18‘14۔

38- گیتا 18‘16



Marfat.com

39۔ گیتا18‘15

40۔ گیتا17‘59

41۔ گیتا2‘16

42۔ گیتا8‘16۔23

43۔ گیت8‘24۔26

44۔ چھاندوگیہ اپنشد5۔10۔

45۔ گیتا8‘28‘9‘4۔

46۔ 7‘29‘13‘34۔

47۔ 18‘66

48۔ پرش سوکت

49۔ گیتا7‘7۔21

50۔ گیتا9‘3۔5

51۔ گیتا9۔6۔8

52۔ گیتا16‘19‘24

53۔ گیتا15‘6

54۔ گیتا15‘70اور8۔ یہ تعجب ہے کہ یہاں پر لفظ ایشور بطور جیو کے لقب کے استعمال ہوا ہے۔

55۔ گیتا15‘8‘12‘13‘14‘15۔

56۔ گیتا10‘36۔41

57۔ گیتا4۔37‘41۔

58۔ گیتا12‘776

59۔ گیتا18‘66۔

60۔ گیتا18‘55‘62۔

61۔ گیتا10‘9۔11

62۔ گیتا9‘30۔32

63۔ گیتا4‘11

64۔ گیتا17‘20۔22

65۔ گیتا4‘13۔15،5‘29،7‘14

66۔ مہابھارت 1‘65‘16‘ مطبوعہ بنگوسی مطبع کلکتہ باردوم 1908ء۔

67۔ نروکت 5‘9‘ بمبئی ایڈیشن 1918ء۔

68۔ رگ وید 7‘100‘5 مترجمہ ڈاکٹر ایل سروپ‘ منقولہ نروکت 5‘8۔

69۔ شت پتھ برہمن 14‘1۔

70۔ تدوشنو پرمم پدم سدا پشینتی سوریہ ودی واچکشر آ تتم۔ یہ روزانہ سندھیا پرارتھنا کا آچمن منتر ہے۔

71۔ منوا اپانی نار کہلاتا ہے‘ پانی آدمی سے پیدا ہوتا ہے اور چونکہ وہ شروع میں پانی میں تھا اس لیے وہ نارائن کہلاتا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے لوک کہتا ہے نریا آدمی سے مراد ذات برتر یا برہم ہے۔

72۔ مہابھارت۔پانچواں۔2568

73۔ تیتریہ آرنیک صفحہ 700۔مطبع آنند شرم پونہ 1898ء۔

74۔ مہابھارت شانتی پرب 342۔124۔129۔ترجمہ پی سی رائے موکش دھرم پرب صفحہ 817 کلکتہ

75۔ قدیم تاریخ دکن از سر آر.جی بھنڈارکر' صفحہ 7

76۔ رگ وید۔1۔10۔2

77۔ مہابھارت : 5' 2581' 3041' 3334' 3360' 4370' 9' 2532' 3502' 10' 766' 12' 1502' 1614' 7533

78۔ یامنا کی آگم پرامانیہ صفحہ 6،7۔

79۔ پس منو (10۔22) میں کہتا ہے!......وش یات......دیوچہ

80۔ پنچمہ......سمرتہ۔ایضاً صفحہ 8۔

81۔ سر آر.جی بھنڈارکر وشنو اور شیو مذہب صفحہ 11۔12۔

☆......☆......☆



Marfat.com

موسیو رینان

ترجمہ: مولوی معشوق علی خان

# ابنِ رُشد کا علم الاخلاق

فلسفہ ابن رشد میں اخلاق کو بہت کم جگہ نصیب ہوئی ہے۔ بالعموم یہ دیکھا گیا ہے کہ ''رسالہ علم الاخلاق'' ارسطو پر (بوجہ اس کے کہ اس میں خاص یونانی چربہ بہت زیادہ تھا) بمقابلہ اس کی منطق' طبعیات' و مابعدالطبعیات کے عربوں نے کم توجہ کی ہے۔ ابن رشد نے اصول ہائے اخلاق پر متکلمین سے جو بحث کی ہے وہ ہماری توجہ اپنی طرف معطوف کرنے کا حق رکھتی ہے۔ متکلمین کہتے ہیں کہ خیر وہی ہے جو خدا چاہتا ہے اور خدا جو کچھ چاہتا ہے وہ کسی ایسے اندرونی سبب کے بناء پر نہیں چاہتا جو اس کے ارادہ سے زماناً مقدم ہو۔ بلکہ بلا مثال صرف اس لئے کہ اس کی مرضی یہی ہے ہم نے دیکھا ہے کہ متکلمین خدا کی طرف متضاد باتوں کے پیدا کرنے کی قوت منسوب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس کے اقتدار میں ہے کہ اپنی مرضی سے جو بالکل آزاد اور پابندی غیر سے پاک ہے عالم کا انتظام جس طرح چاہے بدل دے۔ یہ عقائد اس نظام سے تعلق رکھتے ہیں جس کی مخالفت ابن رشد ہمیشہ کرتا رہا ہے۔ اس موقع پر وہ بلا وقت یہ ظاہر کر رہا ہے کہ یہ ایک مسئلہ ہے جو حق و ناحق کے تمام تصورات کو الٹ دیتا ہے اور خود اس مذہب کی بنیاد کھوکھلی کر دیتا ہے جسے مستحکم کرنے کا یہ (مسئلہ) دعویٰ کرتا ہے۔ انسان نہ تو بالکل مختار ہے اور نہ بالکل مجبور۔ اختیار کو اگر نفس کے تعلق سے دیکھا جائے تو وہ آزاد اور غیر مقید ہے تاہم اسباب خارجی ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ بالکل آزاد بھی نہیں رہتا۔ ہمارے افعال کی علت فاعلی خود ہمارے اندر موجود ہے لیکن جو علت و سبب وقتاً فوقتاً پیدا ہو جاتے ہیں وہ بیرونی ہیں کیونکہ جو شے ہمیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے وہ ہماری قدرت میں نہیں ہے اور صرف قوانین یعنی تدبیر الٰہی سے ظہور میں آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں انسان کو کبھی تقدیر کا پابند اور کبھی افعال کا مختار بیان کیا ہے۔ یہ تصفیہ جو مسائل جبر یہ قدریہ کے بین بین ابن رشد نے اپنے رسالہ ''مناہج کشف الادلہ'' میں درج کیا ہے۔ فلسفی اور معقولی تاویل کی ایک ایسی مثال ہے جسے مسائل مذہبی میں روا رکھا جا سکتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ جس طرح مادہ دو متضاد صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح نفس بھی دو متضاد افعال میں سے اپنے لئے ایک



Marfat.com

انتخاب کرنے کا اختیار رکھتا ہے مگر اس اختیار کو نہ مبنی بر خبط کہہ سکتے ہیں اور نہ مبنی بر اتفاق۔ قوائے فعلیہ کے لئے بے پروائی کی حالت کوئی حالت نہیں ہے۔ یہ حالت اگر کبھی ممکن ہو سکتی ہے تو صرف انفعالی دنیا میں۔

ابن رشد کے سیاسیات میں جیسی کہ توقع کی جاتی تھی کوئی جدت نظر نہیں آتی۔ جمہوریت افلاطون کا جو اس نے ملخص کیا ہے اس میں یہ سب موجود ہے اس سے زیادہ کوئی شے حیرت انگیز نہ ہوگی کہ یونانی دماغ کے اس عجیب و غریب خواب و خیال کو اس نے اتنی سنجیدگی سے ہاتھ میں لیا ہے اور سیاسیات کے ایک علمی رسالہ کی طرح اس کی شرح بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمام حکومت عمر رسیدہ لوگوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ یہ ضروری ہے کہ شہر کے باشندوں کو علوم بلاغتِ و معانی اور شاعری طریق استدلال و بحث و مباحث کی تعلیم دے کر ان میں نیکی کرنے کا مادہ پیدا کرنا چاہیے۔ شاعری، خاص کر عربوں کی، ایک مضر شے ہے ریاست کا بہترین نمونہ جو مقصود بہ ہونا چاہیے یہ ہے کہ اس میں نہ قاضیوں اور مفتیوں (ججوں) کی ضرورت پڑے اور نہ طبیبوں کی۔ فوج کا اس کے سوا کوئی اور کام نہیں ہونا چاہیے کہ لوگوں کی جان و مال کی حفاظت کرے۔ لیکن اگر گلہ بانوں کے کتے ہی بھیڑوں کو کھا جائیں تو کیا کیفیت ہوگی؟ فوجی خدمات کے لئے جاگیریں عطا کرنا ملک میں آفتیں اور بلائیں مول لینا ہے۔ عورتیں مردوں سے صرف بلحاظ مدارج اختلاف رکھتی ہیں۔ نہ کہ بلحاظ فطرت۔ جتنے کام مرد کر سکتے ہیں وہ بھی کر سکتی ہیں۔ جنگ، تعلیم، فلسفہ وغیرہ مگر کمتر پیمانہ پر۔ بعض اوقات عورتیں مردوں سے موسیقی میں بازی لے جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ اس فن کا کمال صرف اس وقت سمجھا جاتا ہے جبکہ مرد راگ تصنیف کریں اور عورتیں انہیں گائیں۔ بعض افریقی ریاستوں کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں میں جنگ کی بھی صلاحیت خاصی ہے۔ اگر یہ بھی ایک جمہوری حکومت میں حصہ لینے لگیں تو کوئی غیر معمولی بات نہیں سمجھی جائے گی۔ کیا ہم یہ نہیں دیکھتے ہیں کہ چرواہے کی کتیاں بھی بھیڑوں کی اس طرح حفاظت کرتی ہیں جیسے کتے؟ ابن رشد یہ بھی کہتا ہے کہ ہماری تمدنی حالت عورتوں کو اجازت نہیں دیتی کہ وہ تمام لیاقتوں کا اظہار کر سکیں۔ یہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ صرف بچے جننے اور انہیں دودھ پلانے کے لئے پیدا ہوئی ہیں۔ اسی غلامی کی حالت کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان میں بڑے بڑے کاموں کے انجام دینے کی جو قابلیت تھی وہ ضائع ہوگئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں ایک عورت بھی ایسی نظر نہیں آتی جو اخلاقی خوبیوں سے آراستہ ہو۔ ان کی عمریں نباتات کی عمروں کی طرح بسر ہو جاتی ہیں۔ اور وہ اپنے شوہروں کی خدمت گزاری کرتی رہتی ہیں۔ یہ بھی ایک مصیبت ہے جو ہمارے شہروں کو تباہ کر رہی ہے۔ اس لئے کہ جتنی تعداد مردوں کی ہے اس سے دوگنی عورتوں کی تعداد ہے اور یہ عورتیں خود اپنے دست بازو سے اپنی ضروریات زندگی کے لئے کمائی کرنے کی استعداد نہیں رکھتیں۔ ظالم اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات کے واسطے ملک پر حکومت کرے نہ کہ لوگوں کے واسطے۔ تمام مظالم سے زیادہ بدتر پیشوایان مذہب کا ظلم ہے۔ عربوں کے قرون اولیٰ کی جمہوریت افلاطون کے خیال کے ایک حد تک مطابق تھی لیکن معاویہؓ نے اپنے خاندان میں بادشاہت قائم کر کے اس خوبصورت نمونہ کو برباد کر دیا اور بغاوتوں اور خانہ جنگیوں کے زمانے کا آغاز ہوا جس سے ہمارا جزیرہ یعنی اندلس بھی (بقول ابن رشد) ابھی تک بالکل نجات نہیں حاصل کر سکا ہے۔



Marfat.com

## ابنِ رُشد کے مذہبی خیالات

اتنی مدت گزر جانے کے بعد یہ تصفیہ کرنا دشوار ہے کہ ابن رشد کس حد تک لامذہبوں بلکہ تمام موجودات مذاہب کے عقیدوں سے نفرت کرنے والوں کا قائم مقام کہلایا جاسکتا ہے۔ مذہب چونکہ اس بات کا سب سے بڑا ظاہر کرنے والا ہے کہ ایک خاص زمانہ میں نوع انسانی کا ضمیر کیا ہوا کرتا ہے اس لئے کسی ایک صدی کے نظام مذہبی کو خوبی سے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ مذہبی زندگی بسر کی جائے جس سے اتنی گہری واقفیت حاصل ہو سکے گی کہ کسی صاحب تحقیق کی سوچ سے ممکن نہیں۔ فلاسفہ عرب جیسے مہذب وشائستہ لوگ اور خاص کر ابن رشد اگر اپنے اہل ملک کے مذہبی عقائد میں شریک نظر آئیں تو یہ کوئی مہمل اور بے معنی بات نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک مشہور اور غالب مذہب کے ماننے سے آدمی عموماً تنقید ونکتہ چینی کی گرفت سے بچ جایا کرتا ہے۔ گزشتہ صدیوں میں کثرت سے بڑے بڑے لوگ بعض ایسے عقیدوں کے بلاچون و چرا ماننے والے تھے جو ہمارے زمانہ میں ایک بچہ کے ضمیر کو بھی تسکین نہیں دے سکتے تو کیا ایسے لوگوں کی سچائی اور صحت ایمان پر ہم شک کر سکتے ہیں؟ کوئی مہمل سے مہمل عقیدہ مذہب ایسا نہیں ملے گا جسے ان لوگوں نے تسلیم نہ کیا ہو جو دوسری باتوں میں نہایت رسا طبیعت رکھتے تھے جب یہ بات ہے تو ہمیں یہ تصور کرنے میں کوئی دقت نہیں معلوم ہوتی کہ ابن رشد مذہب اسلام پر ضرور ایمان رکھتا تھا خاص کر جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ اس مذہب کے امہات عقائد میں مافوق الفطرت باتوں کا میل کس قدر کم ہے اور وحدانیت کی خالص ترین صورت سے یہ مذہب کس قدر قریب نظر آتا ہے۔

یہ خیال کرنے کی بات ہے کہ ابن ابار اور ابن ابی اصیبعہ ابن رشد کی پختہ مذہبی وابستگی پر ذرا سا بھی شبہ کرنا روا نہیں رکھتے برخلاف اس کے عبدالواحد اور لاوٗن افریقی کہتے ہیں کہ اس کے مذہبی عقائد پر اس کے ہمعصروں نے مختلف رائے کا اظہار کیا ہے۔ لوگوں نے اس کی پختہ مذہبی فکر کے موافق نیز مخالف کتابیں لکھی ہیں۔ لاوٗن یا اس کے مترجم کا یہ بیان ہے کہ لاوٗن کے پاس مکالمہ کی شکل میں ایک نظم تھی جس میں ایک گفتگو کرنے والا ابن رشد کے علوم و محاسن کی بہت تعریف کرتا ہے اور دوسرا کہتا ہے وہ بے دین و کافر تھا۔ جس سوانح نگار کا اقتباس لاوٗن نے دیا ہے اس کی یہی پچھلی رائے معلوم ہوتی ہے۔ یہی مورخ ابن باجہ کے ذکر میں لکھتا ہے جسے قید خانہ سے ابن رشد کے باپ نے رہائی دلوائی تھی۔ باپ یہ نہیں جانتا تھا کہ ایک روز خود اس کا لڑکا اس سے بھی بڑھ کر کافر نکلے گا۔ برخلاف اس کے ابن رشد کا ایک بہت بڑا دوست عبدالکبیر تھا جو ایک بڑا مذہبی شخص تھا خود اس کے الفاظ انصاری نے نقل کئے ہیں۔ یہ شخص یقین دلاتا ہے کہ یہ تمام اتہامات بے بنیاد ہیں۔ میں نے بارہا ابن رشد کو نماز کے لئے جاتے اور وضو کرتے دیکھا ہے۔ ایک دوسرا مورخ کہتا ہے کہ خدا ہی کو معلوم ہے کہ اصل حقیقت کیا ہے لیکن اس قدر یقینی امر ہے کہ یہ حاسدوں کی سازشیں تھیں جنھوں نے ابن رشد کو اس قدر نشانہ طعن و ملامت بنایا۔ اس کا خیال صرف یہ تھا کہ ارسطو کے رسائل پر شرحیں لکھی جائیں اور مذہب و فلسفہ میں ایک ربط پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔

اگر عیسائیوں کی آنکھ میں ابن رشد انکار مذہب والحاد کا علم بردار نظر آتا ہے تو اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اکیلا یہی (کیونکہ دوسرے مسلمانوں کے نام اس کے سامنے محو ہو گئے) عربی تہذیب و تمدن کا حامل سمجھا جاتا تھا جسے وسطی زمانہ میں مسیحی انکار مذہب والحاد کے قریب قریب خیال کرتے تھے ابن رشد کچھ چھپاتا نہیں کہ اس کے بعض مسائل مثلاً عالم کا ازلی وابدی ہونا تمام مذاہب کی تعلیموں کے خلاف ہیں۔ وہ بالکل آزادی کے ساتھ ان مضامین کو فلسفیانہ نقطہ نظر سے بیان کرتا چلا جاتا ہے اور اپنی عادت کے موافق نہ تو مذہب پر کوئی حملہ کرتا ہے اور نہ کسی لاعلاج صدمہ سے اپنے آپ کو بچانے کی تکلیف گوارا کرتا ہے۔ وہ علمائے مذہب پر صرف اس وقت حرف رکھتا ہے جبکہ وہ فلسفیانہ مباحث کے میدان میں قدم رکھنے کی جرات کرتے ہیں۔ متکلمین جن کا دعویٰ ہے کہ ہم اپنے عقائد کو منطق و معقول سے ثابت کر سکتے ہیں اس کے تصنیفات کے ہر صفحہ پر ان کی تردید کی گئی ہے خاص کر غزالی کی نسبت کہتا ہے کہ ''یہ مرتد فلسفہ۔ یہ احسان فراموش' اس نے اپنی تمام معلومات کو کتبہائے فلاسفہ سے اخذ کیا اور پھر انہیں ہتھیاروں کو لے کر ان پر جھک پڑا جو خود ان سے عاریتاً لے گیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ غزالی کے تہافتہ الفلاسفہ لکھنے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کی دماغی ترکیب اپنی جگہ سے ہٹ کر بالکل اوندھی ہوگئی تھی یا شاید اس کی خواہش تھی کہ علمائے مذہب کو جو اسے شبہہ کی نظر سے دیکھنے لگے تھے راضی کر لیا جائے۔ علمائے مذہب ہمیشہ فلاسفہ کے دشمن رہے ہیں۔ اس لئے اس نے یہ تہیہ کیا کہ پہلے ہی سے ان کی نفرت کے مقابلہ کے لئے اپنے واسطے ایک جگہ مضبوط کرے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ'' ہمارا خیال یہ ہے کہ اس کی کتاب کے چھپے ہوئے زہر کو ہم روز روشن میں کھول کر رکھ دیں گو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ جن لوگوں نے ہماری مادر یعنی فلسفہ پر ظلم توڑے ہیں ان کے غیظ و غضب کا ہمیں بھی نشانہ بننا ہوگا۔'' بعض دفعہ اس کا منکرانہ خیال اس سے زیادہ آزادی کا پہلو لئے ہوئے نظر آتا ہے۔ طبیعیات کے پہلے رسالہ میں عقیدہ خلق عالم کو غیر ممکن ثابت کرنے کی کوشش کر کے یہ سوال کرتا ہے کہ ایسی بے معنی رائے کی بنیاد آخر کس طرح پڑی؟ پھر خود ہی جواب دیتا ہے کہ ''عادت'' جیسے کسی کو زہر کھانے کی عادت ہو تو وہ اسے کھا سکتا ہے اور کوئی نقصان نہیں ہوتا اس طرح عادت عجیب سے عجیب مسئلے ہم سے منوا سکتی ہے لیکن عوام الناس کی رائے صرف عادت ہی سے قائم ہوا کرتی ہیں۔ جو کچھ وہ بار بار سنتے ہیں اسی پر ایمان لے آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا ایمان فلاسفہ کے ایمان سے زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ عوام الناس میں سے کسی شخص کو اپنے عقائد کے خلاف سننے کی نوبت نہیں آیا کرتی۔ بخلاف فلاسفہ نے جنہیں ایسا اکثر اتفاق ہوا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو ہم اپنے زمانہ میں اکثر دیکھتے ہیں کہ لوگ معقولات پڑھتے ہی ایسے مذہبی عقائد کو جو محض عادت کے طور پر انہوں نے قائم کر لئے تھے خیر باد کہہ دیتے ہیں اور زندیق ہو جایا کرتے ہیں۔ اس کی تصنیفات میں کسی مذہب کی توہین کا شائبہ تک نظر نہیں آتا۔ تینوں بڑے بڑے مذاہب یعنی یہودیت' نصرانیت و اسلام میں محاکمہ کرنے کا خیال جس نے وسطی زمانہ میں ابن رشد کے مخالفین کا پلہ اس قدر گراں کر دیا تھا اس کی تحریروں میں کہیں نظر نہیں آتا اس کے قلم سے ان تینوں شریعتوں کے متعلق جو آج کل موجود ہیں بار بار یہ الفاظ نکلتے ہیں کہ یہ سب قوانین ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد ایک قسم کی تعلیم ہے جو تمام مذہبوں سے متعلق ہے۔



Marfat.com

مذہب کی طرف سے بے پروائی بھی ان الزاموں میں سے ایک الزام ہے جو غزالی فلاسفہ پر عائد کرتا ہے۔ ''تہافتہ التہافہ'' کے مقدمہ میں وہ کہتا ہے کہ ''ان غلطیوں کا ماخذ وہ اعتبار ہے جو انہیں سقراط' بقراط' افلاطون اور ارسطو کے نام پر ہے۔ اور نیز وہ حیرت ہے جو ان حکماء کی فطانت و دقیقہ سنجی پر یہ لوگ کرتے ہیں اور ایک ماخذ وہ یقین ہے کہ ان اساتذہ عظیم نے جو تمام مذاہب سے انکار کیا ہے اور تمام احکام مذہبی کو ایک طرح کی حیلہ بازی اور پاکھنڈ تصور کیا ہے تو یہ سب ان کے عقول کی کمال رسائی اور تبحر کی وجہ سے تھا۔''

علاوہ بریں ہمارے پاس دو رسالے ایسے موجود ہیں جن میں ابن رشد نے اپنے مذہبی خیالات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے ایک کتاب ''الربط بین المذہب والفلسفہ'' ہے اور دوسری ''کشف الادلۃ''۔

فلسفہ انسان کا ایک اعلیٰ ترین مقصد ہے لیکن بہت کم لوگ اسے حاصل کر سکتے ہیں۔ عوام کے لئے اس میں پیغمبرانہ کشف والہامات بھی داخل کر دیئے جاتے ہیں مگر فلسفیانہ مناظرے عامتہ الناس کے لئے نہیں ہوتے اس لئے کہ ان سے عقائد میں ضعف آ تا ہے۔ ان مناظروں کو اس وجہ سے منع کیا جاتا ہے کہ عامہ خلق کی طمانیت قلب کے لئے یہ کافی ہے کہ جسے وہ سمجھ سکتے ہیں اسی کو سمجھیں۔ غزالی کے مقابلہ میں ابن رشد قرآن کی آیتیں نقل کرتا ہے کہ خدا کا حکم ہے کہ حکمت کے ذریعہ سے تحقیق حق کرنا چاہیے اور صرف فلسفی ہی یہ استعداد رکھتا ہے کہ مذہب کو صحیح طور پر سمجھ سکے۔ عالم اسلامی میں جو اتنے فرقے نظر آتے ہیں مثلاً اشعری' باطنی' معتزلی' ان میں سے ایک بھی حقیقت مطلقہ کا علم نہیں رکھتا اور یہ ممکن نہیں کہ ایک فلسفی کو ان مختلف فرقوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہو جانے پر مجبور کیا جائے وہ کہتا ہے کہ فلاسفہ کا خاص مذہب یہ ہے کہ حقائق الاشیاء کا مطالعہ کریں کیونکہ سب سے پاکیزہ تر عبادت جو ہم خدا کی کر سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ اس کے کاموں کا علم حاصل کریں۔ یہی وہ شے ہے جو ہمیں اس کی حقیقی معرفت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ خدا کی نگاہ میں یہ سب سے بزرگ عمل ہے اور سب سے بدتر یہ ہے کہ اس شخص کو جو بطریق مختلفہ یہ عبادت کرتا ہے جو راس العبادات ہے اور اس مذہب کے ذریعے سے جو افضل المذاہب ہے خدا کی پرستش کرتا ہے از راہ خطا و ادعائے باطل مورد الزام قرار دیا جائے۔''

انہی خیالات کا اعادہ بہت استحکام کے ساتھ ''تہافتہ التہافہ'' کے اخیر باب میں کیا گیا ہے یعنی خدا پر عوام الناس کا سا اعتقاد رکھنا، فرشتوں اور انبیاء پر ایمان لانا اور عبادت' نماز اور قربانی کرنا ان سب کا اثر یہ ہوتا ہے کہ آدمی نیکی کی طرف رغبت کرنے لگتا ہے۔ مذاہب درستی اخلاق کے لئے نہایت اچھے آلے ہیں۔ خاص کر وہ اصول جو سب کے لئے ایک ہوتے ہیں اور جن کا ماخذ و سرچشمہ فطرت ہے' انسان ہمیشہ عامتہ الناس کے اعتقادات کے ساتھ اپنی زندگی کا آغاز کرتا ہے اور اس وقت بھی جبکہ وہ زیادہ انفرادی طور پر غور و خوض کرنے کے قابل ہوتا ہے بجائے ان عقائد سے متنفر ہونے کے جن میں اس کی نشو و نما ہوئی ہے کوشش کرتا ہے کہ ایک لطیف طریقہ پر ان کی تاویل و تعبیر کر سکے پس جو شخص عام لوگوں کو ان کے مذہب کے متعلق شبہات میں ڈالے اور ان کے نبیوں کی باتوں کو ایک دوسرے کے خلاف بتائے وہ کافر اور بے دین ہے اور جو سزا کافر کے لئے اس کے مذہب میں مقرر کی گئی ہے اس کا وہ مستحق



Marfat.com

ہے۔ جس زمانہ میں متعدد مذاہب رائج ہوں تو ہمیں جو ان میں سب سے افضل ہو وہی اختیار کرنا چاہیے۔[1] یہی وجہ ہے کہ جو حکماء اسکندریہ میں تعلیم دیا کرتے تھے جس وقت انہیں مذہب عرب کا حال معلوم ہوا تو فوراً اسے اختیار کرنے کے لئے آگے بڑھے اور علمائے روم جس وقت انہیں مذہب عیسوی کا علم ہونے لگے علاوہ اس کے مذاہب نہ تو امور عقلیہ پر بالکل مشتمل ہیں اور نہ امور الہامیہ پر بلکہ ان میں دونوں امور کم وبیش موجود ہوتے ہیں۔ ان کے عقائد کا وہ جزو جو مادی ہے اور استعارہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے اس کے باطنی معنی لینے چاہئیں جو شخص کہ حقیقتاً دانشمند ہے وہ کبھی اہل ملک کے اختیار کئے ہوئے مذہب کے خلاف جنگ نہیں کرتا مگر وہ یہ بھی نہیں کرتا کہ خدا کی شان میں عوام کی طرح مذبذب گفتگو کرے۔ ایبقوری جو مذہب اور نیکی دونوں ایک ساتھ برباد کردینا چاہتا ہے وہ یقیناً گردن مارنے کا مستحق ہے۔

ایسے صاف صاف الفاظ میں ''اظہار عقلیت'' کے بعد ہمیں یقیناً ابن رشد سے زیادہ تحمل و بردباری کی توقع رکھنی چاہیے لیکن یہ یاد رہے کہ ابن رشد نے تہافتہ التہافہ میں گو ان دشمنوں کے مقابلہ میں جو فلاسفہ کو بدکرداریوں کا الزام دیا کرتے ہیں جوابدہی کی ہے مگر جن لوگوں کی غلطیوں کی وجہ سے فلسفہ کو شرمندہ ہونا پڑا ہے ان کے ساتھ بھی سختی کا برتاؤ کیا ہے۔ فلسفہ اور مذہب کے باہم ربط کے متعلق جو اس کی رائے ہے وہی رائے اکثر فلاسفہ عرب کی ہے۔ غزالی ایک حکیم کا ذکر کرتا ہے جس کا یہ قول ہے کہ جو کچھ میں کرتا ہوں کسی کے کہنے سے نہیں کرتا بلکہ فلسفہ کا اچھی طرح مطالعہ کرنے کے بعد میں اچھی طرح سمجھ گیا ہوں کہ نبوت کے دراصل کیا معنی ہیں۔ مختصر یہ کہ نبوت حکمت و دانائی اور اخلاق کا کمال ہے۔ اس کے احکام کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ عوام الناس کو قابو میں رکھا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کو ہلاک نہ کریں۔ آپس میں جھگڑا نہ کریں اور بری خواہشوں کے دام میں گرفتار ہونے سے محفوظ رہیں لیکن میرا حال اگر پوچھو تو بوجہ اس کے کہ جاہلوں کے انبوہ کیساتھ کوئی قدر مشترک نہیں رکھتا مجھے مذہب کے معاملہ میں کسی قسم کا تردد و ہراس پیدا نہیں ہوتا۔ میرا شمار ان لوگوں میں ہے جو اسرار حکمت سے آگاہ ہیں۔ حصول دانائی میرا شغل ہے میں اس سے واقف ہوں اور وہ میرے لئے کافی ہے اور اس کی مدد سے بغیر کسی کے حکم کے اپنا کام کرسکتا ہوں۔ غزالی کہتا ہے یہ وہ مقام ہے جہاں ان لوگوں کے ایمان و یقین کا منتہا ہے جو فلسفہ کو حاصل کرتے ہیں مثلاً ابن سینا اور الفارابی۔'' تمام فلاسفہ عرب نے نبوت[2] کے اثبات میں ایک عقلی اصول بیان کیا ہے وہ یہ کہ یہ ایک[3] واقعہ نفسیہ ہے اور فطرت انسانی کی ایک ایسی قوت ہے جو اپنے بلند ترین مقام پر پہنچ گئی ہے۔ یہ نظریہ حکمائے عرب کے مسائل میں ایک مہتم بالشان اور مخصوص درجہ رکھتا ہے۔

لیکن ہمیں ابن رشد کے مسئلہ نبوت و فلسفہ کے باہمی روابط میں بہت زیادہ سختی کی تلاش نہ کرنی چاہیے اور اس کی وجہ سے اس پر الزام دھرنے کی ضرورت ہے۔ تلون اور بے ثباتی تمام اشیاء انسانی کا ایک اہم جزو ہے اور منطق سے اگر مدد لی جائے تو وہ ہمیں عمیق غاروں کی طرف لے جاتی ہے۔ پھر کون شخص ہے جو ایسی حالت میں اپنے ضمیر کے ناپید اکنار اسرار کو بیان کرسکتا ہے اور اس حیات انسانی کے ہنگامہ عظیم میں کون سی عقل صحیح علم رکھتی ہے کہ راست



Marfat.com

بنی کے تغیرات کہاں منتہی ہوتے ہیں اور تیقن کے ساتھ بیان کرنے کا اسے کہاں تک حق حاصل ہے؟

مسلمانوں کے پختہ مذہب علماء نے ان باریک فرقوں کا نہایت دانشمندی کے ساتھ ادراک کیا ہے۔ ہر عقلی علم انہیں شک وشبہ کی ایک چیز نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس کی تعلیم میں وحی[4] سے انکار کیا جاتا ہے۔ مذہب صرف اسی شرط پر کوئی چیز سمجھا جاسکتا ہے کہ اسے ہر چیز سمجھا جائے۔ بغیر اس کی سند کے خدا۔ انسان اور کائنات کے اسرار بیان کرنا اسے بیکار کر دینا ہے اور خواہ ہم چاہیں یا نہ چاہیں اپنے تئیں اس کا دشمن ظاہر کرنا ہے۔ فلسفہ عرب کے مخالفین کہتے ہیں کہ ان علوم کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی عالم کی ضرورت اور ازلی وابدی ہونے پر ایمان لاتا ہے اور قیامت اور اخروی جزا وسزا سے انکار کرنے لگتا ہے اور اپنے تمام جذبات کی باگ ڈھیلی کر کے بلا کسی قید کے زندگی بسر کرتا ہے۔ یہ ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ معقولات نے اکثر مسلمانوں میں ایک طرح کی مادیت پیدا کر دی تھی۔ سخت دل متشککین بھی فلسفی تھے جن کے قاتلوں نے بادشاہوں کے جسم میں لرزہ ڈال دیا تھا اور خود خلیفہ وقت کی ذات تک ان کے وار سے محفوظ نہ تھی۔ قلعہ الموت کے اندر مقیم رہ کر وہ اپنے اوقات رسائل فلسفہ کی ترتیب وتصنیف میں صرف کیا کرتے تھے جبکہ تاتاری ان کے اس گدھ کے گھونسلے میں گھس گئے تو انہوں نے دیکھا کہ یہاں ایک پورا علمی سازوسامان موجود ہے ایک عظیم الشان کتب خانہ ہے ایک طبیعات کا آزمون خانہ ہے اور ایک رصدگاہ ہے جس میں نہایت درجہ مکمل آلات موجود ہیں۔ فلاسفہ کے بارے میں عام طور پر خیال کیا جاتا تھا کہ وہ مذہبی نہیں ہوا کرتے۔ علی ابن سینا اسی طرح کا ایک پھکڑ عیاش تھا جیسے کہ آنحضرتؐ کے قبل شعرائے جاہلیت ہوا کرتے تھے۔ وہ پر عیش ونشاط زندگی بسر کرتا۔ شراب پیتا' گانا سنتا اور اپنے شاگردوں کے ساتھ بدمستیاں کیا کرتا تھا۔ اس کا قول ہے کہ شراب کی اس لئے ممانعت آئی ہے کہ اس سے جھگڑے اور دشمنیاں اٹھ کھڑی ہوئی ہیں لیکن میں اپنی دانائی سے بے اعتدالیوں سے بچا رہتا ہوں اور ذہن کو تیز کرنے کے لئے پیا کرتا ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ عرب اپنے ہم مذہب لوگوں میں تقریباً ایسے ہی تھے جیسے سترھویں صدی میں یورپ کے فرقہ کے لوگ۔ یہ باور نہیں ہوتا کہ ایسے تیز نگاہ لوگ بھی عقائد کے معاملہ میں جو محتاج راز ہوتے ہیں عوام سے زیادہ دوربین نگاہ نہیں رکھتے تھے۔ غزالی کہتا ہے کہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک ہے کہ قرآن پڑھتا ہے۔ مذہبی رسموں میں حصہ لیتا ہے۔ نماز بھی پڑھتا ہے اور زبان سے مذہب کی تعریف بھی کرتا ہے لیکن جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ اگر نبوت بے اصل شے ہے تو تم نماز کیوں پڑھا کرتے ہو تو جواب دیتا ہے کہ یہ جسم کی ایک ورزش اور ملک کی ایک رسم ہے اور امن وامان کی زندگی بسر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس اثناء میں وہ نہ تو شراب پینا ترک کرتا ہے اور نہ مکروہات اور بدکاریوں سے اجتناب کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غزالی کے اس بیان میں بہت کچھ مبالغہ ہے ممکن ہے کہ یہ پر جوش آدمی جو ٹھنڈے دل سے مطالعہ فلسفہ پر قائم نہ رہ سکا اور اپنے بگڑے ہوئے تخیل کی وجہ سے تصوف کی طرف جھک گیا۔ اب اپنے پرائے فلسفہ کے ساتھیوں پر جھنجھلاہٹ نکالنے کے لئے اور نیز اپنی افراط پسند طبیعت کے تقاضے سے حملہ کرنے لگا ہے۔ لوگوں کو اکثر یہ دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ اس سڑک پر امن وامان سے چلے جا رہے ہیں جس پر وہ خود نہیں چل سکتے ہیں



Marfat.com

اور بعض پر جوش طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں جو یہ خیال کرنے لگتی ہیں کہ ان میں ثبات و یک رنگی اس وقت پائی جائے گی جبکہ وہ انتہائی حدود پر نظر آئیں گے۔ ممکن ہے کہ غزالی بالکل غلطی پر نہ ہو اور فلاسفہ واقعی اس کے مستحق ہوں کہ ان پر تلون طبعی اور تنگی خیال کا الزام لگایا جائے۔ بہر حال خدا ہی علیم و دانا ہے۔

## حواشی

1۔ یعنی ابن رشد یورپ کو اسلام کی طرف ہدایت کرتا ہے۔

2۔ نبوت: علامہ ابن مسکویہ موجودات عالم کے مراتب کے بیان میں لکھتے ہیں کہ کل موجودات مرکز زمین سے لے کر ملک نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزائے مختلفہ رکھتا ہے اس دنیا میں عناصر کے ملنے سے نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا۔ نبات کے تین مرتبہ قرار دیئے گئے ہیں۔ اعلیٰ و اوسط و ادنیٰ۔ اس کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نبات سے ترقی کر کے افق حیوانات میں پہنچ جائے۔ حیوانات کا اولین و کمترین مرتبہ نبات کے اعلیٰ و اشرف مرتبہ سے افضل ہے۔ اس مرتبہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہونے لگتا ہے تو ایک اعلیٰ اور ایک اس سے اعلیٰ تر مرتبہ پر پہنچتا ہے جو انسانیت کے قریب تر ہے بعض بہائم صفت انسان ایسے ہیں جن میں اور بہائم کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں زیادہ فرق نہیں۔ اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک ہم ایسے کامل العقل ذہین طباع آدمیوں کو دیکھتے ہیں جو ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف علوم و فنون میں عمیق نظر اور وسیع دستگاہ رکھتے ہیں۔ پھر یہ اثر اس سے بھی زیادہ ترقی کرتا ہے اور ایسے انسان پیدا ہوتے ہیں جو فکر سلیم اور رائے مستقیم کے سبب مشہور زمانہ و یگانہ دوراں ہوتے ہیں اور بڑے سریع الادراک قوی الحدس اور روشن ضمیر ہوتے ہیں کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردے کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں جب انسان اس مرتبہ اشرفیہ تک پہنچ جاتا ہے تو افق ملائکہ سے متصل اور قریب ہو جاتا ہے۔ (ملائکہ سے مراد وہ وجود ہے جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے) مرتبہ انسان اور مرتبہ علیین میں اب جو بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں انسان انہیں بھی ترقی کر کے حاصل کر لیتا ہے اور ملائکہ سے استفاضہ اور استعداد کرنے لگتا ہے اور اس کے تمام مساعی و مقاصد کا مرکز حقائق اشیاء ہی ہو جاتے ہیں۔ اس مرتبہ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو حد انسانیت سے ترقی کر جائے اس حالت میں اس کے اوپر کبھی امور الٰہیہ خود بخود وارد ہونے لگتے ہیں۔ اس کا ادراک قوی اور دل بیدار ہو جاتا ہے اور متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے جیسا کہ محسوسات میں یہ نبوت ہے اور اس کے حامل انبیاء کہلاتے ہیں بعض دفعہ ان حضرات کو امور حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جس میں کوئی خفا نہیں ہوتا اور بعض دفعہ انہیں کچھ خفا و غموض رہتا ہے۔ امام غزالی "منقذ من الضلال" میں لکھتے ہیں کہ انسان اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل پیدا ہوا ہے مگر وہ ترقی کرتے کرتے اس زمانہ تک پہنچ جاتا ہے جسے عقل کا زمانہ کہتے ہیں لیکن عقل کی سرحد سے بھی آگے ایک اور درجہ ہے جس کے مدرکات کے لئے عقل محض بیکار ہے اس درجہ کا نام نبوت ہے۔ امام رازی کہتے ہیں کہ نبوت صرف قوت فطری و عملی کے کمال کا نام ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کی فطرت اور صورت موعیہ کا اقتضا یہ ہے کہ ایک شخص مدتوں میں ایسا پیدا ہو جو وحی الٰہی کے القا کی قابلیت رکھتا ہو ابن حزم کا قول ہے کہ نبوت کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے حامل کو بغیر تعلیم و تعلم کے حالص ہو (ماخوذ از فوز الاصغر۔ الغزالی: الکلام)

3۔ وحی: جب انسان ترقی کرتے کرتے اس انتہائی شرف تک پہنچ جاتا ہے جو غایت کمال بنی آدم ہے تو اس پر دو حالتوں میں



Marfat.com

سے کوئی ایک حالت ظاہر ہوتی ہے مگر وہ مدت العمر احوال موجودات میں غور و خوض کرتا رہتا ہے، جس سے اس کی نظر و فکر اس قدر قوی و تیز ہو جاتا ہے کہ امور الٰہیہ و اسرار روحانیہ اس کے نفس پر مثل بدیہات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ یہ حالت پیدا ہوتے ہی امور الٰہیہ بغیر اس کے کہ ان کی طرف ارتقا کیا جائے خود وہ بوجہ اتصال باہمی اس عالی منزلت اور روشن ضمیر کی جانب انحطاط و نزول فرماتے ہیں۔ اس ثانی الذکر حالت کو علامہ ابن مسکویہ "فوز الاصغر" میں اس طرح تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ انسانی قوت جس سے قوت تخیل کی طرف بڑھتا ہے اور قوت تخیل سے قوت فکر کی طرف اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے اس وقت ان حقائق امور کا ادراک ہوتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں لیکن یہ صورت ترقی و تصاعد بعض مزاجوں میں منعکس ہو جاتی ہے یعنی چونکہ قوی' بوجہ اتصال نہایت قوی التاثر و قوی التاثیر ہوتے ہیں۔ اس لئے بعض انسانوں کی قوتوں کا فیضان علی سبیل الانحطاط ہونے لگتا ہے پس اس حالت میں عقل قوت فکریہ میں اثر کرتی ہے اور قوت فکریہ قوت متخیلہ میں اور قوت متخیلہ حس میں۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور اسباب و مبادی کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں خارج الذہن معائنہ فرما رہا ہے اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے کبھی اس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور رمز ادراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ جناب ہادی عزاسمہ کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس ناطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے۔ پس ہر وقت کے لحاظ سے وحی کی ایک علیحدہ قسم قرار پائی اور اسی قدر وحی کے اصناف مقرر ہوئے۔ جس قدر کہ قوی نفس کے اقسام ہیں۔ انبیا علیہم الصلوۃ والسلام معانی بسیطہ و حقائق شریفہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ کہ ان حقائق کو عالم بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں۔

4۔ ادراک و علم احوال وحی میں ایک حال ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیت حقہ جب مافوق سے فائز ہوتی ہے تو اس کا ابتدائی اثر نبی کی قوت خمیر ہے یعنی عقل میں ہوتا ہے اس کے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل ہیں (یعنی وہ قوتیں جو افق حیوان میں ہیں یعنی حس و سمع و بصر) دوسرا طریقہ ادراک حقائق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری عزاسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب ۔یعنی کوئی بشر خدائے تعالیٰ سے سوائے ان دو طریقوں کے کس طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردے کے پرے سے۔ طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام سنتے تھے تو ان کے قلب مبارک پر ایک خوف و دہشت طاری ہوتی تھی جسکے بعد وہ سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے (ماخوذ فوز الاصغر، 127)

5۔ (Libertines) سترہویں صدی عیسوی میں یورپ میں آزاد خیال لوگوں کی جماعت تھی جو معاد کی منکر تھی اور عیش و عشرت اور دنیاوی لذتوں میں منہمک رہا کرتی تھی۔

6۔ موسیو ریناں نے غزالی پر اس طرح تبصرہ کرنے میں بے انصافی سے کام لیا ہے ان کا یہ خیال کہ مطالعہ و فلسفہ میں کامیابی نہ ہونے کی وجہ سے غزالی نے اپنی جھنجلاہٹ کو دیگر فلاسفہ پر نکالا ہے۔ ان کی سوانح عمری پر غور کرنے سے بالکل باطل معلوم ہوتا ہے۔ امام صاحب کی سوانح عمری چار حصوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے ایک زمانہ طالب علمی دوسرا زمانہ درس و تدریس تیسرا زمانہ خدشات شاہی و ملکی اور چوتھا زمانہ تصوف جبکہ انہیں امیروں سے ملنا سخت دشوار گزرتا تھا۔ انہوں نے نہایت ٹھنڈے دل سے اپنے زمانے کے تمام مذاہب مختلفہ اور نیز مذہب اسلام کے فرق مختلفہ کے عقائد کا مطالعہ کیا اور تحقیق سے کام لیا۔ اگر جاہ طلبی مقصود ہوتی تو ان کے لئے دنیاوی عروج کم نہ تھا۔ اگر فلسفی بننا ہوتا تو اس فن شریف میں جو انہیں دستگاہ کامل حاصل تھی ان کے لئے کافی تھی۔ مگر جس طرح انہوں نے مختلف مذاہب و فرقہ ہائے مذاہب کا بلا قید مطالعہ کیا اسی



Marfat.com

طرح فلسفہ کا بھی کیا جو طبیعت کہ ائمہ مذہب و بانیان فرقہ ہائے مذہب کے سامنے سر تقلید خم نہیں کر سکتی تھی وہ ارسطو کے سامنے کیسے جھکتی ان کی طبیعت کا خاصہ تھا کہ تحقیقات میں اتباع وتقلید کے شکنجوں سے آزاد رہنا پسند کرتے تھے یہی وجہ ہوئی جو مشائین کے دائرہ خیال کے اندر وہ مقید نہ رہ سکے اور جس قید (یعنی ارسطو کے اتباع نام) کو ابن رشد نے اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اس کے متحمل نہ ہو سکے اور میدان میں آگے گھوڑا دوڑانے لگے۔ تصوف کا میدان ایسا میدان ہے جہاں محض علم کی مدد سے آدمی قطع مسافت نہیں کر سکتا۔ یہاں ریاضت کی بھی شدید ضرورت ہوتی ہے اور ریاضت کے ساتھ ساتھ قوائے متخیلہ ومتفکرہ وعقلیہ کی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اس میں علم وعمل دونوں ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔ چنانچہ امام صاحب نے بھی یہی راستہ اختیار کیا اور ادراک میں سرعت اور حدس میں قوت حاصل کر کے پردے کے پیچھے سے وہ چیزیں دیکھنے لگے جو فلاسفہ مشائین کو نہیں نظر آتی تھیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں اطمینان حاصل ہوا موسیو ریناں ان باتوں کو نہیں سمجھ سکتے۔ اس لئے وہ امام صاحب کے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی پرواز صرف عالم سفلی تک ہے۔ وہ خود اپنے ایک خیال پر قائم نہیں رہتے اور اپنی رائے کی صحت پر خود بھی متشکک نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے جو بے ساختہ وہ الفاظ ان کی قلم سے نکل جاتے ہیں جو اس فصل کے اخیر الفاظ ہیں یعنی ممکن ہے کہ فلاسفہ ہی تنگی خیال کے ملزم ہوں۔

☆......☆......☆

ابن طفیل اندلسی

ترجمہ: ڈاکٹر محمد یوسف

# جیتا جاگتا

## واجب الوجود کی صفات

پہلے بحث علمی ہی کے دوران میں اتنا تو اسے معلوم ہو چکا تھا کہ صفات دو قسم کی ہیں صفت ثبوتی جیسے علم، قدرت، حکمت اور صفت سلبی، جیسے جسمانیت سے اور جسم کی صفات اور اس کے لواحق و متعلقات سے خواہ کتنے ہی دور کے ہوں' پاک ہونا نیز یہ کہ صفات ثبوتی میں یہی تنزیہہ شرط ہے کہ جسم کی صفات میں سے کوئی بات بھی ان میں نہ ہو اور کثرت بھی منجملہ ان جسم کی صفات کے ہے۔ لہٰذا صفات ثبوتی کی وجہ سے اس کی ذات میں کثرت نہ پائی جانا چاہئے بلکہ ان سب کو ایک ہی معنی یعنی حقیقت ذات کی طرح راجع ہونا چاہئے۔ اس کے بعد اس نے دریافت کرنا شروع کیا کہ ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں اس کے ساتھ مشابہت کیونکر پیدا کرے؟

## ایجابی صفات میں شبہ

ایجابی صفات کے بارے میں تو اس نے معلوم کر ہی لیا تھا کہ وہ سب کی سب ذات کی حقیقت میں جاتی ہیں اور ان میں کسی نہج پر بھی کثرت نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ کثرت جسم کی صفات میں سے ہے یہ بھی جان لیا تھا کہ اس کے لئے اپنی ذات کا علم ذات پر کوئی اضافی چیز نہیں ہے۔ بلکہ وہ جو ذات ہے وہی علم بالذات ہے اور جو علم بالذات ہے وہی ذات ہے۔

اس سے یہ بات عیاں ہوئی کہ اگر وہ ذات کو جان سکا تو وہ علم جس کے ذریعے وہ ذات کو جانے گا ذات کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہوگا بلکہ وہ علم اور ذات دونوں ایک ہوں گے۔ چنانچہ اس نے یہ رائے قائم کی کہ ایجابی صفات میں اس سے مشابہت پیدا کرنا یہ ہے کہ صرف اس کا علم رکھے اور جسم کی صفات میں سے کوئی چیز اس میں شریک نہ کرے۔ اسی پر اس نے اپنے آپ کو لگا دیا۔



Marfat.com

## سلبی صفات میں تشبہ

رہیں صفات سلبی تو ان سب کی اصل یہ ہے کہ جسمیت سے منزہ کیا جائے۔ چنانچہ اس نے اپنی ذات سے بھی جسمیت کے اوصاف کو دور کرنا شروع کیا۔ ان میں سے بہت سی صفات کو تو وہ اپنی سابقہ ریاضت کے دوران میں جس سے اس کا مقصود اجسام سماوی سے مشابہت پیدا کرنا تھا دور کر چکا تھا البتہ باقی ماندہ بھی بہت سی تھیں جن کو اس نے قائم رکھا تھا جیسے گولائی میں حرکت کرنا درآنحالیکہ حرکت خاص جسم کی صفات میں سے ہے اور جیسے حیوان اور نباتات کے کاموں سے دلچسپی لینا ماں پر رحم کھانا اور ان کی رکاوٹیں دور کرنے پر توجہ دینا جو کہ جسم ہی کی صفات میں سے ہیں اس لئے کہ اولاً اس کا ان کو دیکھنا ایک ایسی قوت کے ذریعے تھا جو جسمانی ہے پھر اس کا ان کے سلسلہ میں جدوجہد کرنا بھی جسمانی قوت ہی کے ذریعے تھا۔ پس اس نے ان باتوں کو اپنی ذات سے دور کرنا شروع کیا اس لئے کہ وہ سب کی سب اس حالت سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں جس کا وہ اب طلب گار تھا چنانچہ وہ مسلسل اپنے غار کے بند مکان میں محض سکون سے بیٹھا رہتا۔ سر جھکائے آنکھیں بند کئے' سارے محسوسات اور قویٰ جسمانی سے بے پرواہ، دھیان اور توبہ بلا شرکت غیرے صرف واجب الوجود ہستی پڑ جمائے ہوئے۔ اگر کبھی بھی اس کے خیال میں اس ہستی کے علاوہ کچھ اور راہ پاتا تو وہ اس کو پوری طاقت کے ساتھ اپنے خیال سے دور کر دیتا اور باہر نکال دیتا۔ اسی ریاضت پر اس نے اپنے نفس کو لگایا اور یہی چال عرصہ دراز تک چلتا رہا۔ یہاں تک کہ کئی کئی دن گزر جاتے اور نہ تو وہ کچھ کھاتا اور نہ حرکت کرتا۔

جب وہ اس شدت سے مجاہدہ کرتا تو بسا اوقات اس کے خیال اور دھیان سے ساری ذاتیں محو ہو جاتیں بجز اس کی اپنی ذات کے جو اس وقت بھی محو نہ ہوتی جبکہ وہ موجود اول حق واجب الوجود کے مشاہدہ میں غرق ہوتا۔

## خالص مشاہدہ حق

اس سے اسے بڑی تکلیف ہوتی اس لئے کہ وہ جانتا تھا کہ یہ خالص مشاہدہ میں یک گونہ کدورت اور دیدار میں ایک قسم کی شرکت ہے۔ وہ برابر اپنے نفس سے فنا اور مشاہدہ حق میں اخلاص کا تقاضا کرتا رہا تا آں کہ اس میں کامیاب ہو گیا اور آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اور ساری روحانی صورتیں اور جسمانی طاقتیں اور تمام وہ قوتیں جو مادہ سے بری ہیں یعنی وہی ذاتیں جو اس موجود کو پہچانتی ہیں یہ سب اس کی یاد اور اس کے دھیان سے غائب ہو گئیں۔ دیگر ذاتوں کے ساتھ ساتھ اس کی اپنی ذات بھی اوجھل ہو گئی۔ ہر چیز پراگندہ و مضمحل ہو کر اڑتا ہوا غبار بن گئی اور صرف ایک موجود برحق ثابت الوجود باقی رہ گیا جس نے اپنے کلام میں جو اس کی ذات پر کوئی اضافہ کی ہوئی چیز نہیں ہے۔ کہا آج بادشاہت کس کو حاصل ہے؟ اللہ کو جو یکتا اور زبردست ہے؟ اس نے اس کلام کو سمجھا اور اس آواز کو سنا اور اس کے سمجھنے میں اس کا بات نہ جاننا اور بات نہ کر سکنا مانع نہیں ہوا۔ اس حال میں غرق ہو کر اس



Marfat.com

نے ایسے کا مشاہدہ کیا جو نہ تو کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی بشر کے دل میں گزرا ہے۔ لہٰذا تمہارے دل میں کسی ایسی بات کو احاطہ بیان میں لانے کا شوق نہ ہونا چاہئے جو کبھی کسی بشر کے دل میں نہ گزری ہو۔

اس لئے کہ بہت سی ایسی باتیں جو بشر کے دل میں گزرتی ہیں انہیں کا بیان کرنا مشکل ہوتا ہے۔ پس ایسی بات کا تو سوال ہی کیا جس کے قلب میں گزرنے کا ہی امکان نہ ہو اور جو ایک دوسرے ہی عالم اور دوسرے ہی انداز سے متعلق ہو؟ قلب سے میری مراد وہ جسم نہیں جو قلب کہلاتا ہے۔ نہ وہ روح ہے جو اس کی تہوں میں جاگزیں ہے۔ بلکہ میری مراد اس روح کی وہ صورت ہے جو انسان کے بدن میں اپنی قوتوں کا فیضان کرتی ہے۔ ان تینوں میں سے ہر ایک پر قلب کا اطلاق کیا جاتا ہے لیکن اس بات کے ان تینوں میں سے کسی ایک میں بھی گزرنے کا امکان نہیں اور بیان تو صرف اس کا ہوسکتا ہے جس کا ان میں گزر ہو۔ جو اس حال کو بیان میں لانے کی کوشش کرے گا وہ محال کا طلب گار ہوگا اور اس کی مثال اس شخص کی ہوگی جو رنگے ہوئے رنگوں کا بحیثیت رنگوں کے مزہ دریافت کرنا چاہے اور یہ چاہے کہ مثلاً سیاہی میٹھی یا کھٹی ہو۔

اس سب کے باوجود ہم تم کو چند ایسے اشارات سے محروم نہیں رکھیں گے جن کے ذریعہ اس مقام کے ان عجائب کی طرف تلمیح ہوگی۔ جو اس کے مشاہدہ میں آئے۔ لیکن یہ بطور مثال کے ہوگا نہ کہ بطور حقیقت کے دروازہ پر دستک دینے کے اس لئے کہ اس مقام میں جو کچھ ہوتا ہے اسے صحیح صحیح جاننے کا صرف یہ طریقہ ہے کہ وہاں تک رسائی حاصل کی جائے پس اب اپنے دل کے کان کھڑے کرو اور عقل کی آنکھ کو اس پر جماؤ جس کی طرف میں اشارہ کروں۔ ہوسکتا ہے کہ اس سے تم کو ایسی ہدایت ملے جو کھلی شاہراہ پر لگادے لیکن میری تم سے ایک شرط ہے کہ جو کچھ میں ان اوراق کے سپرد کروں اس کے علاوہ کچھ اور زبانی توضیح سردست مجھ سے نہ چاہو گے اس لئے کہ میدان تنگ ہے اور جو بات الفاظ میں سمونے کے قابل نہ ہو اس پر الفاظ کو مسلط کرنے کی کوشش کرنا ایک خطرہ کی بات ہے۔

اچھا تو اب میں کہتا ہوں کہ جب وہ اپنی ذات اور ساری ذاتوں سے چھٹکارا پا گیا اور یکتا حی و قیوم کے سوا وجود میں اور کوئی اس کے سامنے نہ رہا اور جو کچھ اس کے مشاہدہ میں آیا وہ اس نے مشاہدہ کرلیا تو لوٹ کر پھر اغیار پر نظر ڈالی اور اس حال سے، جو نشے کی طرح تھا ہوش، میں آیا اس وقت اسے خیال گزرا کہ اس کی ذات ایسی نہیں جو اس کے لئے ذات حق سے مغایرت کا سبب بنے بلکہ اس کی ذات کی حقیقت ذات حق ہی ہے۔ جس چیز کی بابت پہلے یہ سمجھتا تھا کہ وہ اس کی ذات اور ذات حق کی غیر ہے وہ حقیقت میں کوئی چیز نہیں بلکہ کوئی بھی چیز ذات حق کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے سورج کی روشنی۔ جب وہ کثیف جسموں پر پڑتی ہے تو تم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان جسموں ہی میں ہے۔ یعنی وہ روشنی گو اس جسم سے متعلق سمجھی جاتی ہے جس میں کہ نظر آتی ہے تاہم حقیقت میں سورج کی روشنی کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اگر وہ جسم باقی نہ رہے تو اس کی روشنی بھی باقی نہ رہے گی البتہ سورج کی روشنی برابر اپنے حال پر رہے گی نہ تو اس جسم کی موجودگی میں کوئی کمی ہوگی اور نہ اس جسم کے غائب ہونے پر اس میں کوئی زیادتی ہوگی جب بھی کوئی ایسا جسم پیدا ہوگا جو اس روشنی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو وہ

اسے قبول کرلے گا۔ پھر جب وہ جسم معدوم ہوگا تو وہ قبولیت بھی معدوم اور بے معنی ہو جائے گی۔ اس رائے کو اس کے نزدیک یوں تقویت پہنچی کہ اس پر یہ واضح ہو چکا تھا کہ ذات حق عزوجل کسی طرح بھی کثرت پذیر نہیں اور اس کا علم بالذات وہی تھا جو عین ذات۔ چنانچہ اس کے نزدیک یہ لازم آیا کہ جس کو اس کی ذات کا علم حاصل ہو جائے گویا اس کو اس کی ذات حاصل ہوگئی اور چونکہ اسے علم حاصل تھا اس لئے اسے ذات حاصل تھی اور یہ ذات اپنی ذات کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہوتی۔ نیز محض اس کا حاصل ہونا وہی ہے جو ذات ہے۔ اس طرح وہ عین ذات ہوا۔ آگے چل کر تمام وہ ذاتیں جو مادہ سے بری اور ذات حق کی معرفت رکھنے والی ہیں اور جن کو وہ سابق میں متعدد سمجھتا تھا اب اس خیال کی بدولت اس کے آگے ایک ہی چیز بن گئیں۔ یہ شبہ اس کے نفس میں جڑ پکڑ ہی لیتا اگر خدا کی رحمت بڑھ کر اسے نہ تھام لیتی اور ہدایت اس کی مدد کو نہ پہنچ جاتی۔ بلآخر اس کی سمجھ میں آ گیا کہ یہ شبہ جو اس کے اندر پیدا ہوا اس کا سبب جسم کی ظلمت اور محسوسات کی کدورت کا بقایا ہے۔ اور وہ یوں کہ کثیر قلیل اور واحد' وحدت اور جمع' یکجائی اور علیحدگی سب کی سب جسم کی صفات ہیں۔

برتر ذاتوں پر نہ وحدت کا اطلاق ہوتا ہے نہ جمع کا۔ اور وہ ذاتیں جو برتر ہیں اور ذات حق کی معرفت رکھتی ہیں چونکہ وہ مادہ سے بری ہیں اس لئے ان کے متعلق یہ کہنا ہی نہیں چاہیے کہ وہ کثیر ہیں یا واحد۔ وجہ یہ کہ کثرت تو یہی ہے کہ ذاتیں ایک دوسرے کے مغایر ہوں اور وحدت بھی صرف اتصال کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے اور اس قسم کی کوئی چیز اور کہیں متصور نہیں ہوسکتی۔ بجز مرکب معانی کے جو مادہ سے آلودہ ہوں اتنا ضرور ہے کہ اس جگہ عبارت بہت ہی تنگ ہو جاتی ہے اس لئے کہ اگر تم ان برتر ذاتوں کے لئے عام استعمال کے مطابق جمع کا صیغہ استعمال کرو تو ان کے اندر کثرت کے معنی کا وہم ہوگا درآں حالیکہ وہ کثرت سے بری ہیں اور اگر تم مفرد کے صیغہ سے تعبیر کرو تو اس سے اتحاد کے معنی کا وہم ہوگا اور ان کے لئے محال ہے۔

میں تصور کرسکتا ہوں ایک ایسے چمگادڑ قسم فرد کا جس کی آنکھوں میں سورج سے چکا چوند لگ جاتی ہے کہ وہ اس جگہ اڑ جائے گا اور اپنے جنوں کی زنجیر میں لڑکھڑاتے ہوئے کہے گا۔ بے شک تم نے باریک بینی کی حد کردی یہاں تک کہ گویا عقلاء کے تقاضائے طبع کو اتار پھینکا اور عقل کے حکم کو ناقابل لحاظ بنا ڈالا اس لئے کہ یہ تو منجملہ عقل کے احکام کے ہے کہ چیز یا واحد ہوتی ہے یا کثیر اس کو چاہئے کہ وہ اپنے جھپاٹے میں وقار کو قائم رکھے اور اپنی زبان کی تیزی کو قابو میں رکھے' اپنے آپ کو متہم قرار دے اور اس کم قیمت عالم محسوس سے جس کے پاٹوں کے درمیان وہ رہتا ہے اس نہج پر عبرت حاصل کرے جیسے کہ حی بن یقظان نے کیا یعنی یہ کہ وہ جب اس کو ایک نقطہ نظر سے دیکھتا تو کثیر سمجھتا اور وہ بھی اس درجہ کہ کثرت نہ تو شمار میں لائی جاسکتی اور نہ کسی حد ہی میں رکھی جاسکتی۔ پھر جب وہ اسی کو دوسرے نقطہ نظر سے دیکھتا تو واحد خیال کرنے لگتا۔ ایک عرصہ تک وہ اس بارے میں متردد رہا اور اس کے لئے یہ ممکن نہ ہوا کہ وہ قطعی طور پر دونوں میں سے کسی ایک صفت کو چھوڑ کر دوسری کو اس پر عائد کردے۔

Marfat.com

## عالمِ محسوس اور عالمِ الٰہی کا فرق

جب عالم محسوس کی یہ بات ہے جہاں کی اصل ہی جمع اور افراد ہے جس کے اندر ہی اس کی حقیقت کو سمجھا جاتا ہے اور جس کے اندر جوڑ توڑ' مقابلہ' غیریت اتفاق اور اختلاف پایا جاتا ہے تو بھلا عالم الٰہی کی بابت وہ کیا گمان قائم کرسکتا ہے۔ جہاں نہ کل کا اطلاق ہو نہ بعض کا۔ اور اگر اس کی بابت متداول الفاظ میں سے کوئی لفظ بولا جائے تو خلاف حقیقت باتوں کا وہم ہونے لگے۔ لہٰذا اس کو وہی جان سکتا ہے جس نے اس کا مشاہدہ کیا ہو اور اس کی حقیقت اسی کو بخوبی معلوم ہوسکتی ہے جو اس میں پہنچا ہو۔

## عقل کے عمل کی حد

رہا اس کا یہ قول کہ ''تم نے عقلا کے تقاضائے طبع کو اتار پھینکا اور عقل کے حکم کو ناقابل لحاظ بنا ڈالا'' تو ہم اس کی یہ بات مان لیتے ہیں اور اس کو اس کی عقل اور عقلاء پر چھوڑتے ہیں۔ اس لئے کہ عقل جو وہ اور اس جیسے لوگ مراد رکھتے ہیں وہ تو اس قوت ناطقہ کے علاوہ نہیں جو موجودات حسی کے افراد کا مطالعہ کر کے ان سے ایک معنی کل اخذ کرتی ہے۔ نیز عقلاء جن کو وہ لوگ مراد رکھتے ہیں ان کا یہی انداز فکر ہوتا ہے درآں حالیکہ جو طریقہ ہمارا موضوع کلام ہے وہ اس سب سے بالاتر ہے۔ پس جو محسوسات اور ان سے متعلق کلیات کے سوا کسی چیز سے واقف نہ ہو اس کو چاہئے کہ وہ کان بند کرلے اور اپنے ان ساتھیوں سے جا ملے۔ جو دنیوی زندگی کی ظاہری چیزوں سے واقف ہیں اور آخرت سے روگردانی کرتے ہیں۔''

البتہ اگر تم عالم الٰہی کی باتوں کی نسبت اس قسم کی تلمیحات اور اشارات پر اکتفا کرنے والے لوگوں میں سے ہو اور ہمارے الفاظ کو وہ معنی نہ پہناؤ جو عرف عام کے مطابق ان کو پہنائے جاتے ہیں تو ہم تم کو کچھ اور بتائیں کہ حی بن یقظان نے اس مقام صدق میں کیا مشاہدہ کیا اچھا لو ہم کہتے ہیں۔

## افلاکی ذاتوں کا مشاہدہ

جب وہ پوری طرح مستغرق اور کلیتاً فنا ہوگیا اور صحیح معنی میں اس کی رسائی ہوگئی تو اس نے مشاہدہ کیا کہ فلک اعلیٰ جس کے ماورا کوئی جسم نہیں پایا جاتا، اس کی ایک ایسی ذات ہے جو مادہ سے بری ہے نہ تو وہ یکتا و برحق کی ذات ہے، نہ عین فلک ہے اور نہ ہی ان دونوں کی غیر ہے۔ گویا کہ وہ سورج کا عکس ہے جو کسی صیقل کئے ہوئے آئینہ میں دکھائی دے نہ تو وہ سورج ہوگا نہ آئینہ اور نہ ان دونوں کا غیر۔ اس فلک کی برتر ذات میں اس کو ایسا کمال' رونق اور حسن نظر آیا جو زبان کے وصف سے کہیں بڑھ کر ہے اور اتنا دقیق ہے کہ اسے حرف یا صورت کا جامہ نہیں پہنایا جاسکتا۔ نیز اس نے اس فلک کو دیکھا کہ وہ ذات حق (جل جلالہ) کے مشاہدے سے انتہائی لذت سرور شادمانی اور



Marfat.com

خوشی میں تھا۔

پھر اس نے اس فلک کو جو اس کے بعد تھا یعنی ثابت ستاروں کے فلک کو دیکھا کہ اس کے بھی ایک ذات ہے جو مادہ سے بری ہے نہ تو وہ یکتا و برحق کی ذات ہے نہ فلک اعلیٰ کی برتر ذات ہے۔ نہ اس کا عین ہے اور نہ ان سب کی غیر گویا کہ وہ سورج کا عکس ہے جو سورج کے مقابل ایک آئینہ سے منعکس ہو کر ایک دوسرے آئینہ میں دکھائی دے۔ اس نے دیکھا کہ اس ذات کو بھی ویسی ہی رونق حسن اور لذت حاصل تھی جیسی کہ اس نے دیکھا تھا کہ فلک اعلیٰ کو حاصل تھی۔

پھر اس نے اس فلک کو دیکھا جو اس کے بعد تھا یعنی فلک زحل کہ اس کے بھی ایک ذات ہے جو مادہ سے بری ہے اور نہ تو ان ذاتوں میں سے ہے جنہیں اس نے پہلے دیکھا تھا نہ ان کی غیر ہے۔ گویا کہ وہ سورج کا عکس ہے جو سورج کے مقابل ایک آئینہ سے منعکس ہو کر دوسرے اور دوسرے سے منعکس ہو کر ایک اور آئینہ میں دکھائی دے۔ اس نے دیکھا کہ اس ذات کو بھی وہی رونق اور لذت حاصل تھی جو اس نے دیکھا تھا کہ اس سے پہلے کے افلاک کو حاصل تھی۔

وہ برابر ہر فلک کے لئے ایک برتر ذات دیکھتا چلا گیا جو مادہ سے بری تھی اور نہ تو ان ذاتوں میں سے تھی جو اس سے پہلے تھیں اور نہ ان کی غیر تھی' گویا کہ وہ سورج کا عکس تھی جو افلا کی ترتیب کے مطابق اپنی اپنی جگہ رکھے ہوئے ایک آئینہ سے دوسرے آئینہ میں منعکس ہوتا چلا جائے۔ اس نے دیکھا کہ ان ذاتوں میں سے ہر ذات کو ایسا حسن رونق لذت اور سرور حاصل ہے جو نہ تو کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی کے دل میں گزرا ہے۔

## عالمِ کون وفساد کی ذات

سب سے آخر میں وہ عالم کون وفساد پر پہنچا۔ جو سارے کا سارا فلک قمر کے اندر ڈھکا ہوا ہے۔ اس نے دیکھا کہ اس کے بھی ایک ذات ہے جو مادہ سے بری ہے اور نہ تو ان ذاتوں میں سے ہے جن کو اس نے پہلے دیکھا تھا نہ ان کے علاوہ ہے۔ اس ذات کے ستّر ہزار چہرے ہیں۔ ہر چہرہ میں ستر ہزار منہ اور ہر منہ میں ستر ہزار زبانیں ہیں جن کے ذریعہ وہ ذات یکتا و برحق کی پاکی بیان کرتا ہے اور ان تھک اس کی قدسیت اور بزرگی جتاتا ہے۔ یہ بھی اس نے دیکھا کہ یہ ذات جس کی بابت اسے وہم تھا کہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے۔ حالانکہ وہ باکثرت نہیں اس کو بھی ویسی ہی لذت اور کمال حاصل ہے جیسا کہ اس نے دیکھا تھا کہ اس سے پہلے کی ذاتوں کو حاصل تھا۔ گویا کہ یہ ذات سورج کا عکس تھی جو ہلتے ہوئے پانی میں دھائی دے اور اس میں وہ عکس اس آخری آئینہ سے آئے جس تک مذکورہ ترتیب کے مطابق وہ پہلے آئینہ سے پہنچا ہے جو عین سورج کے مقابل ہے۔

## حیّ کی اپنی برتر ذات

پھر اس نے دیکھا کہ اس کے اپنے لئے بھی ایک برتر ذات ہے۔ اگر یہ جائز ہوتا کہ ستر ہزار چہرے رکھنے

والی کے اجزاء نکالے جائیں تو ہم کہتے کہ یہ اسی کا جزو ہے' نیز اگر ایسا نہ ہوتا کہ یہ ذات پہلے نہ تھی اور بعد کو پیدا ہوئی تو ہم کہتے کہ یہ وہی ہے اور اگر اس کے پیدا ہوتے ہی یہ ذات اس کے بدن کے ساتھ مخصوص نہ ہوتی تو ہم کہتے کہ یہ حادث نہیں ہے۔

**اس کی اپنی ذات کی طرح دوسری ذاتیں:** اسی مرتبہ میں اپنی ذات کی طرح اس نے بہت سی ذاتیں دیکھیں جو دوسرے اجسام کے لئے تھیں۔ کچھ تو ایسے جو پہلے تھے اور بعد کو بگڑ گئے اور کچھ ایسے جو ہنوز اس کے ساتھ وجود میں باقی تھے۔ ان کی کثرت' اگر ان پر کثرت کا اطلاق جائز ہو تو وہ سب کی سب متحد تھیں۔ اس نے دیکھا کہ اس کی اپنی ذات کو نیز ان تمام ذاتوں کو جو اس کے مرتبہ میں تھیں وہی حسن رونق اور بے انتہا لذت حاصل تھی جو نہ کسی آنکھ نے دیکھی نہ کسی کان نے سنی اور نہ کسی بشر کے دل میں گزری جس کو نہ تو بیان کرنے والے بیان کر سکتے ہیں نہ پہنچے ہوئے عارفوں کے علاوہ اور کوئی اس کو سمجھ سکتا ہے۔ اس نے بہت سی برتر از مادہ ذاتیں ایسی بھی دیکھیں جو گویا کہ زنگ آلود آئینے تھے جن پر میل چڑھا ہوا ہو اور اس کے ساتھ ہی وہ ان صیقل زدہ آئینوں کی طرف پیٹھ کئے ہوئے اور منہ موڑے ہوئے ہوں جن میں کہ سورج کا عکس مرتسم ہے۔

## مبتلائے عذاب ذاتیں

ان ذاتوں میں اسے ایسی برائی اور نقص نظر آیا جو کبھی اس کے دل میں بھی نہ گزرا تھا۔ اس نے دیکھا کہ وہ نہ ختم ہونے والی تکالیف اور نہ مٹنے والی حسرتوں میں پڑی تھیں عذاب کے خیمے ان کے گھیرے ہوئے تھے حجاب کی آگ انہیں جلا رہی تھی۔ اور جذب وتنفر کے مابین ان پر آرے چل رہے تھے۔ ان کے علاوہ جو عذاب میں مبتلا تھیں اس نے وہاں کچھ اور ذاتیں بھی دیکھیں جو نمودار ہوتیں اور پھر نابود ہو جاتیں۔ بنتیں اور پھر بگڑ جاتیں۔ چنانچہ وہ رکا اور گہری نظر سے ان کا مطالعہ کیا تو بڑی ہولنا کی' گراں قدر مہم' تیز تیز تخلیق' گہری حکمت' کمال صنعت اور روح پھونکنا بنانا اور بگاڑنا۔ یہ سب دیکھنے میں آیا۔ اس کے بعد اس نے تھوڑی ہی دیر اور توقف کیا ہوگا کہ یکایک اس کے حواس بجا ہو گئے اس حال سے جو غشی کی طرح تھا افاقہ ہوا اس مقام سے اس کے پاؤں پھسلے' عالم محسوس نظر آیا اور عالم الہی اوجھل ہو گیا۔ یہ اس لئے کہ ایک حال میں ان دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے' دنیا اور آخرت دو سوکنوں کی طرح ہیں ایک کو خوش کرتے ہی تم دوسری کو ناراض کرو گے۔

اب اگر تم یہ کہو "اس مشاہدہ کا تم نے جو بیان کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ برتر ذاتیں اگر ایسے جسم سے متعلق ہوں جو دائمی وجود رکھتا ہو اور بگڑتا نہ ہو جیسے افلاک تو وہ بھی دائمی وجود رکھیں گی اور اگر ایسے جسم سے متعلق ہوں جو بالآخر بگڑنے والا ہو جیسے حیوان ناطق تو وہ بھی بگڑیں گی اور پراگندہ اور پریشان ہوں گی۔ یہ اس عکس دار آئینوں کی مثال کے مطابق ہے جو تم نے پیش کی ہے اس لئے کہ صورت کو اس وقت تک قرار نہیں ہو سکتا جب تک آئینہ کو قرار نہ



Marfat.com

ہو اگر آئینہ خراب ہو جائے تو صورت کی خرابی اور پراگندگی ضروری ہے۔'' اس پر میں تم سے کہوں گا ''کتنی جلدی تم اپنا عہد بھول گئے اور قید سے بھاگ نکلے' کیا ہم نے پہلے ہی یہ نہیں جتا دیا تھا کہ عبارت کا میدان اس بارے میں بہت تنگ ہے اور الفاظ ہر حال میں حقیقت کے برخلاف وہم پیدا کرتے ہیں۔ تمہیں جو وہم ہوا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ تم نے مثال اور ممثل بہ کو سب ہی اعتبارات سے ایک حکم میں رکھ دیا۔ ایسا تو مختلف قسم کی معمولی بات چیت میں نہ کرنا چاہیے پھر اس جگہ اس کا سوال ہی کیا جبکہ سورج اور اس کی روشنی' اس کی صورت اور اس کا نمودار ہونا' آئینے اور ان میں حاصل ہونے والی صورتیں۔ یہ سب کی سب ایسی باتیں ہیں جو اجسام سے جدا نہیں ہوتیں اور اجسام ہی کے ذریعے اور انہیں کے اندر ان کا سامان وجود ہوتا ہے۔ اس لئے وہ اپنے وجود میں اجسام کی محتاج ہوتی ہیں اور اجسام کے معدوم ہونے سے معدوم ہو جاتی ہیں۔ لیکن جہاں تک الٰہی ذاتوں اور ربانی روحوں کا تعلق ہے تو وہ سب جسم اور اس کے متعلقات سے بری اور پوری طرح پاک ہوتی ہیں ان کا اس سے کوئی ربط اور تعلق نہیں ہوتا۔ ان کے حق میں اجسام کا فنا ہونا یا باقی رہنا ان کا وجود اور عدم سب برابر ہے۔

ربانی روحوں کے حق میں اجسام کا وجود عدم برابر ہے۔ ان کا ربط و تعلق تو صرف یکتا و برحق واجب الوجود ہستی سے ہوتا ہے' وہی ان کا اول ان کا مبداء' ان کا سبب اور ان کی موجد ہے وہی ان کو دوام بخشی اور بقا سرمدی سے نوازتی ہے نہ صرف یہ کہ انہیں اجسام کی حاجت نہیں بلکہ اجسام ان کے محتاج ہیں اور اگر ان کا عدم جائز ہوتو اجسام بھی معدوم ہو جائیں۔ اس لئے کہ وہ اجسام کا مبداء ہیں۔ بالکل اسی طرح کہ اگر یکتا و برحق کی ذات کا عدم وہ اس سے برتر اور پاک ہے۔'' اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ جائز ہوتو یہ ساری ذاتیں معدوم ہو جائیں۔ اجسام معدوم ہو جائیں۔ عالم حسی سارے کا سارا معدوم ہو جائے اور کوئی ہستی باقی نہ رہے۔ اس لئے کہ سب ایک دوسرے سے ربط رکھتے ہیں۔ عالم محسوس اگرچہ عالم الٰہی کا تابع اور اس کے سایہ کی طرح ہے۔

عالم محسوس کا عدم فرض کرنا محال ہے۔ اس کا فساد صرف اتنا ہے کہ وہ بدل جائے اور عالم الٰہی اس سے مستغنی اور بری ہے تاہم اس کا عدم فرض کرنا محال ہے اس لئے کہ وہ لامحالہ عالم الٰہی کا تابع ہے۔ اس کا بگڑنا صرف اتنا ہے کہ بدل جائے نہ یہ کہ سرے سے معدوم ہو جائے۔ کتاب عزیز کا بھی یہی فرمان ہے جہاں کہیں بھی کہ اس بات کا ذکر ہے یعنی پہاڑوں کو بدل کر روئی کے گالے کی طرح کر دینا، انسانوں کو پروانوں کی طرح کر دینا، سورج اور چاند کو اندھیرا کر دینا' سمندروں کا پھٹ پڑنا اس دن جبکہ زمین میں ایسی تبدیلی ہوگی کہ زمین نہیں رہے گی اور آسمان میں بھی۔

اس فرصت میں میرے لئے صرف اسی حد تک ممکن تھا کہ میں تم کو بتاؤں کہ حی بن یقظان نے اس بزرگ مقام میں کیا مشاہدہ کیا۔ پس جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے مزید کے طالب نہ بنو اس لئے کہ یہ از قسم محال ہے۔

رہا اس کا باقی قصہ تو وہ میں تم کو سناتا ہوں انشاء اللہ تعالیٰ:

ہوا یہ کہ جب وہ جہاں کہیں بھی کہ اس کو سیر کرنا تھی وہاں سیر کرنے کے بعد عالم محسوس میں واپس آیا تو



Marfat.com

دنیوی زندگی کی تکلیفوں سے اکتا گیا اور اس پار کی زندگی کا شوق اس کے اندر بھڑک اٹھا۔ چنانچہ وہ پھر اسی مقام کی طرف دوبارہ لوٹنے کا طالب ہوا۔ طریقہ وہی تھا جس طریقہ سے کہ پہلے اس نے اس کی طلب کی تھی۔ البتہ پہلی مرتبہ وہاں تک پہنچنے کے لئے جتنی کوشش کرنا پڑی تھی اس سے کم ہی کوشش سے وہ وہاں پہنچ گیا اور اس دوسری مرتبہ اس مقام میں پہلی مرتبہ کی بہ نسبت زیادہ دراز عرصہ تک رہا۔

## مقام بزرگ میں رہنے کی ریاضت

اس کے بعد وہ پھر عالم حس میں واپس آیا اور پھر اپنے اسی مقام تک پہنچنے کی کوشش کی تو پہلی اور دوسری دفعہ کی بہ نسبت کام کچھ اور زیادہ آسان نکلا اور وہ اور زیادہ عرصہ وہاں رہ سکا۔ اس طرح اس بزرگ مقام تک پہنچنا اس کے لئے آسان سے آسان تر ہوتا چلا گیا۔ نیز اس مقام میں باقی رہنے کا عرصہ طویل سے طویل تر ہوتا گیا تا آں کہ کچھ زمانے کے بعد ایسا ہوگیا کہ جب وہ چاہتا وہاں پہنچ جاتا اور پھر وہاں سے اسی وقت جدا ہوتا جبکہ خود اس کی مرضی ہوتی۔ چنانچہ وہ اپنے آپ کو اسی مقام کا پابند بنائے رکھتا اور صرف ان ضروریات بدن کے لئے وہاں سے منہ موڑتا جن کو اس نے اس حد تک کم کردیا تھا کہ اس سے زیادہ کمی ہو ہی نہ سکتی تھی۔ پھر بھی اس دوران میں برابر اس کی یہ آرزو رہی کہ خدائے عزوجل اسے جسم کے تکان سے نجات دے دی جو اس مقام سے اس کی جدائی کا سبب بنتا ہے تاکہ وہ دائمی طور پر اپنے سرور میں گم رہے اور اس الم سے رہائی پالے جسے وہ ضروریات بدن کے لئے اس مقام سے منہ موڑتے وقت محسوس کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ بدستور رہا یہاں تک کہ اس کی عمر سات ستوں سے کچھ زیادہ یعنی پچاس سال ہوگئی۔ اس وقت اس کو اتفاق سے ابسال کی صحبت نصیب ہوئی۔ اس کا جو کچھ قصہ ہے ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ:

بیان کیا جاتا ہے کہ حیّ بن یقظان کی جس جزیرہ پر ولادت ہوئی (اس کی ابتداء کے بارے میں دو مختلف نظریوں میں سے ایک نظریہ کی رو سے) اس کے قریب ہی کے ایک جزیرہ پر ایک ملت پہنچی جو برحق ملتوں میں سے تھی اور سابق انبیاء (صلوٰت اللہ علیہم) میں سے کسی کی قائم کی ہوئی تھی۔

## قریب کے جزیرہ میں ملت کی پابندی

اس ملت میں ساری موجودات حقیقی کا رائج مثالوں کے پیرایہ میں خاکہ اتارا گیا تھا جس سے ان اشیاء کا تصور حاصل ہو جاتا تھا اور ان کے نقوش ذہن میں بیٹھ جاتے تھے جیسا کہ جمہور کو مخاطب کرنے کا عام دستور ہے یہی ملت اس جزیرہ میں برابر پھیلتی، طاقت پکڑتی اور چھاتی گئی تا آں کہ اس میں سے ایک بادشاہ اس جزیرہ میں متمکن ہوا اور اس نے لوگوں کو اس ملت کی پابندی پر لگا دیا۔

اس جزیرہ میں دونو جوان ایسے پائے جاتے تھے جو خوبی اور نیکی کی طرف میلان رکھتے تھے۔ ایک کا نام ابسال تھا اور دوسرے کا سلامان۔ ان دونوں نے اس ملت کا علم حاصل کر کے اسے خوش اسلوبی کے ساتھ قبول کیا اور عہد کیا کہ وہ اپنے آپ کو اس کے قوانین کا پابند بنائیں گے اور باقاعدگی کے ساتھ اس کے تمام اعمال بجالائیں گے۔ اس طریقہ پر وہ دونوں برابر ساتھ ساتھ چلتے رہے۔

کبھی کبھی یہ دونوں اس شریعت کے ان الفاظ کی باریکیوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے جو اللہ اور ملائکہ کی صفت میں اور معیاد اور ثواب اور عقاب کے بیان میں وارد ہوئے تھے۔

## ابسال کا رجحان تاویل کی طرف

## سلامان کا غور و فکر سے احتراز

ان میں سے ابسال بیشتر باطن کی گہرائیوں تک پہنچتا' روحانی باتوں کا پتہ لگاتا اور تاویل کی طرف بڑھتا۔ اس کے ساتھی سلامان کا یہ تھا کہ وہ ظاہر کو جوں کا توں باقی رکھتا' تاویل سے دور بھاگتا اور ہیر پھیر اور سوچ بچار سے باز رہتا۔ البتہ وہ دونوں ظاہری اعمال' محاسبہ نفس اور خواہشات کے مجاہدہ میں سرگرداں رہتے۔ اس شریعت میں کچھ اقوال ایسے تھے جو تنہائی اور گوشہ نشینی پر ابھارتے تھے اور اسی میں نجات بتاتے تھے۔ دوسری طرف کچھ اقوال ایسے تھے جو مل جل کر رہنے اور جماعت کا ساتھ دینے پر مائل کرتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابسال تنہائی کی تلاش میں پڑ گیا اور اس کی بابت جو اقوال تھے ان کو اس نے مرجح قرار دیا۔ اس لئے کہ ہمیشہ غور و فکر میں لگے رہنا برابر عبرت حاصل کرنا اور معانی میں غوطہ زنی کرنا اس کی طبیعت میں داخل تھا۔ اور اس قسم کے مطالب زیادہ تر تنہائی ہی میں پورے ہوتے تھے۔ ادھر سلامان جماعت کا ساتھ دینے میں لگ گیا اور اس کی بابت جو اقوال تھے ان کو اس نے ترجیح دی اس لئے کہ غور و فکر اور ایر پھیر سے خوف کھانا اس کی سرشت میں تھا اس کے خیال میں جماعت کا ساتھ دینے سے وسوسے دور رہتے تھے۔ ادھر ادھر کے شبہات زائل ہو جاتے تھے اور شیاطین کی ریشہ دوانیوں سے نجات مل جاتی تھی۔

اس رائے میں دونوں کا باہم اختلاف ان کی جدائی کا سبب بنا۔ ابسال نے اس جزیرہ کی بابت سن رکھا تھا جس میں کہا گیا کہ حی بن یقظان کی تکوین ہوئی۔

## ابسال کا خلوت کی تلاش میں حیّ بن یقظان کے جزیرہ کو جانا

اسے معلوم تھا کہ وہاں کیسی سرسبزی' آسائش اور معتدل ہوا ہے۔ نیز یہ کہ جو خلوت کا طلب گار ہو اسے خلوت وہاں مل سکتی ہے۔ چنانچہ اس نے وہاں چلے جانے اور باقی عمر انسانوں سے کنارہ کش رہنے کا عزم کر لیا۔ اس کے پاس جو مال تھا اسے یکجا کر کے کچھ سے تو ایک کشتی خریدی جو اس کو جزیرہ تک پہنچا دے۔ جو بچ رہا اسے فقیروں



Marfat.com

میں بانٹ دیا' پھر اپنے دوست سلامان کو الوداع کہہ کر سمندر کے شانہ پر سوار ہو گیا ملاح اس کو اس جزیرہ تک لے گئے اور اس کو ساحل پر اتار کر وہاں سے آگے بڑھ گئے۔

اب ابسال اس جزیرہ پر رہنے لگا۔ اللہ عزوجل کی عبادت کرتا' اس کی بڑائی جتاتا' پاکی بیان کرتا اور اس کے اسمائے حسنیٰ اور بلند صفات کی بابت غور و فکر کیا کرتا۔ نہ تو اس کی توجہ منقطع ہوتی نہ اس کی فکر میں خلل پڑتا۔ جب اسے غذا کی ضرورت ہوتی تو اس جزیرہ کے پھل اور شکار میں سے اتنا کھاتا کہ بھوک رفع ہو جائے۔ ایک مدت تک وہ اسی حال میں رہا۔ اپنے رب کی مناجات میں اسے کامل شادمانی اور بڑی ہی دل بستگی حاصل تھی۔ ہر روز وہ اس کی مہربانیوں' بڑے بڑے عطیوں اور ان آسانیوں کا جو اس کی حاجتوں اور غذا کے سلسلہ میں فراہم تھیں، مشاہدہ کرتا جس سے اس کا یقین پختہ ہوتا اور آنکھیں ٹھنڈی رہتیں۔ اس عرصہ میں حیّ بن یقظان بڑی شدت کے ساتھ اپنے بزرگ مقامات میں مستغرق تھا اور ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ غار سے باہر نکل کر جو غذا میسر آئے کھا لیتا تھا۔ اس وجہ سے شروع شروع میں ابسال اسے نہ پا سکا۔ وہ اس جزیرہ کے کناروں کا طواف کرتا اور کونے کونے گھومتا پھرتا لیکن کوئی انسان نظر نہ آتا نہ کوئی نشان ہی ملتا اس سے اس کی دل بستگی بڑھتی اور جی خوش ہو جاتا اس لئے کہ اس کا عزم ہی یہ تھا کہ عزلت و تنہائی کی طلب میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے گا بالآخر ایک وقت یہ اتفاق ہوا کہ حیّ بن یقظان غذا کی تلاش میں نکلا اور ابسال بھی اسی طرف جا پہنچا۔ دونوں کی نظر ایک دوسرے پر پڑی۔ ابسال کو تو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہوا کہ وہ بھی ماسوا سے بے نیاز عابدوں میں سے ہے جو انسانوں سے عزلت کی تلاش میں اس جزیرہ میں آ پہنچا ہے جس طرح وہ خود وہاں پہنچا تھا۔

## ابسال اور حیّ بن یقظان کی ملاقات

وہ ڈرا کہ اگر اس نے اس سے تعارف حاصل کیا تو یہ اس کے حال کے فساد کا موجب ہو گا اور اس کی مطلب برآری میں رکاوٹ بن جائے گا۔ دوسری طرف حیّ بن یقظان یہ سمجھ ہی نہ سکا کہ وہ کیا چیز ہے اس لئے کہ اس کی صورت ان حیوانات میں سے کسی سے نہ ملتی تھی جن کو اس نے اس سے قبل دیکھا تھا۔ نیز وہ ایک بال اور اون کا کالا کرتہ پہنے ہوئے تھا جس کو اس نے یہ سمجھا کہ فطری لباس ہے چنانچہ وہ تھوڑی دیر حیرت زدہ کھڑا رہا۔ ابسال اس کی طرف سے پیٹھ موڑ کر بھاگا اس ڈر سے کہ کہیں اس کے حال سے اس کی توجہ نہ ہٹا دے۔ حیّ بن یقظان نے اس کا پیچھا کیا اس لئے کہ اشیاء کی حقیقت کا پتہ لگانا اس کی جبلت میں تھا۔ جب اس نے دیکھا کہ ابسال بہت ہی تیزی سے بھاگ رہا ہے تو وہ دبک گیا اور چھپ کر بیٹھ گیا۔ ابسال نے خیال کیا کہ وہ واپس ہو گیا اور اس مضافات سے دور چلا گیا۔ چنانچہ ابسال نماز' قرأت' دعا' رونے' گڑگڑانے اور وجد میں لگ گیا تا آں کہ ہر چیز سے بے خبر ہو گیا۔ تب حیّ بن یقظان نے دھیرے دھیرے اس سے قریب ہونا شروع کیا۔ ابسال کو پتہ بھی نہ چلا اور وہ اتنا قریب آ گیا کہ اس کی قرات اور تسبیح سن سکے اور اس کا رونا اور گڑگڑانا دیکھ سکے۔ اچھی آواز اور منظم حروف جو اس نے سنے وہ ایسی چیز تھی جو مختلف قسم کے حیوانات



Marfat.com

میں سے کسی کی جانب سے اس کے تجربہ میں نہ آئی تھی۔ پھر اس کی شکل اور خطوط پر نظر کی تو اس کو اپنی ہی صورت کا پایا۔ یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس پر جو کرتہ تھا وہ طبعی کھال نہیں بلکہ ویسا ہی بنایا ہوا لباس تھا جیسا کہ اس کا اپنا لباس۔ اس کے بعد جب اس نے دیکھا کہ وہ کس اچھائی کے ساتھ گڑگڑاتا لجاتا اور روتا ہے تب تو کوئی شک نہ رہا کہ وہ حق کی معرفت رکھنے والی ذاتوں میں سے ہے۔ چنانچہ وہ اس کا مشتاق ہوا اور معلوم کرنا چاہا کہ کیا بات ہے اور اس کے رونے گڑگڑانے کا کیا سبب ہے۔ وہ اور زیادہ قریب ہوا تو ابسال کو پتہ چل گیا اور وہ تیزی سے بھاگا۔ حیّ بن یقظان نے بھی تیزی سے اس کا پیچھا کیا اور خدا نے اس کو جو طاقت اور علم و جسم کی بالیدگی عطا کی تھی اس کی بدولت اس کو جا پکڑا۔ اس کے بعد وہ برابر اس کے ساتھ رہا اور اس کو ایسا اپنے قبضہ میں رکھا کہ جنبش نہ کرنے دی۔

## ابسال کا خوف

ابسال نے جب اس کو دیکھا کہ حیوانات کی بالوں دار کھالیں پہنے ہوئے ہے اور اس کے بیشتر حصہ کو ڈھانپے ہوئے ہیں۔ نیز اس نے دیکھا کہ وہ کتنی تیزی سے دوڑتا اور کتنی قوت سے گرفت کرتا ہے تو وہ بہت ڈرا اور اس سے مہربانی کی التجا کرنے لگا۔ اس نے اس کی طرف جھک کر کچھ الفاظ کہے۔ جنہیں حیّ بن یقظان نہ سمجھ سکا نہ ہی وہ جانتا تھا کہ الفاظ کیا ہوتے ہیں۔ البتہ وہ اس میں گھبراہٹ کے آثار پہچان سکتا تھا۔ چنانچہ وہ ایسی آوازوں سے جو اس نے بعض حیوانات سے سیکھی تھیں اس کی دل جمعی کرتا۔ اس کے سر پر ہاتھ پھیرتا۔ اس کے کندھے سہلاتا، اس کی دل جوئی کرتا اور اس کے ساتھ خوشی اور انبساط کا اظہار کرتا تاآں کہ ابسال کا دل سکون پذیر ہوا اور اسے معلوم ہو گیا کہ وہ اسے کوئی نقصان نہیں پہنچانا چاہتا۔ ابسال چونکہ علم تاویل سے محبت رکھتا تھا اس لئے اس نے پہلے ہی بہت سی زبانیں سیکھیں تھیں اور ان میں مہارت پیدا کی تھی اس نے ہر اس زبان میں جو وہ جانتا تھا حیّ بن یقظان سے بات کی اس کے حالات دریافت کرنے چاہے اور اس کو سمجھانے کی بڑی کوشش کی لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

## حیّ کی حیرت زدگی

حیّ بن یقظان اس سب کے دوران میں جو سنتا اس سے حیرت زدہ ہو جاتا اور اسے پتہ نہ چلتا کہ وہ کس حال میں ہے۔ پھر بھی وہ اپنی خوشی اور رضامندی کا ضرور اس پر اظہار کر دیتا۔ غرض دونوں ایک دوسرے کی باتوں کو عجیب و غریب سمجھتے رہے۔

ابسال کے پاس کھانے پینے کی چیزوں میں سے کچھ بچ رہا تھا جو کہ وہ آباد جزیرہ سے اپنے ساتھ لایا تھا۔ اسے اس نے حیّ بن یقظان کے آگے بڑھایا حیّ بن یقظان کی سمجھ میں نہ آیا کہ وہ کیا ہے اس لئے کہ پہلے اس نے کبھی نہ دیکھا تھا اس لئے ابسال نے اس میں سے کھا کر اسے اشارہ کیا کہ تم بھی کھاؤ۔ حیّ بن یقظان کو یاد آیا کہ غذا کھانے کے بارے میں اس نے اپنے اوپر کیا شرطیں عائد کی ہوئی تھیں اور یہ اسے معلوم نہ تھا کہ جو چیز اس کے آگے رکھی گئی

ہے اس کی اصل کیا ہے اور اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں۔ اس وجہ سے وہ کھانے سے باز رہا۔ لیکن ابسال برابر اس کی طرف بڑھتا اور اسے نرمی پر آمادہ کرتا رہا۔ ادھر حیؔ بن یقظان اس کا عاشق بن چکا تھا اسے اندیشہ ہوا کہ اگر وہ اسی طرح اجتناب کرتا رہا تو ابسال برداشتہ خاطر ہوگا۔ چنانچہ اس نے بڑھ کر اس میں سے کچھ کھالیا۔ جب اس نے وہ کھانا چکھا اور اسے پسند آیا تو اسے خیال ہوا کہ مشروط غذا کی بابت اس نے اپنے عہد کو توڑ کر برا کیا۔ وہ اپنے کئے پر پشیمان ہوا اور اس نے ارادہ کیا کہ ابسال سے جدا ہو کر پھر اپنے کام میں لگ جائے یعنی اپنے بزرگ مقام پر دوبارہ پہنچنے کی کوشش کرے لیکن جلدی سے اس کو مشاہدہ حاصل نہ ہوسکا۔ تب اس نے سوچا کہ ابسال کے ساتھ عالم حسی میں رہے تا آں کہ اس کی حقیقت حال سے واقف ہو جائے اور دل میں اس کا لگاؤ باقی نہ رہے۔ اس کے بعد وہ بغیر اس کے کہ کوئی چیز خلل انداز ہو اپنے مقام کی طرف متوجہ ہو سکے گا۔ چنانچہ ابسال کی صحبت میں رہنے لگا۔ ابسال نے بھی جب یہ دیکھا کہ وہ بول نہیں سکتا تو اسے اطمینان ہوگیا کہ اس کی طرف سے اس کے دین کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ اس نے یہ امید باندھی کہ وہ اس کو بولنا اور علم اور دین سکھائے گا تو اس کی بدولت اسے بہت بڑا اجر اور خدا کا تقرب حاصل ہوگا۔ لہٰذا اس نے اسے بولنا سکھانا شروع کردیا۔

## ابسال کا حیؔ کو بولنا سکھانا

پہلے پہل اس طرح کہ وہ موجودات کی اشیا کی طرف اشارہ کرکے بتاتا اور زبان سے ان کے نام لیتا۔ پھر بار بار اس کے سامنے یہی کرتا اور ساتھ ساتھ اشارہ بھی کرتا جاتا۔ اس طرح اس نے اس کو سب نام سکھادیئے اور تھوڑا تھوڑا کرکے آگے بڑھایا۔ یہاں تک کہ کم سے کم مدت میں وہ بولنے لگا۔

اس کے بعد ابسال نے اس سے پوچھا کہ اس کے حالات کیا ہیں اور وہ کہاں سے اس جزیرہ میں آیا۔ حی بن یقظان نے اس کو بتایا کہ وہ اپنی ابتداء یا ماں باپ کے بارے میں اس ہرنی کے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا جس نے اسے پالا۔ پھر اس نے سارا حال سنایا کہ کس (طرح اس نے معرفت میں ترقی کی اور بلاآخر خدا تک پہنچنے کا درجہ حاصل کرلیا)

جب ابسال نے اس سے ان حقائق اور ان ذاتوں کا بیان سنا جو عالم حس سے برتر اور ذات حق (عزوجل) کی معرفت رکھنے والی ہیں۔ نیز اس نے وہ بیان بھی سنا جو اس نے ذاتِ حق (تعالیٰ وجل) کے پاک اوصاف کی بابت دیا اور جس میں اس نے جہاں تک بتانے کا امکان تھا اس کو بتایا کہ خدا تک پہنچنے کے مقام پر اس نے کیا کیا وصل سے بہرہ ور ہونے والوں کی لذتیں اور حجاب کی آڑ میں رہ جانے والوں کی تکلیفیں دیکھیں۔

## مشاہدہ کا تطابق

تب تو ابسال کو کوئی شک نہیں رہا کہ وہ تمام باتیں جو اللہ' اس کے فرشتوں' اس کی کتابوں' اس کے رسول'



Marfat.com

قیامت کے دن، جنت اور آگ کے بارے میں اس کی شریعت میں وارد ہوئی تھیں، محض مثالیں تھیں اس کی جو حیؔ بن یقظان نے مشاہدہ کیا، اس سے اس کے دل کی آنکھ کھل گئی اور ذہن کی آگ فروزاں ہوگئی، عقل اور نقل اس کے نزدیک ایک دوسرے کے مطابق ہوگئے۔ تاویل کے طریقے اس سے قریب ہوگئے اور شروع میں کوئی ایسی مشکل بات باقی نہ رہی جو اس پر واضح نہ ہو، نہ کوئی مغلق بات جو اس کے آگے کھلی ہوئی نہ ہو نہ ہی کوئی باریک بات جو اسے صاف نظر نہ آتی ہو۔ اب وہ عقل والوں میں سے ہوگیا اور اسی وقت سے اس نے حیؔ بن یقظان کو تعظیم و توقیر کی نظر سے دیکھا۔ اس کو یقین ہوگیا کہ وہ اولیاء اللہ میں سے ہے، جن کو ''نہ کچھ خوف ہوگا نہ وہ رنجیدہ ہوں گے'' چنانچہ وہ پابندی سے اس کی خدمت گزاری اور پیروی میں لگ گیا۔ نیز ان اعمال شریعیہ میں جن کو اس نے اپنی ملت میں سیکھا تھا اگر کوئی بات الٹی معلوم ہوتی تو وہ اس کی بابت حیؔ بن یقظان کے اشارات کو کام میں لیتا۔

حیؔ بن یقظان نے اس سے اس کے حالات اور امور کی بابت پوچھ گچھ شروع کی۔ چنانچہ ابسال اس کو اپنے جزیرہ کے حالات بتاتا کہ اس کی دنیا کیسی ہے، اس ملت کے آنے سے پہلے ان کی سیرت کیا تھی اور اس کے آنے کے بعد اب کیا ہے۔ اس نے اس کو سب وہ باتیں بتائیں جو شریعت میں ہیں۔ جیسے عالم الٰہی کا بیان، جنت، دوزخ، دوبارہ زندہ ہونا، حشر ونشر، حساب میزان، صراط۔ یہ سب حیؔ بن یقظان کی سمجھ میں آ گیا اور اس کو اس میں کوئی بات اپنے اس مشاہدہ کے خلاف نظر نہ آئی جو اس کو مقام بزرگ میں حاصل ہوا تھا۔

## حیؔ کا رسول پر ایمان لانا

اس سے اس نے جان لیا کہ جس نے یہ باتیں بتائی ہیں اور جو ان کو لے کر آیا وہ اپنے بیان میں برحق، قول میں سچا اور اپنے رب کا رسول ہے۔ چنانچہ وہ اس پر ایمان لے آیا۔ نیز اس کی تصدیق کی اور اس کی رسالت کی شہادت دی۔

## حیؔ کا عبادات کی پابندی کرنا

پھر حیؔ بن یقظان اس سے پوچھنے لگا کہ کیا فرائض ہیں جو وہ لایا اور کیا عبادات ہیں جو اس نے وضع کیں۔ ابسال نے بتایا نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور ان جیسے ظاہری اعمال۔ ان سب کو اس نے سیکھا اور ان کا پابند ہوگیا۔ ان کی ادائیگی کو اس نے محض اس حکم کی تعمیل میں اپنے اوپر لازم کرلیا جس کے لانے والے کی سچائی اس کے نزدیک ثابت ہو چکی تھی۔ البتہ دو باتیں اس کے ذہن میں ایسی رہ گئیں جن کی بابت وہ حیران تھا اور اس کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ ان میں کیا حکمت ہے۔

پہلی یہ کہ: کیا وجہ کہ رسول نے عالم الٰہی کی بیش تر باتیں بتاتے وقت لوگوں کے سامنے مثالیں بیان کیں اور

کشف سے احتراز کیا؟ نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ تجسیم (یعنی اللہ کے جسم ماننے) میں پڑ گئے جو بڑی بات ہے اور ذات حق میں بہت سی ایسی چیزوں کا اعتقاد کرنے لگے جن سے وہ پاک اور بری ہے یہی کچھ ثواب اور عقاب کے بارے میں ہے۔

دوسری یہ کہ: ان فرائض اور روزمرہ کی عبادات پر کیوں اکتفا کیا اور مال جمع کرنے اور کھانے میں زیادتی کرنے کو کیوں مباح رکھا جس کی وجہ سے لوگوں کو باطل میں لگ جانے اور حق سے روگردانی کرنے کا موقع ملتا ہے؟

## مال کی بابت حیّ کی رائے

اس کی اپنی رائے یہ تھی کہ کوئی شخص اتنے سے زیادہ نہ کھائے جتنے سے زندگی باقی رہ سکے۔ رہا مال تو اس کی اس کے نزدیک کوئی حقیقت ہی نہ تھی۔ جب وہ شرح کے ان احکام پر غور کرتا جو اموال کے بارے میں ہیں جیسے زکوٰۃ اور اس کے شعبے' ربا' سود' حدود اور سزائیں تو اس سب پر اسے تعجب ہوتا اور وہ انہیں محض بڑھاوا خیال کرتا۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر لوگ حقیقت امر کو سمجھتے تو ان باطل چیزوں سے اعراض کر کے حق کی طرف متوجہ ہوتے' تب وہ ان سب سے بے نیاز بن جاتے اور کسی کے لئے مال مخصوص ہی نہ ہوتا جو اس کی زکوٰۃ مانگی جاتی یا اس کی چوری پر ہاتھ کاٹے جاتے یا کھلم کھلا اس کو حاصل کرنے کے لئے جانی جاتیں جس کی بدولت وہ اس میں پڑا یہ تھی کہ اس کے خیال میں سارے کے سارے لوگ اچھی فطرت' روشن سمجھ اور محتاط نفس رکھتے ہیں اسے یہ معلوم نہ تھا کہ ان میں کس قدر نا سمجھی' کمی' رائے کی خامی اور ارادہ کی کمزوری ہوتی ہے۔ اور وہ چوپایوں کی طرح بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہوتے ہیں۔

حی کا انسانوں کو حق کی تعلیم دینے کا ارادہ بالآخر جب اس کو انسانوں پر بہت زیادہ ترس آیا نیز اسے امید ہوئی کہ اس کے ہاتھوں وہ نجات حاصل کر سکیں گے تو اس کا ارادہ ہوا کہ ان کے پاس جائے اور حق کو ان کے آگے واضح اور کھول کر بیان کرے۔ اس بارے میں اس نے اپنے ساتھی ابسال سے رائے لی اور دریافت کیا کہ کیا ان کے پاس جانے کی کوئی تدبیر اس کے امکان میں ہے؟ ابسال نے اسے آگاہ کیا کہ ان کی فطرت میں کیا نقص ہے اور وہ اللہ کی باتوں سے کیسا اعراض کرتے ہیں لیکن یہ کچھ اس کی سمجھ میں نہیں آیا اس نے جو لو لگائی تھی اندر ہی اندر وہ اس پر جما رہا۔ ابسال کو بھی امید ہوئی کہ اللہ اس کے جاننے والے مریدوں کے ایک گروہ کو جو دوسروں کی بہ نسبت نجات سے قریب تر تھا اس کے ہاتھوں ہدایت دے گا چنانچہ اس نے بھی اس کی رائے کی تائید کی۔ دونوں نے یہ سوچا کہ سمندر کے کنارے جم کر بیٹھ جائیں اور رات دن کسی وقت وہاں سے نہ ہٹیں' ہوسکتا ہے کہ اللہ ان کے لئے سمندر عبور کرنے کا ذریعہ مہیا کر دے۔ غرض یہ کہ دونوں نے اسی کی ٹھان لی اور سچے دل سے خدا سے دعا کی کہ ان کو ان کے کام میں نیک ہدایت دے۔

اللہ (عزوجل) کا کرنا کچھ ایسا ہوا کہ ایک کشتی سمندر میں راستہ بھٹک گئی اور ہواؤں اور موجوں کے تلاطم نے اسے اس جزیرہ کے ساحل پر لا ڈالا۔ جب وہ خشکی سے قریب ہوئی تو کشتی والوں نے ان دو آدمیوں کو کنارے پر دیکھا وہ پاس آئے تو ابسال نے ان سے بات کی اور درخواست کی کہ وہ ان دونوں کو اپنے ساتھ لے جائیں۔ یہ



Marfat.com

درخواست کشتی والوں نے منظور کر لی اور دونوں کو کشتی میں بٹھالیا۔ اس کے بعد اللہ کے حکم سے ایسی نرم سیر ہوا چلی جس نے کم سے کم مدت میں کشتی کو اس جزیرہ تک پہنچا دیا جس کے وہ آرزومند تھے۔

## آباد جزیرہ میں حیّ کا استقبال

وہ دونوں اس جزیرہ میں اترے اور اس کے شہر میں داخل ہوئے۔ ابسال کے دوست اس سے آ کر ملے۔ اس نے انہیں حیّ بن یقظان کا حال بتایا تو وہ سب اس پر ٹوٹ پڑے۔ انہوں نے اس کی عزت افزائی کی اور اس کے گرد جمع ہو کر اس کی تعظیم و توقیر بجالائے۔ حیّ بن یقظان کو ابسال نے بتایا کہ وہ گروہ وہ ہے جو بقیہ لوگوں کی بہ نسبت فہم و ذکا سے قریب تر ہے اور اگر وہ ان کو تعلیم دینے سے عاجز رہا تو جمہور کو تعلیم دینے سے بالاولیٰ عاجز رہے گا اس جزیرہ کا سردار اور سب سے بڑا آدمی سلامان تھا یعنی وہی ابسال کا دوست جو جماعت کے ساتھ مل جل کر رہنے کا قائل تھا اور گوشہ نشینی کو حرام سمجھتا تھا۔ حیّ بن یقظان نے ان کو تعلیم دینا اور حکمت کے رموز بتانا شروع کیا۔

**حیّ کی تعلیم سے اہل جزیرہ کی دل برداشتگی:** ابھی وہ ظاہر سے کچھ ہی آگے بڑھا تھا اور ایسے بیانات کی ابتداء ہی تھی جن کی ضد پہلے سے ان کے ذہن میں بیٹھی ہوئی تھی کہ وہ اس سے کھنچنے لگے۔ اور اس کے بتائے ہوئے سے دل برداشتہ ہونے لگے۔ اندر ہی اندر وہ اس سے خفا بھی ہوتے گو اس کا پاس کرتے ہوئے کہ وہ ان کے درمیان اجنبی تھا۔ نیز اپنے دوست ابسال کے حقوق کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کے سامنے رضامندی کا اظہار کرتے۔ حی بن یقظان رات دن ان کو دوست بنانے اور خفیہ اور اعلانیہ حق کا بیان کرنے میں لگا رہا لیکن اس سے ان کی نفرت اور گھبراہٹ اور زیادہ ہی ہوتی گئی۔ باوجود یہ کہ وہ بھلائی کو دوست رکھتے تھے اور حق کے طلبگار تھے لیکن اپنی فطرت کے عیب کی وجہ سے حق کو اس کے صحیح طریقے سے نہیں طلب کرتے تھے نہ اس کو تحقیق کی رو سے حاصل کرتے تھے نہ ہی اس کو اس کے اصلی دروازہ سے لینا چاہتے تھے۔

## حیّ کی مایوسی

یوں کہنا چاہیے کہ وہ جانکاروں سے اس کی معرفت کے خواستگار نہ تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حیّ بن یقظان ان کی اصلاح سے مایوس ہو گیا اور اسے ان کی بھلائی کی جو آرزو تھی وہ ان کی عدم قبولیت کی وجہ سے ختم ہو گئی۔

**دین کے بارے میں عام لوگوں کی حالت:** اس کے بعد اس نے لوگوں کے مختلف طبقات کا بغور مطالعہ کیا تو یہ پایا کہ ''ہر جماعت اپنی ہی باتوں پر نازاں ہے۔'' انہوں نے (ہویٰ یعنی خواہش نفس) کو اپنا خدا' اور شہوات کو اپنا معبود بنایا ہوا ہے۔ دنیا کا آخور جمع کرنے میں وہ اپنی جانیں ہلاک کرتے ہیں' زیادتی کی طلب ان کو غافل بنائے رکھتی ہے تا آں کہ وہ قبروں کی زیارت کرتے ہیں' کوئی نصیحت ان میں کارگر نہیں ہوتی کوئی اچھی بات ان میں اثر نہیں



Marfat.com

کرتی اور دلائل پیش کرنے سے ان کی ہٹ اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ جہاں تک حکمت کا تعلق ہے اس کا امکان ہی نہیں کہ وہ اس تک پہنچ سکیں۔ ان کو اس سے قطعاً بہرہ نہیں۔ جہالت ان کو ڈھانکے ہوئے ہے اور جو کچھ وہ کرتے ہیں وہی ان کے دلوں پر زنگ جمائے ہوئے ہے۔'' اللہ نے ان کے دلوں اور ان کے کانوں پر مہر لگادی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے اور ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔

جب اس نے دیکھا کہ عذاب کے'' خیمے ان کو گھیرے ہوئے ہیں'' اور حجاب کی تاریکیاں ان کو ڈھانکے ہوئے ہیں اور ان میں سے چند کو چھوڑ کر باقی سب اپنی ملت میں سے فقط دنیا کو پکڑے ہوئے ہیں' اعمال کو باوجود یکہ ہلکے اور آسان ہیں۔ پس پشت ڈال رکھا ہے اور اس کے بدلے انہوں نے تھوڑی قیمت لے لی ہے۔'' تجارت اور بیع نے ان کو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل کر دیا ہے اور وہ اس دن سے ڈرتے نہیں۔ جبکہ دل اور آنکھیں الٹ پلٹ ہوں گی۔'' تب تو اس نے صاف اور قطعی طور پر جان لیا کہ کشف کے طریقے کی ان سے بات کرنا ناممکن ہے۔

## جمہور کے لئے کشف مناسب نہیں

نیز یہ نامناسب ہے کہ ان سے کسی بلند مرتبہ کے اعمال کا مطالبہ کیا جائے۔ بیش تر جمہور کو شریعت سے جو فائدہ نصیب ہوتا ہے وہ صرف ان کو دنیوی زندگی میں تاکہ ان کی معاش درست رہے اور جو کچھ ان کے لئے مخصوص ہو اس پر کوئی دوسرا دست درازی نہ کرے۔ ان میں سے شاذ و نادر ہی کوئی سعادت اخروی حاصل کرتا ہے اور وہ وہی ہوتا ہے جو آخرت کی کھیتی کا قصد کرے اور اس کے لیے کوشاں ہو اور ساتھ ہی مومن بھی ہو۔ لیکن جو حد سے گزرے اور دنیوی زندگی کو ترجیح دے تو اس کا ٹھکانا جہنم ہی ہے۔ اس سے زیادہ کون سی کلفت اور اس سے بڑھ چڑھ کر کون سی بدبختی ہوگی کہ جب تم اس کے سو کر اٹھنے کے وقت سے لے کر پھر نیند کے وقت تک کے اعمال کا جائزہ لو تو ان میں کوئی ایسی چیز نہ پاؤ جس سے اس کا مقصود کسی نہ کسی ذلیل حسی بات کا حصول نہ ہو' یا تو یہ کہ مال جمع کرے' یا لذت اٹھائے' شہوت پوری کرے' غصہ ٹھنڈا کرے' عزت حاصل کرے یا پھر شرع کا کوئی ایسا عمل جس سے مقصود دکھاوا یا اپنی گردن بچانا ہو۔ یہ سب'' گہرے سمندر کی تہ بہ تہ ظلمتیں ہیں۔'' اور تم میں کوئی ایسا نہیں جو ان میں داخل نہ ہو' یہ تمہارے رب کے اوپر لازم اور اٹل ہے۔ پس جب اس نے لوگوں کے حالات سمجھ لئے اور یہ کہ ان میں سے اکثر بمنزلہ حیوان غیر ناطق کے ہیں تو جان لیا کہ ساری کی ساری حکمت' ہدایت اور توفیق بس اسی میں ہے جو رسولوں نے بتایا اور شریعت میں اترا' نہ تو اس کے علاوہ کچھ ممکن ہے اور نہ اس پر کسی زیادتی کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ ہر کام کے لئے مخصوص لوگ ہوتے ہیں اور ہر ایک کو اسی کی توفیق ہوتی ہے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ یہ اللہ کا دستور ان لوگوں کے معاملہ میں تھا جو پہلے گزرے اور اللہ کے دستور میں ہرگز تم کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔'' اس کے بعد وہ سلامان اور اس کے ساتھیوں کی طرف ملتفت ہو اور ان سے اس نے جو کچھ کہا تھا اس کی معافی مانگے اور اپنے آپ کو بری الذمہ ظاہر کیا۔



Marfat.com

## اہلِ جزیرہ کو حیؔ کی نصیحت

اس نے انہیں بتایا کہ اس کی رائے بھی وہی ہوگئی جوان کی تھی اور اس نے بھی وہی راہ اختیار کر لی جوان کی تھی۔ اس نے انہیں وصیت کی کہ جو کچھ وہ کرتے تھے وہی پابندی کے ساتھ کئے جائیں۔ شرع کے احکام اور ظاہری اعمال کا خیال رکھیں جوان کے لئے سودمند نہ ہو اس میں غور وخوض کم کریں اور متشابہات پر ایمان رکھیں اور انہیں مانیں' بدعتوں اور ہوائے نفسانی سے بچیں۔ سلف صالح کی پیروی کریں۔ نئی نئی پیدا کی ہوئی باتوں کو چھوڑیں۔ اس نے انہیں یہ بھی ہدایت کی اور جہاں تک ڈرایا جاسکتا تھا اس بارے میں ڈرایا بھی کہ عام لوگ جس طرح شریعت سے غفلت برتتے اور دنیا پر ٹوٹے پڑتے ہیں اس سے احتراز کریں۔ اب اس کے دوست ابسال نے جان لیا کہ مریدوں کا یہ گروہ اس طریقہ کے علاوہ اور کسی طریقہ سے نجات نہیں پاسکتا۔ اگر اس گروہ کو بصیرت کے مقام پر پہنچایا گیا تو وہ حال جس میں وہ ہے دگرگوں ہو جائے گا اور نیک بختوں کے درجہ تک پہنچنا اس کے امکان میں نہ ہوگا۔ تذبذب میں پڑ کر اس کی حالت خراب ہو جائے گی اور عاقبت بگڑ جائے گی۔ لیکن اگر وہ موت آنے تک اسی حال میں رہا جس میں کہ ہے تو اسے سکون حاصل ہوگا اور اصحاب الیمین (داہنے بازو والوں) میں سے ہو جائے گا اور جو لوگ سبقت لے جاتے ہیں سو سبقت لے جانے والے ہی مقرب ہوتے ہیں۔

## حیؔ اور ابسال کی واپسی

چنانچہ وہ دونوں انہیں الوداع کہہ کر رخصت ہوئے اور اپنے جزیرہ کو واپس جانے کے لئے مہربانی کے خواستگار ہوئے۔ اللہ (عزوجل) نے ان دونوں کے لیے سمندر عبور کر کے وہاں چلا جانا آسان کر دیا۔ جس کے بعد حی بن یقظان نے اپنے بزرگ مقام کو اسی طرح طلب کیا جس طرح کہ پہلے طلب کیا تھا اور اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔ ابسال نے بھی اس کی پیروی کی اور اس کے پاس یا تقریباً ایسا ہی کچھ پہنچ گیا۔ پھر دونوں اس جزیرہ میں اللہ کی عبادت کرتے رہے یہاں تک کہ موت آ گئی۔

## خاتمہ

خدا اپنی روح سے ہماری اور تمہاری مدد کرے۔ یہ تھا قصہ حی بن یقظان اور ابسال اور سلامان کا۔ اس میں ایسی بہت سی باتیں ہیں جو کسی کتاب میں نہیں پائی جاتیں نہ عام گفتگو میں سننے میں آتی ہیں۔ یہ ایسا مخفی علم ہے جس کو صرف اللہ کی معرفت رکھنے والے قبول کرتے ہیں اور اللہ سے غفلت برتنے والے ہی اس سے انجان رہتے ہیں۔ سلف صالح جو اس بارے میں بخل کرتے اور اس کو سر بمہر رکھتے تھے ہم نے اس کے خلاف کیا ہے۔ ہمارے لئے اس راز کا افشا کرنا اور پردہ دری کرنا جس وجہ سے آسان ہوگیا وہ یہ ہے کہ اس زمانے میں تخریبی خیالات رونما ہوئے ہیں۔



Marfat.com

## تالیف کا محرک

عصر حاضر کے فلسفہ کے دعویداران کو لے کر اٹھے ہیں اور ان کا پرچار کرتے ہیں تاآں کہ وہ سب ممالک میں پھیل گئے ہیں اور ان کا ضرر عام ہو گیا ہے۔ ہمیں یہ ڈر ہوا کہ کہیں وہ خام لوگ جنہوں نے انبیاء (صلوٰت اللہ علیہم) کی تقلید کو چھوڑ دیا ہے اور نادانوں اور ناسمجھوں کی تقلید پر آمادہ ہیں یہ خیال نہ کر بیٹھیں کہ وہ خیالات وہی ہیں جنہیں نااہلوں کو بتانے میں بخل کیا جاتا ہے۔ اس سے وہ اور زیادہ ان کی طرف مائل ہوں گے اور ان پر جان دیں گے اس بناء پر ہم نے یہ چاہا کہ ان کو اس راز در راز کی ایک جھلک دکھا دیں تاکہ اس راستے سے روک کر انہیں تحقیق کی طرف کھینچ لائیں۔

## اندازِ بیان

پھر بھی ان چند اوراق میں ہم نے جو راز دویعت کئے ہیں ان کو ایک باریک حجاب اور لطیف پردہ کے بغیر نہیں رکھا ہے۔ جو اہلیت رکھتے ہیں ان کے لئے یہ پردہ بہت جلد اٹھ جاتا ہے' البتہ جو اس سے تجاوز کرنے کا حق نہیں رکھتے ان کے لئے کثیف بن جاتا ہے اور وہ اس سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔ میرے وہ بھائی جن تک یہ الفاظ پہنچیں ان سے میری درخواست ہے کہ میں نے جو بیان میں تساہل برتا ہے اور عبارت کو چست نہیں رکھا ہے اس بارے میں مجھے معذور سمجھیں۔ مجھے ایسا صرف اس وجہ سے کرنا پڑا کہ میں ان چوٹیوں کی بلندی پر کھڑا تھا جن کو دیکھتے ہی نظر پھسل پڑتی ہے۔ میرا مقصد تو اس انداز کا تقریبی کلام تھا جو اس راستہ میں قدم رکھنے کا شوق اور رغبت دلا سکے۔ میں اللہ سے التجا کرتا ہوں کہ وہ درگزر کرے اور بخش دے اور اپنی معرفت کے پاک چشمے پر کھڑا کر دے۔ بے شک وہ انعام اور بخشش والا ہے۔ اے میرے بھائی جس کی مدد کو میں نے اپنا فرض بنایا السلام علیک ورحمتہ اللہ وبرکاتہ۔

☆......☆......☆



Marfat.com

شیخ اکبر ابن العربی

ترجمہ: صائم چشتی

# فتوحاتِ مکیّہ

## حسن وقباحت ذاتی کیا ہے

حسین وقبیح کے لیے ذاتی چیز ہے مگر اُس میں سے ذاتی اچھائی و برائی کے لیے جس کا نظر کے ساتھ ادراک کیا جاسکے، اور یہ اچھائی یا برائی اُس کے کمال یا نقص غرض اور نرمی طبع، یا اُس کی منافرت دوضع کی بنا پر دیکھے جائے گی اور ایک اچھائی یا بُرائی کا ادراک سوائے منجانب حق کے لیے نہیں کیا جاسکتا وہ شریعت ہے۔

اور جب کسی چیز کو اچھی یا بُری کہتے ہیں تو شریعت میں یہ خبر ہے حکم نہیں اور اس میں جو بات کہتے ہیں زمانے اور حال اور شخص کی شرط پر کہتے ہیں، تو اس میں ہماری شرط اِس حکم سے ہے جو قتل کے سلسلہ میں کہتے کہ اس کے لئے دیت یا قصاص یا حد ہے، یا سفاح ونکاح کی صورت میں ذکر کا فرج میں داخل کرنا، پس علاج منی ایک دوسرے سے ملاپ کی حیثیت ایک جیسی ہوگی تو اگر اختلافِ زمان ہے اور لوازمِ نکاح موجود نہیں تو یہ امر سفاح میں داخل ہے اور کسی چیز کی حقانیت کا زمانہ اس کی حرمت کا زمانہ نہیں اگرچہ ایک زمانے میں زید کی حرکت عین حرام تھی مگر دوسرے زمانے میں اُس سے یہ حرکت نہیں ہوتی اور نہ ہی عمرو کی یہ حرکت وہ حرکت ہے جو زید سے سرزد ہوئی تو قبیح وہ ہے جو کبھی حسن نہیں ہو، کیونکہ یہ حرکت یا اچھائی سے موصوف ہوگی یا برائی سے جو کبھی اعادہ نہیں کرتی، تو بیشک اِس کا حق تعالیٰ کو علم ہے کہ اچھا کیا ہے اور بُرا کیا ہے اور ہم نہیں جانتے، پھر کسی چیز کا قبیح ہونا اُس کے اثرات کے قبیح ہونے سے ہے اور کسی چیز کا اچھا ہونا بھی اُس کے اثرات کی اچھائی سے ہے، جیسا کہ صداقت اچھی چیز ہے مگر کسی موقعہ پر اُس کے اثرات بُرے مرتب ہوتے ہیں ایسے ہی جھوٹ جو بُری چیز ہے مگر کسی موقعہ پر اُس کے اثرات اچھے ہوتے ہیں، تو تحقیق سے جو تجھے ہم نے پہنچایا اس پر حق پالے۔

Marfat.com

## دلیل کی نفی مدلول کی نفی نہیں

مسئلہ! دلیل کی نفی مدلول کی نفی کو مستلزم نہیں تو اس پر حلولی کا قول درست نہیں کہ اگر اللہ کسی شے میں تھا جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام میں احیاء موتی کے لیے۔

## قضا اللہ کا حکم ہے

مسئلہ! قضاء پر راضی ہونے والے کا فیصلہ قضا پر راضی ہو اور ہمیں اِس کا حکم دیا ہے کہ اُس پر راضی ہوں جو قضا عمل میں آ چکی ہے اُس پر راضی ہونا ضروری ہے۔

## اختراع اور مخترع

مسئلہ! اگر اختراعِ حُدوث کے ساتھ ارادہ کیا گیا اختراع کرنے والے کی ذات کے معنوں میں ہے اور وہ اختراع کی حقیقت ہے تو یہ اللہ تبارک وتعالیٰ پر محال ہے، اور اگر اختراعِ حُدوث کے ساتھ ارادہ کیا گیا وجود میں اس کی پہلی مثال کے بغیر ہے جو اُس میں ظاہر ہے تو بے شک اختراع کے ساتھ اِس کا وصف بیان ہوسکتا ہے۔

## واجب اور ممکن کا اِرتباط

مسئلہ! اللہ تبارک وتعالیٰ کا عالم کے ساتھ ربط واجب کے ساتھ ممکن کا اور صانع کے ساتھ مصنوع کا ارتباط ہے، تو عالم کے لئے یہ مرتبہ ازل سے نہیں یقیناً یہ مرتبہ ذات کے لیے واجب ہے اور ذات اللہ تبارک وتعالیٰ ہے اور اُس کے ساتھ کوئی چیز نہیں خواہ عالم موجود ہو خواہ معدوم، اللہ تبارک وتعالیٰ اور عالم کے درمیان جو وہم ہے وجودِ ممکن اِس میں تقدم وتاخر کی قدرت نہیں رکھتا، پس وہم باطل ہے اور اُس کی کچھ حقیقت نہیں، اِس لئے ہی ہم میں حُدوثِ عالم کی دلالت کے بارے میں نزاع ہے برخلاف اِس کے اِس کی طرف اشاعرہ میں کوئی نزاع نہیں جیسا کہ ہم نے اِس کے متعلقات میں ذکر کیا ہے۔

## عِلم، عالِم اور معلوم

عِلم کا تعلق معلوم کے ساتھ اِس امر میں لازم نہیں کہ نفسِ عالم معلوم حاصل ہو جائے اور یقیناً علم کا معلومات کے ساتھ تعلق معلومات کے وجود وعدم کی حیثیت سے ہے اور کہنے والے نے کہا اُس کے لئے بعض معلومات کے وجود میں چار مرتبے ہیں، (1) ذہنی، (2) عینی، (3) لفظی اور (4) خطی اگر ذہن سے علم مُراد ہے تو غیر مسلم ہے اور اگر ذہن سے مراد خیال ہے تو مسلم ہے، لیکن ہر معلوم میں تخیلِ خاص ہے اور ہر عالم میں تخیل ہے مگر یہ

Marfat.com

سوائے خاص ذہنی کے درست نہیں کیونکہ لفظی اور خطی صورت عین مطابق نہیں، جیسا کہ لفظ اور خط دلالت و تفہیم کیلئے دو موضوع ہیں تو اِن کا صورت پر صورت کی حیثیت سے نزول نہیں ہوتا اگر زید لفظی اور خطی ہے تو بے شک یہ زا یا دال رقم ہوگا یا لفظہ اُس کے لئے نہ دایاں ہے نہ بایاں نہ جہت ہے نہ آنکھ نہ سمع اس لئے ہم کہتے ہیں کہ لفظ اور خط صورت کی حیثیت سے نہیں دلالت کی حیثیت سے نزول کرتے ہیں، ایسے ہی جب ان میں مشارکت واقع ہوگی تو دلالت باطل ہو جائے گی۔ پھر اِس میں ہمیں لغت، بدل اور عطف بیان کرنے کی احتیاج ہوگی۔

اور ذہنی میں ہرگز مشارکت نہیں ہوتی پس اِس پر غور کریں۔

## تین سو ساٹھ وجوہات

مسئلہ! عالم میں وجوہِ معارف سے عقل کے لیے کیا ہے؟ اِس پر ہم نے کتاب معرفتِ اول میں حصر کرنا چاہا تو ہمیں خبر دی گئی کہ اس کا حصہ کہاں ہوسکتا ہے چنانچہ جاننا چاہیے کہ جنابِ حق العزیز سے تین سو ساٹھ وجہوں کے مقابل میں عقل کے لیے تین سو ساٹھ وجہیں ہیں اور اس سے ہر وجہ علم کے ساتھ بڑھتی ہے اس کی دوسری وجہ بیان نہیں کی جاتی، پس جب عقل کی وجوہ کو اخذ کی گئی وجوہ سے مثال دی جائے گی تو اس سے عقل کے لیے لوحِ محفوظ پر مسطور یہی علوم نکلیں گے اور لوحِ محفوظ نفس ہے۔

اس امر کا ذکر ہم نے کشف الٰہی سے کیا ہے اس کے لیے عقلی دلیل سے حجت نہیں تو اس کے قائل سے بغیر دلیل کے اس کے مصادر سے سیکھتا ہے تو یہ اس سے اُولیٰ ہے۔ پس اگر حکیم اس نظر میں دعویٰ کرے تو اس کے ساتھ داخل ہے، ہم نے ''عیون المسائل فی دُرۃ البیغاء'' میں اس کا ذکر کیا ہے کہ وہ عقل اوّل ہے اور یہ جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اِس پر دخل لازم نہیں۔ تو ہم جو اس کی نظر کا دعویٰ کرتے ہیں اور جو اُس کی تعریف کا دعویٰ کرتے ہیں اگر منکر قائل کی عنایت اس کی تکذیب ہے تو اس کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں جیسا کہ اس کے لیے مومن کہتا ہے یہ صدق ہے، تو یہ ہمارے اور قائلین کے اعتباراتِ ثلاثہ کے درمیان فرقان ہے، اور اللہ ہی کے ساتھ توفیق ہے۔''

## ممکن کیا ہے؟

مسئلہ! ہر ممکن کے لئے جو کچھ بھی عالمِ خلق سے ہے اُس کے لئے دو پہلو ہیں ایک وجہ اُس کا سبب اور دُوسری وجہ منِ جانب اللہ ہے، تو ظلمت اور حجاب سب کے باعث اور نُور و کشف اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اور ہر ممکن عالمِ امر تو اس کے لئے حجاب کا تصور نہیں کیونکہ وہ ایک وجہ یعنی محض سب سے ظہور میں نہیں آیا پس وہ نورِ محض ہے اور خالص دین اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے ہے۔



Marfat.com

## ارادۂ الٰہی کا مفہوم

مسئلہ! قدرت کے متعلق ایجاد پر عقلی دلیل دلالت کرتی ہے اور کہا حق اس کی ذات سے ہے بے شک وجود کا واقع ہونا امر الٰہی سے ہے تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا بیشک چیز کے لیے ہمارا فرمان ہے۔ اذا ارادہ ناہ ان تقول لہ کن فیکون یعنی جب ہم اُس کا ارادہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں ہو جا تو وہ ہو جاتی ہے، تو لازماً وہ جوامر کے متعلق ہے اُسے بھی دیکھتا ہے اور اُسے بھی دیکھتا ہے جو قدرت کے متعلق ہے، یہاں تک کہ سمع اور عقل جمع ہو جاتے ہیں تو اُنہیں حکم ماننے کے لئے کہا جاتا ہے تو یقیناً اُس کے حکم فیکون کے مطابق واقع ہو جاتا ہے اور اُس کے ساتھ مامور ہے، بے شک وہ وجود ہے تو دو ممکنوں میں سے ایک کے ساتھ تخصیص ارادہ کا تعلق ہے، اور وہ موجود ہے پس دو ممکن کے ساتھ قدرت کا تعلق ہے تو اُس ایجاد میں اُس کے اثرات ہیں، اور یہی وجود وعدم کے مابین معقول حالت ہے۔"

پس خطابِ الامر کا تعلق اِس کے ہونے کے ساتھ عین مخصص کے لیے ہے تو وہ فرماں برداری کرتا تھا تو ممکن کے لئے نہ عین ہے اور نہ ہی اس کے لئے وصف وجود ہے جو اس عین الامر پر وجود کے ساتھ متوجہ ہوتا جب وجود واقع ہوا تھا اور کن کی شرح میں نہیں المراد کہنا درست نہیں۔

## نسبت سلبیہ

مسئلہ! معقولیت اولیہ واجب الوجود کی وجود سے غیر کے ساتھ نست سلبیہ وجوبِ مطلق کا ہونا ہے، جب یہاں اس کا قدم جائز ہوگا تو وہ ہر مقید کے لئے اول ہے، اس کے لئے بحیثیت واجبِ مطلق انخلاء نہیں۔

فیکون! پس ہو جاتا ہے مگر یہ بنفسہ محال ہے اور اگر اس کے ساتھ قائم ہے اس سے وجوہ کے لیے محال ہے۔

اگر وہ بنفسہ قائم ہے اور اس سے واجب مطلق کے لئے لازم نہیں آتا' اگر یہ اس کے ساتھ محتاجی سے قائم ہے تو ہو جاتا ہے اور اگر بذاتِ قائم کرنے والا ہے تو محال ہے یا اُس کے لئے مرتبہ قائم کرنے والا ہے تو یہ بھی محال ہے۔

## نسبتِ وضعیہ

واجب مُطلق کے لئے نسبت وضعیہ معقولیت نسبتی ہے، سوائے اس کی طرف انتساب کے عقل اِس کو نہیں سمجھ سکتی تو اس اعتبار سے اوّل ہے، اور اگر قدرت ہو؟

جب تک متعلق کو نہ پائے نسبتِ اول کی نفی کے لیے ممکن کے ہاں قوت وفعل کا وجود نہیں۔

جاننا چاہیے کہ ممکنات اپنے موجد کو نہیں جانتے سوائے اُس کی حیثیت سے تو اس کی ذات کو جاننا اور اس کو جاننا جو اس سے اس کے علاوہ درست نہیں۔ کیونکہ علم چیز کے ساتھ اس کے احاطہ کا اِذن دیتا ہے اور اس سے فارغ ہو جاتا ہے جبکہ یہ امر جنابِ باری تعالیٰ میں محال ہے۔



Marfat.com

پس اُس کو کسی کا جان لینا محال ٹھہرے گا اور اُسے لینا درست نہیں کیونکہ بعض نہیں، تو سوائے اس کے علم باقی نہیں جو اُس سے اُس کے ساتھ ہے اور جو اُسے ہو گا وہ تو ہے اور تو معلوم ہے، پس اگر کہا ہم جانتے ہیں اگر کوئی کہے وہ ایسا نہیں تو یہ بھی علم ہے اس کا جواب دیں گے۔

مسئلہ! ہم نے کہا تیری تعریفوں سے اس کا تجرد ہے اس لئے وہ نفی مشارکت کی دلیل کا اقتضاء کرتا ہے، تو جو ذات تیرے علم میں نہیں تیرے نزدیک اُس کا امتیاز اِس حیثیت سے ہے جو کچھ اُس کی ذات سے معلوم ہے، تیرے لئے یہی تمیز عدمِ صفات ثبوتیہ فی نفسہٖ اُس کے لئے ہے پس وہ غور کریں جو نہیں جانتے، اور کہہ اے میرے پروردگار! میرا علم زیادہ کر۔

اگر اُس کے لئے علم ہے وہ نہیں ہو گا اگر تیرے لئے جہل ہے تو نہیں ہو گا، تو اس کا علم تیرے پانے اور تیرے عجز کے ساتھ اُس کی عبادت کرنے سے ہے پس ھُوَ ھُوَ اس کے لئے ہے تیرے لئے نہیں اور انت انت تیرے لئے ہے، اور تیرے لئے اس کے ساتھ وہی رَبط ہے جو دا ترے کے ساتھ دائرہ کے نقطے کا ہوتا ہے، ایسے ہی ذاتِ مطلق کا تیرے ساتھ ربط اُلوہیتِ ذات کا ربط نہیں بلکہ یہ رابطہ ایسے ہے جیسے دائرے کا نقطے سے۔

## رویتِ باری تعالیٰ

مسئلہ! اُس کی ذات سبحانہ کو ہمارا دیکھنا حق ہے اِس کے متعلق اور اُس کے اضافات واسلوب کے ساتھ اِلٰہ ہونے کے اثبات کے ساتھ ہمارے علم کے متعلق، تو اس کے متعلق اختلاف ہے، تو رویت میں نہیں کہتے بیشک وُہ علم میں مزید روشنی ہے اختلافِ متعلق کے لئے اور اگر اُس کا وجود عین اُس کی ماہیت ہے تو انکار نہیں بے شک اُس کا موجودہ کونِ غیر معقولیت۔ معقولیتِ ذات ہے۔

## عدم شرِ محض ہے

بے شک عدم محض شر ہے اور بعض لوگ اِسے نہیں سمجھ سکتے اور اس کلام کی حقیقت بہت مشکل ہے اور یہ علمائے متقدمین ومتاخرین میں سے بعض علمائے محققین کا قول ہے۔

اور ہم سے ظلمت ونور کی منزلوں میں بعض مسافرانِ حق نے طویل کلام میں کہا بے شک خیر وجود میں ہے اور شر عدم میں ہے۔

ہمیں علم ہے کہ بیشک حق تعالیٰ کے لیے بغیر قید کے اطلاقِ وجود ہے اور یہ خیر محض ہے اس میں شر نہیں، بمقابلہ اطلاق عدم کے وہ شر محض ہے، اس میں خیر نہیں تو یہ اُن کے اِس قول کے معنی ہیں کہ عدم محض شر ہے۔

## اہل اللہ کا عقیدہ

مسئلہ! بیشک اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے اگر ایجادِ امر کرے یا نہ کرے حقیقت کی جہت سے نہیں کہتے تو اگر



Marfat.com

اُس کا فعل اَشیاء کے لئے ہے تو ممکن اِس طرف نظر کے ساتھ نہیں اور نہ ہی ایجاب موجب کے ساتھ ہے ولیکن کہتے ہیں کہ امر جائز ہے اگر ایجاد ہو اور جائز ہے اگر نہ ایجاد ہو تو یہ مرجح کی طرف محتاجی ہے اور مرجح اللہ تبارک وتعالیٰ ہے۔

اور بے شک ہم نے شریعت اقتضاء کرتی ہے کہ ہم نے اُس میں جو کچھ دیکھا اُس میں تناقض نہیں جو ہم اُسے کہتے ہیں۔

تو جو شخص حق میں کہتا ہے بے شک اللہ تعالیٰ اُس کے لئے ویسا ہی واجب کر دیتا ہے اور ویسا ہی حلال کر دیتا ہے اور ایسے ہی اس پر جائز نہیں کہتے تو یہ عقیدہ مخصوص اہل اللہ کا ہے، رہا خلاصۃ الخاص فی الہ تعالیٰ کا عقیدہ تو اُن کا حکم اِس کے اُوپر ہے، اس کے لئے ہی اِس کتاب میں میں نے اِس اعتقاد اور اس عقیدہ کو بکھیرا ہے جس سے اکثر عقول محجوب ہو جاتے ہیں اور اُس کی عدم تجرید کے ادراک سے افکار قاصر آ جاتے ہیں۔

کتاب کا مقدمہ پورا ہوا اور یہ کتاب کے علاوہ ہے جو چاہے اس میں لکھے جو چاہے چھوڑ دے اور اللہ تعالیٰ ہی حق کہلاتا ہے اور وہی راستہ دکھاتا ہے۔

☆......☆......☆

Marfat.com

# اقبال

## اور

# مسئلہ خیر وشر

Marfat.com

Marfat.com

علامہ محمد اقبال

ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت

# خیر و شر

آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جواز خود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان اناؤں کے ظہور سے جواز واعمال اور یوں ان اعمال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں کل انا کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خود اسی کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بناء پر وہ محدود داناؤں کو اس بات کا اہل بناتی ہے کہ اس کی زندگی' قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں۔

مگر یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ قدرت کاملہ کے تصور کے ساتھ اس تجدید کے تصور کی تطبیق کیونکر کی جاسکتی ہے۔ ہمیں تجدید کے اس لفظ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو، ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجودہ افعال خودی کے دیکھ سکیں۔

اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی' بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا باہم دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے۔ اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بناء پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار متناسب اور متواتر نظام میں کرتی ہے۔ قرآن خدا کو تمام خیر کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ اب اگر حکیمانہ طور پر اپنی متعین کردہ راہ پر چلنے والی مشیت ایزدی سرتا سر خیر ہے تو ایک اہم مسئلہ سامنے آئے گا، جیسا کہ جدید سائنس نے انکشاف کیا ہے، ارتقاء کی راہ ہمہ گیر دکھوں اور غلط کاریوں سے عبارت ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ غلط کاریوں کا تعلق صرف انسانوں سے ہے مگر درد اور دکھ تو تقریباً سب کے لئے ہیں۔ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ انسان نے جس چیز کو اچھا سمجھا ہے اس کی خاطر اس نے بڑے اذیت ناک دکھ برداشت کئے ہیں اور کر سکتا ہے۔ چنانچہ دنیا کی زندگی میں ہمیں اخلاقی اور طبعی دو طرح کی برائیوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ شر کی اضافیت اور ان

Marfat.com

قوتوں کی موجودگی، جو ہمارے دکھ میں موجب تسکین بنتی ہیں بھی اس اذیت کا مداوا نہیں کیونکہ اضافیت اور تسکین کے باوجود خدا کی قدرت کاملہ اور اس کا خیرِ کُل ہونے کے ساتھ اس شر کی مطابقت کس طرح پیدا کر سکتے ہیں جس کی کائنات میں فراوانی ہے۔ درحقیقت یہ المناک مسئلہ ہی دین و مذہب کے لئے سب سے سنجیدہ عقیدہ ہے۔ جدید مصنفین میں نارمن سے بڑھ کر کسی نے بھی اس مسئلہ پر روشنی نہیں ڈالی۔ اس نے اپنے ایک مختصر مذہبی مکتوب میں لکھا ہے:

"ہم دنیا کا علم رکھتے ہیں جو ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا باقوت اور طاقتور ہے جو بیک وقت زندگی اور موت کو اس طرح بھیجتا ہے جس طرح روشنی اور تاریکی۔ پھر وحی اور ایمان بھی ہے جو ہماری نجات کا باعث ہے اور جو اسی خدا کو باپ کہتا ہے۔ خدائے دنیا کی پیروی نے زندہ رہنے کی جدوجہد کی اخلاقیات پیدا کی اور حضرت مسیح علیہ السلام کے باپ کی خدمت، رحمت کی اخلاقیات کی باعث ہے۔ اب خدا دو تو نہیں ہیں بلکہ خدا تو ایک ہی ہے تاہم کسی نہ کسی طرح دونوں آپس میں ضم ہوگئے ہیں مگر کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں کے ضم ہونے کی نوعیت کیا ہے۔"

رجائیت پسند براؤننگ کے خیال میں دنیا میں سب کچھ ٹھیک ٹھاک ہے۔ مگر یاسیت زدہ شوپنہار کے نزدیک دنیا ایک نہ ختم ہونے والی خزاں ہے جس میں ایک اندھی ارادی قوت اپنا اظہار لامتناہی قسم کی زندہ اشیاء میں کرتی ہے جو چند ثانیوں کے لئے اپنے ظاہر کا ماتم کرتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لئے غائب ہو جاتی ہیں۔ قنوطیت اور رجائیت میں اس جدل کا ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی حتمی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہماری فکری تشکیل ایسی ہے کہ ہم چیزوں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل اہمیت کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو تباہی لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو باقی رکھنے اور اسے برقرار رکھنے میں کام آتی ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے رویوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقین رکھتی ہیں نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی۔ وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ایک اضافہ پذیر کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کر لے گا۔

تاہم اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس مشکل کو کسی بہتر انداز میں سمجھ سکیں تو ہمیں اس روایت کی طرف دیکھنا چاہئے جو حضرت آدم علیہ السلام کے جنت سے زمین پر اترنے سے متعلق ہے اور جسے ہبوط آدم کہا گیا ہے۔ اس واقعے میں قرآن نے جزوی طور پر قدیم علامتوں کو باقی رکھا ہے مگر نفس مضمون کو بدل دیا ہے تاکہ اسے بالکل نئے معانی دیئے جا سکیں۔ قرآن حکیم کا روایات کو جزوی یا کلی طور پر تبدیل کرنے کا طریقہ کار تاکہ اس میں نئے معانی پیدا ہو جائیں اور یوں اسے روح عصر کے بالکل مطابق بنا دیا جائے ایک ایسی حقیقت ہے جس کو اسلام کے مسلمان اور غیر مسلم طالب علموں نے ہمیشہ نظر انداز کیا ہے۔ ان داستانوں کے بیان سے قرآن کا مقصد تاریخی واقعات کا بیان نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود ان کی آفاقی، اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت کو اجاگر کرنا ہوتا ہے۔ ان مقصد کو حاصل کرنے کے لئے

قرآن ان واقعات سے افراد اور مقامات کے نام حذف کر دیتا ہے کیونکہ وہ انہیں معانی کے لحاظ سے محدود کرنے کا باعث بن سکتے ہیں اور ان کو محض تاریخی واقعات تک محدود کر دیتے ہیں۔ اس طرح قرآن ان تفصیلات کو بھی حذف کر دیتا ہے جو ان واقعات کے بارے میں ہمارے محسوسات کو کسی اور سمت لے جا سکتی ہیں بعض روایات اور واقعات کے ساتھ ایسا کرنا کوئی غیر معمولی اور انوکھا عمل نہیں بلکہ یہ غیر مذہبی ادب میں بھی ایک عام سی بات ہے اس کی مثال فاؤسٹ کا قصہ ہے۔ جس میں گوئٹے کی غیر معمولی ذہانت نے بالکل ہی نئے معانی پیدا کر دیئے ہیں۔

ہبوط کے واقعے کی طرف لوٹتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم دنیا کے ادب میں اس قصے کی مختلف شکلیں ہیں یقیناً یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس واقعے کے ارتقاء کی مختلف سطحوں کا تعین کر سکیں اور نہ ہم مختلف انسانی محرکات ہی کی نشاندہی واضح طور پر کر سکتے ہیں جو لازمی طور پر اس قصے کی مختلف صورتوں کو پیش کرنے میں کارفرما ہے۔ لیکن ہم خود کو سامی صنمیات تک محدود کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معاملہ انسان کی اس ابتدائی آرزو سے نمو پذیر ہوا ہوگا جس کا تعلق ایک ایسے معاندانہ انسانی ماحول سے رہا ہے جس میں موت اور بیماری عام تھی اور جس میں اپنا آپ باقی رکھنے کے لئے ہر طرف سے رکاوٹیں ہی رکاوٹیں تھیں۔ فطرت پر کوئی اختیار نہ ہونے کی بناء پر وہ قدرتی طور پر زندگی کے بارے میں قنوطی اور مایوسانہ انداز نظر رکھتا تھا۔ چنانچہ بابل سے ملنے والے کتبے میں ہم سانپ (لنگ) درخت اور عورت کو ایک سیب (علامت بکر) ایک مرد کو دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس دیومالا کے مطالب واضح ہیں کہ مفروضہ خوشی اور انبساط کے مقام سے انسان کے نکلنے کا سبب اس انسانی جوڑے کا جنسی عمل تھا جس طریقے سے قرآن اس قصے کو بیان کرتا ہے اس کا تقابل اگر ہم ''عہد نامہ قدیم'' کے باب پیدائش سے کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کا بائبل میں بیان کردہ قصے سے کس قدر اختلاف ہے اور یہ کہ اس قصے کے بیان سے قرآن کے مقاصد بائبل کے مقاصد سے کس قدر مختلف ہیں۔

1۔ قرآن نے سانپ اور پسلی کی کہانی کو یکسر حذف کر دیا ہے۔ سانپ کے ذکر کو نظر انداز کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس قصے کو جنسی ماحول سے پاک کر دیا جائے اور زندگی کے بارے میں یاسیت کے نقطۂ نظر کو ختم کیا جائے۔ پسلی کے ذکر کو حذف کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کا اس قصے سے مقصود کسی تاریخی واقعہ کا بیان نہیں جیسا کہ بائبل کے ''عہد نامہ قدیم'' میں اس قصے کے بیان کا مقصد اسرائیلی قوت کی تاریخ کے ابتدائیے کے طور پر پہلے انسانی جوڑے کے آغاز کے بارے میں بتانا ہے۔ قرآن میں بالعموم نوع انسانی کے آغاز سے متعلقہ آیات میں آدم کی بجائے بشر اور انسان کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ آدم کا مفہوم اس روئے ارض پر خدا کے خلیفہ یا نائب کے تصور سے مخصوص ہے آدم اور حوا جیسے اسمائے معرفہ کو جو بائبل میں آئے ہیں حذف کرنے سے قرآن کا مزید مقصد اصل موضوع پر توجہ کو محفوظ کرنا تھا۔ آدم کا لفظ باقی رکھا گیا اور مستعمل بھی رہا مگر یہ محض کسی خاص مرد کے نام کے طور پر نہیں بلکہ نسل انسانی کے تصور کے طور پر باقی رہا۔ قرآن پاک سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ذیل کی آیت اس کا ایک واضح ثبوت ہے۔



Marfat.com

ولقد خلقنکم ثم صورتکم ثم قلنا للملائکة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس(6:10)

ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہیں صورت دی پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو پس ابلیس کے سوا سب نے سجدہ کیا۔

2۔قرآن نے اس واقعے کو دو الگ الگ قصوں میں تقسیم کر دیا۔ایک وہ جس میں محض درخت کا ذکر ہے، دوسرا جس میں شجر ہدایت کا بیان ہے اور اس سلطنت کا جسے زوال نہیں۔ پہلے کا ذکر قرآن کی ساتویں اور دوسرے کا تذکرہ قرآن کی بیسویں سورۃ میں ہوا ہے۔قرآن کے مطابق آدم اور اس کی بیوی شیطان کے بہکاوے میں آ گئے۔ شیطان کا تو کام ہی انسانوں کے دلوں میں وسوسے ڈالنا ہے۔انہوں نے دونوں درختوں کا پھل چکھا۔جبکہ بائبل کے ''عہد نامہ قدیم'' کے مطابق آدم کو اس کی پہلی نافرمانی کے نتیجے میں فوری طور پر باغ عدن سے نکال باہر کیا گیا اور خدا نے باغ کے مشرقی حصے میں فرشتوں کو تعینات کر دیا۔ایک آتشیں تلوار اس باغ کے گرد گردش کرتی رہتی تا کہ زندگی کے درخت تک رسائی ممکن نہ رہے۔

3۔ ''عہد نامہ قدیم'' میں آدم کی نافرمانی کے عمل کے سلسلے میں زمین پر پھٹکار کی گئی ہے۔قرآن نے زمین کو انسان کا ٹھکانا ظاہر کیا ہے جو اس کے لئے فائدہ رسانی کا ذریعہ ہے جس کی ملکیت کے لئے اسے چاہئے کہ خدا کا شکر گزار ہو۔

ولقد مکنکم فی الارض وجعلنا لکم فیھا معایش قلیلاً ما تشکرون (10:7)

اور ہم نے تمہیں زمین پر اختیار کے ساتھ بسایا اور تمہارے لئے یہاں زندگی گزارنے کا سامان رکھا مگر تم شکر گزاری کم ہی کرتے ہو۔

اس بات کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ یہ تصور کر لیا جائے کہ جنت کا لفظ جو یہاں استعمال ہوا ہے اس سے مراد بالائے حواس کوئی مقام ہے جہاں سے انسان کو زمین پر پھینکا گیا تھا۔قرآن حکیم کے مطابق انسان زمین پر اجنبی نہیں تھا۔

واللہ انبتکم من الارض نباتا(17:71)

اور اللہ نے زمین سے تمہیں افزائش دی۔

اس قصے میں جس جنت کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ نیکو کاروں کا ابدی مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ نیکو کاروں کے ابدی مسکن کے طور پر جس جنت کا قرآن میں ذکر ہے اس کے لئے قرآن نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں۔

یتنازعون فیھا کاساً لا لغو فیھا ولا تأتیم (23:52)

اور

لایمسّھم فیھا نصب وما ھم منھا بمخرجین ((48:15)

وہ لپک لپک کر ایک دوسرے سے پیالے پکڑ رہے ہوں گے جس میں نہ یاوہ گوئی ہوگی نہ غلط کاری کے لئے کوئی محرک ہوگا۔



Marfat.com

اور

وہ ایسی جگہ ہوگی جہاں نہ کوئی مشقت ہوگی اور نہ کسی کو وہاں سے خارج کیا جائے گا۔

قصہ ہبوط آدم میں جس جنت کا تذکرہ ہے وہاں تو پہلا واقعہ ہی انسان کی طرف سے نافرمانی کا گناہ ہے جس کے نتیجے کے طور پر وہ وہاں سے نکال باہر کیا گیا۔ درحقیقت قرآن اس لفظ کا مطلب خود بیان کرتا ہے۔ قصے کے دوسرے حصے میں جنت کا لفظ محض ایک ایسی جگہ کے مفہوم میں استعمال ہوا جہاں نہ بھوک ہے نہ پیاس، جہاں نہ گرمی ہے اور نہ ہی عریانی۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ قرآنی بیان میں جنت ایک ایسی ابتدائی حالت ہے جہاں انسان اپنے ماحول سے بیگانہ تھا اور انسانی خواہشات کا دباؤ نہ تھا جن کی افزائش ہی انسانی ثقافت کے آغاز کا واحد نشان ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوط آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کرہ پر انسان کے ظہور اول سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلی خواہش کی سطح سے آزادی خودی کی شعوری سطح تک ارتقاء کو ظاہر کرتا ہے جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قابل ہوا۔ ہبوط کا مطلب اخلاقی گراوٹ نہیں بلکہ یہ انسان کی سادہ شعوری کیفیت سے خود آگہی تک ارتقا کے سفر کی آئینہ دار ہے۔ یہ ایک قسم کی خواب فطرت سے بیداری ہے جب انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی کے اندر بھی اسباب و علل کا سلسلہ موجود ہے۔ نہ ہی قرآن کی نظر میں یہ زمین ایک اذیت گاہ ہے جہاں انسان جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے، اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لئے قید کیا گیا ہے۔ انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل دراصل اس کی آزادی ارادہ کا پہلا اظہار تھا چنانچہ اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی خطا سے درگزر کی گئی۔ نیکی کوئی جبری معاملہ نہیں بلکہ یہ آبزادنفس کا اخلاقی کمال کے سامنے سرتسلیم ختم کردینے سے عبارت ہے اور آزاد خودیوں کے آزاد تعاون سے معرض وجود میں آتی ہے۔ ایک ایسا وجود جس کی تمام حرکات وسکنات ایک مشین کی طرح پہلے سے متعین ہوتی ہیں نیکی پیدا کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو اختیار رکھتی ہو اس پس منظر میں کہ اس پر مختلف راستوں کے اچھا یا برا ہونے کے پیش نظر عمل کے امکانات کھلے ہیں ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے کیونکہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے۔ یہ کہ خدا نے انسان کے بارے میں یہ خطرہ مول لیا۔ انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی علامت ہے۔ اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی مخفی قوتوں کو ترقی دے' ان کو آزمائے جو اسے ''احسنِ التقویم'' کی حیثیت سے عطا کی گئی ہیں اور جن کے غلط استعمال سے وہ ''اسفل السافلین'' کی منزل کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

ونبلوكم بالشر والخير فتنة (35:21)

نیکی اور بدی دونوں کے ذریعے تمہارا امتحان لیں گے۔



Marfat.com

نیکی اور بدی اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں ہوتا۔ حقائق منظم کل کا حصہ ہوتے ہیں جنہیں باہمی حوالوں سے ہی جانا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ منطقی حکم کے حصے بخرے محض یہ دکھانے کے لئے کئے جاتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔

یہ خودی کی فطرت ہے کہ وہ اپنے آپ کو خود ہی قائم رکھتی ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ علم کی تلاش میں سرگرداں رہتی ہے، اپنی نسل کو بڑھاتی ہے اور قوت حاصل کرتی ہے جس کے لئے قرآن نے "ملک لایبلی" (سلطنت جو کبھی ختم نہیں ہوتی) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ پہلی سطح پر ہبوط آدم کے قصے کو قرآن پاک نے انسان کے علم حاصل کرنے کی خواہش سے اور دوسری سطح پر قوت حاصل کرنے کی اور نسل بڑھانے کی خواہش سے منسلک کیا ہے۔ اس پہلی سطح کے حوالے سے دو چیزوں کا بیان ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا ذکر اس کے فوراً بعد آتا ہے جہاں آدم کی فرشتوں پر فضیلت جتائی جارہی ہے کہ انسان یاد رکھتا ہے اور چیزوں کے نام دوبارہ بیان کرسکتا ہے۔ ان آیات کے بیان کا مقصد جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے' انسانی علم کے تصوری کردار کا اظہار ہے۔ دوسرے' مادام بلواتسکائی جو قدیم علامات کا بے نظیر علم رکھتی ہیں، اپنی کتاب "پُراسرار عقائد" میں بتاتی ہیں کہ قدماء کے نزدیک درخت سرّی اور رمزی علم کی مخفی علامت تھا۔ آدم کو اس درختؒ کے پھل کا ذائقہ چکھنے سے منع کیا گیا تھا کیونکہ یقینی طور پر اس کی متناہی خودی اس کے آلات حس اور اس کی عقلی صلاحیتیں مجموعی طور پر ایک مختلف قسم کے علم کے لئے موزوں تھیں۔ یعنی ایسا علم جس کے لئے صبر آزما مشاہدے کی مشقت ضروری ہے اور جس میں بڑی سست رفتاری سے اضافہ ہوتا ہے مگر شیطان نے اُکسایا کہ وہ ممنوع پھل کھائے جو سرّی علم سے عبارت تھا اور آدم نے ایسا ہی کیا۔ اس لئے نہیں کہ بدی اس کی فطرت میں داخل تھی بلکہ اپنی فطری عجلت پسندی کی بناء پر اسے علم کے حصول کے لئے مختصر راستے کی خواہش تھی۔ اس کی اس عجلت پسندی کی اصلاح کے لئے محض ایک ہی راستہ تھا کہ اسے ایک ایسے ماحول میں رکھا جائے جہاں تکلیف تو ہو مگر جو اس کی عقلی استعدادوں کو پروان چڑھانے میں بہتر طور پر معاون ہوسکے۔ چنانچہ آدم کو تکلیف دہ طبیعیاتی ماحول میں رکھنے کا مطلب یہ نہیں کہ اسے ایسا کرکے کوئی سزا دی گئی یہ تو شیطان کے مقاصد کی شکست تھی جو انسان کے عیار دشمن کی حیثیت سے اسے وسعت افزائش نسل کے لازوال لطف سے محروم رکھنا چاہتا تھا مگر ایک محدود و متناہی خودی کی اس متزاحم ماحول میں زندگی ایسے وسعت پذیر علم پر منحصر ہے جس کی اساس حقیقی تجربے پر ہو اور متناہی خودی کا تجربہ جس کے سامنے لاتعداد امکانات کھلے ہیں سعی و خطا کے طریقے سے آگے بڑھتا ہے۔ اس لئے غلطی یا خطا جس کو عقلی شر کی ایک قسم کہا جاسکتا ہے۔ انسانی تجربے کی تعمیر میں ایک ناگزیر عنصر ہے۔

قرآن کے اس قصے کا دوسرا حصہ یوں ہے:

فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل ادلک علیٰ شجرة الخلد وملک لا يبلیٰ o فا كلا منها فبدت لهما سواء تهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى o ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدى (20:120-122)

مگر شیطان نے اسے بہکایا۔ کہنے لگا اے آدم میں تم کو بتاؤں وہ درخت جس سے ابدی زندگی اور لازوال حکومت ملتی ہے۔



Marfat.com

چنانچہ دونوں نے اس درخت کے پھل کو کھایا جس کی بناء پر فوراً ہی ان کے پردے ایک دوسرے کے سامنے عیاں ہو گئے اور دونوں میاں بیوی اپنے آپ کو جنت کے درختوں کے پتوں سے چھپانے لگے۔ آدم نے اپنے رب کا کہنا نہ مانا۔ وہ ٹھیک راہ سے ہٹ گیا پھر اس کے رب نے اسے فضیلت دی۔ اس کی توبہ منظور فرمائی اور اسے ہدایت سے نوازا۔

یہاں جو بنیادی خیال ظاہر کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ زندگی کی لازوال خواہش ہے کہ اس کے پاس کبھی نہ ختم ہونے والی حکومت کا اختیار ہو اور ٹھوس فرد کے بطور اس کا لامتناہی کردار ہو۔ ایک عارضی وجود کے لئے جسے موت کے ہاتھوں اپنے ملیامیٹ ہو جانے کا خوف ہے نجات کی ایک واحد راہ یہ ہے کہ وہ اپنی نسل کو بڑھا کر ایک اجتماعی لافانیت حاصل کرتا رہے۔ ابدیت کے درخت کے ممنوعہ پل کو کھانے سے جنسی تمیز پیدا ہوئی جس کے ذریعے مکمل فنا سے نجات حاصل کرنے کی خاطر وہ اپنی نسل کو بڑھاتا ہے۔ یہ اسی طرح جس طرح زندگی موت سے کہتی ہے ''اگر تم زندہ اشیاء کی ایک نسل کا صفایا کرو گی تو میں دوسری پیدا کر دوں گی۔'' قرآن نے قدیم فن کی علامت لنگ (تناسل کی علامت) کے نظریے کو مکمل طور پر رد کر دیا مگر شرم و حیا کے احساس کی پیدائش واضح کر کے کہ آدم کو اپنے جسم کی برہنگی چھپانے میں کس قدر تشویش ہوئی، اس نے اوّلین جنسی عمل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب زندگی کرنا ایک مخصوص صورت' ایک ٹھوس انفرادیت اختیار کرنا ہے۔ یہ ٹھوس انفرادیت ہی ہے جو زندگی کی لاتعداد جہتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے جس میں خودی مطلق اپنی ذات کی لامتناہی ثروت کی نشانیاں مہیا کرتی ہے۔ تاہم انفرادیتوں کا ظہور اور ان میں وسعت و کثرت جن میں سے ہر فرد کی نظر اپنے امکانات کے اظہار پر ہے اور ہر فرد اپنی سلطنت کا خواہاں ہے، اس سے ہر دور میں خطرناک جنگوں کا سلسلہ جاری رہا۔ قرآن بھی یہ کہتا ہے 'تم ایک دوسرے کے دشمن بن کر اترو۔'' ان متخالف انفرادیتوں کا باہمی تصادم وہ دنیائے الم ہے جو زندگی کے روشن اور تاریک دونوں پہلوؤں سے عبارت ہے۔ انسان کے معاملے میں جس کی انفرادیت اس کی شخصیت کی گہرائی میں جاگزیں ہوتی ہے اور یوں اس کے لئے غلط کاری کے راستے کھل جاتے ہیں، زندگی کے المیے کا احساس بہت شدت اختیار کر لیتا ہے۔ مگر خودی کی شکل میں زندگی کی قبولیت کا مطلب خودی کی متناہیت سے جنم لینے والے ہر طرح کے نقص کو قبول کر لینا ہے۔ قرآن انسان کو ایک ایسی ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے جس نے شخصیت کی امانت کا بوجھ اٹھایا جبکہ آسمانوں' زمین اور پہاڑوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

انا عرضنا الامانة على السمٰوٰت والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا (72:33)

ہم نے یہ امانت آسمانوں' زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انہوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس امانت کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے۔

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کو اس کے تمام تر خطرات کے ساتھ' ہاں کہیں یا نہ۔ قرآن کے نزدیک سچی

Marfat.com

جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوت کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالآخر فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے۔

واللہ غالب علی امرہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون (21:12)

اور اللہ ہر امر پر غالب ہے مگر اکثر لوگ اس کو نہیں جانتے۔

میں نے اب آپ پر واضح کر دیا کہ خدا کے اسلامی تصور کا فلسفیانہ جواز کیونکر ممکن ہوا۔ مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔ یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔ تاہم عبادت کا عمل شعور کی مختلف اقسام کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ زیادہ تر تخلیقی ہوتا ہے یعنی وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر گویا اپنی وحی پر نتائجی معیار کا اطلاق کرتا ہے۔ میں اس نکتہ پر مزید روشنی اگلے خطبے ''مسلم ثقافت کی روح'' میں ڈالوں گا۔ صوفی کے شعور کی صورت میں یہ زیادہ تر وقوفی ہوتا ہے۔ وقوف کے نقطہ نظر سے میں دعا کے معنی کی دریافت کی کوشش کروں گا۔ دعا کے حتمی مقصد کے پیش نظر یہ نقطہ نظر اپنا مکمل جواز رکھتا ہے۔ میں آپ کی توجہ اس اقتباس کی طرف دلانا چاہوں گا جو ایک عظیم امریکی ماہر نفسیات پروفیسر ولیم جیمز سے لیا گیا ہے:

> ''یوں نظر آتا ہے کہ شاید تمام سائنس کے علی الرغم انسان آخری وقت تک دعا کو جاری رکھے گا۔ بشرطیکہ اس کی ذہنی حالت میں کسی طور تبدیلی نہیں ہوتی تاہم ابھی اس تبدیلی کے امکان کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں۔ دعا کی تحریک کے پیچھے ہماری تجربی ذاتوں میں سے ہماری عمرانی ذات کی حقیقت کارفرما ہے جسے صحیح رفاقت عالم ارفع کی مثالی دنیا میں ہی میسر ہے۔ بہت سے انسان ہمیشہ یا بعض مواقع پر اس کی گرمی اپنے سینوں میں محسوس کرتے ہیں۔ اس برتر وقوف کے ذریعے سب سے گھٹیا ذات کا انسان بھی جو اس زمین پر موجود ہو سکتا ہے خود کو موزوں اور حقیقی تصور کرتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے زیادہ تر کے لئے اگر یہ باطنی سہارا نہ ہو تو جب ہمارا نفسِ اجتماعی ناکام ہو جائے اور ہمارا ساتھ چھوڑ دے یہ دنیا ہمارے لئے جہنم بن جائے۔ میرا کہنا ہے 'زیادہ تر کے لئے'، کیونکہ ایک برتر بینا ہستی کا احساس بعض لوگوں میں مضبوط لیکن بعض میں خفیف ہوتا ہے۔ یہ بعض لوگوں میں بعض کی نسبت شعور کا زیادہ لازمی حصہ ہوتا ہے جس شخص میں یہ جتنا زیادہ ہوگا اتنا ہی وہ زیادہ مذہبی ہوگا۔ مجھے یقین ہے کہ وہ

لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس سے کوئی تعلق نہیں وہ خود کو مکمل دھوکے اور فریب میں مبتلا کئے ہوئے ہیں کیونکہ ایسا ممکن نہیں کہ وہ کسی نہ کسی درجے پر اس کے حامل نہ ہوں۔"

اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لئے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دعا کے عمل میں یہ ست خرام کلیت کے متلاشی کے طور پر اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لئے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پُراسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لئے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔ یہ خیال نہ فرمایئے گا کہ میں خود ایمائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمائی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو وا کرنے میں کچھ بھی کارگر نہیں ہوتی۔ روحانی تابندگی جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے کے علی الرغم یہ اپنے بعد کوئی حیات افروز اثرات نہیں چھوڑتی۔ نہ ہی میں کسی مخفی، خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں بلکہ میری ساری تگ و تاز یہ ہے کہ آپ کی توجہ ایک ایسے حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراؤں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی نئی سطحوں کو منکشف کیا ہے۔ اس کا ادب تابندہ ہے تاہم اس کی ایسی شکل بن گئی ہے جو ایک فرسودہ مابعد الطبیعیات کے نظام فکر سے متشکل ہوئی ہے جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن جدید، جسے ٹھوس اور فطرتیت پسندانہ غور کی عادت ہے خدا کے بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے۔ اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور ازکار رفتہ نوفلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں جو ایک بے نام ہستی کا متلاشی ہے۔ نسل انسانی کی تاریخ بتاتی ہے کہ عبادت کے لئے ایک مخصوص ذہنی رویہ ایک شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ درحقیقت دعا فطرت کے عقلی مشاہدے کا حتمی تتمہ تصور کی جانی چاہئے۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور یوں ہمارے اندرونی ادراک کو اس کے گہرے وقوف کے لئے تیز کرتا ہے۔ میں یہاں صوفی شاعر مولانا روم کے خوبصورت اشعار کا حوالے دیئے بغیر نہیں رہ سکتا جن میں وہ حقیقت کی متصوفانہ جستجو کو بیان کرتا ہے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثل برف نیست

زاد دانشمند! آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے آشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

(صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف سے عبارت نہیں' یہ صرف ایک دل کی طرح ہے جو برف کی مانند سفید ہے۔ عالم یا عقلمند کا سرمایہ قلم ہے جب کہ صوفی کی ساری دولت اس کا قدم یعنی علم ہے۔ صوفی شکاری کی طرح اپنے شکار کے پیچھے رہتا ہے۔ جو ہرن کے قدموں کو دیکھتا ہوا اس کا پیچھا کرتا ہے۔ کچھ دیر تک اس کو ہرن کے پیروں کے نشان درکار ہیں اور اس کے بعد ہرن کے نافے کی خوشبو منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے قدم قدم طواف کرنے کی نسبت اس کی ناف کی خوشبو سے منزل کا حصول بہتر ہے۔)

سچائی تو یہ ہے کہ علم کی تلاش کی تمام صورتیں دعا ہی کی مختلف اشکال ہیں۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے جو دعا میں مشغول ہے۔ اگرچہ موجودہ صورت میں وہ مشکیں ہرن کے نقش قدم پر چل رہا ہے اور اپنی تلاش میں وہ بہت کوتاہ اندیش ہے۔ علم کے لئے اس کی پیاس بالآخر اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں ہرن کے قدموں کی بجائے اس کے نافے کی خوشبو اس کی رہبری کرے گی۔ صرف اسی سے فطرت پر اسے قوت حاصل ہوگی اور اسے اس مکمل لامتناہیت کی ویژن حاصل ہوگی جس کی فلسفے کو تلاش تو بہت ہے مگر وہ اسے پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر ویژن اخلاقی بلندی تک پہنچا سکتی ہے مگر کسی پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لا سکتی۔ طاقت ویژن کے بغیر تباہی اور انسان کشی کے سوا کچھ نہیں۔ انسانیت کے روحانی استخلاص کے لئے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔

تاہم دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے جب دعا میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو۔ ہر سچی دعا کی روح عمرانی ہے۔ حتیٰ کہ وہ تارک الدنیا راہب جو انسانی معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے وہ بھی امید رکھتا ہے کہ اسے عبادت کے ذریعے خدا کی قربت نصیب ہو۔ جماعت انسانوں کا وہ اجتماع ہے جو ایک ہی آرزو کے زیر اثر اپنے آپ کو کسی ایک مقصد پر مرتکز کر لے اور کسی ایک تحریک کے لئے کام کی خاطر اپنے باطن کو کھول



Marfat.com

لے۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک عمل ایک عام آدمی کی قوت ادراک کو کئی گنا بڑھا دیتا ہے اس کے جذبات میں عمق پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجے تک متحرک کرتا ہے جس کا اسے تنہا ہونے کی صورت میں احساس بھی نہیں ہوسکتا۔ یقیناً ایک نفسیاتی مظہر کی حیثیت سے دعا ابھی تک ایک راز ہے کیونکہ ابھی تک اجتماعی حالت میں انسانی احساس میں شدت کے بارے میں نفسیات کوئی قوانین دریافت نہیں کرسکی۔ اسلام میں روحانی تجلی کا یہ اشتراک جو اجتماعی دعا میں ہوتا ہے خصوصی دلچسپی کا نکتہ ہے۔ جب ہم روزانہ کی اجتماعی نماز سے مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے طواف کی سالانہ عبادت (حج) تک کا سفر کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ کرسکتے ہیں کہ عبادت کا یہ اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو کس طرح وسعت عطا کرتا ہے۔

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی دریافت کرتی ہے۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات میں نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں تاہم نوع انسانی کی عبادت کے تجربے سے جو حقیقت کھلی ہے اس کے پیش نظر باطنی عمل مختلف صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے

لکل امة جعلنا منسکا هم ناسکوه فلا ینازعنک فی الامر وادع الٰی ربک ط انک لعلیٰ هدی مستقیم o وان جٰدلوک فقل الله اعلم بما تعملون o الله یحکم بینکم یوم القیٰمة فیما کنتم فیه تختلفون (22:67-68)

ہرامت کے لئے ہم نے ایک طریق عبادت رکھا وہ جس کی پیروی کرتی تھی لہٰذا اے محمد (ﷺ) وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑیں نہیں۔ اپنے رب کی طرف سے تم انہیں دعوت دو۔ یقیناً تم راہ راست پر ہو اور اگر وہ تم سے لڑیں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کرتے ہو خدا خوب جانتا ہے۔ اللہ قیامت کے دن تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کردے گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو۔

عبادت کے انداز کو نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے۔ آپ کس طرف اپنا چہرہ رکھیں یہ عبادت کی روح کے لیے لازم نہیں ہے۔ قرآن نے اس نقطے کو مکمل طور پر واضح کردیا ہے۔

ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله (115:2)

مشرق اور مغرب سب اللہ کے لئے ہیں، جس طرف بھی تم اپنا رُخ کرو اسی طرف خدا کا چہرہ ہے۔

لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من امن بالله والیوم الآخر والملٰئکة والکتب والنبیین و اتی المال علی حبه ذوی القربی والیتمیٰ والمسٰکین وابن السبیل والسائلین



Marfat.com

وفی الرقاب. واقام اصلوٰة واتی الزکوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصٰبرین فی الباساء والضراء وحین الباس اولئک الذین صدقو ط واولئک هم المتقون (177:2)

نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا چہرہ مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف کرلو بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند رشتے داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کی مدد کے لئے، ہاتھ پھیلانے والوں اور غلاموں پر خرچ کرے اور زکوٰۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے پورا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔

تاہم اس بات کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کا تعین کرنے میں بڑی اہم ہے۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کا چناؤ اجتماع کے احساسات میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لئے ہے اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے۔ کس قدر بڑا روحانی انقلاب دفعتاً برپا ہو جائے اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور برہمن اچھوتوں کے ساتھ کندھے سے کندھا ملا کر روزانہ عبادت کرے۔ وہ ایک محیط کل خودی جو تمام خودیوں کی تخلیق کرتی اور انہیں برقرار رکھتی ہے اس سے تمام بنی نوع انسان کی وحدت مترشح ہوتی ہے۔ انسانوں کی رنگ و نسل، قبائل اور اقوام میں تقسیم قرآن حکیم کے مطابق محض ان کی پہچان کے لئے ہے۔ اسلام میں عبادت کی اجتماعیت اپنی وقوفی اہمیت کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کی اسی وحدت کو نمایاں کرنے کی کوشش ہے اور اس کا مقصد وہ تمام دیواریں اور امتیازات ختم کر دیتا ہے جو انسان اور انسان کے درمیان حائل ہیں۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# ابلیس

ابلیس یا شیطان کی ماہیت کیا ہے؟ یہ بھی اسرارِ حیات میں سے ایک سربستہ راز ہے۔ صوفیہ، حکما اور مفکر شعراء نے طرح طرح سے اس کی گرہ کشائی کی کوشش کی ہے۔ کیا ابلیس زندگی کے کسی مظہر کا نام ہے یا وہ کوئی آمادہ بہ شر شخصیت ہے؟ کیا وہ کوئی زوال یافتہ باغی فرشتہ ہے یا اس جناتی مخلوق کا امام ہے جسے قرآن نے ناری قرار دیا ہے؟ لیکن خود نار کیا ایک استعارہ ہے یا دنیا کی آگ کی طرح جلانے اور بھسم کرنے کا ایک عنصر ہے۔ اسی طرح ملائکہ کی ماہیت کے متعلق بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ پروں والی، مابین السماء والارض پرواز کرنے والی اور احکامِ الٰہی بجالانے والی مخلوق ہے یا وہ بھی حیات و کائنات میں مخصوص قسم کی قوتوں کا نام ہے؟ ملائکہ اشخاص ہیں یا قوائے حیات، جو فطرت کو خیر کی طرف مائل کرتے ہیں؟ یہ سب باتیں متشابہات میں سے ہیں، جن کا علم اللہ ہی کو ہے۔ 'راسخون فی العلم' ان حقائق پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن ان کی تاویل خلاق فطرت ہی کو معلوم ہے۔

متصوفانہ ادب میں ابلیس کے متعلق طرح طرح کے تصورات ملتے ہیں۔ کسی نے اس کو ملعون ہونے کی بجائے سب سے بڑا موحد قرار دیا ہے جس نے حکم الٰہی کے باوجود غیر خدا کو سجدہ کرنے سے انکار کر دیا۔ کسی نے اس کو مادیت کا امام گردانا ہے کہ آدم کا خاکی عنصر تو اس کو نظر آیا اور اس کے عرفانی اور روحانی ممکنات اس کو نظر نہ آسکے۔ آج بھی فلسفیانہ مادیت انسان کے متعلق وہی زاویۂ نگاہ رکھتی ہے جسے قرآن نے ابلیس کی طرف منسوب کیا ہے۔ بعض فرنگی محققین کی یہ رائے ہے کہ شیطان کا تصور وہی ایرانی ثنویت میں اہرمن کا تصور ہے اور بنی اسرائیل نے جلاوطنی کے زمانے میں جو ایرانی تصورات قبول کر کے ان کو مذہب میں داخل کر لیا، شیطان کا تصور بھی انہیں تصورات میں سے ہے، کیونکہ بنی اسرائیل کے قدیم انبیا میں یہ عقیدہ کہیں نہیں ملتا۔ قرآن و حدیث میں شیطان کے متعلق جو تصورات ملتے ہیں ان کا مطالعہ دلچسپ بھی ہے اور حکمت آموز بھی۔ ابلیس کی اگر کوئی شخصیت ہو تو ایک وقت میں ایک جگہ عمل کرتی ہوئی نظر آئے، لیکن حدیث شریف ہے کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا شیطان لگا ہوا ہے۔ اس پر ایک صحابی نے ذرا جرأت سے پوچھا کہ کیا حضورؐ کے ساتھ بھی؟ فرمایا کہ ہاں میرے ساتھ بھی ہے مگر میں نے اسے مومن بنا کر رکھا ہے۔ حضورؐ کا



Marfat.com

شیطان تو مومن ہو گیا لیکن کفار کے ساتھ لگا ہوا شیطان کافر ہی رہا اور پھر شیطان ایک تو نہ ہوا۔ ایک دوسری حدیث میں ہے کہ شیطان انسان کی رگ و پے میں اور اس کی روح کی گہرائیوں میں خون کی طرح گردش کرتا ہے۔ اس بیان میں شیطان کوئی شخصیت معلوم نہیں ہوتی' بلکہ زندگی میں ایک تخریب انگیز میلان کا نام ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا جو خیر مطلق ہے اس نے ایسی ہستی کو پیدا ہی کیوں کیا اور انسانوں کو ورغلانے کے لیے اس کو ایسی کھلی اجازت کیوں دی؟ از روئے قرآن حیات و کائنات کی کوئی قوت خدا کے خلاف بغاوت نہیں کر سکتی۔ سب جگہ آئین الٰہی کارفرما ہیں اور مخلوقات میں سے ہر شے خدا کی مطیع ہے۔ یہ اطاعت طوعاً ہو یا کرہاً' اختیار سے ہو یا جبر سے۔ مولانا رومی کے نزدیک شیطان اس زیرکی کا نام ہے جو عشق سے معرّا ہو کر ادنیٰ مقاصد کے حصول میں حیلہ گری کرتی ہے:

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

قرآن کریم نے استکبار کی وجہ سے انکار کو اس کی امتیازی صفت قرار دیا ہے۔

دراصل ابلیس کی ماہیت کا مسئلہ خیر و شر کا مسئلہ ہے۔ حیات و کائنات میں شر کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے۔ حکما نے شر کے دو بڑے اقسام قرار دیئے ہیں۔ ایک شر طبیعی ہے جیسے آندھیاں' طوفان' زلزلے اور ہزاروں قسم کی بیماریاں جن سے انسان کو ضرر پہنچتا ہے لیکن وہ انسانی ارادوں کی پیداوار نہیں۔ دوسری قسم نفسی یا اخلاقی شر ہے' جو انسان کے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ المانی حکیم لائبنیز کے نزدیک شر کی ایک قسم مابعد الطبیعی بھی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ خدا ہی ہستی لامحدود ہے جو خیر مطلق ہے۔ خدا کے سوا ہر مخلوق میں کچھ نہ کچھ کمی ہونا لازمی ہے۔ یہ کمی یا نقص خیر کا ایک گونہ فقدان ہے۔ چونکہ کوئی مخلوق' خدا نہیں بن سکتی اس لیے ہر ہستی میں کم و بیش نقص کا ہونا لازمی ہے اور ہر نقص ایک قسم کا شر ہے۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ خیر و شر سب خدا کی طرف سے ہے' لیکن بایں ہمہ سب کچھ خدا کے دستِ خیر سے صادر ہوتا ہے۔

انسان کے لیے شر کی ماہیت کا سمجھنا اور ہستی میں اس کا مقام متعین کرنا ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ خیر کی ماہیت کو سمجھنا۔ کیونکہ خیر و شر باہمی تقابل ہی سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ شرق و غرب میں بعض اکابر صوفیہ' حکما اور شعرا نے ابلیس کو المیہ (ٹریجڈی) کا ایک زبردست کردار بنا دیا۔ ملٹن کے 'فردوس گم شدہ' کی دینی نظم میں شیطان ایک زبردست کیریکٹر ہے اور اس کی تشکیل میں ملٹن نے اپنی قوت تخیل کو پورے زوروں کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بعض نقادوں کی رائے ہے کہ ملٹن کا شیطان اس کے خدا کے مقابلے میں زیادہ قوی اور لبریز حیات معلوم ہوتا ہے۔ گوئٹے کے حکیمانہ ڈرامے 'فاوسٹ' میں زندگی کے گہرے اسرار اور اس کی باطنی قوتوں کی گرہ کشائی کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس ڈرامے کا محور بھی فاوسٹ کے علاوہ ابلیس ہی ہے۔ اقبال جو ملٹن اور گوئٹے کا ہم پایہ اور روحانی بصیرت والا مفکر شاعر ہے' اس نے بھی ابلیس کی حقیقت کو کئی جگہ بیان کر کے اس تصور کو ایک نئے رنگ میں



Marfat.com

پیش کیا ہے۔ اقبال کے ہاں ابلیس کا تصور اس کے فلسفۂ خودی کا ایک جزو لاینفک ہے۔ خودی کی ماہیت میں ذاتِ الٰہی سے فراق اور سعی قرب و وصال دونوں داخل ہیں۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کی جان اس کا نظریۂ عشق ہے۔ عشق کی ماہیت آرزو، جستجو اور اضطراب ہے۔ اگر زندگی میں موانع موجود نہ ہوں تو وہ خیر کوشی بھی ختم ہو جائے جس کی بدولت خودی میں بیداری اور استواری پیدا ہوتی ہے۔ اگر انسان کے اندر باطنی کشاکش نہ ہو تو زندگی جامد ہو کر رہ جائے۔ اقبال نے شیطان کی خودی کو بھی زور و شور سے پیش کیا ہے اور کئی اشعار میں تو شیطان کی تذلیل کی بجائے اس کی تکریم کا پہلو غالب نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال جدوجہد کا مبلغ ہے، اور جدوجہد باطنی اور خارجی مزاحمتوں کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ خودی اپنے ارتقا کے لیے خود اپنا غیر پیدا کرتی ہے، تاکہ اس کو جذب کرنے اور اس پر غالب آنے سے انسان روحانی ترقی کر سکے۔ زندگی کی مزاحمتوں کے اندر تو کوئی روح محبت نہیں، لیکن روح محبت ان کی بدولت قوت حاصل کرتی ہے۔ قرآنی ابلیس انکارِ مجسم ہے جسے نفی حیات سمجھنا چاہیے، لیکن زندگی ہر قدم پر اپنی نفی کر کے بہتر اثبات کی طرف قدم اُٹھاتی ہے۔ اثبات کے لیے نفی مقدم ہے:

لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

شیطان زندگی کے مراحل میں اس وقت غالب معلوم ہوتا ہے جب انسان نفی کی منزل میں رک جائے اور آگے اثبات کی طرف اس کے قدم نہ اُٹھ سکیں۔ اگر نفی کا عنصر بھی انسان کے لیے اثبات سے کم اہمیت نہیں رکھتا تو اس سے گریز ناممکن بلکہ ناواجب ہے۔ جذبات اگر عقل و عشق سے کنارہ کش ہو کر عناں گسیختہ مصروفِ عمل ہوں تو ان میں وہی انداز پیدا ہوتا ہے جسے قرآن نفس امارہ کہتا ہے، لیکن زندگی میں کوئی اچھا کام بھی جذبات کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ افلاطون نے نفس انسانی کو ایک رتھ سے تشبیہ دی ہے جس میں جذبات کے گھوڑے لگے ہوئے ہیں۔ ان کی عنان نفس عاقلہ کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ اگر عقل کی گرفت ڈھیلی ہو جائے تو یہ گھوڑے رتھ کو ٹکرا کر تباہی پیدا کر دیں۔ لیکن اگر گھوڑے نہ ہوں تو رتھ اپنی جگہ سے جنبش ہی نہ کر سکے۔ غرضیکہ مقصود حیات جذبات کشی نہیں بلکہ ان جذبات کو عقل و عشق و ایمان کے زیر عناں رکھنا ہے۔ مندرجہ صدر حدیث کا بھی یہی مفہوم ہے کہ اُسوۂ نبوت یہ ہے کہ شیطان کی گردن مارنے کی بجائے اس کو مومن بنا کر اس سے مومنوں والے کام لیے جائیں۔ خارجی اور باطنی زندگی کی قوتیں اور کائنات میں کام کرنے والی طاقتیں جیسے برق و طوفان، تخریب و تعمیر دونوں میں کام آ سکتی ہیں۔ ان قوتوں کی تخریب کو دیکھ کر انہیں خیر مطلق کا منافی سمجھنا بے بصری کا نتیجہ ہے۔ انہیں قوتوں کی تسخیر انسان کا مقصودِ حیات ہے۔ لیکن تسخیر کے لیے زبردست مزاحم قوتوں کا وجود لازم ہے۔ اگر یہ مزاحم قوتیں نہ ہوتیں تو ارتقائے حیات ناممکن تھا۔ اس تصور کے مطابق شیطان کائنات میں بھی کارفرما ہے اور ہر شعبۂ حیات میں بھی۔ وہی انسان کے جسم میں بھی ہے، اس کے شعور میں بھی اور اس کے تحت الشعور میں بھی۔ وہ حرکت اور تخلیق کا مصدر ہے، لیکن اگر عقل و عشق کی قوتیں اس پر قابو نہ پا سکیں تو زندگی میں کوئی نظم و ضبط پیدا نہ ہو سکے۔



Marfat.com

اقبال کی نظم 'تسخیر فطرت' میں ابلیس سجدۂ آدم سے انکار کی وجہ بڑے زور و شور سے بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو حرکت کا سرچشمہ بتاتا ہے۔ زندگی میں جو برکت ہے وہ حرکت کی وجہ سے ہے' اس لیے وہ زندگی کی برکتوں کو بھی اپنی طرف منسوب کر لیتا ہے۔ وہ ذات باری کو کہتا ہے کہ سب ہنگامۂ حیات اور زندگی کی تمام ہماہمی اور گہما گہمی میری وجہ سے ہے۔ میں نہ ہوتا تو نہ کائنات میں جنبش نظر آتی اور نہ زندگی میں سوز و ساز ہوتا۔ وہ تخریبی حرکات کے ساتھ ترکیبی عناصر اور مظاہر کو بھی اپنا رہینِ منت سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے خواہ مخواہ بدنام کرتے ہو کہ میں نفی و تخریب ہی کے درپے رہتا ہوں۔ لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہر نئی تعمیر پہلی تعمیر کو ڈھانے کے بعد ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ تخریب کو مجھ سے منسوب کرتے ہو تو تعمیر کو بھی میری طرف منسوب کرو' جو تخریب کے بغیر نہ ہو سکتی تھی:

ہر بنائے کہنہ کاباداں کنند اول آں تعمیر را ویراں کنند

شیطان کے آتش نژاد ہونے کے بھی یہی معنی ہیں کہ موجودات کا وجود حرارت سے ہے۔ اس سلسلے میں ابن عربی نے ایک نہایت حکیمانہ اور عارفانہ بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت کے پھل دوزخ کی حرارت سے پکتے ہیں۔ بات ایسی گہری ہے کہ ایک طویل مضمون اس کی شرح کے لیے درکار ہے۔ اس سے جنت اور دوزخ کی ماہیت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ فرشتوں کو نوری کہتے ہیں اور شیاطین و جنات کو ناری۔ شیطان کہتا ہے کہ ناری کو نوری پر ترجیح ہے کیوں کہ نار میں حیات آفرینی اور نور' نار ہی کا ایک مظہر ہے۔ نور بحیثیت نور کوئی حرکت پیدا نہیں کر سکتا:

نوری ناداں نیم سجدہ بہ آدم برم
او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات
من بہ دو صرصرم من بہ غو تندرم
رابطۂ سالمات' ضابطۂ اُمہات
سوزم و سازے دھم آتشِ مینا گرم
ساختۂ خویش را درشکنم ریز ریز
تا ز غبارِ کہن پیکرِ نو آورم
پیکرِ انجم ز تو' گردشِ انجم ز من
جاں بہ جہاں اندرم زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دھی شور بہ جاں من دھم
تو بہ سکوں رہ زنی من بہ تپش رہبرم



Marfat.com

آدمِ خاکی نہاد دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوشِ تو پیر شود در برم

خدا کے سامنے اپنی مدح سرائی کرنے کے بعد وہ آدم کو بہکاتا ہے کہ تیری اس جنت میں کیا مزا ہے۔ ایک مسلسل سکون و نشاط و سرور کی یک آہنگی۔ نہ ضرورت عمل، نہ نشاطِ کار، نہ مقصد کوشی۔ ایسی جنت میں تیرا ساز بے سوز ہے۔ بقول مرزا غالب:

دراں پاک مے خانہء بے خروش　　　چہ گنجائیِ شورش نا و نوش
سیہ مستی ابر و باراں کجا　　　خزاں چوں نباشد بہاراں کجا

شیطان آدم کو کہتا ہے کہ تو یہاں کیا فاختہ بن کر شاخِ طوبیٰ پر بیٹھا ہے۔ انجیل میں ہے کہ روح القدس حضرت مسیح کو فاختہ کی صورت میں نازل ہوتی دکھائی دی۔ ابلیس کہتا ہے کہ اس عالم قدس میں روحیں فاختہ بن جاتی ہیں۔ نہایت معصوم، بے ضرر، لیکن مزا شاہین بننے میں ہے۔ اس کے لیے شکار کا شوق اور جذبہ چاہیے۔ جنت میں جھپٹنے کی کیا گنجائش ہے۔ سجود نیاز میں عجز کے سوا کیا رکھا ہے۔ کوثر و تسنیم کے کنارے شراب طہور پیتے رہنا یہ بھی کوئی زندگی ہے۔ جنت اگر تمام آرزوؤں کے حصول کا نام ہے تو ایسی زندگی موت کے برابر ہے۔ وصل کے بعد شوق مر جاتا ہے، حیات دوام تو فراق و وصل کی کشمکش ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اُٹھ یہاں سے نکل۔ تجھے ایک ایسے عالم کی سیر کراتا ہوں جہاں زندگی سوختن ناتمام ہے۔ زندگی کا تیر جگر میں نیم کش ہی رہے تو خلش کی لذت باقی رہ سکتی ہے:

کوئی میرے دل سے پوچھے ترے تیر نیم کش کو
یہ خلش کہاں سے ہوتی جو جگر کے پار ہوتا

غالب

سکونی جنت میں تو جمادی اور نباتی کیفیت ہے۔ چل تجھے آرزو اور جستجو کے عالم میں سرگرمِ عمل کرتا ہوں:

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام　　　فاختہ شاہیں شود، از تپشِ زیرِ دام
ہیچ نیاید ز تو غیرِ سجودِ نیاز　　　خیز چوں سروِ بلند اے بعمل نرم گام
کوثر و تسنیم برد از تو نشاطِ عمل　　　گیر ز مینائے تاک بادۂ آئینہ فام
خیز کہ بنمایمت مملکتِ تازۂ　　　چشمِ جہاں بیں کشا بہر تماشا خرام
تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل　　　چیست حیاتِ دوام سوختنِ ناتمام

قرآن نے بھی بعض آیات میں آدم کو نوع انسان کے مترادف قرار دیا ہے۔ "فتلقی آدم من ربه كلمت فتاب عليه...... قلنا اهبطوا منها جميعًا فاما ياتينكم منى هدى" (2:37-38) آدم نے اپنے رب سے چند کلمے اخذ کیے اور اُس نے اس کی توبہ قبول کر لی...... ہم نے کہا تم یہاں سے کھسک جاؤ۔ اس کے بعد



Marfat.com

تمہارے پاس اگر میری طرف سے ہدایت آ جائے...... یہاں آدم کے ذکر کے بعد ہی پوری نوع بشر سے بہ صیغہء جمع خطاب کیا گیا ہے۔ اقبال کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ قرآن نے آدم کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ کسی ایک فرد کا ذکر نہیں بلکہ نوع انسان کی نفسیات اور اس کے ممکنات کا بیان ہے۔ علامہ اقبال نظریہء ارتقا کے قائل تھے۔ لیکن یہ نظریہ ڈارونی نہیں تھا بلکہ عارف رومی اور حکیم برگساں کے نظریات کے مماثل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ نوع انسان ایک درجہء ارتقا میں حیات کی ایک خاص منزل میں تھی جس سے اس کا نکلنا مزید ترقی کے لیے لازمی تھا۔ اور متقیوں کے لیے جس جنت کا وعدہ کیا گیا ہے وہ اس جنت کی طرف عود نہیں ہے جسے نوع انسان بہت پیچھے چھوڑ چکی ہے۔ آئندہ زندگی کی پیکار اور تسخیر سے جو جنت حاصل ہو گی وہ پہلی جنت سے افضل ہو گی اور اسی طرح آگے جو جنتیں آئیں گی ان میں کہیں ایک حالت پر قیام نہ ہوگا۔ "تخلقوا باخلاق اللہ" کی سعی مسلسل ہر مرحلے میں جاری رہے گی۔ ہر جنت ایک نئے انداز کا دار العمل ہو گی۔ عمل اور زندگی ایک ہی چیز ہیں۔ از روے قرآن بھی تکریم آدم پہلی جنت سے نکلنے کے بعد ہی ظہور میں آئی۔ آدم پہلی جنت سے نکلنے کے بعد ہی خلیفۃ اللہ فی الارض بنا۔ قرآن نے ہبوط آدم کے تصور کو عروج آدم کا نظریہ بنا دیا۔ آدم کے متعلق عیسوی اور اسلامی نظریے میں یہ ایک بنیادی فرق ہے۔ عیسائیت کے مطابق آدم کی نافرمانی کا گناہ اس کی فطرت میں پیوست ہو گیا۔ خدا نے اسے معاف نہ کیا بلکہ سزا کے لیے پہلے دنیا میں بھیج دیا اور قیامت تک اس کی تمام ذریت ناکردہ گناہ میں ملوث ہی پیدا ہوتی رہے گی اور ملوث ہی مرتی رہے گی۔ یہ سزا کا لامتناہی سلسلہ حضرت مسیحؑ کے کفارے پر ختم ہوا جس نے تمام نوع انسان کے گناہ اپنی گردن پر لے لیے اور لعنت کی موت قبول کی۔ اب بھی فقط اُن انسانوں کی نجات ہو سکتی ہے جو اس کفارے کے قائل ہوں، ورنہ ناکردہ گناہ پیدائش' آدم کی عصیانی وراثت کی وجہ سے جاری رہے گی۔ قرآن نے آدم کی ایک سرسری لغزش کو معاف کر کے اسے انعام و اکرام کا مستحق بنا دیا۔ جس کے بعد آدم کی اولاد میں سے ہر ایک معصوم پیدا ہوتا ہے اور زندگی اور اس کے بعد اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔ کسی ایک فرد کا گناہ دوسرے کے ذمے نہیں لگ سکتا۔ "لا تزر وازرۃ وزر اُخریٰ."

آدم اس نئے عالم میں آ کر حسرت و حرماں کا شکار نہیں ہوا۔ خلافت ارضی کے عطا ہونے کے بعد وہ کیوں پریشان ہوتا۔ لیکن یہ نیا بار امانت خطرے سے خالی نہ تھا۔ اس امانت میں خیانت سے ظلوماً جہولاً ہونے کا بھی کھٹکا تھا۔ اس امانت اور خلافت کو نباہنے کے لیے اسے بڑی دشوار گزار گھاٹیوں میں سے گزرنا پڑا۔ لیکن تگ و دو میں ایک لذت ہے' آرزو و جستجو میں زندگی ہے۔ پہلی زندگی میں زندگی کے حقائق کے متعلق ایک غیر شعوری یقین تھا' اب گمان و یقین کی کشمکش پیدا ہو گئی' لیکن اس تمام کشاکش کو آدم نے اپنے پہلے سکون پر قابلِ ترجیح سمجھا اور پھر پہلی جنت میں واپس جانے کی آرزو دل سے نکل گئی۔ شیطان کے بہکانے اور آدم کے دنیا میں بھیجے جانے سے کچھ فائدہ ہی ہوا۔ اپنے آپ کو اور کائنات کو مسخر کرنے کا ایک شغل ہاتھ آ گیا:



Marfat.com

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہِ آسماں نوردن بہ ستارہ راز کردن
بہ گدازہائے پنہاں بہ نیازہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم
بگماں دہم یقیں را کہ شہید جستجویم

''بالِ جبریل'' میں بھی جبریل وابلیس کے مکالمے میں ابلیس اپنی کارگزاری پر فخر کرتا ہے۔ابلیس جبریل کو محض طاعت گزار اور بے چون و چرا فرمانبردار ہونے کی وجہ سے لذت آرزو سے محروم سمجھتا ہے۔ جبریل پوچھتا ہے کہ عالم رنگ و بو کی کیا حالت ہے۔ ابلیس جواب دیتا ہے ''سوز وساز و درد و داغ و جستجو و آرزو'' جبریل پوچھتا ہے کہ کہواب بھی توبہ کرتے ہو یا نہیں؟ ابلیس کہتا ہے کہ ہر گز تائب ہونے کو تیار نہیں۔ تجھے معلوم نہیں مردود و مطرود ہونے میں مجھ کو کیا مزا آیا۔ میں کائنات کا سوز دروں بن گیا۔ اس کے مقابلے میں افلاک کی خاموشی کی کیا وقعت ہے۔ زندگی میں فراق کی بنا میرے انکار نے ڈالی اور اسی وجہ سے کائنات کا ہر ذرہ طلب وصال میں ارتقا کوش ہوا۔ اور انسان جو محض ایک مشت خاک تھا اس میں ذوقِ نمو پیدا ہو گیا۔ ملائکہ کی اطاعت غیر مشروط اور جنت کی بے پیکار زندگی میں عقل کی کیا ضرورت تھی۔ (اكثر اهل الجنة بله)۔ میرے فتنے ہی کی وجہ سے عقل کی ضرورت پیش آئی۔ تم ملائکہ تو سبک ساران ساحل ہو تمہیں پتا نہیں کہ طوفان میں تھپیڑے کھانے میں کیا لذت ہے۔ اگر کبھی خدا سے خلوت میں کچھ پوچھنے کا موقع ملے تو ذرا دریافت کرنا کہ آیا یہ واقعہ ہے یا نہیں کہ قصہء آدم کی تمام رنگینی اسی مردود کی رہینِ منت ہے۔ استکبار میں یہ تعلّی ملاحظہ ہو:

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ھُو، اللہ ھُو، اللہ ھُو

شیطان نے کہا کہ آدم کو مسجود ملائک بنا کر اس کی فضیلت کا ڈنکا خدا نے بجا دیا' ہماری تعریف کسی نے نہ کی اس لیے ہم خود ہی اپنے صفات بیان کرنے پر مجبور ہو گئے:

لائق مدح در زمانہ چو نیست
خویشتن را ھمی سپاس کنم
(غالب)



Marfat.com

آدم کا کمال اس کی سعی پیہم سے وابستہ ہے۔ اگر شیطان اس کو پہلی سکونی جنت سے نہ نکالتا تو اس کو یہ تگ ودو کہاں سے نصیب ہوتی۔ پہلی جنت جس سے شیطان نے نکلوایا وہ بے کوشش یوں ہی بخشی ہوئی جنت تھی۔ اب آدم اپنی مساعی سے جو جنت بنائے گا وہ اس کے خونِ جگر کی پیداوار ہو گی۔ وہ اس کی اپنی کمائی ہو گی:

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

مفت میں بخشی ہوئی جنت کے متعلق یہاں اقبال کا ایک قطعہ یاد آ گیا:

بہشتے بہرِ پاکانِ حرم ہست        بہشتے بہرِ اربابِ ہمم ہست
بگو با مسلم ہندی کہ خوش باش        بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست

"جاوید نامہ" میں سیر افلاک کے دوران میں اقبال کی ملاقات ہر اس انسان سے ہوئی جو انسانیت کی کسی صفت کا ممتاز نمائندہ تھا۔ خواہ وہ صفت علوی ہو یا سفلی۔ اگر اس سیر کائنات میں کہیں ابلیس نظر نہ آتا تو ایک بڑا اہم نمائندہء حیات اور زندگی کے ڈرامے کا ایک اہم کردار نظر سے اوجھل رہتا۔ حقیقت حیات کا اہم پہلو تشنہء تعبیر رہ جاتا۔ ابلیس کا تصور اقبال اور نظموں میں بھی بلیغ اور دلکش انداز میں پیش کر چکا تھا' لیکن یہ تصور اس کے ہاں اس قدر حکیمانہ اور دلآویز ہے کہ "جاوید نامہ" میں اس کی مزید تشریح کی کوشش کی گئی ہے۔ ابلیس اس سے پہلی نظموں میں بھی اپنی بابت جو کچھ کہہ گیا ہے اس میں تعلّی اور تفاخر اور تکبر کے باوجود وہ ایسے صفات بیان کر گیا ہے جنہیں اقبال ارتقائے حیات کا لازمہ سمجھتا ہے۔ اسی لیے بعض اشعار میں ستائش کا پہلو مذمت پر غالب نظر آتا ہے۔ "جاوید نامہ" میں ابلیس کے متعلق دو نظمیں ہیں۔ ایک کا عنوان ہے "نمودار شدن خواجہء اہلِ فراق ابلیس" اور دوسری نظم کا عنوان "نالہء ابلیس" ہے۔ ان دونوں نظموں میں بھی کہیں ابلیس کی تحقیر نظر نہیں آتی اور اس میں اکثر باتیں اس نے ایسی کہی ہیں جو اقبال کے فلسفہء خودی اور نظریہء ارتقاء کا اہم جزو ہیں۔ اقبال نے کئی جگہ متفرق اور منتشر اشعار میں اپنے اس نظریے کو بیان کیا ہے کہ زندگی اضطراب مسلسل' جستجوے پیہم اور منزل کی خواہش سے بیگانہ ذوقِ سفر ہے۔ وہ خدا کے ساتھ بھی وصال کامل کا خواہش مند معلوم نہیں ہوتا جو عام طور پر صوفیہ کا مقصود ہے۔ اقبال اس عقیدے میں نہایت پختہ ہے کہ "شوق بمیر د ز وصل" اور اگر انسان خدا میں اس طرح گم اور ضم ہو جائے جس طرح قطرہء باراں دریا میں ٹپک کر اپنی خودی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے' تو اس قسم کی فنا حیاتِ ابدی کا حصول نہیں بلکہ عدم ہے۔ بالفاظِ دیگر خدا کی

ذات سے انسان کی خودی کا فراق ابداً قائم و دائم رہنا چاہیے۔ یہ فلسفہء فراق اقبال کا ایک امتیازی نظریہ ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال نے ابلیس کو اس نظریہء حیات کا مبلغ بنا دیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے ہم نوا ہو گیا ہے۔

ہم ذرا آگے چل کر اقبال اور ابلیس کے زاویہء نگاہ کا ایک اساسی فرق بیان کریں گے' مگر پہلے ابلیس کا نظریہ اس کی اپنی زبانی سن لیں کہ وہ اپنے لیے کیا جواز پیش کرتا ہے۔ عنوان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو اس بیان میں ابلیس کی مذمت مقصود نہیں۔ 'خواجہء اہلِ فراق' کوئی طنزی اور تحقیری لقب نہیں ہے۔ بہر حال چونکہ شیطان کا عالم عالمِ ظلمت ہے اس لیے اس کے نمودار ہوتے ہوئے پہلے تمام جہان میں اندھیرا ہو جاتا ہے۔ ابلیس اس میں ایک شعلے کی طرح اُبھرتا ہے لیکن یہ شعلہ بھی دھوئیں سے سیاہ پوش ہے۔ اقبال ہادی راہ رومی سے پوچھتا ہے کہ یہ کون ہے؟ مرشد نے کہا کہ یہ خواجہء اہلِ فراق ہے جو سراپا سوز ہے۔ دیکھنے میں بہت سنجیدہ معلوم ہوتا ہے' مردِ حکیم کی طرح کم خندہ و کم گو ہے' بہت باریک بیں ہے۔ عارف رومی نے مثنوی میں کہا تھا کہ:

تن ز جان و جاں ز تن مستور نیست　　لیک کس را دید جاں دستور نیست

لیکن اس معاملے میں شیطان باطن بینی میں عارفوں سے بھی بڑھ کر ہے کہ بدن کے اندر جو غیر مرئی جان ہے اسے بھی دیکھ لیتا ہے۔ اس کے اہلِ نظر ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے:

کہنہ و کم خندہ و اندک سخن　　چشم او بینندۂ جاں در بدن

لیکن اس میں کئی متضاد قسم کی صفات بھی جمع ہیں۔ وہ رند بھی دکھائی دیتا ہے اور ملا بھی' حکیم نکتہ رس بھی اور صوفی خرقہ پوش بھی۔ وہ زاہدوں کی طرح عمل میں بھی سخت کوش ہے۔ اس نے جو نظریہء حیات اختیار کر لیا ہے اس کے مطابق بڑی جانفشانی سے مصروفِ عمل رہتا ہے۔ لیکن ابلیس اور زہاد و صوفیہ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ زاہد تو عاقبت کی خاطر دنیا کو ترک کرتے ہیں' تاکہ آخرت میں جنت اور رویتِ الٰہی نصیب ہو لیکن ابلیس کے ترک و ایثار کا کمال یہ ہے کہ وہ جمال لا یزال کا بھی آرزو مند نہیں۔ اقبال نے ترک کے متعلق ابتدائی اُردو غزلوں میں ایک شعر کہا تھا:

زاہد کمال ترک سے ملتی ہے گر مراد
دنیا جو چھوڑ دی ہے تو عقبیٰ بھی چھوڑ دے

اور کسی متصوف شاعر نے کمال ترک کو زندگی کا نصب العین بنا کر کہا ہے کہ دنیا اور عقبیٰ اور خدا کو ترک کر کے اس جہان کو بھی دل سے نکال دو کہ ہم نے سب کچھ ترک کر دیا ہے:

ترکِ دنیا ترکِ عقبیٰ ترکِ مولیٰ ترک ترک

ابلیس کی کیفیت بھی کچھ اس کے مماثل ہی معلوم ہوتی ہے:

فطرتش بیگانہء ذوق وصال　　زہد او ترک جمال لایزال

ترک جمال لایزال کمال درجے کے ایثار اور نفس کشی کا طالب تھا۔ ابلیس نے اس کٹھن مرحلے کو طے



Marfat.com

کرنے کے لیے یہ سوچا کہ حکمِ سجودِ آدم کو ماننے سے انکار کر دوں' خدا اس سے ایسا ناراض ہوگا کہ ہمیشہ کے لیے اطاعت و محبت کے راستے مسدود ہو جائیں گے۔ اس کے اس ثبات کی داد دیجئے کہ اس ارادے میں آج تک متزلزل نہیں ہوا۔ اس نے اس انکار سے تمام کائنات میں خیر و شر کی پیکار شروع کر دی۔ اس جنگ میں یکہ و تنہا چوکھیا لڑ رہا ہے۔ مجروح ہوتا ہے لیکن ہمت نہیں ہارتا۔ سیکڑوں پیغمبروں کو دیکھ چکا ہے لیکن ابھی تک کافر کا کافر ہے۔ کہتے ہیں کہ شاہ جہاں کے دربار میں ایک برہمن نے فخر سے یہ شعر پڑھا:

مرا دلیست بہ کفر آشنا کہ چندیں بار
بہ کعبہ بردم و بازش برہمن آوردم

شاہ جہاں کی رگِ حمیت جوش میں آئی اور سر دربار کہا: "کسے ہست کہ جوابش دہد۔" ایک درباری نے کہا کہ اس کا جواب بہت پہلے سے ایک شاعر دے چکا ہے:

خرِ عیسیٰ اگر بمکہ رود      چوں بیاید ہنوز خر باشد

شیطان کی بھی یہی حالت ہے:

غرق اندر رزمِ خیر و شر ہنوز      صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز

اقبال کے دل میں اس کافر ثابت قدم اور شائق سوز و فراق سے بہت ہمدردی ہے' کیوں کہ اقبال خود بھی تو سوز و گداز کا دلدادہ ہے اور عمل کا مبلغ ہے۔ یہ دونوں باتیں ابلیس میں بھی موجود ہیں' اگرچہ ان کا مصدر و مقصود جداگانہ ہے:

جانم اندر تن ز سوزِ او تپید      برلبش آہے غم آلودے رسید
گفت و چشمِ نیم وا بر من کشود      در عمل جز ما کہ برخوردار بود

مومنوں کو ہفتے میں ایک دن جمعے کے روز تو کچھ فراغت اور فرصت حاصل ہوتی ہے' ابلیس کہتا ہے کہ مجھے آج تک کبھی چھٹی نہ ملی:

آں چناں بر کارہا پیچیدہ ام      فرصتِ آدینہ را کم دیدہ ام

خدا کے پاس کاروبارِ کائنات میں مدد کے لیے فرشتے ہوتے ہیں اور بعض انسانوں کے پاس بھی نوکر چاکر ہیں۔ پیغمبروں کو وحی سے ہدایت مل جاتی ہے' لیکن یہ خاکسار بے یار و مددگار تنہا سب کچھ کرتا ہے۔ حدیث و کتاب تو میرے پاس کوئی نہیں ہوتی لیکن میری کارگزاری کا کمال دیکھئے کہ حدیث و کتاب والے فقیہوں کے اندر سے روحِ دین کو سلب کر لیتا ہوں۔ فقیہ یا ملا جو پیراہنِ دین بُننے کے لیے سوت کاتتے ہیں' اس کو تارِ عنکبوت سے زیادہ بودا کر دیتا ہوں اور کعبے کے اندر بھی فرقوں کے مختلف مصلے بچھوا دیتا ہوں:

رشتۂ دیں چوں فقیہاں کس نہ رشت      کعبہ را کردند آخر خشت خشت



Marfat.com

میرے مذہب میں فرقہ سازی اور تفرقہ بازی نہیں (الکفر ملة واحدة) انسانیت میں تفرقہ پیدا کرنے والے جہاں بھی ہیں اور جس رنگ میں بھی ہیں وہ سب میرے مرید ہیں۔ اس کے بعد اپنے جواز میں ابلیس کچھ اس انداز کی باتیں کہنے لگتا ہے جو اقبال کے فلسفہء خودی اور نظریہء ارتقا کے اندر بھی پائی جاتی ہیں۔ کہتا ہے کہ میں وجودِ حق کا منکر تو نہیں، دیکھے ہوئے خدا کا انکار میں کیسے کر سکتا ہوں۔ اس لیے اور کافروں کی طرح کوئی مجھے منکر خدا تو نہیں کہہ سکتا۔ میرے انکار میں اقرار کا پہلو پوشیدہ ہے۔ اس کے بعد اقبال ہی کا نظریہء ارتقاء آدم ابلیس کی زبان سے بیان ہوا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے آدم کو بہکا اور بھڑکا کر مجبوری سے مختاری تک پہنچا دیا۔ جس جنت میں وہ پہلے تھا اور جہاں سے میں نے اس کو نکلوایا، اس میں سکون اور راحت تو تھی لیکن اختیار ناپید تھا۔ میں نے اختیار برت کر انکار کیا اور آدم نے بھی میری تلقین سے نافرمانی کا ایک قدم اُٹھایا۔ اس کو لغزش مت کہو۔ اسی نافرمانی نے اس کے اختیار کا ثبوت مہیا کیا۔ ملائکہ کی قسم کی بے چون و چرا اطاعت اور جبر میں کیا فرق ہے۔ وہاں اختیار کا نام و نشان نہیں۔ اختیار تو لغزش آدم سے پیدا ہوا جو اس کے طویل ارتقا کے لیے ایک لازمہ تھا:

شعلہ ہا از کشت زار من دمید او ز مجبوری بہ مختاری رسید
زشتیِ خود را نمودم آشکار با تو دادم ذوق ترک و اختیار

اب آدم سے کہتا ہے کہ میں نے تیرے لیے اتنا عظیم الشان کام کیا اور اتنی قربانی کی، اب تو میری خلاصی کر۔ جب تک تو ایسا بے وقوف رہے گا اور اندھا دھند میرے دامِ عصیاں میں گرفتار ہونے پر ہر دم آمادہ رہے گا، مجھے بھی خواہ مخواہ تیرا شکاری بننا پڑے گا۔ میرے لیے بھی یہ ایک مصیبت ہی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ تو ازراہِ کرم میری غم گساری اور یاری کو ترک کر دے۔ تو خواہ مخواہ اپنے اعمال کے ساتھ میرا نامہء اعمال بھی اور زیادہ تاریک کرتا ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ میں انسانوں کا شکاری ہوں، لیکن جب تک نخچیر شکار ہونے پر خود آمادہ رہیں گے، صیادی بھی باقی رہے گی اور مجھے تجھ پر تیر افگنی بھی کرنی پڑے گی۔ اگر تو زیرک ہو جائے اور تجھ میں پرواز کی قوت ترقی کر جائے تو نہ تو صید رہے اور نہ میں صیاد رہوں۔ تیری بھی خلاصی ہو اور میری بھی خلاصی:

درجہاں صیاد با نخچیر ہاست تا تو نخچیری بکیشم تیر ہاست
صاحب پرواز را افتاد نیست صید اگر زیرک شود صیاد نیست

اقبال اس سے کہتا ہے کہ چھوڑ اس مسلک فراق کو جو پیچ و تاب اور اضطراب پیدا کرتا ہے۔ اب یہاں پھر لطیفہ یہی ہے کہ ابلیس کا جواب بھی وہی ہے جو خود اقبال کا فلسفہ ہے اور جسے اس نے سیکڑوں اشعار میں دہرایا ہے کہ فراق ہی سے آرزو اور جستجو اور سوز و گداز ہے۔ خود حیاتِ الٰہی بھی مبتلائے فراق نفوس کے ساتھ وابستہ ہے۔ خالق اور مخلوق میں وصل کامل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ یہ رہے نہ وہ۔ من و تو کا فرق ہی تو زندگی کی اساس ہے:

گفت، ساز زندگی سوز فراق اے خوشا سرمستی روز فراق



Marfat.com

بر لبم از وصل می ناید سخن — وصل اگر خواہم نہ او ماند نہ من
حرف وصل او را ز خود بیگانہ کرد — تازہ شد اندر دلِ او سوز و درد
اند کے غلطید اندر دودِ خویش — باز گم گردید اندر دودِ خویش
نالہء زاں دودِ پیچاں شد بلند — اے خنک جانے کہ گردد دردمند

دیکھیے اس آخری مصرعے میں پھر ستائش ہی کا پہلو ہے اور ابلیس کے اس زاویہء نگاہ سے ہم نگاہی اور ہم دردی ہے۔

'نالہء ابلیس' میں ابلیس کی آہ وفغاں ہے۔ یہ بھی اقبال کا ایک انوکھا مضمون ہے۔ عام مومنوں کا یہ حال ہے کہ وہ شیطان سے پناہ مانگتے ہیں' لیکن یہاں شیطان انسان سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ ایسے صید زبوں کی صیادی سے مجھے نجات مل جائے۔ ایسے انسانوں کا شکار کرنا یوں بھی جھک مارنا ہے۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ آدمی کو شیطان نے خراب کیا مگر یہاں شیطان "اعوذ باللہ من الانسان" کہہ رہا ہے کہ یہ خودی ناشناس انسان بے چون وچرا میری حکم برداری پر تیار رہتا ہے' ذرا مقابلہ کرے تو مجھے بھی زور آزمائی کا موقع ملے:

اے خداوند صواب و ناصواب — من شدم از صحبتِ آدم خراب
ہیچ گہ از حکمِ من سر بر نتافت — چشم از خود بست و خود بادہ نیافت

میں ملعون ومردود اس لیے ہوا کہ میں نے قادر مطلق کے سامنے بھی ابا یا انکار کی جرأت کی۔ میری خودی میں استکبار کی کیفیت پیدا ہوئی۔ اگر میری مریدی میں وہ بھی یہ سیکھ لیتا کہ میری نافرمانی کی جرأت پیدا کرے اور ذوقِ کبریائی میں کسی کا مطیع ومنقاد نہ ہوتو میں بھی ایسے مرید کی داد دیتا' لیکن یہ نالائق تو بہت بودا نکلا۔ یہ کیسا صید ہے کہ خود چلا آتا ہے گردن ڈالے:

ہمہ آہوان صحرا سر خود نہادہ برکیف
بامید ایں کہ روزے بشکار خواہی آمد
(حافظ)

خدا سے کہتا ہے کہ اس ذلیل شکار سے میری خلاصی کرا:

خاکش از ذوق ابا بیگانہء — از شرار کبریا بیگانہء
صید خود صیاد را گوید بگیر — الاماں از بندۂ فرماں پذیر

شکار کی پست ہمتی اور زود گرفتاری سے خود شکاری بھی سست عمل ہو جاتا ہے۔ ایسے سست عناصر انسانوں کی بدولت میرا بھی یہی حال ہوا ہے۔ اے خدا میری طاعت دیرینہ کو یاد کر کے مجھے اس عذاب سے نجات دلوا:

از چنیں صیدے مرا آزاد کن — طاعت دیروزہء من یاد کن
پست ازو آں ہمت والائے من — وائے من' اے وائے من' اے وائے من



Marfat.com

کوئی صاحبِ نظر حریف پختہ ہو تو اس سے کشتی لڑنے میں مزا بھی آئے۔ یہ موجودہ انسان کیا ہیں؟ مٹی کے کھلونے ہیں اور میں ہوں مردِ پیر۔ بھلا کسی بڈھے کو یہ زیب دیتا ہے کہ مٹی کے کھلونوں سے کھیلا کرے۔ میں آتش نژاد ہوں اور فراق کی بدولت میری آگ اور خارا گداز ہو گئی ہے۔ یہ آدم تو ایک مشتِ خس رہ گیا ہے جس کے لیے ایک چنگاری کافی ہے۔ میرے اندر جو عالم سوز آگ ہے' مجھے اتنی آگ تو نے کاہے کو دے رکھی ہے۔ اس کا تو کوئی مصرف نظر نہیں آتا۔ کوئی ایسا پہلوان نکال جو میری گردن مروڑ سکے اور جس کی ایک نگاہ ہی سے میں لرزہ براندام ہو جاؤں۔ جو مجھے دیکھتے ہی سرِ تسلیم خم کرنے کی بجائے پکار اٹھا کہ ''دور ہو یہاں سے'' اور جس کے نزدیک میری قیمت دو جو کے برابر نہ ہو۔ ایسا مردِ حق اگر مجھے پچھاڑ دے تو اس شکست میں وہ لذت محسوس ہو جو میرے بندۂ فرمان کی اطاعت گزاری سے مجھے حاصل نہیں ہوتی:

اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست      لذتے شاید کہ یابم در شکست

'نالۂ ابلیس' میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ اس کے اپنے خیالات ہیں۔ انسان کی تاریخ اصلاح کا بغور مطالعہ کیجیے تو اس میں شروع سے آخر تک ایک کیفیت یکساں نظر آئے گی اور وہ یہ ہے کہ ہر بلند نظر مصلح' نبی ہو یا حکیم اپنے گرد و پیش کے انسانوں سے ہمیشہ بیزار رہا ہے۔ ہر مصلح کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ میرے زمانے کے انسان نہایت ذلیل ہیں۔ حافظ شیرازی کو تو مصلح ہونے کا دعویٰ نہیں ہے لیکن اپنے زمانے کے لوگوں کی نسبت کہتا ہے:

ایں چہ شوریست کہ در دورِ قمر می بینم
ہمہ آفاق پر از فتنہ و شر می بینم
دختراں را ہمہ جنگ است و جدل با مادر
پسراں را ہمہ بد خواہ پدر می بینم

امام غزالی نے اپنے زمانے کے عوام کے علاوہ علما کا جو حال لکھا ہے وہ پڑھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی صورت بالکل مسخ ہو چکی ہے۔ دین دار اور دنیا دار سب ادنیٰ اغراض میں مبتلا ہیں۔ یونان کی تہذیب میں سقراط و افلاطون کا زمانہ علوم و فنون کے لحاظ سے تاریخ انسانی کا ایک زریں ورق ہے' لیکن اسی عہد میں سوفسطائی بھی تھے جو حقیقت و صداقت کے منکر تھے۔ وہ دین و اخلاق کو توہمات سمجھتے اور لوگوں میں تشکیک پھیلاتے تھے۔ اسی حکمت پسند قوم نے سقراط جیسے حکیم ناصح کو زہر پلا دیا۔ ''جمہوریہ افلاطون'' اسی دور کے عوام و خواص کی کم عقلی پر ایک مفصل تنقید ہے۔ عارف رومی کا زمانہ ہمارے نزدیک تو صوفیہ کرام اور صلحا کا عہد تھا لیکن مولانا اپنے معاصر انسانوں کو ستِ عناصر اور دام و دد سمجھتے ہیں اور مردانِ خدا کو ڈھونڈتے ہیں جو کہیں نظر نہیں آتے:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست



Marfat.com

ہر دور میں انسانوں کے متعلق ایسی خراب رائے حکما اور صلحا کیوں رکھتے تھے؟ اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ہر بلند نظر انسان میں انسانیت کا نصب العین بہت بلند ہوتا ہے اور اکثر انسان اس معیار پر کم عیار ثابت ہوتے ہیں۔ مشہور انگریزی ادیب ڈاکٹر جونسن نے بوس ول سے کہا کہ میری رائے انسانوں کی نسبت بہت خراب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے عام طور پر لوگ اچھا سمجھتے ہیں لیکن میں خود اپنی نسبت جانتا ہوں کہ میں کیسا ذلیل ہوں۔ ایسے ذلیل آدمی کو اچھا سمجھنے والوں کی اپنی کیا حالت ہوگی۔ وہ مجھ سے کچھ بدتر ہی ہوں گے۔

اقبال کے ذہن میں بھی رسولِ کریم ﷺ اور صحابہء کرامؓ کی سیرت کا نقشہ تھا۔ اس نے انسانی خودی انسانی بصیرت اور ہمت کا ایک نصب العین قائم کر لیا تھا۔ وہ مردِ مومن کے جو صفات بیان کرتا ہے وہ ایک انسان میں کہاں یکجا مل سکتے ہیں۔ اس معیار کو سامنے رکھ کر اب جو وہ گرد و پیش نظر دوڑاتا ہے تو اسے انسان ایسے نظر آتے ہیں جن کی نسبت خدا سے شکایت کرتا ہے:

یہی انساں ہے سلطان بحر و بر کا؟ کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خودبیں' نے خدابیں' نے جہاں بیں یہی شہکار ہے تیرے ہُنر کا؟

اوروں کو چھوڑیئے خود اپنے آپ سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے۔ اپنے تئیں تن آسان اور سست عمل کہتا ہے اور اپنی سیرت کا تجزیہ کرتے ہوئے بے باکی سے ایسی ایسی باتیں کہہ جاتا ہے کہ اس کے بعض معتقدین اس کو فرقہء ملامتیہ کا ایک ممتاز فرد گردانتے ہیں۔ 'نالہء ابلیس' میں شیطان نے جو انسانوں کے متعلق رائے قائم کی ہے وہ اقبال کی اپنی رائے ہے اور یہ رائے اس کے نصب العین کی بلندی کی وجہ سے ہے۔ ورنہ انسان ہمیشہ زیادہ تر ایسے ہی تھے اور ایسے ہی رہیں گے۔ مختلف ادوار میں اچھوں اور بُروں کے تناسب میں فرق پڑتا رہتا ہے۔ کبھی اچھوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور کبھی بروں کی کثرت ہو جاتی ہے اور قوموں کا عروج و زوال اسی سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن نصب العینی انسان دنیا میں کتنے ہوئے اور کتنے ہو سکتے ہیں؟

اقبال کے ابلیس کے تصور میں ایک اشتباہ کو رفع کرنا لازمی معلوم ہوتا ہے۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ اکثر نظریات حیات ابلیس نے بھی وہی پیش کیے ہیں جو اقبال کی تعلیم میں نمایاں طور پر موجود ہیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی نفی و اثبات دونوں پر مشتمل ہے۔ ارتقائے حیات میں ایک حالت کی نفی سے دوسری حالت کا اثبات ہوتا ہے اور آگے بڑھتے ہوئے بھی اس اثبات کی نفی ہو جاتی ہے۔ ابلیس کو اقبال خواجہء اہلِ فراق کہتا ہے اور کسی حد تک اس کی مداحی اور ہم نوائی کرتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ وہ فراق کو آرزو و جستجو اور ترقی نفس انسانی کا سرچشمہ قرار دیتا ہے:

بگو جبریل را از من پیامے مرا آں پیکر نوری ندادند
ولے تاب و تب ما خاکیاں بیں بنوری ذوق مہجوری ندادند

نفس کے اندر اگر پیکار نہ ہو تو اس کی ترقی ممکن نہیں۔ زندگی خیر و شر کی پیکار کا نام ہے۔ شر نفی اور انکار کے مترادف ہے



Marfat.com

اور یہی صفت ابلیس کے تصور میں متشخص ہوگئی ہے۔لیکن خالی نفی اور انکار سے تو زندگی قائم نہیں رہ سکتی۔ جہاں تک نفی و انکار کے لزوم کا تعلق ہے، اور جس حد تک اقبال اس کو معاون حیات سمجھتا ہے، اس حد تک انکار مجسم ابلیس کی زبان سے بھی حکیمانہ کلمات نکلواتا ہے۔لیکن ابلیس کی خودی محض ایک سلبی خودی ہے۔اس میں ایجابی پہلو کا فقدان ہے۔ابلیس کے تصور میں بھی ایسی صفات موجود ہیں جو قلب ماہیت سے خودی کی تکمیل میں معاون ہو سکتے ہیں۔اور ابلیس کی ستائش گری انہیں صفات کی وجہ سے ہے جن میں زندگی کا ارتقاء مضمر ہے اور ان صفات کے فقدان سے زندگی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتی۔ یہ وہی بات ہے جو حدیث شریف میں کہی گئی ہے کہ شیطان کی گردن مارنے کی ضرورت نہیں، اسے مسلمان کرنے کی ضرورت ہے، اور یہی تصور ابن عربی کا بھی ہے جو اوپر درج ہو چکا ہے کہ جنت کے پھل دوزخ کی گرمی سے پکتے ہیں۔ابلیس کے آتش نژاد ہونے کے یہی معنی ہیں۔اقبال اس کو آتشِ حیات کہتا ہے۔لیکن اس نار کو دود آفریں نہیں بلکہ نور آفریں ہونا چاہیے۔زندگی کا قیام اور اس کا ارتقا نفی کے پہلو کے بغیر نہیں ہوسکتا، لیکن نفی فی نفسہٖ تصور نہیں ہوسکتی۔نفی سے اعلیٰ تر اثبات کی طرف یا اقبال کی اصطلاح میں استحکام خودی کی طرف مسلسل قدم اُٹھنا چاہیے۔اثبات مسلسل نفی مسلسل کے بغیر نہیں ہوسکتا، لہٰذا نفی بھی خیر مطلق کے حصول کے لیے لازمی ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر جاوید اقبال

# کیا ابلیس کا وجود سراسر شر ہے؟

## (1)

فکر اقبال کی شیطانی تعبیروں میں سے ایک، جو استبداد کے چیلے بڑے انہماک سے پیش کرتے ہیں یہ ہے کہ علامہ اقبال جمہوری نظام کے خلاف تھے۔ اس سلسلے میں وہ علامہ کے اشعار کچھ اس انداز سے ہمارے سامنے رکھتے ہیں جس طرح شیطان مسلمانوں کو راہ مستقیم سے بھٹکانے کے لیے آیات قرآنی کی اپنی تاویل پیش کرتا ہے۔ ان لوگوں کا منتہائے نظر محض یہ ہے کہ مسلمانان پاکستان اقبال اور قائداعظم کے متعین کردہ رستے میں ہٹ کر اس نئے رستے پر گامزن ہو جائیں جو شیطان کے ذہن کی پیداوار ہے۔ کیا وہ ہمیں گمراہ کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں؟ یہ فکرِ اقبال کی تہ تک پہنچنے کے لیے ہماری طلب کے صدق پر منحصر ہے۔

مجھے فطرت نوا پر پے بہ پے مجبور کرتی ہے
ابھی محفل میں ہے شاید کوئی درد آشنا باقی
وہ آتش آج بھی تیرا نشیمن پھونک سکتی ہے
طلب صادق نہ ہو تیری تو پھر کیا شکوۂ ساقی

ہمیں بار بار یہ تو بتایا جاتا ہے کہ علامہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے معمار تھے، لیکن یہ نہیں بتایا جاتا کہ ہمارے 'آج' کے لیے ان کا پیغام کیا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر ''زندہ اقبال' ہماری نگاہوں سے اوجھل رکھا جاتا ہے تاکہ ملتِ پاکستان کا تن رہے، روح مر جائے۔ روح کی موت وقوع پذیر ہوتے ہم دیکھ تو رہے ہیں لیکن بے بس اور پریشان ہیں کہ خدا بھی ہماری مدد کو نہیں آتا۔

ترا تن روح سے نا آشنا ہے
عجب کیا! آہ تیری نارسا ہے



Marfat.com

تنِ بے روح سے بیزار ہے حق
خدائے زندہ، زندوں کا خدا ہے

ان مایوس کن حالات کے باوجود فکرِ اقبال کی صحیح تعبیر کے لیے جستجو کرنا ہمارے اپنے بس میں ہے کیونکہ بقول اقبال ؎

ہیں ساز پہ موقوف نوا ہائے جگر سوز
ڈھیلے ہوں اگر تار تو بیکار ہے مضراب

جب کسی قوم کی غلامانہ ذہنیت کو بدلنے کے ذرائع مسدود کر دیے جائیں اور ان میں آزادی کا شعور پیدا ہونے سے روک دیا جائے تو ظاہر ہے علم و عرفان کے میدان میں ایسے 'معمول' ہی پیش پیش ہوں گے جو خود حرکت میں نہیں آتے بلکہ لائے جاتے ہیں۔ ایسے 'خدایانِ خانقاہی' فکر اقبال کی تعبیر 'شرع آمرانہ' کے مطابق ہی کر سکتے ہیں خواہ انہیں جدت معانی کی خاطر فضائے گردوں کی خاک کیوں نہ چھاننی پڑے ؎

حریف اپنا سمجھ رہے ہیں مجھے خدایانِ خانقاہی
انہیں یہ ڈر ہے کہ میرے نالوں سے شق نہ ہو سنگِ آستانہ
غلام قوموں کے علم و عرفاں کی ہے یہی رمز آشکارا
زمیں اگر تنگ ہے تو کیا ہے، فضائے گردوں ہے بے کرانہ

بات اس شیطانی تشریح سے چلی تھی کہ اقبال جمہوری نظام کے خلاف تھے۔ میرا مقصد اس موقع پر علامہ کے نظریہء جمہوریت کی وضاحت کرنا نہیں، وہ تو ہم پر واضح ہے۔ مگر میں اس تشریح میں مضمر شیطان کو بے نقاب کرنا چاہتا ہوں اور یہ بتانا چاہتا ہوں کہ علامہ کس طرز کے جمہوری نظام کے خلاف تھے۔ دراصل میں آپ کے مطلب کی نہیں کہہ رہا بلکہ انہی کے مطلب کی کہہ رہا ہوں جیسا کہ مولانا اکبر آبادی فرماتے ہیں ؎

انہی کے مطلب کی کہہ رہا ہوں، زبان میری ہے بات ان کی
انہی کی محفل سنوارتا ہوں، چراغ میرا ہے رات ان کی

انفرادی اور اجتماعی طور پر مسلمانوں کا سب سے بڑا اور پرانا حریف شیطان ہے۔ مگر ہماری زندگیوں میں اس کے عمل دخل کے متعلق زیادہ تحریر نہیں کیا گیا حالانکہ اپنے مدمقابل کا مقابلہ کرنے سے پیشتر ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ ہم کس سے نبرد آزما ہیں۔ علامہ اقبال کے تصور شیطان کے بارے میں، چند برس ہوئے، ایک نہایت ہی دلچسپ مقالہ اطالوی مستشرق بوسانی نے تحریر کیا، لیکن چونکہ یہ مضمون اطالوی زبان میں لکھا گیا تھا، اس لیے پاکستان میں مقبول نہ ہو سکا۔

بوسانی کی نگاہ میں اقبال کے 'شیطان' کے پانچ اہم پہلو ہیں:

پہلا یہ کہ شیطان حسن تدبیر اور عمل پیہم کے معاملے میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ دوسرا یہ کہ وہ خداوند تعالیٰ کی



Marfat.com

ضد ہے یعنی خدا خیر کا سرچشمہ ہے، شیطان شر کا منبع ہے۔ تیسرا یہ کہ وہ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود عاشق توحید ہے۔ اس نے ابدی فراق اور عذاب قبول کیا لیکن خدا کے سوا کسی اور کے سامنے سربسجود ہونے کے لیے تیار نہ ہوا۔ چوتھا یہ کہ وہ خدا کی تخلیقات میں سے ایک ہے۔ اس نے حسد اور تکبر کی بنا پر آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا۔ خدا نے آدم میں اپنی روح پھونک رکھی تھی اور اسے اشرف المخلوقات قرار دے کر اپنا خلیفہ نامزد کیا تھا مگر شیطان نے حسد کی آگ میں جلتے ہوئے اسے 'دوں نظر و کم سواد' یعنی کوتاہ بین، بے شعور اور جاہل کے القاب سے پکارا اور اپنی نسلی برتری کی متکبرانہ دلیل دے کر اسے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا۔ گویا اس کے انکار کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ بلحاظِ عبادت گزاری یا اعمالِ صالح آدم سے افضل تھا بلکہ نسلی امتیاز کے منطقی استدلال کی بنیاد پر اپنے آپ کو آدم سے اعلیٰ قرار دیا۔ اس اعتبار سے شیطان عشق کے مقابلے میں عقل کے منفی اور گمراہ کن استدلال پر ہمیں اعتماد کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ شیطان کو بطور سانپ اسی لیے تصور کیا جاتا ہے کہ سانپ اپنے مدمقابل پر ہمیشہ سر (یعنی عقل) سے حملہ آور ہوتا ہے لیکن مردِ کامل اس کا وار اپنے قلب (یعنی عشق) کی ڈھال سے روکتا ہے۔

پانچواں اہم پہلو شیطان کی سیاسی شخصیت ہے۔ بوسانی (A. Bausani) اور دوسرے مستشرقین کے نزدیک یہ پہلو شیطان سے متعلق ادب میں علامہ کا اُچھوتا تخلیقی اضافہ ہے۔ اقبال کا شیطان، اگرچہ متذکرہ بالا پانچ مختلف نوع کے تصورات کے امتزاج سے تخلیق کیا گیا، لیکن اس کے باوجود علامہ کے ہاں اس کا تصور بنیادی طور پر خالصتاً اسلامی ہے۔

بحیثیت ایک سیاسی شخصیت شیطان کے مشاغل کیا ہیں؟

تاریخ اسلام میں اس کا کردار کیا رہا ہے؟ وہ کیا مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے اور اپنے مقصد کے حصول کی خاطر عملی طور پر کیا کچھ کر سکنے کی اہلیت رکھتا ہے؟ یہ شیطان کی شخصیت کا ایک ایسا اہم پہلو ہے جس کے متعلق اندریں حالات مسلمانانِ پاکستان کے لیے علامہ کے ارشادات سے باخبر ہونا ازبس ضروری ہے۔

انکارِ شیطان کے پسِ پشت دو منفی جذبات کارفرما تھے، ایک حسد اور دوسرا تکبر۔ شیطان، آدم سے حسد اس لیے کرتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آدم کو اشرف المخلوقات کا مرتبہ عطا کر کے اپنا خلیفہ یا نائب مقرر کر رکھا ہے۔ ساتھ ہی تکبر کی شیطانی کیفیت، عشق اور محبت کی بجائے نسب کی برتری کے منطقی استدلال پر قائم ہے۔ اب اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سیاسی اعتبار سے تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں کیفیت انکار شیطان کی تکرار کیونکر وقوع پذیر ہوتی رہی ہے۔ چونکہ شیطان، آدم کے خلیفۃ اللہ کی منزل تک پہنچنے کے رستے میں حائل ہے، اس لیے وہ آزادیٔ جمہور کا مخالف ہے۔ پس تاریخِ اسلام میں اس کی کوشش ہمیشہ یہی رہی ہے کہ جمہوریت کا خاتمہ کر کے آمریت یا ملوکیت نافذ کی جائے۔ وجہ ظاہر ہے، شیطان فردِ واحد کو باآسانی مغلوب کر سکتا ہے لیکن جماعت کے قریب خوف کے مارے نہیں پھٹکتا، جیسا کہ علامہ ''رموزِ بیخودی'' میں حدیث نبوی کے حوالے سے واضح کرتے ہیں ۔



Marfat.com

حرز جاں کن گفتۂ خیر البشرؐ
ہست شیطاں از جماعت دور تر

اس کے ساتھ ہی شیطان کی تمنا ہے کہ مسلمانوں میں نسلی، قبائلی، فرقہ وارانہ اور دیگر قسم کے امتیازات و تعصبات دائمی طور پر قائم رکھے جائیں تاکہ وہ کسی بھی صورت میں متحد نہ ہوسکیں کیونکہ اگر وہ متحد ہوگئے تو آئین پیغمبرؐ کے نفاذ پر اصرار کریں گے اور اگر آئین پیغمبرؐ نافذ ہوگیا تو جمہوریت اور معاشری انصاف کا دور دورہ ہوگا۔ آدم کے بحیثیت خلیفۃ اللہ جو حقوق اور ذمہ داریاں ہیں، ان کا احساس اس کے دل میں پیدا ہوگا اور شیطان کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

پس' تاریخ اسلام کا مطالعہ واضح کرتا ہے کہ کس طرح شیطان، اسلام کے ابتدائی دور میں ہی جمہوریت کا خاتمہ کر کے مسلمانوں پر اموی آمریت نافذ کرنے میں کامیاب ہوا، کیونکر مسلمانوں کے ذہنوں میں نسلی، قبائلی، فرقہ وارانہ اور دیگر قسم کے تعصبات اُجاگر ہوئے، کس طرح دنیائے اسلام کی وحدت پارہ پارہ ہوئی اور ایک کی بجائے ممالکِ اسلامیہ میں بیک وقت تین مختلف خلافتیں وجود میں آئی۔ خلافتِ عباسیہ کے آخری دور یعنی بارہویں صدی عیسوی میں کیونکر امت محمدیؐ سلاطین و ملوک کے ظلم و ستم کا نشانہ بنی۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ عامتہ المسلمین کے سامنے دو رستے تھے...... استبداد یا ابتری...... اس دور میں امام غزالیؒ نے مشورہ دیا کہ استبداد قبول کرو لیکن ابتری کی راہ کسی صورت میں بھی اختیار نہ کرو۔ مسلمانوں نے امام غزالیؒ کی رائے پر عمل کیا اور استبداد کو بسر و چشم قبول کیا۔ لیکن چند سو سالوں کے بعد یعنی تیرہویں صدی عیسوی میں بغداد پر منگولوں کے حملے کے باعث دنیائے اسلام میں ایسی ابتری پھیلی کہ تاریخ اقوام میں اس کی مثال تک نہیں ملتی۔ تاریخِ اسلام ہمیں یہ عبرت ناک سبق سکھاتی ہے کہ ابتری دراصل استبداد کی علت یا نتیجہ ہے۔ جب کسی قوم کی تباہی قریب ہو تو پہلے دور استبداد آتا ہے اور پھر ابتری ایک وبا کی طرح پھوٹتی ہے۔

آج بھی شیطان دنیائے اسلام میں برسرِ عمل ہے اور اس نے یہ کیفیت طاری کر رکھی ہے کہ عامتہ المسلمین کو ہر اسلامی ملک میں ابتری سے بچنے کی خاطر استبداد کی راہ قبول کرنا پڑ رہی ہے۔ دنیائے اسلام کے بیشتر ملکوں میں جمہوریت کی بجائے آمرانہ یا ملوکانہ نظام نافذ ہے اور قوم پرستی کا شیطانی استدلال ان کے متحد ہونے کے رستے میں حائل ہے۔

شیطان اپنا مقصد حاصل کرنے میں کیونکر کامیاب ہوتا ہے، اس کے لیے بقول اقبال اسے زیادہ تردد نہیں کرنا پڑتا۔ وہ اپنے نصب العین کے حصول کی خاطر خاک سے شیاطین تعمیر کرتا ہے۔ خاکی شیاطین اپنے آقا کا ہر حکم بجالانے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ چونکہ وہ نہیں چاہتے کہ آدم بحیثیت خلیفۃ اللہ اپنے حقوق اور ذمہ داریوں سے آگاہ ہو، اس لیے وہ بھی شیطان کی طرح آزادی جمہور کے مخالف ہوتے ہیں۔ پس، وہ انکار شیطان کی پرانی دلیل اپنے نئے پہلودار الفاظ میں دہراتے ہیں کہ عوام کوتاہ بین، بے شعور اور جاہل ہیں اس لیے اپنے معاملات کی دیکھ بھال



Marfat.com

کرنے کے اہل نہیں۔ ان کے معاملات کی دیکھ بھال تو صرف خواص ہی کر سکتے ہیں...... حالانکہ خواص کے ذریعے کبھی کسی قوم کا مستقبل نہیں سنورا کیونکہ خواص کسی قوم کے نیک و بد سے لاتعلق ہوتے ہیں۔ اگر صدق وصفا کی قدروں کو پیش کرنا مقصود ہو تو وہ عوام ہی میں پائی جاتی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں ۔

خیر و خوبی بر خواص آمد حرام
دیدہ ام صدق و صفا را در عوام

صدق وصفا کی قدروں کو نیست و نابود کرنا خاکی شیاطین کا فرض اوّلیں ہوتا ہے۔ عوام کے حقوق سلب کر لینے کے بعد وہ ایک ایسا نظام نافذ کرتے ہیں جس کی بہت سی سیڑھیاں ہوتی ہیں۔ ان سیڑھیوں کے مطابق وہ تعین مراتب کرتے ہیں تا کہ پیادہ اور فرزیں میں امتیاز قائم رکھا جا سکے۔ پھر شاطر کے لیے کھیل کا سامان مہیا کیا جاتا ہے اور شاطر شیطان کے اشاروں پر کھیل کھیلتا ہے ۔

اس کھیل میں تعین مراتب ہے ضروری
شاطر کی عنایت سے تو فرزیں میں پیادہ
بیچارہ پیادہ تو ہے اک مہرۂ ناچیز
فرزیں سے بھی پوشیدہ ہے شاطر کا ارادہ

جب شاطر سمجھتا ہے کہ عوام بند غلام کی سختی کو محسوس کرنے لگے ہیں تو ''نفسیات حاکمی'' کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے وہ آپ ہی آپ اپنے نظام میں تبدیلیوں کا اعلان کرتا ہے اور اصلاحات نافذ کی جاتی ہیں تا کہ اسیروں کی اسیری گوارا ہو سکے ۔

یہ مہر ہے بے مہری صیاد کا پردہ
آئی نہ مرے کام مری تازہ صفیری
رکھنے لگا مرجھائے ہوئے پھول قفس میں
شاید کہ اسیروں کو گوارا ہو اسیری!

وہ اپنی جدتِ احکام پر پھولے نہیں سماتا اور بار بار اس کا ڈھنڈورا پٹواتا ہے، لیکن ان اصلاحات میں بھی اس کا مکر یا فریب پنہاں ہوتا ہے جسے بے بس عوام سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں ۔

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام
مکروفن خواجگی کاش سمجھتا غلام!
شرع ملوکانہ میں جدتِ احکام دیکھ
صور کا غوغا حلال، حشر کی لذت حرام!

مگر کچھ عرصے کے بعد صور کا غوغا بھی حرام قرار دے دیا جاتا ہے اور ایک بار پھر معاشرہ بندگی آدم کی



Marfat.com

تاریک رات میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ انسان اپنے اندھے پن میں انسان کے سامنے جھکنے لگتا ہے۔ اگر چہ وہ اشرف المخلوقات ہے اور خداوند تعالیٰ کی طرف سے اسے ضمیر کا گوہر عطا ہوا ہے، لیکن وہ اسے فرمانرواؤں کی بھینٹ چڑھا دیتا ہے اور خوئے غلامی میں اس قدر ذلیل ہوتا ہے کہ کتوں سے بھی بدتر ہو جاتا ہے کیونکہ آج تک کسی نے ایک کتے کو دوسرے کتے کے سامنے سر جھکاتے ہوئے نہیں دیکھا۔

آدم از بے بصری بندگیٔ آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد
یعنی از خوئے غلامی زسگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیشِ سگے سر خم کرد

شیاطین خاکی یا 'ارباب کیں' ایسی کیفیت پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ عوام کے منتخب کرنے کے لیے صرف دو رستے رہ جائیں۔ استبداد یا ابتری۔ ابتری سے بچنے کی خاطر عوام بعالم مجبوری استبداد قبول کرتے ہیں۔ یوں، قوموں کی تاریخ میں دورِ فرعونی شروع ہوتا ہے اور ''حکمتِ فرعونی'' کیا ہے؟ علامہ فرماتے ہیں ۔

حکمتِ اربابِ کیں مکر است و فن
مکر و فن؟ تخریبِ جاں تعمیرِ تن!

('ارباب کیں' کی حکمت کی بنیاد مکر وفریب پر قائم ہے اور مکر وفریب کا مطلب ہے روح کی موت اور تن کی زندگی)

حکمتے از بندِ دیں آزادۂ
از مقامِ شوق دور افتادۂ

(ان کی حکمت دین کی قید سے آزادی حاصل کرنا ہے اور مقام شوق سے بہت دور لے جانا ہے۔)

ہر زماں اندر تلاش ساز و برگ
کارِ او فکرِ معاش و ترس مرگ

(اس حکمت سے ملت ہر وقت اپنی زندگی کو مادی سہولتیں بہم پہنچانے کے لیے مصروف نظر آنے لگی ہیں۔ اسے ہر وقت یا تو روزی کا فکر لاحق رہتا ہے یا موت کا خوف۔)

بے نصیب آمد ز اولادِ غیور
جاں بہ تن چو مردۂ در خاکِ گور

(وہ غیرت مند اولاد تک پیدا کرنے کی اہل نہیں رہی کیونکہ اس کی اولاد بھی قبر کے مردے کی طرح بے حس اور بے پروا ہو گئی ہے۔)

آہ قومے دل ز حق پرداختہ
مُرد و مرگ خویش را نشناختہ

(افسوس ہے ایسی قوم پر جس کا دل خدا کی محبت سے خالی ہو گیا ہے۔ وہ درحقیقت عرصہ ہوا مر چکی ہے، لیکن اپنی کم علمی کے باعث اس تلخ حقیقت سے آگاہ نہیں ہے۔)

خاکی شیاطین، جمہوریت کی ہیئت میں استبداد کو فروغ دے کر شیطان ناری کی ایسی خدمت انجام دیتے ہیں کہ اسے بالآخر خداوند تعالیٰ سے استدعا کرنا پڑتی ہے۔

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک!

یوں شیطان ناری کا کردار بحیثیت ایک سیاسی شخصیت تکمیل تک پہنچ جاتا ہے۔ وہ منظر سے خارج ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ خاکی شیاطین لے لیتے ہیں۔ نتیجہ کیا نکلتا ہے؟ علامہ کی نظم ''سیاسیات حاضرہ'' ملاحظہ ہو۔

می کند بندِ غلاماں سخت تر
حریت می خواند او را بے بصر

(اگرچہ مرد آزاد کے نزدیک اس نظام میں اندھے پن کے سوا کچھ بھی نہیں، خاکی شیاطین جمہوریت کی شکل میں استبداد کو یوں نافذ کرتے ہیں کہ غلامی کی زنجیریں مضبوط سے مضبوط تر ہو جاتی ہے۔)

گرمیٔ ہنگامہء جمہور دید
پردہ بر روئے ملوکیت کشید

(جونہی آزادیٔ جمہور کے نعروں کی تپش ان تک پہنچتی ہے، وہ استبداد کے چہرے پر جمہوریت کا پردہ کھینچ دیتے ہیں۔)

در فضایش بال و پر نتواں کشود
با کلیدش ہیچ در نتواں کشود

(اس نظام کی فضا میں کوئی بال و پر نہیں کھول سکتا۔ دراصل اس کی کنجی سے کوئی دروازہ نہیں کھل سکتا۔)

گفت با مرغ قفس ''اے دردمند
آشیاں در خانہء صیاد بند

(اس نظام کے خالق، خالق شیاطین، قفس میں مقید پرندے کو نصیحت کرتے ہیں کہ اے دردمند، تُو اپنا آشیانہ شکاری کے گھر میں بنا۔ کیونکہ

ہرکہ سازد آشیاں در دشت و مَرغ
او نباشد ایمن از شاہین و چَرغ

(جو پرندہ بھی اپنا آشیانہ آزادی کے بیابان میں بناتا ہے، اسے ہر وقت بازوں اور چیلوں کا خطرہ در پیش رہتا ہے۔)



Marfat.com

از فسونش مرغِ زیرک دانہ مست
نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست

(ان کے فریب میں آکر چالاک پرندہ بھی دانہ مست ہو جاتا ہے اور اس کی چیخ وپکار اس کے اپنے گلے کے اندر ہی ختم ہو جاتی ہے۔)

چشم ہا از سرمہ اش بے نور تر
بندۂ مجبور از و مجبور تر

(بالآخر اس نظام کے سرمے سے تمام آنکھیں قطعی بے نور ہو جاتی ہیں اور بندۂ مجبور اور بھی مجبور ہو جاتا ہے۔)

خاکی شیاطین کی ریاکاری سے چونکہ جمہوری قباء میں دیو استبداد پائے کوب ہے، اس لیے علامہ اپنی زندگی میں مسلمانوں کو بار بار تنبیہ کرتے رہے کہ ایسے جمہوری نظام ہرگز قبول نہ کریں جو غلاموں کو غلامی میں اور بھی پختہ بنا دے۔ظاہر ہے اگر ایوان میں اکثریت باطل پر متفق ہو جائے تو حق بآسانی مغلوب ہو جاتا ہے۔فرماتے ہیں:

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی؟
ز موراں شوخیٔ طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

اس اعتبار سے استبداد کے معمول غلط نہیں کہتے کہ علامہ جمہوریت کے خلاف تھے لیکن میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ میں آپ کے مطلب کی نہیں کہہ رہا بلکہ:

انہی کے مطلب کی کہہ رہا ہوں، زبان میری ہے بات ان کی
انہی کی محفل سنوارتا ہوں، چراغ میرا ہے رات ان کی

علامہ کے نزدیک مسلمانوں کو بحیثیت مجموعی اپنے سیاسی حقوق اور ذمہ داریوں کا ہر لحظہ تحفظ کرنا چاہیے کیونکہ تاریخِ اقوام میں انکار شیطان کی تکرار کا وقوع پذیر ہونا ایک لازمی امر ہے۔لیکن اگر کوئی قوم اس معاملے میں غفلت برتے تو قدرت اس کے گناہوں کو کبھی معاف نہیں کرتی اور اس پر غیروں کی نہیں تو اپنوں کی ہی محکومی و مظلومی کی لعنت نازل کر دیتی ہے:

اس کی تقدیر میں محکومی و مظلومی ہے
قوم جو کر نہ سکی اپنی خودی سے انصاف
فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

دوسری طرف انہوں نے چیرہ دستوں کو بھی خدا کا خوف دلایا اور کہا:

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیا کی جہاں گیری
یہ سب کیا ہیں، فقط اِک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنالیتی ہیں تصویریں
تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں! سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

اسی طرح انہوں نے بے ضمیر موقع پرستوں کو بھی، جو ہر چڑھتے سورج کی پرستش میں مشغول ہو جاتے ہیں، ان کے مستقبل سے آگاہ کیا:

جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
خونِ اسرائیل آ جاتا ہے آخر جوش میں
توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسمِ سامری!

علامہ کی حیات کا صرف ایک مقصد تھا کہ ان کی نواہائے سحر گاہی سے ہماری خاک میں وہ آتش زندہ ہو جائے جس کے ذریعے ہم بحیثیت ایک ملت، خاکی شیاطین کو مغلوب کر کے اپنا گذشتہ مقام آزادی حاصل کر سکیں۔ انہوں نے فرمایا:

یا مری آہ میں کوئی شرر زندہ نہیں
یا ذرا نم ابھی تیرے خس و خاشاک میں ہے
کیا عجب میری نواہائے سحر گاہی سے
زندہ ہو جائے وہ آتش کہ تری خاک میں ہے
توڑ ڈالے گی یہی خاک طلسمِ شب و روز
گرچہ اُلجھی ہوئی تقدیر کے پیچاک میں ہے

انہوں نے ہمیں حاضر و موجود کی گرفتاری پر مایوس ہونے سے روکا اور پیغام دیا کہ استبداد کا دور لامتناہی نہیں بلکہ ایک عارضی کیفیت ہے:

یہ کافری تو نہیں، کافری سے کم بھی نہیں
کہ مردِ حق ہو گرفتارِ حاضر و موجود
غمیں نہ ہو کہ بہت دور ہیں ابھی باقی
نئے ستاروں سے خالی نہیں سپہرِ کبود

انہوں نے ہمارے روبرو خاکی شیاطین کی ریاکاری کا پول کھول کر رکھ دیا اور فرمایا:

چه زہرابے کہ در پیمانۂ اوست
کشد جاں را و تن بیگانۂ اوست

(ان کے پیمانے کے زہر کے اثر سے تیری روح قبض کر لی گئی ہے اور تیرا تن اس سے بے پروا ہو چکا ہے۔)

تو بینی حلقۂ دامے کہ پیدا ست
نہ آں دامے کہ اندر دانۂ اوست

(تُو تو ابھی صرف جال کا حلقہ دیکھ رہا ہے جو ظاہر ہے، لیکن تُو نہیں جانتا کہ اس حلقے کے اندر جو دانہ، رزق رکھا ہے، اس میں کیا فریب پنہاں ہے۔)

علامہ کے نزدیک اگر انسان گناہ ہی کی طرف راغب ہو تو اسے اپنے دل میں وقارِ آدم کا احساس رکھتے ہوئے کم از کم اس شیطان کے فریب میں آنا چاہیے جو آتش نسب اور بلند مقام ہے، لیکن ایک ایسا گناہ جو کسی خاکی شیطان کے ورغلانے پر کیا جائے وہ تو یقیناً سرد اور بے لذت گناہ ہے:

بشر تا از مقامِ خود فتاد است
بقدرِ محکمی اُو را کشاد است
گنہ ہم می شود بے لذت و سرد
اگر ابلیسِ تو خاکی نہاد است

فرماتے ہیں:

زفہم دوں نہاداں گرچہ دور است
ولے ایں نکتہ را گفتن ضرور است
بہ ایں نوزادہ ابلیساں نسازد
گنہگارے کہ طبعِ او غیور است

(اگرچہ نکتہ کوتاہ بیں اور بے ضمیر لوگوں کی فہم سے دور ہے لیکن میں اس کی وضاحت ضرور کروں گا۔ ایک ایسا گنہگار جو غیرت مند ہو، بھلا وہ ان خاکی شیاطین کے فریب میں کیونکر آ سکتا ہے۔)

پھر ارشاد کرتے ہیں ۔

چه شیطانے! خرامش واژگونے
کند چشمِ ترا کور از فسونے

من او را مردہ شیطانے شمارم
کہ گیرد چوں تو نخچیر زبونے!

(اس لڑکھڑاتے ہوئے خاکی شیطان کی آخر کیا حقیقت ہے جس کا ایک قدم اِدھر پڑتا ہے اور دوسرا اُدھر، لیکن پھر بھی اسی شیطان کے فریب نے تیری نگاہوں کو خیرہ کر رکھا ہے۔ میں تو اس شیطان کو مردوں میں شمار کرتا ہوں جس کی ضرب کا تُو شکار ہوا ہے۔)

سوال پیدا ہوتا ہے کہ خاکی شیاطین کیونکر مغلوب ہو سکتے ہیں اور گم گشتہ منزل آزادی کس طرح حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں علامہ ہمیں ذوق نگاہ پیدا کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مجھ پر عصر حاضر کا فساد بخوبی عیاں ہے۔ اس کی زشت روئی سے آسمان تک شرمسار ہے۔ لیکن اگر ہم میں ذوقِ نگاہ یعنی فقر پیدا ہو جائے تو خاکی شیاطین مغلوب کئے جا سکتے ہیں۔

فسادِ عصرِ حاضر آشکار است
سپہر از زشتیٔ او شرمسار است
اگر پیدا کنی ذوقِ نگاہے
دو صد شیطاں ترا خدمت گزار است!

ذوق نگاہ یا فقر کے ساتھ سینے میں قلب سلیم ہونا بھی لازم شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر رزمگاہ حق و باطل میں ہماری ضرب کاری نہیں ہوتی۔

فقر جنگاہ میں بے ساز و یراق آتا ہے
ضرب کاری ہے، اگر سینے میں ہے قلب سلیم
اس کی بڑھتی ہوئی بے باکی و بے تابی سے
تازہ ہر عہد میں ہے قصہ فرعون و کلیم

اس کے ساتھ اپنی مشہور نظم ''سیاسیاتِ حاضرہ'' میں علامہ واضح کرتے ہیں کہ خاکی شیاطین کا نافذ کردہ نظام جو جمہوریت کی آڑ میں ہماری گردنوں پر استبداد کا پیر تسمہ پا سوار کراتا ہے، ہم کسی صورت میں بھی قبول نہیں کریں۔ فرماتے ہیں۔

حریت خواہی بہ پیچاکش میفت
تشنہ میر و بر نمِ تاکش میفت

(تُو اگر آزادی چاہتا ہے تو اس نظام کے جال میں مت پھنس۔ پیاسا مر جا، لیکن اس کی شاخ تاک سے ایک قطرہ بھی قبول نہ کر۔)

الحذر از گرمیٔ گفتارِ او
الحذر از حرفِ پہلودارِ او

(اس نظام کو جاری وساری رکھنے والے خاکی شیاطین کی گرمی گفتار سے دور رہ اور ان کے چاپلوسانہ الفاظ کے ہیر پھیر میں مت آ)

از خودی غافل نہ گردد مردِ حُر
حفظِ خود کن حبّ افیونش مخور

(مردحر اپنی خودی سے کبھی غافل نہیں ہوتا۔ تُو بھی اپنی حفاظت آپ کر اور ان کی پیش کردہ افیون کی گولی مت کھا)

پیشِ فرعوناں بگو حرفِ کلیم
تا کند ضربِ تو دریا را دو نیم

(فرعونوں کے سامنے حق کا نعرہ بلند کرتا رہ تاکہ تیری ضرب سے بالآخر باطل کے دریا کے دو ٹکڑے ہو جائیں اور حق کے لیے راہ نکل آئے)

داغم از رسوائی ایں کارواں
در امیرِ او ندیدم نورِ جاں

(میں اس کارواں کی ذلت ورسوائی سے بے حد مغموم ہوں۔ مجھے اس کے امیر میں زندگی کا نور دکھائی نہیں دیتا)

تن پرست و جاہ مست و کم نگہ
اندرونش بے نصیب از لاالہ

(وہ تن پرست، جاہ مست اور کم نگاہ۔ دراصل اس کا باطن لا الہ کی گرمی سے خالی ہے)

اندریں رہ تکیہ بر خود کن کہ مرد
صید آہو باسگِ کورے نہ کرد

(ان حالات میں تو اپنے آپ پر اعتماد کر کیونکہ کوئی شخص بھی ہرن کا شکار اندھے کتے کے ساتھ نہیں کر سکتا۔)

# اقبال اور شیطان

## (2)

پچھلے سال بھی یوم اقبال کے موقع پر میرے مقالے کا موضوع یہی تھا لیکن بعض ''دور اندیش'' ابنائے وقت نے اس مقالے کو اپنے معانی کا لبادہ پہنایا، پھر اپنے ہی حلقۂ دام خیال میں اس لبادے کو تار تار کر کے رکھ دیا۔ اس سلسلے میں ایک ''خلق الزماں'' نے طویل مضمون شائع کیا جس کے ذریعے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ تعلیمات



Marfat.com

اقبال کے بارے میں جو کچھ بھی میں کہتا ہوں، اقبال شناسوں کو گمراہ کرنے کی خاطر کہتا ہوں۔

خیر، اب میں انہیں کیا جواب دوں! موضوع تو اقبال کا تصور شیطان تھا لیکن نجانے کیوں ان کو اس آئینے میں شیطان کی بجائے اپنی یا کسی اور کی صورت دکھائی دی۔ علامہ کے الفاظ میں ان سے یہی عرض ہے۔

بملازمانِ سلطاں خبرے دہم ز رازے
کہ جہاں تواں گرفتن بنوائے دلگدازے

(بادشاہ کے ملازموں کو میں اس راز سے آگاہ کرنا چاہتا ہوں کہ اگر ان کی نیت میں خلوص ہو، ان کا ضمیر صاف ہو اور ان کی نوا دل گداز ہو تو عوام کے دل جیتے جا سکتے ہیں۔)

بمتاع خود چہ نازی کہ بہ شہرِ درد منداں
دل غزنوی نیرزد بہ تبسم ایازے

(تو حرص و ہوس سے اکٹھی کی ہوئی متاع پر کیا ناز کرتا ہے کیونکہ دردمندوں کے شہر میں تو ایاز کے تبسم کے مقابلے میں غزنوی کے دل کی بھی کوئی قدر و قیمت نہیں۔)

ہمہ ناز بے نیازی، ہمہ ساز بے نوائی
دلِ شاہ لرزہ گیرد ز گدائے بے نیازے

(ہمیں تو اپنی بے نیازی پر ناز ہے اور ہم اپنی بے نوائی ہی کو اپنا ساز و سامان سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک گدائے بے نیاز کو دیکھ کر بادشاہ تک کے دل پر بھی کپکپی طاری ہو جاتی ہے۔)

عجیب اتفاق ہے! اگر کوئی منافق یہ ثابت کرے کہ اقبال شاہ پرست ہے کیونکہ انہوں نے افغانستان کے امان اللہ خاں کی شان میں قصیدہ کہا اور اسے امیر کامگار کا خطاب دیا، یا انہوں نے مسلمانوں کو ہمیشہ یہ تلقین کی کہ غیروں کی غلامی کی بجائے اپنوں کی غلامی قبول کرو تو نظریات اقبال کی یہ تفسیر درست تصور کی جاتی ہے اور پاکستان کے سرکاری اخبار اس کی تشہیر بھی کرتے ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ نہیں، اقبال کی زندگی اور اس کے ماحصل سے ثابت ہے کہ وہ شخصی حکومت کے خلاف تھے، جمہوری نظام کے حامی تھے اور مسلمانوں کو ہمیشہ یہی تلقین کرتے رہے کہ غلامی خواہ کسی بھی صورت میں پیش کی جائے، اسے ہرگز قبول نہ کرو...... تو مجھ پر الزام عائد کیا جاتا ہے کہ تعلیمات اقبال کو ذاتی اغراض کے حصول کی خاطر پیش کر کے میں سادہ لوح پاکستانیوں کو گمراہ کر رہا ہوں...... بلکہ مجھے مشورہ دیا جاتا ہے کہ کیوں بیکار لوہے کی دیوار سے سر ٹکرا ٹکرا کر اپنے آپ کو ہلکان کر رہے ہو۔ وقت کا مزاج سمجھو اور اس کے حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرو۔ گویا جب تک مطلع ابر آلود ہے خلق الزماں، بن جاؤ اور منافقت سے کام لو۔ جب بادل چھٹ جائیں تو دیانت داروں کی صف میں جا کھڑے ہونا۔

وقت کا یہ دور کوئی نیا نہیں۔ علامہ بھی ایسے ہی دور سے گزرے تھے۔ تب بھی یار لوگوں کو بقول اقبال یہی کیفیت تھی:



Marfat.com

دلیل مہر و وفا اس سے بڑھ کے کیا ہوگی
نہ ہو حضور سے الفت تو یہ ستم نہ سہیں
مُصِر ہے حلقہ کمیٹی میں کچھ کہیں ہم بھی
مگر رضائے کلکٹر کو بھانپ لیں تو کہیں
سند تو لیجئے لڑکوں کے کام آئے گی
وہ مہربان ہیں اب، پھر رہیں رہیں نہ رہیں
مثالِ کشتیِ بے حس مطیعِ فرماں ہیں
کہو تو بستہء ساحل رہیں، کہو تو بہیں!

علامہ کو بھی ایسے ہی مشورے دیئے گئے جن کے زیر اثر انہوں نے فرمایا:

پرانے طرزِ عمل میں ہزار مشکل ہے
نئے اصول سے خالی ہے فکر کی آغوش
مزا تو یہ ہے کہ یوں زیرِ آسماں رہیے
"ہزار گونہ سخن در دہان لب خاموش"
یہی اصول ہے سرمایہء سکونِ حیات
"گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش"
مگر خروش پہ مائل ہے تُو تو بسم اللہ
"بگیر بادہَ صافی، ببانگِ چنگ بنوش"

لیکن جب تک ہر طرف قبرستان جیسی خاموشی مسلط رہی، کوئی بھی ٹس سے مس نہ ہوا، تو ان سے نہ رہا گیا اور مسلمانوں یوں مخاطب ہوئے:

غریبِ شہر ہوں میں، سن تو لے مری فریاد
کہ تیرے سینے میں بھی ہوں قیامتیں آباد
مری نوائے غم آلود ہے متاعِ عزیز
جہاں میں عام نہیں دولتِ دلِ ناشاد
گلہ ہے مجھ کو زمانے کی کور ذوقی سے
سمجھتا ہے مری محنت کو محنتِ فرہاد

یہ حقیقت ہے کہ علامہ کی زندگی میں شیطان کے سیاسی فرزندان کی محنت کو محنت فرہاد ہی سمجھتے رہے۔ مگر علامہ کا تخاطب ان سے نہ تھا۔ وہ علامہ کے حلقہء سخن میں نہ بیٹھے سکتے تھے کیونکہ نظر سے محروم تھے۔ اسی لیے علامہ نے فرمایا:



Marfat.com

نظر نہیں تو مرے حلقۂ سخن میں نہ بیٹھ
کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثال تیغ اصیل

اس میں کوئی شک نہیں کہ ملت اسلامیہ کی بے حسی کے باعث وہ تنہائی کے ایک نہایت ہی اندوہناک دور سے گزرے۔ وطن کی گردن پر جمہوری قبا میں غیر ملکی دیو استبداد سوار تھا اور وہ لوگ جو اصلاً جسد ملت سے پھوٹے ہوئے ناسور تھے، رہزنان چشم و گوش کی ہیئت میں، غذائے نفس کے حصول کی خاطر، اس دیو کے اشاروں پر ناچ رہے تھے۔ مسلمان برگشتہ تدبیر غیر تھے اور نمک پروردۂ نمرود ان کی تخریب کے ذریعے غیر کی تعمیر میں مصروف تھے۔ اقبال کی نگاہ میں کیفیت یہ تھی:

نہ بادہ ہے نہ صراحی، نہ دورِ پیمانہ
فقط نگاہ سے رنگیں ہے بزمِ جانانہ
مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ!
کلی کو دیکھ کہ ہے تشنۂ نسیمِ سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ
کوئی بتائے مجھے یہ غیاب ہے کہ حضور
سب آشنا ہیں یہاں، ایک میں ہوں بیگانہ

لیکن اس ناامیدی اور مایوسی کے عالم میں بھی انہوں نے اس خوف سے مبادا بادشاہ سے کوئی شکایت کر دے، صاف گوئی سے توبہ نہ کی۔ نہ ان کے تصرف میں صنعت و حرفت کی ملیں تھیں، نہ رشوت سے کمائی ہوئی دولت کے انبار۔ وہ تو فقیروں کی طرح اپنی محبوب ملت کے لیے دعا ہی کر سکتے تھے۔ اس لیے انہوں نے برملا کہا:

منم کہ توبہ نہ کردم ز فاش گوئی ہا
ز بیم ایں کہ سلطاں کنند غمازی
بدست ما نہ سمرقند و نے بخارا ایست
دعا بگو ز فقیراں بہ ترک شیرازی

ان کی نگاہ عشق کی دولت سے مالا مال تھی اور ان کی نوا صور اسرافیل کی بانگ کی مانند تھی۔ اس لیے صرف زندہ دل ہی ان کی طرف متوجہ ہو سکتے تھے:

نگاہ عشق دل زندہ کی تلاش میں ہے
شکار مردہ سزاوار شہباز نہیں



Marfat.com

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگ صورِ سرافیل دل نواز نہیں

بہرحال، اقبال کی محنت محض محنت فرہاد تو نہ رہی، اس کے ذریعے بالآخر کچھ تو حاصل ہوا۔ مگر عہد حاضر میں دشمنان اقبال بھیس بدل کر پھر آ گئے ہیں:

بدل کے بھیس پھر آتے ہیں ہر زمانے میں
اگرچہ پیر ہے آدم، جواں ہیں لات و منات

اور اس ملک میں جب کبھی بھی کوئی جرأت اور بے باکی سے حق بات کہتا ہے تو اس کے خلاف باطل کا طوفان کھڑا کر دیتے ہیں۔ ایک کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا یوں گوہر افشاں ہوتا ہے گویا اس سرزمین پر حق گوئی نہ صرف گستاخی ہے بلکہ ایک جرم عظیم ہے:

زاغ کہتا ہے نہایت بدنما ہیں تیرے پر
شپرک کہتی ہے تجھ کو کور چشم و بے ہنر
لیکن اے شہباز! یہ مرغانِ صحرا کے اچھوت
ہیں فضائے نیلگوں کے پیچ و خم سے بے خبر
ان کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام
روح ہے جس کی دمِ پرواز سرتاپا نظر!

میں نے دو وجہ سے اقبال اور شیطان کا موضوع ایک بار پھر منتخب کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ تھی کہ جب ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہماری روزمرہ کی اجتماعی زندگی میں آج کل خدا کے مقابلے میں شیطان کا دخل کچھ زیادہ ہی ہو گیا ہے تو لازم ہو جاتا ہے کہ ہم شیطان کو مغلوب کرنے کے لیے اس کی شخصیت اور طریقۂ واردات کو پوری طرح سمجھ لیں کیونکہ ظاہر ہے اپنے سے برتر دشمن کی برتری کے راز کو پائے بغیر اسے پچھاڑنا محال ہے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ چند احباب نے تقاضا کیا کہ اس موضوع پر پہلا مقالہ کچھ تشنہ سا ہے اور شیطان کی شخصیت کے سارے پہلوؤں کا احاطہ نہیں کرتا۔ اسی دوران میں مولانا جلال الدین رومیؒ کی ''مثنوی معنوی'' میری نظروں سے گزری اور میں نے ان کی مشہور و معروف منظوم حکایت ''امیر معاویہ اور ابلیس'' پڑھ کر اندازہ کیا کہ علامہ نے اپنے تصور شیطان کی تشکیل کرتے وقت کس حد تک مولانا سے اثر قبول کیا ہے۔

میں نے پچھلی مرتبہ عرض کیا تھا کہ اطالوی مستشرق بوسانی (A. Bausani) کے نزدیک اقبال کے شیطان کے پانچ اہم پہلو ہیں۔ پہلا یہ کہ حسن تدبیر اور عمل پیہم کے معاملے میں وہ اپنے اندر پرومی تھیسی خوبیاں رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے بوسانی کی رائے میں، اقبال اپنے تصور شیطان کی تشکیل کے سلسلے میں فکر یونان قدیم سے متاثر ہوئے۔



Marfat.com

قدیم یونانیوں کے مذہب میں شیطان کی ہستی کا کوئی وجود نہیں، بلکہ ان کا نظریہ یہ تھا کہ انسان خداؤں کے ہاتھ میں محض ایک کٹھ پتلی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ خدا کوہ اولمپس کی چوٹیوں پر بیکار بیٹھے عیش و عشرت میں اپنی ابدی زندگی گزارتے ہیں یا تفریح کی خاطر انسانوں کو مختلف قسم کی آزمائشوں میں ڈالتے ہیں جو بالآخر ان کی تباہی کا باعث بنتی ہے مثلاً جب ان خداؤں کو انسانی زندگیوں سے کھیلنا مقصود ہوتا ہے تو کسی قوم کے سربراہ سے کوئی فاش اخلاقی، معاشری یا سیاسی غلطی کا ارتکاب کراتے ہیں۔ اس مخصوص غلطی کو یونانی زبان میں ''ہمارطیہ'' کہا جاتا ہے۔ اس ایک فاش غلطی کے بعد سربراہ گویا غلطیوں کی راہ پر گامزن ہو جاتا ہے اور اس سے یکے بعد دیگرے غلطیاں سرزد ہونے لگتی ہیں جو انجام کار اس کی اپنی اور اس کی قوم کی تباہی کا موجب بنتی ہیں۔ تباہی اور ابتری کا یہ عالم ان خداؤں کو محظوظ کرتا ہے اور یہ لامتناہی سلسلہء تعمیر و تخریب جاری و ساری رہتا ہے۔ اسی سلسلے کو تقدیر کہا جاتا ہے۔ تقدیر کے مقابلے میں انسانی زندگی کی اس مسلسل کشمکش کی فنی یا ادبی ہیئت کا نام المیہ یا ٹریجڈی ہے اور ارسطو کے خیال کے مطابق ہمیں المیہ اس لیے متاثر کرتا ہے کہ ہم اس کے مرکزی کردار سے خوف کھاتے ہیں اور ہمیں اس کی حالت پر رحم بھی آتا ہے۔ قدیم یونانیوں کے نزدیک پرومیتھیس ایک ایسی شخصیت تھی جس نے انسان کی فلاح و بہبود کی خاطر خداؤں کی آماجگاہ سے آگ چرانے کا بیڑا اٹھایا۔ وہ اپنے مکر و فریب یا حسن تدبیر کے باعث چھپتا چھپاتا اولمپس کی چوٹیوں تک پہنچا پھر عمل پیہم کے ذریعے اپنا مقصد حاصل کیا، یعنی آسمانوں سے آگ چرا لایا۔ بہرکیف، مغربی فلسفہ و ادب میں جہاں کہیں بھی حسن تدبیر کے ساتھ عمل پیہم کا ذکر آتا ہے، پرومیتھیس کی مثال دی جاتی ہے۔ پس علامہ کی نظر میں شیطان بھی پرومیتھیسی مکر و فریب، حسن تدبیر اور عمل پیہم کے باعث اپنا مقصد حاصل کرنے میں عموماً کامیاب ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے علامہ مرحوم، شیطان کی عظمت کے معترف ہیں اور فرماتے ہیں:

مشو نخچیرِ ابلیسانِ ایں عصر
خساں را غمزۂ شاں سازگار است
اصیلاں را ہماں ابلیس خوشتر
کہ یزداں دیدہ و کامل عیار است!

(اس دور کے شیطانوں کا شکار بننے سے گریز کر کیونکہ ان سے صرف کمینہ فطرت اور بے ضمیر لوگ اثر قبول کرتے ہیں۔ مگر جو اصیل ہیں، انہیں تو اسی شیطان کا مقابلہ کرنے میں لطف آتا ہے جس نے خدا کو دیکھ رکھا ہے اور اپنے فن میں ہر لحاظ سے کامل ہے)

حریف ضربِ او مردِ تمام است
کہ آں آتش نسب والا مقام است
نہ ہر خاکی سزاوارِ نخِ اوست
کہ صیدِ لاغرے بروَے حرام است

(وہ شیطان چونکہ آتش نسب اور بلند مقام ہے، اس لیے اس کا مقابلہ تو صرف مرد کامل ہی کر سکتا ہے۔ ہر شخص اس کی چوٹ نہیں کھاتا کیونکہ دبلا پتلا شکار اس پر حرام ہے۔)



Marfat.com

اقبال کے شیطان کا دوسرا اہم پہلو خدا کے مقابلے میں شیطان کی آزاد انفرادی شخصیت ہے۔ یعنی شیطان خدا کی ضد ہے۔ شیطان کی شخصیت کا تصور بحیثیت حریف خدا، ایران قدیم کا نتیجہ فکر ہے، اور شیطان کے اس پہلو کی تشکیل کرتے وقت علامہ ایران قدیم کے نظریہء یزدان واہرمن سے متاثر ہوئے۔ خیر وشر کی کشمکش کے سلسلے میں اقبال کا ''شیطان'' خدا سے گویا ہوتا ہے:

پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم زمن
جاں بہ جہاں اندرم، زندگی مضمرم

(تُو ستارے وجود میں لاتا ہے لیکن انہیں گردش میں عطا کرتا ہوں۔ دراصل میں ہی تیرے جامد جہان کی جان ہوں کیونکہ اس میں زندگی کی روح میں نے پھونک رکھی ہے۔)

تو بہ بدن جاں دہی، شور بجان من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم

(تُو فقط جسم میں جان ڈالتا ہے لیکن زندگی میں عمل کی گرمی مجھ سے پیدا ہوتی ہے۔ تُو تو صرف ابدی راحت اور سکون کا راستہ دکھاتا ہے مگر میں جستجو اور تگ ودو کی طرف رہبری کرتا ہوں۔)

آدمِ خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

(خاکی فطرت انسان جو کوتاہ بیں، بے شعور اور جاہل ہے، اگرچہ تیری آغوش میں پیدا ہوتا ہے، لیکن وہ بوڑھا میری بغل میں ہوتا ہے، یعنی اسے بلوغت میرے دامن میں نصیب ہوتی ہے۔)

لیکن اسی سلسلے میں علامہ ایک اور باریکی بھی پیدا کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں آتا ہے، جب آدمی کی تخلیق کے متعلق خدا نے اپنا ارادہ فرشتوں پر ظاہر کیا تو فرشتوں نے کہا کہ وہ دنیا میں فساد پیدا کرے گا۔ خدا نے جواب دیا کہ انہیں اس کا علم نہیں۔ اس اعتبار سے علامہ انسان ہی کو شیطان کی تخلیق کا سبب ثابت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

جہاں تا از عدم بیروں کشیدند
ضمیرش سرد و بے ہنگامہ دیدند
بغیر از جانِ ما سوزے کجا بود
ترا از آتشِ ما آفریدند

(جب خداوند تعالیٰ نے یہ جہان پیدا کیا تو بالکل خاموش ویران اور بے رونق تھا۔ اس میں کسی قسم کا کوئی ہنگامہ نہ تھا۔ اگر اس میں سوز آیا تو انسان کی وجہ سے آیا ہے۔ گویا وہ انسان ہی کے سوز کی آگ تھی جس سے شیطان پیدا ہوا۔)

مولانا رومؒ کی مشہور ومعروف حکایت میں شیطان، انسان سے کہتا ہے:



Marfat.com

تو ز من با حق چہ نالے، اے سلیم
تو بنال از شر آں نفس لئیم
تو خوری حلوا، ترا دل شود
تپ بگیرد طبع تو مختل شود
بے گنہ لعنت کنی ابلیس را
چوں نہ بینی از خود آں تلبیس زا

(اے سادہ لوح! تُو میرے خلاف خدا سے شکایت کیوں کرتا ہے؟ اگر تجھے شکایت ہی کرنے ہے تو اپنے نفس لئیم کی شکایت کر۔ تُو اپنے مزے کی خاطر حلوا تو کھالیتا ہے لیکن جب اس کے باعث تیرے جسم میں پھوڑے نکلتے ہیں، بخار چڑھتا ہے اور تیرا طبیعت ناساز ہوجاتی ہے تو بغیر کسی وجہ کے شیطان کو ذمہ دار ٹھہراتا ہے اور اسے برا بھلا کہتا ہے حالانکہ تو نہیں دیکھتا کہ تیرے اپنے ہی اندر شر موجود ہے جو پھوٹ پھوٹ کر باہر نکلتا ہے۔)

اقبال کے شیطان کا تیسرا اہم پہلو، شیطان کا تصورِ بحیثیت عاشقِ خدا ہے۔ یہ نظریہ صوفیائے اسلام کا ہے۔ اس نظریے کے مطابق شیطان موحد اور عاشق حقیقی ہے، یعنی توحید کے لیے اس کے عشق کا یہ عالم تھا کہ انکار کی کیفیت میں بھی خدا کی باطنی رضا کو پورا کیا۔

آخر خدا ہی نے تو یہ حکم دے رکھا ہے کہ میرے سوا کسی کو سجدہ نہ کیا جائے۔ شیطان کی شخصیت کے اس پہلو کی تشکیل کرتے وقت علامہ منصور حلاج، امام غزالی اور مولانا رومؒ کے خیالات سے متاثر ہوئے۔ اس اعتبار سے علامہ کی نگاہ میں مسلمان، شیطان سے بھی توحید کا سبق حاصل کر سکتے ہیں۔ ''جاوید نامہ'' میں منصور علاج، شیطان کا تعارف یوں کراتے ہیں:

زانکہ او در عشق و خدمت اقدام است
آدم از اسرارِ او نامحرم است

(چونکہ شیطان عشق اور خدمت میں پیش از آدم تھا، اس لیے آدم اس کے اسرار سے آگاہ نہیں۔)

چاک کن پیراہنِ تقلید را
تابیا موزی ازو توحید را

(پس تو تقلید کا پیراہن چاک کرتا کہ شیطان سے توحید کا سبق سیکھ سکے)

چوتھا پہلو شیطان کا خالصتہً اسلامی تصور ہے، یعنی یہ کہ شیطان، خدا کی تخلیقات میں سے ہے۔ اس نے حسد، تکبر اور عقلی حجتوں کی بناء پر آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اور خدا کا حکم نہ ماننے کے باعث معتوب ہوا چونکہ شیطان کے حسد اور بغض کا ہدف دراصل انسان ہے، اس لیے وہ انسان کا رقیب، حریف اور مد مقابل ہے اور اس کا

مقصد اپنے مکر و فریب کو عقلی دلائل کی صورت میں پیش کر کے انسان کو راہ راست سے بھٹکانا اور گمراہ کرنا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا رومؒ کی مشہور و معروف حکایت میں شیطان اپنے حسد اور تکبر کی حمایت میں عقلی دلائل پر مبنی جو معذرت پیش کرتا ہے، قابل ذکر ہے۔ شیطان، انسان سے کہتا ہے:

''میں نے دل و جان سے خالق حقیقی کی اطاعت کی۔ میں سالکان راہ کا محرم تھا۔ ساکنان عرش کا ہمدم تھا۔ تخلیق کے روز ہی سے مجھے اس کی محبت میں گرفتار کیا گیا۔ میرے دل میں اسی کے عشق کا بیج بویا گیا۔ میں اپنی بہار کے عہد میں رحمت ایزدی سے سیراب ہوا ہوں۔ اس کی رضا کے گلستان میں کھیلا ہوں۔ اسی کے دست کرم نے مجھے کاشت کیا اور وہی مجھے عدم سے وجود میں لایا۔ میں اس کی درگاہ کے عاشقوں میں سے ہوں۔ پس اگر کسی قسم کا عتاب مجھ پر نازل ہوا تو اس سے مراد یہ کیوں لی جاتی ہے کہ اس کی رحمت کے دروازے مجھ پر ہمیشہ کے لیے بند کر دیئے گئے۔ وہ تو غفور و رحیم ہے۔ اس کا سکہ تو دراصل داد، لطف اور بخشش کی آمیزش سے بنا ہے اور اس کا قہر اس سکے پر عارضی غبار کی طرح ہے۔ اس نے کائنات کی تخلیق برائے رحمت کی۔ اس کے کرم کا آفتاب تو تاریک ذروں کو بھی منور کرتا ہے۔ اس کی ذات سے دوری اگر اس کے قہر کے مترادف ہے تو اس کا مطلب فقط یہ ہے کہ ہم اس سے قربت کی قدر پہچانیں میں اس کے عتاب کے سبب کو نہیں دیکھتا کیونکہ اس کی نوعیت عارضی ہے۔ میری نگاہ تو اس کے دائمی لطف و کرم پر ہے۔ اگر یہ کہا جاتا ہے کہ میں نے حسد کی بنا پر انکار کیا، تو یہ حسد اس کا حکم ماننے سے انکار کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی ذات سے محبت کی وجہ سے میرے دل میں پیدا ہوا۔ حسد، عشق کا لازمی نتیجہ ہے۔ حسد، عاشق کے دل میں تب جنم لیتا ہے جب اسے کھٹکا لاحق ہو جائے کہ اس کا محبوب کسی اور کو اپنا ہم نشیں اور منظور نظر بنانے والا ہے۔ پھر کہا جاتا ہے کہ میرے انکار کی بنا تکبر تھی۔ لیکن میرے تکبر کا باعث بھی تو یہ حسد تھا جس سے مغلوب ہو کر میں نے دلیل پیش کی کہ آگ، خاک سے افضل ہے۔ مجھے کافر کہنے والے یہ نہیں سوچتے کہ جس نے باری تعالیٰ کو قریب سے دیکھا ہو اور اس کی باتیں بھی سنی ہوں، وہ کافر کیونکر ہو سکتا ہے۔ بیشک اس نے مجھے عذاب میں ڈالا لیکن وہ مجھے تڑپتے، سسکتے اور پیچ و تاب کھاتے دیکھ تو رہا ہے۔ ادھر میں مسلسل عذاب میں بھی اسی کے لطف و کرم کی لذت سے محظوظ ہوں۔ جہاں کہیں اس کا ذکر ہوتا ہے۔ میرا نام بھی لیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر میں پکار پکار کر کہتا ہوں کہ میں تو اب بھی اسی کا ساتھی ہوں، اسی کا دوست ہوں، اس کا رفیق ہوں...... یہ دنیا تو بجائے خود ایک جہنم ہے۔ جو بھی اس میں جھونکا گیا ہے، آگ میں جل رہا ہے۔ ہر کسی پر سراسیمگی کا عالم طاری ہے، ہر ایک کو اپنے تن کی پڑی ہوئی ہے۔ ہر کوئی بھوکا ہے اور سیر نہیں

ہوتا۔ جس کے پاس دولت ہے، وہ حصول اقتدار کے لیے دیوانہ ہے اور جس کے پاس اقتدار ہے، وہ دولت سمیٹنے کی حرص میں اندھا ہو رہا ہے۔ انسان، انسان کا دشمن ہے۔ انسان، انسان سے دست و گریباں ہے۔ انسان انسان کے لیے موت کا پیغام ہے۔ اس نفسانفسی کے عالم سے نجات انسان کے اپنے بس میں نہیں بلکہ خداوند تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ ہر کوئی خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان، اسی کا آلہ کار اور اسی کی ملکیت ہے۔ مگر اس کے باوجود دنیا مجھے قصوروار ٹھہراتی ہے حالانکہ میں تو خالص و ناقص کو پرکھنے کے لیے ایک کسوٹی ہوں۔ خدا نے مجھے اس لیے تخلیق کیا کہ شیر اور کتے میں تمیز ممکن ہو سکے، اسی وجہ سے میں نیک بندوں کی تو رہنمائی کرتا ہوں، البتہ خشک شاخوں کو کاٹنا میرا کام ہے۔ میں جانداروں کے سامنے مختلف قسم کا رزق رکھتا ہوں تاکہ معلوم کیا جا سکے کہ حیوان کس نوع کا ہے۔ بھیڑیے کی خصلت رکھتا ہے یا ہرن کی، تو میں اس کے سامنے گھاس اور ہڈیاں، دونوں رکھ دیتا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ وہ کس غذا کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اگر وہ ہڈیوں کی طرف مائل ہو تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ کتے کی نسل میں سے ہے اور اگر وہ گھاس کی طرف رجوع کرے تو پتا چل جاتا ہے کہ وہ ہرن کی نسل میں سے ہے۔ بس، ساری بات اتنی سی ہے۔ خداوند تعالیٰ کا لطف اور قہر ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں۔ ان دونوں کے امتزاج سے دنیائے خیروشر وجود میں آئی۔ گھاس اور ہڈیاں...... غذائے روح اور غذائے نفس...... اگر انسان غذائے نفس کی طرف مائل ہے تو مٹی لیکن اگر غذائے روح کی طرف رجوع کرتا ہے تو سونا ہے۔ اگر وہ تن کی خدمت میں مصروف ہے تو گدھا ہے، لیکن اگر وہ روحانی سمندر میں غوطہ زن ہونے کے لیے بیتاب ہے تو موتیوں کا طالب ہے۔ اگرچہ خیروشر ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور متضاد ہیں، لیکن مشغلہ دونوں کا ایک ہی ہے۔ خداوند تعالیٰ کے پیغمبر اطلاعات کی طرف مخلوق کی رہنمائی کرتے ہیں لیکن اس کے دشمن شہوات کی طرف لے جاتے ہیں۔ میں خیر کو شر میں تبدیل نہیں کر سکتا کسی فطرتاً نیک بندے کو بد نہیں بنا سکتا ہے۔ یہ کام تو خالق حقیقی کا ہے۔ میری حیثیت تو محض ایک داعی کی ہے۔ میں تو فقط ایک آئینہ ہوں جس میں نیک اور بد اپنی اپنی صورتیں دیکھ سکتے ہیں۔ خداوند تعالیٰ نے مجھے غماز اور راست گو بنایا ہے تاکہ میں صحیح صحیح مخبری کر سکوں کہ حسن کہاں ہے اور قبح کہاں۔ میری حیثیت تو ایک گواہ کی سی ہے جسے شہادت دینے کی غرض سے پیدا کیا گیا ہو۔ اس لیے مجھے تو جہاں کہیں بھی کوئی پھل والا پودا دکھائی دیتا ہے، میں بڑی محنت اور مشقت سے اس کی پرورش کرتا ہوں، البتہ اگر کوئی خشک یا تلخ درخت مجھے نظر آئے تو اسے جڑ سے کاٹ ڈالتا ہوں۔ میرا کام تو دراصل مشک کو گوبر سے الگ کرنا ہے، لیکن چونکہ انسان اندھا اور بہرا ہو چکا ہے اس



Marfat.com

لیے وہ نہیں جانتا کہ اصل مجرم تو اس کا اپنا نفس لئیم ہے۔ میں تو بدی، طمع، حرص اور ہوس اور فطرتاً نفرت کرتا ہوں۔ مجھ سے صرف ایک گناہ سرزد ہوا جس کے لیے میں آج تک پشیمان ہوں اور اسی انتظار میں ہوں کہ کب میری رات، دن میں تبدیلی ہوتی ہے.......... مگر اس کے باوجود دنیا مجھے شبہے کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ ہر مرد اور ہر عورت، اپنے اپنے گناہوں کا ذمہ دار مجھے ٹھہراتے ہیں۔''

مولانا رومؒ کے نزدیک گویا شیطان کی تلبیس اور مکر و فریب اس کی عقلی حجتوں میں پنہاں ہیں اور ان کا جواب عقلی دلائل کے ذریعے دینا انسان کے لیے محال ہے۔ ان کی رائے میں عیاری تو شیطان کی طرف سے ہے لیکن محبت انسان کی طرف سے ہے۔ اسی سبب سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے کے لیے انسان کو خداوند تعالیٰ کی طرف سے دل عطا ہوا ہے۔ وہ حدیث نبوی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ جھوٹ وہ ہے جسے سن کر دل میں بے چینی رہتی ہے اور سچ وہ ہے جو طبیعت کو اطمینان بخشتا ہے۔ پس معذرت شیطانی چونکہ انسان کے دل کے اطمینان کا باعث نہیں بنتی بلکہ اسے بے چین اور بے قرار کرتی ہے اس لیے عقلی دلائل کے باوجود وہ تمام کی تمام جھوٹ اور فریب پر مبنی ہے۔ جھوٹے الفاظ کبھی دل کو اطمینان نہیں دے سکتے۔ دلوں کو اطمینان تو سچی بات سے ملتا ہے!

'جاوید نامہ' میں بھی شیطان اپنی طرف سے معذرت پیش کرتا ہے لیکن اقبال کے ہاں شیطان کی معذرت کے بجائے خدا سے اس کی شکایت قابل ذکر ہے۔ اقبال کا شیطان، خدا سے کہتا ہے:

''اے خداوند صواب و ناصواب! مجھے آدم کی صحبت نے ذلیل و خوار کر دیا ہے۔ اس کی تو فطرت ہی انکار سے بیگانہ ہے، لہٰذا میرے ہر حکم کی تعمیل کرتا ہے۔ میں تو ایسے فرماں بردار سے پناہ مانگتا ہوں۔ اے خداوند! میں تجھے اپنی سابقہ اطاعت کا واسطہ دے کر کہتا ہوں کہ مجھے اس کی صحبت سے نجات دے۔ اس کی صحبت میں رہ کر تو میری ہمت بھی پست ہوگئی ہے۔ اس کی فطرت اتنی خام اور عزم اس قدر ضعیف ہے کہ میری ایک ضرب کی تاب بھی نہیں لاسکتی۔ مجھے کوئی پختہ حریف عطا کر جو میرے مرتبے کے لائق ہو۔ مجھے ایسا انسان دے جو میری طاقت کا مردانہ وار مقابلہ کر سکے، جو میری گردن پکڑ کر مروڑے اور جس کی ایک ہی نگاہ مجھے لرزہ براندام کر دے۔ اے خداوند! مجھے کم از کم ایک مرد حق پرست تو عطا فرما تا کہ میں بھی شکست کی لذت سے محفوظ ہوسکوں۔''

علامہ کے نزدیک انسان، خدا کے قرب میں تھا تو اپنے آپ سے آگاہ نہ تھا۔ خدا سے جدائی کی بدولت اس میں خودی کا احساس پیدا ہوا، لیکن اس جدائی کا شیطان پر کیا اثر ہوا، وہ اس کے کردار سے ظاہر ہے۔ اگر شیطان راندۂ درگاہ ہے تو انسان بھی تو خطا کار ہے۔ اس اعتبار سے دونوں اپنی اپنی جگہ پیچ و تاب میں مبتلا ہیں۔ لہٰذا اقبال کبھی تو



Marfat.com

شیطان سے کہتے ہیں:

بگو ابلیس را از من پیامے
تپیدن تا کجا در زیرِ دامے
مرا ایں خاکدانے خوش نیاید
کہ صبحش نیست جز تمہید شامے

(میری طرف سے شیطان سے کہہ کہ کب تک اس دنیا کے جال میں پھنسے تڑپتے رہو گے۔ مجھے تو یہ دنیا بالکل پسند نہیں آئی کیونکہ اس کی ہر صبح، شام کی تمہید کے سوا کچھ نہیں، یعنی ہر صبح کا اختتام شام پر ہوتا ہے۔)

اور کبھی یوں گویا ہوتے ہیں:

بیا تا نرد را شاہانہ بازیم
جہانِ چار سو را در گدازیم
بافسونِ ہنر از برگ کاہش
بہشتے ایں سوئے گردوں بسازیم

(آ...... تا کہ ہم دونوں مل کر مردانہ وار زندگی بسر کریں۔ اس جہان چار سو میں حسد اور بغض کے بجائے سوز و گداز کی کیفیت پیدا کردیں اور ان صلاحیتوں کے ذریعے، جو ہم دونوں کو حاصل ہیں، اس دنیا جیسی بیکار شے کو بہشت بریں کا نمونہ بنا دیں۔)

مگر شیطان اور انسان کے اکٹھے ہوسکنے کا کوئی امکان نہیں، ادھر مرد حق پرست بھیجنے کے متعلق افلاک خاموش ہیں، لہٰذا خیر و شر کی کشمکش جاری ہے۔ اس مرحلے پر اقبال کے شیطان، کا پانچواں اہم پہلو، یعنی شیطان کی سیاسی شخصیت نگاہوں کے سامنے ابھرتی ہے۔ گو شیطان کا یہ پہلو، بوسانی اور این ماری شمل (A. Schimmel) ایسے مستشرقین کے نزدیک شیطان سے متعلق بین الاقوامی ادب میں علامہ کا ایک اچھوتا تخلیقی اضافہ ہے لیکن ان مستشرقین نے اقبال کی مشہور و معروف نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' کو مدنظر رکھتے ہوئے، اقبال کے شیطان کی سیاسی شخصیت کے صرف عالمی حصے ہی کا جائزہ لیا ہے، یعنی یہ کہ شیطان بجائے خود سرمایہ دارانہ نظام کا موجد اور محافظ ہے، اس لیے اسے کل کے اشتراکی انقلاب کا ڈر نہیں۔ اگر اسے کوئی خوف ہے تو فقط اسلام کے احیاء سے ہے۔ لہٰذا وہ اپنے مشیروں کو تلقین کرتا ہے کہ کسی قرینہ کسی طرح آئین پیغمبر کو چشم عالم سے پوشیدہ رکھیں اور ایسی صورت حالات پیدا کریں جس سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی تخلیقی عمل کے عنصر سے مستقل طور پر غیر مانوس رہ سکے۔

غور طلب بات تو یہ ہے کہ اقبال کے شیطان کے وہ تمام پہلو جن کا ذکر کیا جا چکا ہے اس کی شخصیت کے ذاتی، داخلی یا انفرادی پہلو ہیں، لیکن اس کی شخصیت کا سیاسی پہلو اپنی نوعیت میں خارجی اور اجتماعی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس پہلو کی تکمیل کے لیے شیطان کو خاکی شیاطین تخلیق کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ علامہ نے خاکی شیاطین کو مختلف نام دے رکھے ہیں، مثلاً شیطان کے سیاسی فرزند، شیاطین ملوکیت، ارباب کیں، بتان آزری، بتان تازہ،

ساقیان سامری فن، رہزنان چشم و گوش، نمک پروردۂ نمرود، نمرودان ایں دور، مرغان صحر کے اچھوت، کوے، گدھ، چمگادڑ، مکھیاں وغیرہ۔

خاکی شیطان چونکہ شیطان کے مظاہر ہیں، اس لیے ان کی شخصیت اور ان کا طریقہ واردات بھی شیطان ہی سے اخذ کردہ ہے۔ دوسرے مذہبوں میں تو آراء کے اختلاف کی وجہ سے فرقے پیدا ہو سکتے ہیں لیکن شیطان کے مذہب میں اختلاف رائے کی گنجائش نہیں، لہٰذا اس کے مذہب میں کوئی فرقہ نہیں۔ اس معاملے میں اقبال کا شیطان صاف صاف کہتا ہے:

کیشِ ما را ایں چنیں تاسیس نیست
فرقہ اندر مذہبِ ابلیس نیست!

خاکی شیاطین بھی شیطان کی طرح حسد اور تکبر کی حمایت میں عقلی حجتوں پر مبنی معذرت پیش کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن چونکہ اس کی عقل دل کے تابع نہیں بلکہ دل سے آزاد ہے، اس لیے وہ عقل طاغوتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔

طاغوتی عقل کے استعمال کا مقصد محض یہ ہے کہ مکر و فریب کو اس طرح کی حجتوں کے لبادے میں پیش کیا جائے کہ عام انسانوں کے لیے دلائل کے ذریعے اسے رد کر سکنا محال ہو۔ اس طریقے سے کسی عمارت کا اوپر کا ڈھانچا برقرار رکھتے ہوئے اس کی بنیاد کھوکھلی کی جا سکتی ہیں، نظریات کے سادہ اور سلیس معانی روز روشن کی طرح عیاں ہونے کے باوجود ان کی روح مسخ کی جا سکتی ہے، تاریخ کا مفہوم بدلا جا سکتا ہے یا سچ کو جھوٹ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ طاغوتی عقل کے استعمال کی بے شمار مثالیں تاریخ اسلام میں بھی ملتی ہیں۔ مثلاً جب امیر معاویہؓ نے یزید کو اپنا ولی عہد نامزد کیا تو اس کی تشہیر کے لیے والیٔ مدینہ مروان نے شہر کے سرکردہ لوگوں کو بلایا اور انؓ سے کہا کہ امیر المومنین نے سنت ابوبکرؓ و عمرؓ کے مطابق تم پر حکومت کرنے کے لیے یزید کو اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ عبدالرحمٰن ابن ابوبکرؓ بھی وہاں موجود تھے۔ انہوں نے جواب دیا کہ یہ تقرر سنت ابوبکرؓ و عمرؓ کے مطابق نہیں بلکہ سنتِ قیصر و کسریٰ کے مطابق ہے کیونکہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اپنی اولاد یا اپنے کسی رشتہ دار کو اپنا ولی عہد نامزد نہیں کیا تھا۔ اس پر مروان نے کہا کہ خلفائے متقدمین کی سنت میں اگر اس کا اثبات نہیں تو امتناع بھی نہیں لہٰذا اگر حضرت ابوبکرؓ یا حضرت عمرؓ اپنی اولاد میں سے کسی کو اس قابل سمجھتے تو اسے اپنا ولی عہد مقرر کر سکتے تھے۔ انہوں نے اپنی اولاد کو اس قابل نہ سمجھا۔ لیکن امیر المومنین اپنے فرزند کو اس قابل سمجھتے ہیں، اس لیے وہ یزید کو اپنا ولی عہد مقرر کرنے میں حق بجانب ہی نہیں بلکہ انہوں نے اس معاملے میں سنت ابوبکرؓ و عمرؓ کا اتباع بھی کیا ہے۔

علامہ کے نزدیک کشمکش عقل کا یہ فریب دیکھنے اور سمجھنے کے لائق ہے کیونکہ ایک طرف تو عقل میرِ قافلہ ہے اور اندھیرے سے روشنی کی طرف انسان کی رہبری کرتی ہے، دوسری طرف یہی عقل رہزنی کا ذوق بھی رکھتی ہے لہٰذا اس کے ذریعے شیطان کے مقاصد کی تکمیل ممکن ہے:



Marfat.com

فریبِ کشمکشِ عقل دیدنی دارد
کہ میرِ قافلہ و ذوق رہزنی دارد

اگرچہ دور ملوکیت ختم ہو چکا لیکن طاغوتی عقل ہی کی بدولت نظام ملوکیت کسی نہ کسی شکل میں اب تک برقرار ہے، یعنی گو شخصی حکومت داستان پارینہ بن چکی ہے مگر جمہوریت کے پردے میں آمریت کا فرسودہ نظام ہنوز قائم ہے:

چنگِ تیموری شکست، آہنگ تیموری بجاست
سربروں می آرد از ساز سمرقندے دگر

طاغوتی عقل کے ذریعے خاکی شیاطین کے پیشوا قوت روا کو اپنا معبود سمجھتے ہوئے، ملت سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ اے بے شعور! اس ملک کے قیام میں جمہوریت کا سرے سے کوئی دخل نہیں کیونکہ قائداعظم تو آمر تھے اور پاکستان کی رضا سے نہیں بلکہ خواص کی رضا سے وجود میں آیا:

شیخ ملت با حدیثِ دل نشیں
بر مرادِ اُو کند تجدیدِ دیں
قوت فرماں روا معبودِ او
در زیان دین و ایماں سُودِ او

اسی عقل کے طفیل ان کے امام اور شیوخ تاریخ کو مسخ کرتے ہیں اور اپنی تجدید دین کو کلیم الٰہی کا نام دیتے ہیں۔ علامہ واضح کرتے ہیں:

سخت باریک ہیں امراضِ امم کے اسباب
کھول کر کہیے تو کرتا ہے بیاں کوتاہی
دینِ شیری میں غلاموں کے امام اور شیوخ
دیکھتے ہیں فقط اک فلسفہء روباہی
ہو اگر قوت فرعون کی درپردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم الٰہی

دوسری طرف ان کے حمایتی جھوٹے، مکار اور خرقہ باز پیر اپنے مریدوں کو یہ سبق پڑھاتے ہیں کہ اس دور کے نمرودوں سے آشنائی پیدا کرو تاکہ ان کی طاغوتی طاقت کے فیض سے عوام پر تمہاری گرفت مضبوط ہو سکے:

پسر را گفت پیرے خرقہ بازے
ترا ایں نکتہ باید حرزِ جاں کرد



Marfat.com

بہ نمرودانِ ایں دور آشنا باش
ز فیضِ شاں براہیمی تواں کرد

دلوں کو تاراج کرنے کے لیے خاکی شیاطین ہر کوچے اور ہر بازار میں بدی، طمع، حرص اور ہوس کی دکانیں سجاتے ہیں اور اپنے مقاصد کے حصول کی خاطر یہ سوداگر اس قدر ارزاں فروشی سے کام لیتے ہیں کہ ان کے ہاں بیش قیمت گناہ بھی کوڑیوں کے دام بکتے ہیں:

بہ ہر کو رہزنانِ چشم و گوش اند
کہ در تاراجِ دل ہا سخت کوش اند
گراں قیمت گناہے با پشیزے
کہ ایں سوداگراں ارزاں فروش اند

وہ پتھر کی طرح سخت دل اور آئینے کی طرح صاف چہرے سے بار بار اعلان کرتے ہیں کہ ہم تو اصول کے پابند ہیں، ہمیں فروع سے سروکار نہیں، اس لیے شخصی حکومت کے استبداد کا ذکر نہ کرو، آزادی فکر و تحریر پر زنجیروں کی طرف نہ دیکھو، عوام کے حقوق کی پامالی کی داستان نہ چھیڑو۔ ہم نے اصولی طور پر تو جمہوری نظام نافذ کر رکھا ہے اور ہر کسی کو تنقید کی کھلی اجازت ہے۔ گویا:

گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشہء فرہاد بھی ساتھ

ان کے نافذ کردہ نظام کے باعث رشوت ستانی اور بدعنوانی کا دور دورہ ہوتا ہے۔ ہر غرض مند برسرِ عام بکنے لگتا ہے۔ عدل و مساوات محض اصطلاحوں کی صورت میں غیر عملی بحثوں کے لیے رہ جاتے ہیں، اور کسی کو بھی خدا کا خوف نہیں رہتا:

اس دیرِ کہن میں ہیں غرض مند پجاری
رنجیدہ بتوں سے ہوں تو کرتے ہیں خدا یاد
''پوجا بھی ہے بے سود'' نمازیں بھی ہیں بے سود
قسمت ہے غریبوں کی وہی نالہ و فریاد
ہیں گرچہ بلندی میں عماراتِ فلک بوس
ہر شہر حقیقت میں ہے ویرانہء آباد
تیشے کی کوئی گردشِ تقدیر تو دیکھے
سیراب ہے پرویز، جگر تشنہ ہے فرہاد

یہ علم، یہ حکمت، یہ سیاست، یہ تجارت
جو کچھ ہے، وہ ہے فکرِ ملوکانہ کی ایجاد

یہاں تک کہ عفت فکر تباہ ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی حریت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور حریت، عفت فکر کا تحفظ نہیں تو اور کیا ہے؟ انجام کار ایسی ملت کا سربراہ اس معبود کی طرح بے بس ہو کر رہ جاتا ہے جس کے حرم کا طواف سینکڑوں شیطان تو کرتے ہیں لیکن ان میں ایک بھی روح الامین نہیں ہوتا:

خداوندے کہ در طوف حریمش!
صد ابلیس است ویک روح الامیں نیست

اسی لیے علامہ فرماتے ہیں:

تاریخ امم کا یہ پیام ازلی ہے
صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک!

ان کے نزدیک اگر کسی دستور عمل کے پس پشت عوام کی قوت رضا موجود نہیں تو وہ محض مکروفریب ہے۔ اسی طرح ایسی طاقت جسے عوام کی حمایت نصیب نہیں، محض جہالت وجنوں پر قائم ہے:

رائے بے قوت ہمہ فکر و فسوں
قوت بے رائے جہل است و جنوں

علامہ ارشاد فرماتے ہیں:

مسلماں فقر و سلطانی بہم کرد
ضمیرش باقی و فانی بہم کرد
و لیکن الاماں از عصرِ حاضر
کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد

(اسلام کے نظام حکومت میں سب سے اہم خاصیت تو یہ تھی کہ اس فقر اور سلطنت آپس میں مدغم کر دد یے۔ چنانچہ اس ادغام کے باعث دنیا اور آخرت آپس میں مل گئیں...... لیکن عصر حاضر سے خدا کی پناہ! جس نے ایسا نظام مسلمانوں پر نافذ کر رکھا ہے کہ سلطنت، شیطانیت کے ساتھ خلط ملط کر دی گئی ہے)

سلطنت، شیاطین طاغوتی عقل کے ذریعے اپنا وہی فرسودہ عذر دہراتے ہیں کہ جو کچھ کیا جا رہا ہے، ملت کی فلاح و بہبود کی خاطر کیا جا رہا ہے۔ وہ کوئی نئی بات پیدا نہیں کر سکتے کیونکہ تخلیقی عمل ان کے بس کا روگ نہیں۔ ان کا کام تو کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ شخصی حکومت ہی ملت کی تمام بیماریوں کا علاج ہے۔ وہ آزاد پرندوں کو ایک بار پھر قفس میں ڈالتے ہیں اور انہیں پچکار کر کہتے ہیں کہ یہ قید نہیں حفظ ما تقدم ہے۔ اسی سبب علامہ فرماتے ہیں:



Marfat.com

میں ہوں نومید تیرے ساقیانِ سامری فن سے
کہ بزمِ خاوراں میں لے کے آئے ساتگیں خالی
نئی بجلی کہاں ان بادلوں کے جیب و دامن میں
پرانی بجلیوں سے بھی ہے جن کی آستیں خالی!

علامہ کے نزدیک جس تمدن کی بنیادیں سرمایہ داری پر استوار ہوں، چونکہ اس کا موجد و محافظ شیطان خود ہے، اس لیے اسے انسانی تدبر کے ذریعے محکم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ آمریت و استبداد، سرمایہ دارانہ نظام ہی کی پیداوار ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

وہ مردِ مسلمان کو مخاطب کر کے سوال کرتے ہیں:

آتی ہے دمِ صبح صدا عرشِ بریں سے
کھویا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک!
کس طرح ہوا کند ترا نشترِ تحقیق
ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک
تو ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار
کیا شعلہ بھی ہوتا ہے غلامِ خس و خاشاک

پھر مردِ مسلمان سے گلہ کرتے ہیں کہ تجھ سے زیادہ غافل شخص میں نے آج تک نہیں دیکھا۔ اگرچہ تیرے سینے میں دل موجود ہے لیکن تو اس سے قطعی بیگانہ ہے:

غافل ترے ز مردِ مسلماں ندیدہ ام!
دل درمیان سینہ و بیگانۂ دل است

خاکی شیاطین کے طاغوتی دلائل کا رد اسی وقت ممکن ہے کہ انسان پرورشِ دل کی طرف متوجہ ہو۔ دل چونکہ عشق و فقر کا مسکن ہے، اس لیے وہی انسان کو احساس دلاتا ہے کہ طاغوتی استدلال اس کے اطمینان کا باعث نہیں بن سکتا۔ جھوٹے الفاظ خواہ کتنے ہی قرینے سے ادا کیے جائیں، دل کو اطمینان نہیں دے سکتے۔ دلوں کو اطمینان تو سچی بات سے ملتا ہے۔ اس معاملے میں شہادتِ حسینؓ مسلمانوں کے لیے درسِ بصیرت ہے اور واضح کرتی کہ اگر جابرانہ حکومت کا وجود ہے تو اس کے لیے حق کی قربانی ناگزیر ہے۔ جو ہاتھ یزید کی شخصی خلافت کی بیعت کی خاطر بڑھے، انہوں نے

اسلام کی روح حریت و جمہوریت کو غارت کر کے عامتہ المسلمین پر غلبے، جبر اور سیاسی مکروفریب کی حکومت مسلط کی۔ یہ نظام محض اغراض نفسانیہ اور مقاصد سیاسیہ کی بنا پر وجود میں لایا گیا۔ لیکن ''سرِ آزادے زبستان رسول'' نے ثابت کر دیا کہ ظلم کا صاحب شوکت وعظمت ہونا اس کے لیے کوئی الٰہی سند نہیں کہ اس کی اطاعت کر لی جائے۔ پس میدان کربلا میں حق کے ہاتھوں طاغوتی عقل کو شکست ہوئی۔ اسرار رموز کی مشہور و معروف نظم ''در معنی حریت اسلامیہ'' اور ''سر حادثہء کربلا'' میں علامہ واضح کرتے ہیں:

موسیٰ و فرعون و شبیرؓ و یزید — ایں دو قوت از حیات آید پدید
زندہ حق از قوتِ شبیرؓ است — باطل آخر داغِ حسرت میری است
چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت — حریت را زہر اندر کام ریخت
خاست آں سر جلوۂ خیر الامم — چوں سحاب قبلہ باراں در قدم
بر زمینِ کربلا بارید و رفت — لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد — موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد
بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است — پس بنائے لاالہ گردیدہ است
ماسوا اللہ مسلماں بندہ نیست — پیش فرعونے سرش افگندہ نیست
نقش الا اللہ بر صحرا نوشت — سطرِ عنوانِ نجاتِ ما نوشت

علامہ فرماتے ہیں:

عشق طینت میں فرومایہ نہیں مثلِ ہوس
پر شہباز سے ممکن نہیں پروازِ مگس
یوں بھی دستورِ گلستاں کو بدل سکتے ہیں
کہ نشیمن ہو عنادل پہ گراں مثلِ قفس
سفر آمادہ نہیں منتظرِ بانگِ رحیل
ہے کہاں قافلہء موج کو پروائے جرس!
پرورش دل کی اگر مد نظر ہے تجھ کو
مرد مومن کی نگاہِ غلط انداز ہے بس!

اس دل ہی کی بدولت انسان کو وسعت نگاہ نصیب ہوتی ہے اور اس پر یہ راز کھلتا ہے کہ وہ گداگر، سکندر سے ہزار درجہ بہتر ہے جو مآلِ سکندری جانتا ہے۔

بچشم اہل نظر از سکندر افزون است
گداگرے کہ مآلِ سکندری داند

اس لیے علامہ فرماتے ہیں:

دل بحق بندو کشادے زسلاطیں مطلب
کہ جبیں بردر ایں بت کدہ سودن نتواں

(اپنے دل کا رشتہ خدا سے استوار کر اور بادشاہوں سے کشادگی رزق کی طلب نہ رکھ کیونکہ اس بت خانے کی دہلیز پر ماتھا رگڑا نہیں جاسکتا۔)

علامہ کے نزدیک جس طرح عشق خاکی شیاطین کے حسد کا خاتمہ کرتا ہے اسی طرح فقر غیوراں کے تکبر کا قلع قمع کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

فقیرم ساز و سامانم نگاہیست
بچشمم کوہ یاراں برگ کاہیست
زمن گیرایں کہ زاغ دخمہ بہتر
ازاں بازے کہ دست آموز شاہیست!

(میں تو فقیر ہوں۔ میرا ساز وسامان فقط نگاہ ہے۔ میری نظر میں احباب کی دولت کے انبار کی وقعت گھاس کے ایک تنکے سے زیادہ نہیں.......... کیونکہ میرے نزدیک پارسیوں کے مرگھٹ کا ایک کوا جو مردار کھا کر جیتا ہے، اس باز سے بہتر ہے جو بادشاہوں کا سدھایا ہوا اور ان کے ہاتھ کی زینت بنتا ہے۔)

پس انسان عشق، فقر غیور اور پرورش دل ہی کے ذریعے خاکی سیاطین کے طریقۂ واردات کو ناکام بناتا ہے۔ ان کی طاغوتی عقل بالآخر دل ہی کے ہاتھوں مار کھاتی ہے لیکن یہ انقلاب کب آتا ہے؟ علامہ فرماتے ہیں:

گرم ہو جاتا ہے جب محکوم قوموں کا لہو
تھرتھراتا ہے جہانِ چار سوئے رنگ و بو
پاک ہوتا ہے ظن و تخمیں سے انساں کا ضمیر
کرتا ہے ہر راہ کو روشن چراغِ آرزو
وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انہیں بے سوزن و تارِ رفو
ضربتِ پیہم سے ہو جاتا ہے آخر پاش پاش
حاکمیت کا بتِ سنگیں دل و آئینہ رو

اسی انقلاب کے انتظار میں وہ رسول کو مخاطب کر کے عرض کرتے ہیں:

ہنوز ایں چرخِ نیلی کج خرام است
ہنوز ایں کارواں دور از مقام است



Marfat.com

زِ کار بے نظامِ او چہ گویم
تو می دانی کہ ملت بے امام است

(اے رسولؐ اللہ! ابھی تک چرخ نیلی فام کج خرام ہے۔ ابھی تک کاروان ملت اپنے مقام سے بہت دور ہے۔ میں حضورؐ سے اس کی بے نظمی کے متعلق کیا عرض کروں، آپ جانتے ہیں کہ ملت بے امام ہے۔)

پھر افلاک کی طرف نگاہ اٹھا کر خداوند تعالیٰ سے شکایت کرتے ہیں:

نگاہِ تو عتاب آلود تا چند
بتانِ حاضر و موجود تاچند
دریں بت خانہ اولادِ براہیم
نمک پروردۂ نمرود تاچند

(اے خداوند! تیری نگاہ ہم پر کب تک عتاب آلود رہے گی۔ بتان حاضر و موجود کب تک ہم پر حاوی رہیں گے۔ اس ملک میں مسلمان کب تک نمرود کے نمک پروردہ اور غلام رہیں گے؟)

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ

# شر...... تصورِ ابلیس اور خودی

خلیفہ عبدالحکیم نے فکر اقبال میں ابلیس پر ایک مستقل باب لکھتے ہوئے ایک جگہ لکھا..... ''اقبال کے یہاں ابلیس کا تصور ان کے فلسفہء خودی کا جزو لاینفک ہے۔''

اقبال خودی کی تقویت کے لیے ابلیس کے تصور کو کیا مقام دیتے ہیں اس پر بحث کرنے سے پہلے ابلیس کے متعلق عام تصورات کی گفتگو ضروری معلوم ہوتی ہے۔

ابلیس کو مختلف زمانوں میں مختلف اہلِ فکر نے اور مختلف مذاہب نے مختلف طریقوں سے پیش کیا ہے۔ کہیں ابلیس زندگی کا ایک مظہر (Manifestation) ہے اور زندگی کے مختلف روپوں میں سے ایک روپ ہے۔ کسی کے خیال میں ایک مختلف وجود اور شخصیت رکھنے والا کوئی کردار ہے۔ اور کسی کے نزدیک ایک ناری اور جناتی مخلوق جو منکر ہونے کی حیثیت سے اپنی نظیر نہیں رکھتی۔ کسی کے نزدیک ابلیس ایک فرشتے کا نام ہے جس نے بغاوت کی اور بغاوت اختیار کرنے کے بعد راندۂ درگاہ ہو گیا۔ غرض مختلف لوگوں نے اس طرح ابلیس کے مختلف تصور پیش کیے ہیں۔ بعض فلسفیوں نے ایرانی ثنویت (Dualism) کے زیر اثر اس کو اہرمن کا نام دیا۔ ایرانیوں کے نزدیک فعال قوتیں دو طرح کی ہیں ایک وہ قوت جو یزداں کے نام سے منسوب ہے اور دوسری وہ قوت جو اہرمن کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔

ایک عجیب بات یہ بھی ہے کہ بعض صوفیوں نے ابلیس کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اسے سب سے بڑا توحید پرست اور موحد قرار دیا ہے۔ منصور حلاج نے اپنی کتاب ''کتاب الطواسین'' میں ابلیس کو ایک ایسا کردار مانا ہے جو خدا کے ارادوں کی مشیت کا ایک ایسا کارندہ ہے جس کے فرائض سب سے زیادہ تلخ، سب سے زیادہ ناگوار، کڑے اور نازک ہیں۔ اس کے فرائض میں ہے کہ اہلِ ملامت میں شامل ہو کر ہر وقت نشانہ ملامت بنے۔ منصور کے نزدیک ابلیس ناگزیر کارندۂ مشیت ایزدی ہے۔ ان سب باتوں کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے انسانی فکر محو تگ و دو ہے۔

دنیا کے بڑے بڑے ادیبوں نے بھی ابلیس کے تصور سے شاعری اور ادب میں بڑا اہم کام لینے کی کوشش کی ہے۔ دانتے نے طربیہء خداوندی (Divine Comedy) میں ابلیس کو دوزخ کے ساتھ دنیاوی نمائندہ قرار دے



Marfat.com

کر زندگی کے لیے ناگزیر تسلیم کیا ہے۔ گوئٹے نے بھی اپنی ڈرامائی کتاب (Faust) میں ابلیس کو لازم وملزوم حیثیت سے پیش کیا ہے۔ انگریز شاعر ملٹن نے ''فردوسِ گمشدہ'' (Paradise Lost) میں ابلیس کو ایک عظیم رومانی کردار نہایت جاذب توجہ اور زندگی کے لیے باعثِ رونق قرار دے کر اس کی بڑی تکریم وتعظیم کی ہے۔ اس طرح تمام صوفیا اور ادباء نے ابلیس کو وہ اہمیت دی ہے جو بظاہر تعجب انگیز ہے۔ قرآن نے اسے خُدا کے احکام کے مقابلے میں کھڑا ہونے والا قرار دیا ہے مگر یہ بات معارف قرآنی کے سمجھنے والوں پر واضح ہے کہ ابلیس کو وہ عمر دوام دی ہے کہ جب تک یہ نظام قائم ہے اس وقت تک وہ یزدانی قوتوں کے ساتھ لگام اندر لگام اور متوازی چلتا دکھائی دے گا۔

اتنے اہم کردار اور اتنی غیر معمولی شخصیت کو جس کی ہستی کو...... ہر چند یہ بدی ہی سہی...... دنیا کے عقل وفکر، حکمت و دانش نے تسلیم کیا ہے اور اس کی تکریم بھی کی ہے ظاہر ہے اقبال کے تصورات میں بھی ایک اہم جگہ ملنی ضروری تھی۔

ابلیس کی ماہیت کے بارے میں مسلمانوں کے دینی ادب میں بھی بہت سی توجیہات، تعبیرات وتاویلات ملتی ہیں۔ اقبال کے خیالات بھی انہیں تعبیرات پر مبنی ہیں۔ حدیث شریف میں آیا ہے ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا...... ''ہر شخص کا شیطان اس کے نفس میں موجود ہے۔'' قرآن مجید کی آیتوں اور حدیث سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہاں ابلیس ایک مستقل شخصیت کا نام ہے وہاں عمومی طور پر وہ مختلف صورتیں بھی اختیار کرتا ہے اور ہر جگہ اس کی صفات اور عمل کسی نہ کسی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ انہیں خصوصیات کے پیش نظر اقبال نے اسے اپنے سامنے رکھا ہے۔ اقبال اسے زندگی کی ایک اہم صفت قرار دیتے ہیں جس طرح آدم بھی زندگی کی ایک اہم ارتقائی صورت ہے۔ آدم سے مراد بنی نوع آدم ہے کوئی ایک شخص بنی نوع آدم کی سیرتوں کی خصوصیات اور جذبات کا نمائندہ...... اور ابلیس خشک عقلیت اور مادیت کا نمائندہ۔

اقبال نے مولانا روم کے ایک شعر کو بار بار استعمال کیا ہے ؂

زیرکی ز ابلیس وعشق از آدم است

مولانا روم نے روحانیت کا مظہر آدم کو قرار دیا ہے اور زیرکی علامت ابلیس......' اقبال نے بھی صوفیوں اور فلسفیوں کے خیالات سے یہ نظریہ حاصل کیا۔ اس نظریے کو عام اصطلاح میں خیر وشر کا مسئلہ کہتے ہیں۔

شر کی نمائندگی ابلیس کرتا ہے اور خیر کی نمائندگی انسان کی ملکوتی قوتیں کرتی ہیں۔ عرف عام میں ہم جسے شر کہتے ہیں خودی کی ترقی کے لیے وہ بھی خیر ہے۔ ابلیس کو نفی، انکار، دوری اور رکاوٹ نمائندہ مانا گیا۔ اقبال اور ہیگل کے یہاں یہ نفی یا رکاوٹ بُری چیز نہیں بلکہ ترقی کی طرف مہمیز کرتی ہے اسی لیے اقبال کے کلام میں ابلیس کی مذمت کی بجائے تکریم یا قدر معلوم ہوتی ہے بلکہ ابلیس کی جو عام دنیا میں مذمت ہوتی ہے اس کی وجہ سے اقبال کے کلام میں کہیں کہیں ابلیس سے ہمدردی کا جذبہ کارفرما محسوس ہونے لگتا ہے۔



Marfat.com

جرمِ ما از دانہء تقصیر اواز سجدۂ
نے بآں بیچارہ می سازی نہ باما ساختی

اس میں شک نہیں کہ بعض جگہوں پر ان کے کلام میں ابلیس کے لیے ہمدردی سی محسوس ہوتی ہے لیکن ایک مسلمان فلسفی کی حیثیت سے انہوں نے اس پہلو کو بھی ضرور مدنظر رکھا ہے جو قابلِ مذمت ہے۔ اس کے لیے ان کا استدلال اور تاویل اپنے فلسفہ خودی کے زیر اثر ہے۔ اقبال جب ابلیس کو قابلِ مذمت سمجھتے ہیں تو وہ اس ابلیسی صفت کا ذکر کرتے ہیں جو خودی کی تکمیل میں حارج ہوتی ہے اور جس کی حرکت سے برکت نہیں پیدا ہو سکتی۔ اس قسم کے شر کی وضاحت ذرا دقت طلب تھی۔ اقبال نے اپنے خطبات میں شر کی قسمیں حرکت زندگی سے بیان کیں۔ ایک قسم کو انہوں نے شر جامد قرار دیا۔ اس کی مثال انہوں نے نیچر میں تلاش کی ہے۔

شر طبیعی (نیچرل شر) وہ ہے جو حوادث ارضی اور سماوی کی وجہ سے واقع ہوتا ہے اور تعمیر کا کوئی پہلو نہیں رکھتا۔ یہ سراسر تخریب ہی تخریب ہے۔ انسان کے اندر بھی اس نیچرل شر کی ایک صورت ہے جو نقص اور کمی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ہر چیز جس کے اندر نقص ہے شر ہے اور یہ اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ انسان خیر و فطرت کی طرف بڑھنے میں پیش قدمی سے ہچکچاتا ہے اور خیر سے برتر خیر بننے کی صلاحیت نہیں پیدا کرتا۔ یہ وہ شر ہے جو خیر کا ہمرکاب نہیں ورنہ اقبال کے یہاں شر خودی کے راستے میں حائل ہو کر اسے اور مستحکم کرتا ہے اس شر کی نفی دراصل شر نہیں۔

لا کے دریا میں نہاں ہے موتی الا اللہ کا

مگر وہ شر جو بے عشق اور بے حرکت ہے۔ نقص رکھتا ہے۔ اس کا اقبال مخالف ہے اور اس کے پیدا کرنے والے ابلیس کا بھی مخالف ہے۔ خودی کی تقویت کے لیے جدائی ضروری چیز ہے۔ ابلیس کو خواجہ اہلِ فراق قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک شر نفی کا نمائندہ بھی خودی کی تکمیل کے لیے بڑی ضروری اور اہم چیز ہے:

گفتم کہ شر بفطرتِ خامش نہادہ اند
گفتا کہ خیرِ او نشناسی ہمیں شر است

اقبال نے اس طرح کیوں دیکھا۔ یہ فلسفیانہ اندازِ تفکر ہے۔ انہوں نے زندگی کی اصل حقیقت کو (Realism) کہا ہے جو اس کے فائدے کے لیے ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ

# شر کی پکار اور ابلیس

گزشتہ بحث سے پیکار کی بنیادی اہمیت واضح ہو چکی ہے یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ پیکار کی اہمیت اس میں ہے کہ اس میں مزاحمت و مخالفت کی صورتیں موجود ہوں...... مزاحمت، پیکار کی روح ہے۔ جس قدر مزاحمت زیادہ ہوگی پیکار بھی اتنی ہی شدید ہوگی اور اسی نسبت سے خودی کو اپنا جوہر دکھانے اور زندگی کو ترقی دینے کا موقع بھی زیادہ ملے گا۔ یہ ایک ازلی قانون ہے اور فطرت میں ہر جگہ ارشاد فرما ہے۔

خاص انسان کے تعلق میں دینی کتابوں میں (قرآن مجید میں بھی) آدم کے راستے میں مزاحمت پیدا کرنے والے ایک وجود کا ذکر آیا ہے جس کے کئی نام ہیں۔ ابلیس، شیطان، طاغوت وغیرہ۔ ان میں دو اول الذکر زیادہ مشہور ہیں۔ اقبال کے کلام میں بھی ابلیس کو مزاحمت کے نمائندے یا علامت کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور چونکہ فکر اقبال میں پیکار کی خاص اہمیت ہے اس لیے ابلیس کی بھی بڑی اہمیت ہے۔

ابلیس کیا ہے؟ کون ہے؟ کہاں ہے؟ ان سب سوالوں کے جواب مختلف اہلِ علم نے مختلف دیئے ہیں۔ دینی توجیہات کے مطابق ابلیس ایک باغی فرشتہ ہے جس نے آدم کی فضیلت تسلیم نہ کی اور خدا کی نافرمانی کے جرم میں ہمیشہ کے لیے راندۂ درگاہ ہو گیا۔ آدم کو جنت سے نکلوانے والا، گناہ پر آمادہ کرنے والا اور آدم کی سادگی سے فائدہ اٹھا کر اسے پھسلانے والا ابلیس ہی تھا...... اب وہ ہر لحظہ انسان کے درپے رہتا اور اسے بہکانے اور گمراہ کرنے کے لیے سائے کی طرح اس کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ یہ اس کا مستقل مشغلہ ہے اور انسان کو حکم ہے کہ ہر وقت استغفار پڑھے اور اس کی گمراہیوں سے بچنے کی دعا کرتا رہے۔ گویا انسان کو اپنے اس حریف سے ہر لحظہ جنگ درپیش ہے۔

فلسفیانہ انداز میں سوچنے والوں نے ابلیس کے وجود سے انکار کرتے ہوئے اسے زندگی کا ایک مظہر بلکہ ایک صفت قرار دیا ہے۔ ابلیس شر کی علامت ہے اور الگ ہستی نہیں بلکہ زندگی میں ہر جگہ خیر کے مقابلے میں مزاحمت پیدا کرنے والی قوت ہے جو نظام عالم کے ایک لازمی جزو کی حیثیت سے خیر ہی کی طرح ناگزیر ہے۔

بعض صوفیوں کے نزدیک ابلیس پکا موحد تھا، اور یہ مصلحت ایزدی تھی کہ اس نے انکار اور استکبار کیا۔



Marfat.com

معتزلہ (مسلمانوں کے مشہور عقل پسند گروہ) کے نزدیک یہ تخریب انگیز میلان کا نام ہے چنانچہ خود حدیث میں آیا ہے کہ ہر آدمی کا شیطان اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی لیے محی الدین ابن عربی نے کہا تھا کہ شیطان کی گردن مارنے کی ضرورت نہیں اسے مسلمان بنانے کی ضرورت ہے۔

بہر صورت ابلیس کے بارے میں بے شمار توجیہات ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اس بات کی مؤید ہے کہ ابلیس:

(1) مزاحمت کا نمائندہ ہے۔

(2) شر کا نمائندہ ہے۔

(3) انکار، نفی اور تشکیک کا نمائندہ ہے۔

(4) عقلِ محض کا نمائندہ ہے۔ (خدا سے اس کا مکالمہ (آدم کے باب میں) منطق کی پوری پوری نمائندگی کرتا ہے۔)

بعض حکماء نے اسے مادیت کا نمائندہ بھی قرار دیا ہے اور موجودہ مغرب کے قول و عمل کے نقطہ نظر سے شاید درست بھی ہے مگر زیادہ وجوہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس کا بڑا کام نفی، تشکیک اور مزاحمت ہے خواہ یہ مزاحمت مادی اسباب سے ہوئی ہے یا محض فکر و استدلال سے یا ترغیب سے یا وسوسہ اندازی سے بہرحال مزاحمت اس کا کام ہے۔

دنیا کے بڑے بڑے ادیبوں کو ابلیس کے کردار میں کشش محسوس ہوئی ہے۔ چنانچہ قدیم اطالوی شاعر ڈانٹے نے اپنی کتاب ڈیوائن کامیڈی میں، انگریزی شاعری ملٹن نے اپنی نظم Paradise Lost میں اور جرمن شاعر گوئٹے نے اپنے منظوم ڈرامے Faust میں ابلیس کی تصویر پیش کی ہے جس سے ابلیس کے کردار کے نئے نئے پہلو سامنے آتے ہیں۔

اقبال نے متعدد نظموں میں (خصوصاً فارسی جاوید نامہ میں) ابلیس کے متعلق اظہار خیال کیا ہے اور اسے حرکت، حرارت، ذہانت، اضطراب اور بے تابی کی صفات سے متصف کیا ہے اور یہ بھی بعض نظموں میں ہے کہ اس کا وجود نفی و مزاحمت کا وسیلہ ہے، جس کا مقابلہ خیر اور اثبات کو کرنا پڑتا ہے۔

اقبال کی بعض نظموں اور شعروں میں ابلیس کی جس طرح تعریف کی گئی ہے وہ کھٹکتی ہے۔ مگر یہ امر بہرحال میں مدنظر رہے کہ اقبال ابلیس کی تعریف کر کے بھی آدم ہی کی برتری جتاتے ہیں اور یہ واضح کرتے ہیں کہ آدم، ابلیس ایسے زیرک، ذہین، سرگرم اور چالاک حریف سے...... محض عشق کی بدولت بالآخر بازی لے جاتے ہیں اور اب بھی اس کی طرف سے جو عیاری اور چالاکی اور مزاحمت ہے وہ ابن آدم کے جوہر عشق کو آزمانے اور اس کی ترقی کے راستے صاف کرنے کی خاطر ہے۔ غرض یہ مزاحمت اور یہ پیکار اس کی خودی کے استحکام کا ذریعہ ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

پروفیسر آل احمد سرور

# شر اور ابلیس

اقبال اِس دور کے سب سے بڑے شاعر ہیں۔[1] اُن کی مقبولیت بڑھ کر پرستش کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ ہر اچھا شاعر اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے لیکن ہر اچھا شاعر اتنا خوش نصیب نہیں ہوتا کہ اپنے ماحول کو متاثر کر سکے۔ دنیا میں ایسے اشخاص کی تعداد زیادہ نہیں ہے اور اُردو میں تو چند ہی ایسے مل سکتے ہیں، مگر اقبال نے اپنے دور کی ذہنی تربیت میں بہت کچھ مدد دی ہے۔ جدید نسل انہیں کے رنگ و آہنگ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ جن مقامات سے وہ اب گزر رہی ہے، اقبال مدت ہوئی اُن کے آگے بڑھ چکے، جن محوروں پر یہ گردش کرتی ہے، وہ اِقبال ہی کے بنائے ہوئے ہیں۔ یہ دور دراصل اقبال کا دور ہے۔

اِقبال کی صرف یہ خوبی نہیں کہ اپنے دور کی خصوصیات کے آئینہ دار ہیں، یا ان کے کلام میں وہ زندگی سانس لیتی دکھائی دیتی ہے، جو اُن کے ماحول کی ہے۔ یہ بات ٹینی سن...... (Tennyson) میں بھی تھی، مگر اُسے بقائے دوام تو کیا، اپنے زمانے کے بعد دلوں میں زندہ رہنا نصیب نہ ہوا۔ اقبال کے کلام میں بعض باتیں ایسی بھی پائی جاتی ہیں جو ہر دور میں اہمیت رکھتی ہیں۔ وہ محض سیاسی یا معاشرتی میلانات کی مصوری نہیں کرتے جو اُن کے دور میں ابھرنے کے لیے بے تاب ہیں۔ وہ اُن فضاؤں میں پرواز کرتے ہیں جہاں انسان اُس کی انسانیت، اُس کی قدر و قیمت، بندگی و خدائی، جبر و اختیار، عشق و عقل، جیسے مسائل کی تشریح و تفسیر کی جاتی ہے۔ اُن کی تخیل گوئٹے، رومی، شیکسپیر، ملٹن اور غالب سب کی ہمنوائی کر سکتا ہے۔ اِن اشخاص کی برادری میں وہ شاگرد کی حیثیت سے نہیں، برابر والے کی حیثیت سے رونق افروز ہیں۔ انہیں زبان پر بے مثل قدرت حاصل ہے۔ الفاظ کے پرے کے پرے اُن کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑے رہتے ہیں، اور وہ اُن سے اس طرح کھیلتے ہیں جیسے کوئی ماہرِ فن اپنے مسالے سے کھیلے۔ وہ پُرانی شراب میں ایک نیا نشہ اور نئے نشہ میں ایک پُرانا کیف دریافت کرتے ہیں۔ وہ لباس کے نہیں جامہ زیبی کے مبلغ ہیں۔ وہ صرف فوٹو گرافر نہیں، اپنے تخیل کی رنگ آمیزی سے ایسی تصویر بناتے ہیں جو منہ سے بول اٹھتی ہے، وہ مایوسیوں اور ناکامیوں کے ہجوم سے گھبراتے نہیں۔ اُن کی فطری اُمید پروری اُنہیں برابر مستقبل کے تصور کی طرف



Marfat.com

لے جاتی ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل تینوں کو عارف کی نظر سے دیکھتے ہیں اور زمان و مکاں کا ایک خاص تصور رکھتے ہیں۔ اُن کی حیرت ایک آشنائے ارز کی حیرت ہے۔ وہ گاتے بھی ہیں اور رُلاتے بھی ہیں مگر سُلاتے نہیں' بیدار کرتے ہیں۔ اُن کے اشعار میں رقصِ بسمل کا تماشا نہیں ہوتا، لہو گرم کرنے کا بہانا ہوتا ہے۔ اقبال اور آرنلڈ دونوں میں بڑی مماثلت ہے۔ دونوں کے یہاں شاعر خطیب سے دست و گریباں ہے۔ A poet is struggling with a preacher

اقبال کا تخیل بہت بلند ہے۔ وہ فلسفی ہیں صوفی نہیں۔ اُن کا فلسفہ زندگی اُردو کے اُن شعرا سے مختلف ہے جو بہ یک وقت فلسفہ، تصوف، دریا اور محبوبِ رُسوا سب سے آنکھ مچولی کھیلا کرتے ہیں۔ اُن کی شاعری کا ایک مقصد ہے۔ وہ ایک آغاز سے انجام کی طرف لے جاتے ہیں۔ وہ ایک پیغام پیش کرتے ہیں اور اس پیغام کو سمجھانے کے لیے اُن کی اپنی مخصوص علامات ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کے یہاں بعض مضامین کی تکرار ملتی ہے۔ اس تکرار سے کچھ لوگ بدمزہ ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اقبال کے پاس سوائے خودی کے اور کیا دھرا ہے؟ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کو سمجھے بغیر اُن کی شاعری کی رُوح تک پہنچنا ناممکن ہے۔ خودی، عشق، عقل، فقر، شاہین، فرد، جماعت ذوق، یقین، ابلیس، خدا، ان سب کا اقبال کے کلام میں ایک خاص تصور ہے جو اُن کے دوسرے تصورات سے ہم آہنگ ہے۔ اس خاص تصور کی ایک وجہ بھی ہے۔ اقبال غزل بھی کہتے ہیں۔ مگر اُن کا کلام ایک ایسی غزل نہیں جس کا ایک جزو دوسرے سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ یاں جو سُر نکلتا ہے پورے نغمے سے ہم آہنگ ہے۔ انہیں میں سے ایک تصور کا مطالعہ ہمیں کرنا ہے یعنی "ابلیس اقبال کے نقطہء نظر سے"

اقبال کا مذہب ہر شخص کو معلوم ہے۔ وہ صرف مسلمان ہیں۔ ان کے خیال میں اسلام کی شاہِ راہ پر چل کر ہی انسانیت کی تکمیل ہو سکتی ہے۔ وہ رسول اللہؐ کے عاشق ہیں اور عشقِ رسول نے اُن کے نعتیہ اشعار میں ایک خاص جذب دائر بھر دیا ہے۔ وہ اسلام کے تمام ارکان، قوت ایمانی، اخوت و مساوات، رنگ ونسل سے بلندی کے قائل ہیں۔ اسلام کے مشاہیر (ہیروز) کا ذکر بڑی محبت سے کرتے ہیں۔ مسلمانوں کی پستی پر نالاں ہیں اور انہیں ایک روشن مستقبل کی طرف لے جانا چاہتے ہیں، وہ مسلمانوں کو بتاتے ہیں کہ اپنی ہستی کو پہچانو، یعنی غیر اللہ سے بے نیاز ہو جاؤ اور اپنی ہستی ثابت کرو۔ ہستی کے ثبوت کے لئے وہ حرکت، عمل اور پیکار کا فلسفہ سناتے ہیں غرض اُن کی شاعری اسلامی تصورات کی تفسیر ہے اور اس میں مسلمانوں کے لئے ایک مکمل نظامِ عمل موجود ہے۔ مگر اُس کے ساتھ ساتھ اُن کے یہاں ایک خاص قسم کی آزادی ملتی ہے جو بظاہر اس مذہبی جذبے سے جُداگانہ بلکہ اُس کی ضد ہے۔ مگر دراصل اسی جذبے کی ایک رو اور اُسی کی پروردہ ہے، لیکن اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے ہمیں اس کی تفصیل پیش کرنی چاہیے۔

ابھی کہا گیا ہے کہ اقبال کا تخیل بلند ہے وہ اکثر اُس فضا میں پرواز کرتے ہیں جہاں عامیوں کا ذہن نہیں پہنچتا۔ اس کے علاوہ ایک طرح کے بُت شکن بھی ہیں۔ عوام جو بُت بنا کر روزانہ پُوجتے ہیں، جن خیالات و افکار کے سامنے وہ ہر وقت سر جھکاتے ہیں، اقبال انہیں اس طرح ماننے کے لئے تیار نہیں۔

شاعر عام انسانوں سے بلند ہوتا ہے مگر عام انسانوں کے جذبات، خیالات اس میں بھی ہوتے ہیں۔ وہ جہاں عام اشخاص سے زیادہ سریع الحس ہوتا ہے وہاں ان سے زیادہ دلیر بھی ہوتا ہے۔ اس کے مشاہدات اس کے تخیل



Marfat.com

کی بھٹی میں تپ کر کُندن بن جاتے ہیں۔ یہ سونا چمکنے کے لئے بے تاب ہوتا ہے۔ چنانچہ شاعر اپنے جذبات کے اظہار پر مجبور ہوتا ہے۔ اس اظہار سے ایک طرف تو اپنی روح کی اپنے ذہنی خول سے آزادی مقصود ہوتی ہے دوسری طرف تخلیقی جذبے کی مسرت بھی اس میں شامل ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعر وہ تمام باتیں کہہ جاتا ہےجو عام انسانوں کے خیالوں میں تو آتی ہیں مگر وہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے۔

لیکن اقبال کی جرأت میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے آپ کو مقربِ بارگاہ سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے بعض وقت بارگاہِ خداوندی میں ان کی گفتگو شوخی بلکہ گستاخی کا رنگ لئے ہوتی ہے۔ وہ تلمیذالرحمٰن ہیں اس لئے بعض وقت وہ ایسی باتیں کہہ جاتے ہیں جو شاید دوسرے کے مُنہ سے سُنی نہ جائیں۔

''بانگِ درا'' میں شوخی کہیں کہیں رواجی اور رسمی رنگ لئے ہوئے ہے۔ اُن کا خیال ابھی دُھندلا سا ہے اور اس میں کسی مخصوص اور منفرد تجربے کی کارفرمائی نہیں ملتی ''شمع'' کے عنوان سے پہلے دور کے چند شعر ملاحظہ ہوں:

یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کمند ہے — طوقِ گلوئے حسنِ تماشا پسند ہے
منزل کا اشتیاق ہے، گم کردہ راہ ہوں — اے شمع! مَیں اسیر فریبِ نگاہ ہوں
صیاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ — بامِ حرم بھی، طائرِ بامِ حرم بھی آپ
مَیں حُسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں — کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں

کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں اُردو شاعری کی پہچانی ہوئی آواز ہے، مگر ''عاشق ہرجائی'' کے چند شعر سُنیئے:

مجھ کو پیدا کر کے اپنا نکتہ چیں پیدا کیا — نقش ہوں، اپنے مصور سے گِلہ رکھتا ہوں میں
محفلِ ہستی میں جب ایسا تنک جلوہ تھا حُسن — پھر تخیل کس لئے لاانتہا رکھتا ہوں میں

''شکوہ'' اُن کی مشہور نظم ہے، اُردو شاعری اُس سے بہت متاثر ہوئی ہے۔ اس کے تخیل اور اس کے اندازِ بیان دونوں کا کافی تتبع کیا گیا ہے، اس میں سے بعض مصرعے اور اشعار ملاحظہ ہوں۔ یہاں یہ دکھلانا مقصود ہے کہ جو کچھ لکھا گیا ہے محض اسلوبِ بیان کی خاطر نہیں لکھا گیا ہے بلکہ اس سے ایک خاص جذبے کی غمازی ہوتی ہے:

تھی تو موجود ازل سے ہی تری ذاتِ قدیم
پھول تھا زیبِ چمن، پر نہ پریشاں تھی شمیم

تجھ کو معلوم ہے، لیتا تھا کوئی نام تیرا
قوّتِ بازوئے مسلم نے کیا کام ترا

پھر بھی ہم سے یہ گلہ ہے کہ وفادار نہیں
ہم وفادار نہیں تو بھی تو دلدار نہیں



Marfat.com

آئے عشاق گئے وعدۂ فردا لے کر
اب انہیں ڈھونڈ چراغِ رُخِ زیبا لے کر

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تُو بھی تو ہرجائی ہے

''بانگِ درا'' پہلی بار 1924ء میں شائع ہوئی تھی، اس میں اس جذبے کے صرف دُھندلے نقوش ملتے ہیں، جس کی طرف ہم توجہ دلا رہے ہیں۔

''بالِ جبریل'' 1935ء میں شائع ہوئی۔ یعنی دونوں کتابوں کی اشاعت میں تیرہ سال کا وقفہ ہے۔ بانگِ درا کی مختلف نظموں کا زمانہ آسانی سے متعین کیا جا سکتا ہے لیکن بالِ جبریل کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا۔ ان دونوں کے درمیان کا زمانہ فارسی شاعری کا ہے۔ ہمیں اقبال کی فارسی شاعری سے بحث نہیں، مگر اقبال کے یہاں مینا عجمی ہو یا ہندی ہو، اُن کی شراب وہی ہے، اُن کی اُردو اور فارسی شاعری کا میدان ایک ہی ہے صرف فرق یہ ہے کہ بہت سی باتیں اُردو میں صرف اشارات میں بیان ہوئی ہیں، اُن کی تفصیل آپ کو فارسی شاعری میں ملے گی۔

''پیامِ مشرق'' اُن کی بہترین فارسی تصنیف کہی جاتی ہے۔ اس میں جرأتِ فکر، ندرتِ تخیل، شوخی ادا کی یہ شان ملاحظہ فرمائیے:

بہ یزداں روزِ محشر برہمن گفت — فروغِ زندگی تابِ شرر بود
ولیکن گر نہ رنجی باتو گریم — صنم از آدمی پایندہ تر بود

............

مرنج از برہمن اے واعظِ شہر — گرازما سجدۂ پیشِ بتاں خواست
خدائے ماکہ خود صورت گری کرد — بتے راسجدۂ ازقدسیاں خواست

............

ہزاراں سال بافطرت نشستم — باو پیوستم و از خود گسستم
ولیکن سرگذشتم ایں دو حرف است — تراشیدم، پرستیدم، شکستم

............

تراشیدم صنم برصورتِ خویش — بشکلِ خود خُدارا نقشِ بستم
مراازخود بروں رفتن محال است — بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

''پیامِ مشرق'' کی ایک مشہور نظم ''تسخیر فطرت'' ہے، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آدم کا اس دنیا میں آنا کائنات کے سربستہ رازوں کو آشکارا کرنے کے لیے ہے۔ میلادِ آدم، انکارِ ابلیس اور اغوائے آدم، اقبال کی آدم پرستی

اور ارضیت کو بڑی خوبی سے ظاہر کرتے ہیں۔ ''میلادِ آدم'' کے دو شعر ملاحظہ ہوں:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شُد — حُسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شُد
فطرت آشفت کہ از خاک جہانِ مجبور — خود گرے، خود شکنے، خودنگرے پیدا شد

اِسی جذبے نے اُن سے ''مجادلہ مابین خدا و انسان'' لکھوایا، جس میں انسانیت کا ایک بلند تصور ملتا ہے۔

## خُدا

جہاں رازیک آب و گِل آفریدم — تو ایران و تاتارو زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم — تو شمشیر و تیرو تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

انسان کے جواب میں جو فخریہ انداز ہے، وہ بھی ملاحظہ ہو:

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

غزلوں کے چند شعر بھی دیکھئے:

می تراشد فکرِ ماہر دم خدا وندے دگر — رست از یک بندتا افتادور بندے دگر

---

رَہ مدہ درکعبہ اے پیرِ حرم اقبال را — ہر زماں درآستیں دارد خداوندے دگر

---

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے — یزداں بکمند آور، اے ہمتِ مردانہ

---

''بالِ جبریل'' کی پہلی سولہ غزلیں ایک علیحدہ حصے میں رکھی گئی ہیں۔ ان سب میں بارگاہِ خداوندی میں معروضات ہیں، کہیں شکوے ہیں کہیں شکائتیں اور کہیں مزے مزے کی حکایتیں بھی خاص خاص شعر یہ ہیں:

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں — میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا — میں ہی تو ایک راز تھا سینہء کائنات میں

---



Marfat.com

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب! لامکاں تیرا ہے یا میرا
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

---

قصور وار غریب الدّیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
اُنہی کا کام ہے یہ، جن کے حوصلے ہیں زیاد
حرم کے دل میں سوزِ آرزو پیدا نہیں ہوتا
کہ پیدائی تری اب تک حجاب آمیز ہے ساقی

---

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

---

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی
ترے آزاد بندوں کی، نہ یہ دُنیا نہ وہ دُنیا
یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی

............

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے
بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم
بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

............

تری دنیا جہانِ مُرغ و ماہی
مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں مَیں محکوم و مجبور
مری دنیا میں تیری بادشاہی

............

خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے
خُداوندا! خُدائی دردِ سر ہے
ولیکن بندگی استغفراللہ
یہ دردِ سر نہیں، دردِ جگر ہے

سولہویں غزل میں اپنے دل کی بات شاعر نے کھول کر بیان کی ہے:

یا رب یہ جہانِ گزراں خوب ہے لیکن
کیوں خوار ہیں مردانِ صفاکیش و خردمند



Marfat.com

حاضر ہیں کلیسا میں کباب و مے گلگوں
مسجد میں دھرا کیا ہے بجز موعظہ و پند

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

اور آخر میں اپنے متعلق بھی ارشاد ہوتا ہے:

چُپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبالؔ
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

''بالِ جبریل'' میں ایک جگہ یہ بھی ارشاد ہوتا ہے:

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا  یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

چنانچہ اقبال کا یہ جنون جو دامنِ یزداں چاک کرنے کی فکر میں رہتا ہے، اور آدم کو آدابِ خداوندی سکھاتا ہے، ابلیس کا بھی ایک خاص تصور رکھتا ہے۔ یہ تصور اُن کے بنیادی خیال سے ہم آہنگ ہے اور اُن کے عمومی نقطہ نظر کا ایک پہلو ہے، جہاں تک حقیقت کی نقاب کشائی کا تعلق ہے اقبال کا مسلک یہ ہے کہ نقاب کی طرف اشارہ کر دینا، یا نقاب کی رنگینی و تازگی میں گم ہو جانا کافی نہیں بلکہ نقاب کے اٹھانے میں اور زیرِ نقاب ''حُسن'' کو آشکارا کرنے میں اُس جرأت و بصیرت کو کارفرما بنانا چاہیے جو صرف ذوقِ نظر سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے انہوں نے ابلیس کی سیرت اور اُس کی عظمت دکھائی ہے چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ، ابلیس کی پہلی جیت حقیقتاً انسان کی آخری جیت ہے۔ اُردو شاعری میں یہ بالکل نیا تصور ہے۔ ابھی تک تو ہم صرف یہ جانتے تھے:

گیا شیطان مارا ایک سجدے کے نہ کرنے سے
اگر لاکھوں برس سجدے میں سر مارا تو کیا مارا

مگر دوسری زبانوں کے شعر و ادب میں ابلیس کا ایک خاص تصور کہیں کہیں ضرور جھلکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جن شعرا نے انسان کو اپنے سخن کا موضوع بنایا ہے اور انسان کی ساری زندگی میں صرف اس کی محبت کے جذبات (اور وہ بھی جنسی) لے لئے ہیں، اُن کے یہاں انسان اور فطرت کے سربستہ رشتوں کا حال نہیں ملتا، مگر بعض ایسے بھی شعرا ہیں جنھوں نے شاہ راہِ عام سے ہٹ کر ساری دُنیا کا احاطہ کیا ہے اور اپنی جراتِ فکر سے ہر راز کی نقاب کشائی کی ہے ان میں سے گوئٹے، دانتے، مارلو، بعض اینگلوسیکسن شعرا مثلاً کیڈمان اور کینے ولف اور خصوصاً ملٹن کے یہاں ابلیس کا بھی ایک خاص تصور بیان کیا جائے گا۔ ملٹن اور اقبال میں کئی چیزیں مشترک ہیں۔ دونوں اپنے اپنے مذہب کے پُرجوش حامی ہیں، مگر دونوں کے یہاں ابلیس کا تصور محض خیالی نہیں، کچھ اور معنی رکھتا ہے۔ پھر دونوں کی رفعتِ تخیل اور فن کارانہ احساس کی قسم کھائی جا سکتی ہے۔ دونوں نے اپنے مذاہب کا اور عام علمی سرمائے کا مطالعہ کیا تھا اور



Marfat.com

مطالعہ علمی کے ساتھ مطالعہ نفس کی بھی بلندیاں طے کی تھیں۔

ملٹن کی سب سے مشہور نظم "فردوسِ گم شدہ" ہے اُس میں انسان کے زوال کی داستان بیان کی گئی ہے اور خُدا کی مصلحتوں کا جواز پیش کیا گیا ہے۔ اس نظم کا خاکہ ملٹن کے دماغ میں بہت دنوں سے تھا اور برسوں اُس نے اپنے آپ کو اس کے لئے تیار کیا تھا۔ گویا یہ اس کی زندگی کے تجربات اور فن کارانہ احساسات کا نچوڑ ہے۔ اس میں اس کی شاعری اور مذہبی معتقدات دونوں کا بہترین امتزاج ملتا ہے۔ خدا کے کاموں کے جواز میں فرشتوں کے دلائل کی داستان بھی بیان کرنی ضرور تھی اور ملٹن نے یہی کیا ہے۔ اس بیان میں بعض نا قابلِ تشریح وجوہ کی بنا پر بعض ایسی چیزیں آ گئی ہیں جو اپنی جگہ پر بہت دلفریب ہیں، مگر نظم کے مرکزی خیال، اور اس خیال کے ارتقاء میں خلل انداز ہوتی ہیں۔ یہ بات خود ملٹن کو محسوس ہوئی۔ اگرچہ بہت بعد میں اور چوتھے باب کے بعد اس نے نئے رنگ کو جو ایک ناخواندہ مہمان کی طرح خود بخود آ گیا تھا، کوشش کر کے دُور کر دیا اور نظم کو اسی طرح ختم کیا جس طرح وہ چاہتا تھا۔ مگر تیر کمان سے نکل چکا تھا۔ ملٹن اپنی نظم کے پہلے چار باب دوبارہ لکھنا نہیں چاہتا تھا۔ شاید وہ لکھ بھی نہیں سکتا تھا۔

ابلیس کی آمد دیکھئے:

"Satan was now at hand and from his seat the monster moving onward came as fast as he strode, with hurried strides Hell trembled"

شیطان اب قریب تھا اور اپنی قیام گاہ میں وہ عفریت ہولناک قدم رکھتا ہوا اتنی تیزی سے آگے بڑھا کہ دوزخ کانپنے لگا۔

اس کی تعریف سُنئے۔

"That mighty leading angel who of late made head against Heavens' King though overthrown."

وہ عظیم الشان فرشتہ (شیطان) جس نے حال میں آسمانوں کے بادشاہ (خدا) کے خلاف بغاوت کی تھی، گو شکست پائی، خود اپنے متعلق اس کی رائے کیا ہے؟

"One who brings a mind not to be changed by place or time, the mind is its own place and in itself can make a heaven of hell and hell of heaven."

وہ جو کہ ایسا ذہن رکھتا ہے جسے نہ زماں بدل سکتا ہے، نہ مکاں۔ ذہن اپنی جگہ آپ (حقیقت) ہے اور خود ہی بہشت کو دوزخ بنا سکتا ہے اور دوزخ کو بہشت۔ انسان کے بارے میں اس کا خیال کیا ہے؟ دیکھئے:

If I must contend, said he..
Best with the rest.
The sender and not the
sent, or all at once.



Marfat.com

اگر میرے لئے لڑنا ضروری ہے تو مجھ جیسی اعلیٰ ترین ہستی کو کسی اعلیٰ ترین ہستی کا مدِ مقابل بننا چاہیے۔ اس کے مقابل جس نے مخلوق کو بھیجا ہے نہ کہ اس کے جو خود بھیجا گیا ہے۔ یا پھر بہ یک وقت سب کے......

اُس کے عزم اور حوصلے کو دیکھئے:

What though the field he lost,
All is not lost, unconquered
Will and study of revenge,
immortal hate and what is
else not to be over com.
·That glory never shall wrath,
or might extract from me.

کیا ہوا جو میدان ہاتھ سے گیا۔ سب کچھ تو نہیں گیا۔ نا قابلِ تسخیر ارادہ انتقام کی تیاری، غیر فانی عداوت اور وہ ہمت جو نہ پست ہونے والی ہے اور نہ اطاعت قبول کرنے والی، اور یہی نہیں کبھی شکست ماننے والی بھی نہیں ہے۔ یہ شان اور آن بان اس کا (خدا کا) غضب یا جلال مجھ سے نہیں لے سکتا۔ اپنے مشیر عزازیل کو یوں غیرت دلاتا ہے:

Fallen Cherub, to be weak in
miserable. Doing or suffering.

گرے ہوئے کروبی! کمزور ہونا ہی مصیبت ہے کرنے میں بھی، بھگتنے میں بھی، اور دوسرے ساتھیوں سے کہتا ہے:

Here at last we shall be free to reign is worth ambition though in hell. Better to reign in Hell, than serve in Heaven. Awake, Arise or be for ever fallen.

یہاں آخر ہم آزاد تو رہیں گے حکومت کی اُمنگ قابلِ قدر ہے چاہے دوزخ ہی کیوں نہ ہو۔ بہتر ہے دوزخ میں حکومت کرنا، بہ نسبت بہشت کی غلامی کے۔ جاگو اُٹھو! یا ہمیشہ کے لئے ذلیل رہو۔

علم و آگہی پر جو بندشیں شجرِ ممنوعہ کی صورت میں عائد ہیں، انہیں یہ کہہ کر توڑ دینا چاہتا ہے:

Can it be sin to know?
Can it be death? and do
They only stand by ignorance.

کیا جاننا (علم) گناہ ہے؟ کیا وہ (اس کی سزا) موت ہے؟ کیا وہ (فرشتے) ٹکے ہوئے ہیں صرف جہالت پر۔

اپنے اور خدا کے متعلق یہ کہتا ہے:

Whom reason hath equalled
force hath made supreme
Alone his equal.



Marfat.com

جو عقل میں برابر ہے مگر جو طاقت کی وجہ سے غالب آ گیا ہے (یعنی خدا) وُہی، صرف وُہی اس کا ہمسر ہے۔

ملٹن کو ابلیس سے جو دلچسپی تھی وہ اگرچہ ایک بڑی حد تک اِس قسم کی تھی جیسی ایک خالق کو اپنی مخلوق سے ہوتی ہے۔ ابلیس ملٹن کے تخیل کی پیداوار تھا، مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ بات اتنی ہی نہ تھی، جتنی وہ جانتا تھا یا مانتا تھا۔ ایک باغی سردار جس میں وجاہتِ ظاہری کے علاوہ دوسری باطنی خوبیاں بھی موجود تھیں، شاعر ملٹن کے لئے ضرور کشش رکھتا تھا، مگر کیا بات تھی جس کی وجہ سے وہ یزدانی قوانین کی تشریح وتفسیر کرنے کے بجائے شیطانی اعمال کی توجیہ میں مصروف ہو گیا۔ چوتھی کتاب کے بعد اُسے اِس کا احساس ہوا کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ اور کدھر جا رہا ہے، اور پھر سوائے اِس کے کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ تصویر پر جسمانی اور رُوحانی کثافتوں کے اتنے دَھبے ڈال دے کر ساری شخصیت دُھندلی ہو کر رہ جائے۔

ملٹن کا خدا بالکل مطلق العنان ہے۔ اُس کا دل پتھر ہے۔ اُسے ابلیس سے جنگ میں اپنی شکست کا اندیشہ بھی ہے۔ اِس لیے وہ اپنے بیٹے سے اپنے فرشتوں کے جمع کرنے کو کہتا ہے، مگر ملٹن کا شیطان اُس خدا سے بالکل مختلف ہے۔ وہ شجاعت وفراست ہمت و جرأت، صبر و استقلال، رحم و کرم اور سعی و محنت کا ایک بے مثال پیکر ہے۔ ملٹن نے اپنے تخیل کی ساری بلندی ادب اور اپنے فہم وفراست کی ساری گہرائی اُسے بخشی ہے۔ وہ شکست سے ہمت نہیں ہارتا۔ مایوسیوں اور ناکامیوں سے مُنہ نہیں موڑتا۔ اس کا دل نہیں سیماب ہے جو اپنی گزشتہ عظمت حاصل کرنے کو مضطرب ہے جہاں کوئی نہیں جا سکتا وہ پہنچ جاتا ہے۔ جو کام کوئی نہیں کر سکتا، وہ کر لیتا ہے۔ وہ اپنے ساتھیوں کی مقیم حالت دیکھ کر روتا ہے اور آدم وحوا کی معصومیت پر ترس کھاتا ہے۔ وہ اُٹھتا ہے تو معلوم ہوتا ہے، طوفان آ رہا ہے اور گرتا ہے تو آسمان سے تارے ٹوٹتے معلوم ہوتے ہیں۔ وہ اُڑتا ہے تو فضائے بسیط کو گھیر لیتا ہے اور اس کی آمد سے دوزخ تھرّانے لگتی ہے۔

''فردوسِ گم شدہ'' جب پہلی بار شائع ہوئی تو اُس پر یہ عنوان[2] نہ تھا، جواب ملتا ہے لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ نظم کا ہیرو کون ہے؟ تو اس کا جواب وہی ہو گا جو ڈرائڈن، گوئٹے، لارڈ چسٹرفیلڈ، پروفیسر میسن اور دوسرے حضرات دے چکے ہیں، یعنی شیطان۔ شیطان ہمیں Prometheus کی یاد دلاتا ہے۔ جس نے یونانی خدا (Zeus) سے بغاوت کی تھی۔ اُس شخصیت کی ''شیلے'' نے بڑی اچھی مصوری کی ہے۔ دونوں باغی ہیں اور دونوں کی بغاوت کے اسباب اوّل تو معمولی نہیں اور دوسرے سب پر ہماری نظر نہیں۔ ابلیس کا وہ غرور جس نے اُسے سجدہ نہ کرنے پر مجبور کیا تھا، اُسے ہر خاکستر سے ایک نیا نشیمن تعمیر کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ وہ اس کی مدد سے امید کے اُس ٹوٹے ہوئے آبگینے کو پھر جوڑتا ہے جس میں پیہم شکستوں سے سینکڑوں بال پڑ گئے ہیں۔ آدم کہہ سکتے ہیں کہ اُنہوں نے ایک ایسے دشمن سے شکست کھائی جو اُن کے شایانِ شان تھا۔

بات یہ ہے کہ شیطان اور ملٹن دونوں میں لادینی کے جراثیم ہیں۔ دونوں آگہی اور عرفان پر شدید بندشوں کو نامناسب قرار دیتے ہیں۔ دونوں ایک طرح کے مادّہ پرست ہیں۔ شیطان صرف ملٹن کا کردار نہیں۔ وہ ملٹن کے

Marfat.com

دماغ کا ایک حصہ ہے، وہ خود ملٹن ہے۔ پروفیسر سرات کی رائے ہے کہ ملٹن کے اندر شیطان موجود تھا اور وہ اُسے نکالنا چاہتا تھا۔ اس طرح اُس نے اپنے دل کے بوجھ کو ہلکا کیا اور اپنے اندر والے شیطان کا مقابلہ کیا۔ اُس نے اسے نظم کے سانچے میں ڈھال کر اپنے آپ سے الگ کر دیا۔

ملٹن بدی سے آنکھیں چار کرنے کی جرأت رکھتا تھا۔ اُس کی قوت، اُس کی دل کشی، اُس کی رعنائی، اِن سب سے واقف تھا اور انہیں کے داؤ سے انہیں شکست دے سکتا تھا۔ وہ یہ نہ جانتا تھا کہ اس کا ایک دل شیطان کا مرید ہے۔ مگر وہ یہ جانتا تھا کہ، دوسرا پرستار یزداں ہے۔ وہ اپنے نفس کو کچلنا نہیں چاہتا تھا۔ اُس کا مقابلہ کرنا چاہتا تھا۔ ملٹن نے شیطان سے بچنے کے لیے شیطان کو نظم میں بند کر دیا۔ وہ خود محفوظ ہو گیا، مگر خبر نہیں اُس کے پڑھنے والے پر کیا گزرے۔

مشہور جرمن شاعر اور ڈراما نویس گوئٹے نے بھی اپنے شہرۂ آفاق ڈرامے ''فاؤسٹ'' میں شیطان کا ایک خاص کردار پیش کیا ہے۔ گوئٹے شیطان کو محض گردن زدنی نہیں سمجھتا تھا، بلکہ اس میں بعض خوبیاں بھی دیکھتا ہے۔ فاؤسٹ کے ڈرامے میں اُس نے محض پُرانے جرمن قصے کو اپنے الفاظ میں نہیں بیان کیا، بلکہ انسانی جدوجہد، تقدیر و تدبیر، خیر و شر، حُسن و عشق، رومانیت، کلاسیکیت، سب پر ایک سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ گوئٹے کے نزدیک فاؤسٹ کا مسئلہ انسانی رُوح کا مسئلہ ہے جو اپنی حقیقت کو جاننا چاہتی ہے۔ ''جو آسمان سے روشن ترین ستارے مانگتی ہے اور زمین سے بہترین رُوحانی نعمتیں'' جو سرتاپا اضطراب ہے اور جس کے لئے دَم بھر ٹھہرنا غلامی کے مترادف ہے۔ جسے آرزو لذت کی طرف کھینچتی ہے اور لذت میں جس کا دل آرزو کے لئے تڑپتا ہے۔'' حکیم فاؤسٹ کے جاننے کی خواہش خدا کے نزدیک بھی لائقِ احترام ہے۔ اُس کا راہِ طلب میں بھٹکنا اور ٹھوکریں کھانا، اس کا کائنات کے رازہائے سربستہ کو کھولنے کی کوشش کرنا عین بندگی ہے۔ گوئٹے کی دنیا میں شیطان کا بہکانا بھی انسان کے لیے مفید ہے کیونکہ صدائے غیبی کے الفاظ میں ''جب تک انسان راہِ طلب میں ہے اس کا بھٹکنا لازمی ہے۔ انسان کا دستِ عمل جلد سو جاتا ہے اور اُسے آرام کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے ہم خوشی سے تیرا سا مصاحب دیتے ہیں جو اُسے بہلائے اُبھارے اور شیطانی قوت کی تخلیق دے۔'' اس قوتِ تخلیق کا گوئٹے بہت قائل ہے۔ کائنات کو فتح کرنے اور اُسے اپنی محنت و کوشش سے لالہ زار بنانے میں اِس قوتِ تخلیق کا دخل ہے۔ اس طرح فاؤسٹ کا ڈراما سیدھا سادا پُرانا جادو کا کھیل نہیں رہتا، بلکہ انسانی فطرت کا ایک لازوال افسانہ بن جاتا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے فاؤسٹ کے ترجمے پر جو دیباچہ لکھا ہے اس مین وہ فاؤسٹ کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے اِس بات پر زور دیتے ہیں کہ ''شیطان اصل میں عشرتِ حیات اور قوتِ عمل کی رُوح کا ایک جزو ہے اور رُوحِ ارض کا مددگار۔ اس کا کام یہ ہے کہ انسان کے دل میں زندگی، محبت اور عمل کا ولولہ پیدا کرے، مگر چونکہ اُس کی خلقت جو ہر ناقص سے ہے اس لئے وہ دونوں باتوں میں حد سے گزر گیا ہے۔ عشرتِ حیات کے سُرور نے اُسے بے قید، جسمانی لذتوں کا پرستار اور قوتِ عمل کے نشے نے اُسے تخلیقِ ایزدی کا حریف بنا دیا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ ہر انسان کو نفس پرستی میں مبتلا کر کے ''آسمانی نور کی پرچھائیں'' یعنی عقل سے محروم کر دے اور رفتہ رفتہ ساری نوعِ بشر کو انسانیت کے درجے سے گرا دے اُس کی آرزو ہے کہ تہذیب و



Marfat.com

تمدن کا خاتمہ کر کے انسانی روحوں کو اپنا غلام بنا کر خدا کے سامنے لے جائے اور کہے ''دیکھ تو نے دنیا کو پیدا کیا تھا، میں نے برباد کر دیا، تو نے انسان کو عقل دی تھی، میں نے عیش و عشرت کا طلسم دکھلا کر اُس سے چھین لی، لیکن ہزار بار کوشش کرنے پر بھی وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ وہ اپنے زعم میں انسان کو اس لئے اُبھارتا ہے کہ سیلابِ فنا میں بہا لے جائے، مگر انسان تھوڑے دن اس سیلاب کے ساتھ بہتا ہے اور آخر میں اس قوت سے فائدہ اُٹھا کر ساحل سے آ لگتا ہے بہرحال اُسے تو اپنی کوشش کرنا ہے انجام چاہے جو کچھ ہو۔ یوں دیکھئے تو یہی شیطنیت انسان کے لئے آگے چل کر مفید ہو جاتی ہے اور فاؤسٹ کا شیطان کی رفاقت اختیار کرنا فاؤسٹ کی شخصیت کی تکمیل اور اُس کے ذہن کے ارتقاء کے لئے ضروری ہے۔ خود شیطان کے الفاظ ہیں:

''میں اس قوت کا جزو ہوں جو ہمیشہ بدی کرنا چاہتی ہے اور ہمیشہ نیکی کرتی ہے۔''

اِس نظریہ کی روشنی میں کچھ ایسے غلط معلوم ہوتے۔ شیطان اور فاؤسٹ کا معاہدہ یہ ہے کہ اگر شیطان اُسے بہلا پُھسلا کر اُس کی زندگی سے مطمئن کر دے اور عیش و عشرت سے دھوکا دیدے، اگر وہ کسی لمحے اس کو مخاطب کر کے کہے کہ ''ذرا ٹھہر تو کتنا حسین ہے۔'' تب شیطان کو اختیار ہے کہ اُسے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعرِ مذلت میں دھکیل دے۔ شیطان سمجھتا ہے کہ مادی لذتوں کے طلسم میں فاؤسٹ کو گرفتار کر سکے گا۔ فاؤسٹ اسیر ہو جاتا، مگر ایک تو اُس کی بلند فطرت کو تسخیر کرنا چاہتی ہے، دوسرے وہ جوہرِ انوثیت جو اُسے گرٹیشن کی ذات میں نظر آتا ہے اُسے بچا لیتا ہے۔ شیطان سمجھتا ہے کہ وہ اُس کا غلام ہو گیا، حالانکہ اس جوہرِ انوثیت کی بدولت فاؤسٹ بچ جاتا ہے۔ گوئٹے کا شیطان اس طرح منشائے ایزدی کے مطابق انسانی فطرت کی خوابیدہ صلاحیتوں کو اُبھاتا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین کے الفاظ میں وہ سراپا عمل ہے، کبھی تھک کر بیٹھتا نہیں، وہ انسان کو سکھاتا ہے کہ نشیب و فراز کا اعلیٰ تجربہ کر کے مادی لذتوں سے آشنا ہو۔ اس کے خلاف انسان کی اپنی فطرت یہ ہے کہ وہ نظامِ ہستی کا منشاء معلوم کرے، اس طرح کائنات کی حقیقت کو سمجھے اور اُس سے اتحاد پیدا کرے۔ یہ فطرت انسان کے دل میں بلند اور برتر آرزوئیں پیدا کرتی ہے، مگر راہِ عمل نہیں دکھاتی۔ دوسری اُسے ذوقِ عمل سے آشنا کرتی ہے، مگر اس کے ساتھ خودی اور لذت پرستی میں مبتلا کر دیتی ہے۔ پہلی قوت کا نمائندہ مینسٹو ہے دوسری کا شیطان۔ انسان کامل کے لیے دونوں کے امتزاج کی ضرورت ہے۔

اقبال نے بھی شیطان کا ایک خاص تصور پیش کیا ہے۔ یہ تصور کئی معنوں میں ملٹن کے تصور سے بلند ہے اور گوئٹے کے تصور سے قریب، باوجود تمام باتوں کے ملٹن کی حیثیت شیطان کے سامنے مجبور و بے بس کی سی ہے۔ اقبال اس کی باتوں کو آشنائے راز سمجھتے ہیں۔ وہ جبریل کی ہم نوائی کا دعویٰ کرتے ہیں اور ابلیس کو اس وجہ سے اپنی برادری میں آنے اور اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی اجازت دیتے ہیں کہ خود اپنے مرتبے سے واقف ہیں ''پیامِ مشرق'' میں ''تسخیرِ فطرت'' کے عنوان سے ایک نظم ہے جس میں ''براؤننگ کے سے ڈرامائی ٹکڑے (Monologues) ملتے ہیں ''انکارِ ابلیس'' ملاحظہ ہو: Dramatic



Marfat.com

فوری ناداں نیم، سجدہ بآدم برم — او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من، خونِ رگِ کائنات — من بہ دوِ صرصرم من بہ غوِ تندرم
از دمِ من موجہ چرخ سکوں ناپذیر — نقش گر روزگار، تاب و تب جوہرم
پیکرِ انجم زتو، گردشِ انجم زمن — جاں بہ جہاں اندرم، زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من وہم — تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم
من زتنک مایگاں، گدیہ نہ کردم سجود — قاہرِ بے دوزخم، داورِ بے محشرم
آدمِ خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد — ترا زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

"اغوائے آدم" کے چند شعر ملاحظہ ہوں:

ہیچ نیامد زتو غیرِ سجودِ نیاز — خیز چو سروِ بلند اے بعمل نرم گام
کوثر و تسنیم برد، از تو نشاطِ عمل — گیر زمینائے تاک بادہ آئینہ فام
قطرۂ بے مایۂ گوہرِ تابندہ شو — از سرِ گردوں بیفت، گیر بہ دریا مقام
تو نہ شناسی ہنوز، شوق بمیرد زوصل — چیست حیاتِ دوام؟ سوختن ناتمام

اِسی خیال کی بنا پر "جاوید نامہ" میں ابلیس کو "خواجہ اہلِ فراق" کا لقب دیا گیا ہے۔ اس کا تعارف یوں ہوتا ہے:

رند و ملّا و حکیم و خرقہ پوش — در عمل چوں زاہدانِ سخت کوش
اندکے در وارداتِ او نگر — مشکلاتِ او ثباتِ او نگر
غرق اندر رزمِ خیروشر ہنوز
صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز

اقبال کے استفسار پر ابلیس یہ جواب دیتا ہے:

نے مرا فرشتہء، نے چاکرے — وحی من بے منتِ پیغمبرے
نے حدیث و نے کتاب آوردہ ام — جانِ شیریں ازفقیہاں بردہ ام
رشتہ دیں چوں فقیہاں کس نہ رشت — کعبہ را کہ دند آخر خشت خشت
کیش ماراں ایں چنیں تاسیس نیست — فرقہ اندر مذہبِ ابلیس نیست
از وجودِ حق مرا منکر مگیر — دیدہ بر باطن کشا، ظاہر مگیر

یہ شعر دیکھئے:

من "بلیٰ" در پردۂ "لا" گفتہ ام — گفتہء من خوشتر از ناگفتہ ام
تا نصیب از دردِ آدم داشتم — قہرِ یا راز بہرِ او نگذاشتم
شعلہ ہا از کشت زارِ من دمید — او ز مجبوری بہ مختاری رسید



Marfat.com

زشتیِ خودرا نمودم آشکار ۔۔ با تو دادم ذوقِ ترک و اختیار

''نالہ ابلیس'' کے نام سے اس نظریے کا دوسرا پہلو دکھایا جاتا ہے:

اے خداوندِ صواب و ناصواب ۔۔ من شدم ازصحبتِ آدم خراب
ہیچ گہ از حکمِ من سر برنتافت ۔۔ چشم ازخودبست و خودرا درنیافت
صید خود صیاد را گوید بگیر ۔۔ الاماں از بندۂ فرماں پذیر
ازچنیں صیدے مرا آزاد کُن ۔۔ طاعتِ دیر وزہٗ من یاد کُن
پست ازو آں ہمتِ والائے من ۔۔ وائے من، اے وائے من، اے وائے من
بندۂ صاحب نظر باید مرا ۔۔ یک ''حریفِ پختہ تر'' باید مرا
آنچناں تنگ از فتوحات آدم ۔۔ پیشِ تو بہرِ مکافات آدم
منکرِ خوداز توجی خواہم بدہ ۔۔ سوئے آں مردِ خدا راہم بدہ
اے خدا یک زندہ مرد حق پرست ۔۔ لذتے شاید کہ یابم در شکست

نالہ ابلیس میں صاف گوئٹے کے شیطان کا عکس ملتا ہے، جب خدا شیطان کو اجازت دیتا ہے کہ وہ فاوسٹ کو بہکا سکے تو بہکائے، تو اس پر شیطان کہتا ہے میں تیرا شکر گزار ہوں کہ مردوں سے بیوہار کرنے کا مجھے خود شوق نہیں مجھے تو جیتا جاگتا انسان چاہیے۔ لاشوں سے بندہ دُور رہتا ہے۔ مرے ہوئے چوہے سے بلی کو کیا کام؟

''بالِ جبریل'' میں ایک نظم ہے جس کا عنوان ہے ''جبریل و ابلیس'' میرے خیال میں یہ اُردو کی بہترین نظموں میں شمار کئے جانے کے قابل ہے۔ اس کے ایک ایک شعر میں جو معانی و مطالب آ گئے ہیں، اُن کی تفصیل کے لئے دفتر چاہیے۔ نظم ایک مکالمہ کی صورت میں ہے، جبریل ایک مشفقانہ اور سر پرستانہ لہجہ میں دریافت کرتے ہیں:

ہمدمِ دیرینہ! کیسا ہے جہانِ رنگ و بُو؟

ابلیس کا جواب پُوری تاریخ پر محیط ہے:

سوز و ساز و درد و داغ و جستجوئے و آرزو

اب کی بار جبریل ابلیس کو وہ گلیاں یاد دلاتے ہیں، جن میں دونوں کی جوانی گزری تھی:

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو
کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک دامن ہو رفو؟

ابلیس کس بلندی سے پکارتا ہے:

آہ اے جبریل! تو واقف نہیں اس راز سے ۔۔ کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو
اب یہاں میری گزر ممکن نہیں، ممکن نہیں ۔۔ کس قدر خاموش ہے یہ عالم بے کاخ و کُو
جس کو نومیدی سے ہے سوزِ درونِ کائنات ۔۔ اس کے حق میں ''تقنطو'' اچھا ہے یا ''لاتقنطو''



Marfat.com

مقرب بارگاہ فرشتے کے ترکش میں ایک تیر طعن وطنز کا رہ گیا ہے فرماتے ہیں،

حضرتِ جبریل:

کھو دیئے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند — چشم یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

ابلیس کا جواب اُردو شاعری کے لیے مایۂ ناز ہے۔ خیالات کی بلندی سے الفاظ کس قدر بلند ہو گئے ہیں:

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو — میرے فتنے جامہ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر — کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تُو
خضر بھی بے دست و پا، الیاس بھی بے دست و پا — میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا، جُو بہ جُو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے — قصہء آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
مَیں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح — تو فقط اللہ ہُو، اللہ ہُو، اللہ ہُو

آخری اشعار میں گوئٹے اور ملٹن دونوں کے خیالات کا عکس موجود ہے۔

ایک دوسرا تصور ''ابلیس کی عرضداشت'' میں ملاحظہ ہو:

کہتا تھا عزازیل خُداوندِ جہاں سے — پرکالہء آتش ہوئی آدم کی کفِ خاک
جاں لاغرو تن فربہ و ملبوس بدن زیب — دل نزع کی حالت میں، خرد پختہ و چالاک
ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت — مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
تجھ کو نہیں معلوم کہ حورانِ بہشتی — ویرانی جنت کے تصور سے ہیں غمناک
جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست — باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

''ضربِ کلیم'' میں 'تقدیر' کے عنوان سے اقبال نے محی الدین بن عربی کا تخیل پیش کیا ہے۔ ابلیس خدا سے کہتا ہے کہ مجھے آدم سے بَیر نہ تھا۔ مگر تیری مشیت میں میرا سجدہ کرنا تھا ہی نہیں:

بارگاہِ یزداں سے سوال ہوتا ہے:

کب کھلا تجھ پر یہ راز، انکار سے پہلے کہ بعد؟

ابلیس جواب دیتا ہے:

بعد، اے تیری تجلی سے کمالاتِ وجود!

اب ارشادِ ربانی ہوتا ہے:

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اُسے — کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام — ظالم اپنے شعلہء سوزاں کو خود کہتا ہے دود

ان اشعار سے اقبال کا تصور اچھی طرح ظاہر ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ کہیں رسمی تصور بھی ملتا ہے۔ مثلاً اس نظم میں جہاں ابلیس اپنے سیاسی فرزندوں سے کہتا ہے:



Marfat.com

لاکر برہمنوں کو سیاست کے پیچ میں ‏ زناریوں کو دیرِ کہن سے نکال دو
فکر عرب کو دے کے فرنگی تخیلات ‏ اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو

مجلسِ اقوام کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

ممکن ہے کہ یہ داشتہ پیرکِ افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

اقبال کی آخری کتاب ''ارمغانِ حجاز'' میں ایک نظم ہے، جس کا عنوان ابلیس کی مجلسِ شوریٰ ہے۔ یہ نظم 1936ء میں لکھی گئی ہے۔ اس نظم میں ملٹن کے شیاطین کی مجلس Pandemonium کا خیال جلوہ گر ہے۔ وہاں یہ مجلس ابلیسیت اور شیطانیت کے بچانے کے لیے منعقد ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی انسان کے ذہنی ارتقاء کی وجہ سے ابلیسیت کو جو خطرے لاحق ہو رہے ہیں، اُن کا سدِ باب کرنے کے لیے مجلس شوریٰ منعقد ہوتی ہے۔ وہاں بھی ابلیس کے مشیروں کے مشورے ناقص ہیں۔ یہاں ابلیس کی عظمت کا ذکر اُس کے مشیر اس طرح کرتے ہیں:

اے ترے سوزِ نفس سے کارِ عالم استوار ‏ تو نے جب چاہا کیا ہر پردگی کو آشکار
تجھ سے بڑھ کر فطرتِ آدم کا وہ محرم نہیں ‏ سادہ دل بندوں میں جو مشہور ہے پروردگار

ابلیس خود اپنے متعلق کہتا ہے:

ہے مرے دستِ تصرف میں جہانِ رنگ و بو ‏ کیا زمیں کیا مہر و مہ، کیا آسمان تو بتُو
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا غرب و شرق ‏ مَیں نے جب گرما دیا اقوامِ عالم کا لہو
کیا امامانِ سیاست، کیا کلیسا کے شیوخ ‏ سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہُو
کارگاہِ شیشہ جو ناداں سمجھتا ہے اسے ‏ توڑ کر دیکھے تو اس تہذیب کے جام و سبُو

اِس نظم کی اہمیت یہ ہے کہ اقبال کے سیاسی فکر کا ارتقا اس سے بخوبی سمجھ میں آ جاتا ہے اقبال شہنشاہیت، غلامی، ملوکیت، فاشزم کو ابلیسیت بتاتے ہیں اور جمہوریت اشترا کیت، اسلام کو عین انسانیت، اور اگرچہ وہ اشترا کی کوچہ گردوں کے بہت زیادہ قائل نہیں، مگر پھر بھی ابلیس کے لئے ایک خطرہ سمجھتے ہیں۔ ابلیس کی زبان سے انہوں نے جدید اسلام کے مسائل کا بہت کامیاب تجزیہ کیا ہے:

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال بحیثیتِ مجموعی ابلیس کے متعلق کیا خاص تصور رکھتے ہیں۔ کہاں انہوں نے اپنے خاص تصور کے ماتحت اشعار کہے اور کہاں وہی عام باتیں ہیں۔

اقبال انسانیت کو فطرت کا محبوب ترین اور مکمل ترین جوہر سمجھتے ہیں۔ اُن کے خیال میں فطرتِ ہستی ابھی خوب سے خوب تر کی جستجو میں ہے۔ ان کا فلسفہ حیات زندگی اور موت دونوں کا ایک بلند تصور رکھتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ بندگی کے مقاصد اور امکانات دونوں سے آگاہ ہیں۔ وہ ایک مذہبی آدمی ہیں اور اسلامی ارکان کی تلقین اور بارگاہِ رسالت سے اظہارِ عقیدت دونوں میں بہت آگے ہیں، مگر ''باخدا دیوانہ باش و با محمدؐ ہوشیار'' کے شاید وہ بھی قائل ہیں، وہ



Marfat.com

اپنے آپ کو مقربِ بارگاہ سمجھتے ہیں اور ایک مقربِ بارگاہ کی شوخی و گستاخی اکثر حد درجہ عقیدت کی غماز ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں شاعرِ تصور کا دوسرا رُخ بھی اکثر پیش کرتا رہتا ہے۔ دنیا جس پہلو کی طرف بے اعتنائی برتتی ہے، شاعر اسی کو دکھاتا ہے۔ کہیں کہیں اسلوب کی خاطر، طرزِ بیان میں ایک شوخی ہوتی ہے۔ کہیں رفعتِ تخیل کے بل پر شاعر زبان و مکان کی قیود سے بلند ہو جاتا ہے۔ یہ تمام چیزیں مل کر ابلیس کے اس خاص تصور کے سمجھنے میں مدد دیتی ہیں۔

ملٹن جب ابلیس کی شخصیت پر رائے زنی کرتا ہے تو اپنی نظم کی کامیابی کے لیے یا اپنے دل کا چور نکالنے کے لیے نظم میں کردار نگاری کی تکمیل یا اپنے سے انتقام، ان میں سے ایک یا دونوں جذبات کی کارفرمائی کا ہمیں قائل ہونا پڑے گا۔ بہرحال اس نے ابلیس کی جو تصویر پیش کی اس میں وہ اپنے اندازے سے زیادہ کامیاب ہو گیا۔ مصور کبھی کبھی ایک چھوٹا سا خیال لے کر اُٹھتا ہے، مگر رنگوں کی آمیزش سے اس میں اور بھی نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں، اقبال کے یہاں یہ بات نہیں وہ جان بوجھ کر خیر وشر کے مسئلے پر ایک نئے نقطہ نظر سے روشنی ڈالتے ہیں۔ جس طرح گوئٹے ڈالتا ہے۔ اُن کا تصور گوئٹے کے تصور سے زیادہ قریب ہے۔ اس نقطہ نظر کے کئی پہلو ہیں۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

قصہ آدم کو رنگین کر گیا کس کا لہو

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

من شدم از صحبتِ آدم خراب

تیسری جگہ کہتے ہیں:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست

ابلیس کی نافرمانی میں جہاں اگلے شعرا کو صرف غرور، نافرمانی اور رسوائی نظر آتی تھی، اقبال اس میں اس دنیا کی رونق، خیر وشر کی تمام کشمکش اور محفلِ ہستی کی ہنگامہ آرائی دیکھتے ہیں وہ اصغر کے ہم خیال ہیں کہ:

کفار کا مرجانا خود مرگِ مسلماں ہے

اور شر کی قوتوں کا زوال دوسرے معنی میں خیر و برکت کا زوال ہے۔ وہ خدا کی مصلحتوں سے آگاہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اس وجہ سے پکارتے ہیں:

جن کی نومیدی سے ہو سوزِ درونِ کائنات
اُس کے حق میں 'تقنطو' اچھا ہے یا 'لاتقنطو'

اسی وجہ سے وہ ابلیس کو خواجہ اہلِ فراق کا لقب دیتے ہیں جس کی وحی ''بے منت پیغمبری'' ہے جس کے مذہب کے اندر فرقے نہیں، جس نے ''نہیں'' کے پردے میں ''ہاں'' کہا اور جس نے سارا حاصل اس لئے جلا دیا کہ اس پر انسان کی کھیتی لہلہائے، جس نے اس وجہ سے انکار کیا کہ یہ انکار اقرار سے زیادہ انسانیت کی ترقی اور بہتری کے لیے ضروری تھا، گویا یہ ایک قربانی تھی جو اس لئے کی گئی کہ اس سے انسانیت کو اپنی صلاحیتوں کو اُجاگر کرنے کا موقع ملے، یعنی گوئٹے کی طرح اقبال ''شیطنت'' کو بھی انسان کے لئے مفید سمجھتے ہیں، مگر گوئٹے ابلیس کو کہیں فخر کرتے اور



Marfat.com

اکڑتے نہیں دکھاتا، وہ تو یہی کہتا ہے کہ ''اسے فخر کرنے اور اکڑنے کی اجازت ملے۔'' اقبال کا ابلیس تو اپنے آپ کو جبریل سے بلند اور دلِ یزداں کا کانٹا سمجھتا ہے۔ یہ محض شاعرانہ شوخی ہے۔ ''سیتماب کے مواحدِ اعظم'' کی طرح شیطنیت کی ایک مستقل تاویل اور توجیہ نہیں ہے۔ یہی ابلیس ہے جو اس زمانے کے کمزور حریفوں سے پریشان ہے۔ اس کا شکار آسانی سے اُسے مل جاتا ہے اس کی فتح میں کوئی لطف باقی نہیں رہا۔ وہ خدا سے ''حریفِ پختہ تر'' مانگتا ہے، جس سے شکست میں بھی کچھ لطف حاصل ہو۔

اے خدا ایک زندہ مردِ حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

اسی خیال کو ایک اور انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ شکار کے آسانی سے مل جانے کے معنی یہ بھی ہیں کہ اب حقیقت عام ہوگئی ہے۔ دوسرے الفاظ میں شیطنیت چونکہ ہر جگہ پھیل گئی ہے اور اپنا گھر بنا چکی ہے اور نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ وغیرہ کے بُت بنا کر ان کی پرستش کو مذہب، تہذیب، انسانیت کا نام دے رہی ہے۔ اس لئے شیطان کی کوئی ضرورت نہیں، شیطان اپنا فرض پُورا کر چکا:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

خیر و شر کے مسئلے سے دلچسپی، فلسفے کے اہم مباحث میں سے ہے، پہلے لوگ یہ سوچا کرتے تھے کہ ایک آلپین کی نوک پر کتنے فرشتے رقص کرتے ہیں اور بڑی کوشش کے بعد دس ہزار کی تعداد متعین ہوئی تھی۔ اب خیر و شر کے اسباب و علل پر غور کرتے ہیں اور اس آزادی خیال سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو اس دور کی پیداوار ہے۔ مغربی ادب میں اس آزادی خیال کا مظاہرہ اتنا عام ہے کہ اس کی مثالیں دینے کی ضرورت نہیں۔ مگر اُردو میں بھی یہ چیز نئی ہے۔ اُوپر یہ کہا جا چکا ہے کہ جدید نسل ان محوروں پر گردش کرتی ہے جو اقبال نے بنائے ہیں، چنانچہ اقبال کی مذہبیت سے متاثر ہو کر حفیظ نے ''شاہنامہ'' لکھا اور اسی اقبال سے جوش نے ''شعلہ و شبنم'' کی انقلابی اور دوسری جدید نظموں کا تخیل مستعار کر لیا۔ ایک ہی خرمن ہے جس سے ہر ایک نے اپنی استعداد اور رُجحان کے مطابق خوشہ چینی کی ہے۔ اقبال کے یہاں یہ آزاد خیالی، بے دینی اور لامذہبیت کی وجہ نہیں ہے بلکہ جدتِ خیال اور ندرتِ ادا کی پروردہ ہے مگر دوسروں کے یہاں دوسرے وجوہات بھی ہیں۔ اُردو میں اقبال کے علاوہ عبدالرحمٰن بجنوری، جوش ملیح آبادی، فلک پیا، سجاد انصاری، رشید احمد صدیقی اور سیماب اکبر آبادی کے یہاں شیطان کے متعلق اظہارِ خیال ملتا ہے۔ بجنوری کی نظم ''معلم الملکوت'' غالباً اقبال کے پیامِ مشرق کی نظموں سے پہلے لکھی گئی۔ اس میں اگرچہ سلاست و روانی زیادہ نہیں مگر نظم اپنی ندرتِ خیال اور ندرتِ الفاظ کی وجہ سے یادگار ہے۔ اس میں ابلیس کے انکار کو رسمِ محبت اور فرشتوں کے اقرار کو رسم طاعت بتایا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ

رسمِ طاعت اور ہے رسمِ محبت اور ہے



Marfat.com

چند اشعار ملاحظہ کیجئے:

ارتعاشِ عشق نے پیدا کیا وہ سوزِ دل
ہو گیا جس کے اثر سے آبِ دریا مشتعل
سینہ دریا سے باہر نکلا اک روشن سحاب
درفشار خود گرفتہ گرمیِ صد آفتاب
قرنہا تک جب یہ آتش خانہ یوں جلتا رہا
جو سمندر اس کے انگاروں میں سے پیدا ہوا
میں سراپا شعلہ تھا اور وہ سراپا نور تھا
میں کجا اور وہ کجا لیکن نہ اس سے دُور تھا
سب سے پہلے معرفت سے مَیں نے ہی جانا اُسے
سب سے پہلے مَیں نے عالم میں بھی پہچانا اُسے
عمر ہا یوں شعلہ افشا رہ کے وہ نارِ عظیم
بُجھ گئی پسماندہ، باقی رہ گئی خاکِ لیئم
کل فرشتوں نے گلِ مردود کی تخمیر کی
اور آب و گِل سے اس کی صورت اک تعمیر کی
قلبِ ماہیت سے عاری کا لُبد عریاں سفید
بے پروبال، چشم و سرسیہ، دنداں سفید
حکمِ اللہ ہے کہ میں سجدہ کروں لیکن نہیں
غیر کو سجدہ کروں مجھ سے تو یہ ممکن نہیں

''مضامینِ فلک پیما'' میں ابلیس کا کردار بار بار سامنے آتا ہے اور لکھنے والے کے طبعِ نکتہ رس کی داد لیتا ہے۔ سجاد انصاری نے حقیقتِ عریاں اور روزِ جزا میں شیطان کے تصور سے خاص کام لیا ہے۔ سجاد انصاری کے سامنے گوئٹے، ملٹن، برنارڈ شا اور آسکر وائلڈ نیز اقبال کے افکار تھے۔ ان کے روزِ جزا میں شیطان، فاوسٹ کی طرح منشائے خداوندی میں مدد دیتا ہے، مگر سجاد انصاری کے نزدیک شیطان کی بھی ایک شریعت ہے جو جمالیات کے بلند سے بلند معیار پر پُوری اُترتی ہے اور نام نہاد تصوف، خشک فلسفہ بے روح زہد و اتقا سے بلند ہے۔ فاوسٹ میں سنجیدہ فلسفیانہ حقائق ہیں۔ روزِ جزا محض انشائے لطیف کے ایک دلکش نمونے کی حیثیت سے پڑھنے کے قابل ہے۔ سجاد انصاری کے بعض خیالات کا عکس رشید احمد صدیقی کے یہاں بھی ملتا ہے۔ انہوں نے اپنے مضمون ''کچھ کا کچھ'' میں مخصوص انداز میں لکھا ہے کہ میلادِ آدم نے قوائے الٰہیہ کو مضمحل کر دیا تھا، انکارِ ابلیس نے ان کو شگفتہ بنا دیا۔ انکارِ ابلیس ایک آئینہ تھا جس میں حقیقت نے پہلی بار حقیقت کو پہچانا ''پاسبان'' میں اُن کے شیطان کے متعلق، اُن کے شاعر کا نظریہ یہ ہے:

وہ ہم سے بھی زیادہ خستہ تیغ ستم نکلے

ابلیس اب گویا ایک علامت ہے۔ وہ زیادہ خطرناک نہیں رہا، اور تھوڑی دیر کے لئے سب اسے اپنے حلقہ افکار میں اسیر کرنا چاہتے ہیں۔ سیماب کے موحدِ اعظم کا خیال قریب قریب وہی ہے جو بجنوری کے معلم الملکوت کا ہے۔ بعض صوفیا کا بھی یہی خیال ہے مگر بجنوری نے اس شاعرانہ تخیل کو مذہبی حیثیت سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ سیماب کی یہ کوشش ظاہر ہے کہ ناکام ہے۔

اپنی ایک نظم میں اقبال نے ''نطشے'' کے متعلق لکھا ہے کہ

قلبِ او مومن، دماغش کافراست



Marfat.com

لیکن غالباً یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اگرچہ اُن کے قلب کے مومن ہونے میں کوئی شک نہیں کیا جا سکتا، لیکن اُن کے دماغ میں کافرانہ انداز کارفرما ضرور ہے "گوئٹے" نے شاید اسی نکتہ کو پیشِ نظر رکھ کر کہا تھا کہ "ہر شاعر کا تھوڑا بہت بے دین ہونا ضروری ہے۔"

دیکھیے اقبال کے اس شعر میں شاعری اور تھوڑی سی بے دینی کا کتنا اچھا اجتماع ہے وہ اجتماع جو جوش کو "یزداں شکار" ترکیب میں بھی نصیب نہ ہوا:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور، اے ہمتِ مردانہ

## حواشی

1۔ یہ مضمون ڈاکٹر اقبال کی زندگی میں لکھا گیا تھا اور ہندوستانی اکیڈمی یوپی کے سالانہ اجلاس میں پڑھا گیا تھا:

طبع اوّل: ہندوستانی، الہ آباد: جولائی 1938ء، صفحہ 318-329

مشمولہ: نئے اور پرانے چراغ (1946ء) صفحہ 47-80

2۔ Paradise Lost: A Heroic Poem

سلیم احمد

# شر کا کردار......ابلیس

نٹشے نے کہا ہے ''خدا نے چھ دن کام کیا اور ساتویں دن آرام۔ ساتویں دن کی اس کاہلی سے شیطان پیدا ہوا۔'' خدا کا شیطان کاہلی سے پیدا ہوا ہو یا نہ ہوا ہو' نٹشے کا شیطان ضرور کاہلی سے پیدا ہوا ہے۔ کاہلی' بدہیئتی' بے وقعتی اور وہ ساری چھوٹی چھوٹی بدصورت باتیں جن سے نٹشے کو نفرت تھی' اس کی خصوصیات ہیں۔ وہ بہت حقیر قسم کا شیطان ہے۔ ''بقول زرتشت'' میں وہ ہمارے سامنے کئی روپ میں آتا ہے۔ وہ ''بقول زرتشت'' کے پہلے باب کا وہ مسخرا ہے جو رسّی پر ناچنے والے کی لاش پر کودتا ہے۔ وہ ''وہ بدصورت ترین آدمی'' ہے جو خدا کو قتل کرتا ہے۔ وہ کششِ ثقل کی روح ہے جو ہر چیز کو نیچے کھینچ لیتی ہے۔ وہ ''سب سے بھاری' سب سے کالا سانپ'' ہے جو ایک مشاہدے میں نٹشے کو ایک چرواہے کے گلے میں لپٹا نظر آتا ہے۔ نٹشے اس شیطان سے نفرت کرتا ہے۔ وہ اس کے لیے واقعی ایک مردود چیز ہے۔ یہ شیطان زرتشت کو' جو نٹشے کی داخلی شخصیت کا مثالی نمونہ ہے' ڈراتا رہتا ہے۔ ''تم نے اپنے آپ کو اوپر پھینکا ہے لیکن یاد رکھو' ہر وہ چیز جو اوپر پھینکی جاتی ہے' نیچے گر جاتی ہے۔'' بے ساختہ یگانہ صاحب یاد آتے ہیں:

بلند ہو تو کھلے تجھ پہ زور پستی کا
بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے ہیں کیا کیا

نٹشے کا شیطان زورِ پستی کا شیطان ہے۔ وہ بجائے خود پستی ہے۔ نٹشے کے برعکس اقبال کا شیطان قوت' حسن اور عمل کا نمائندہ ہے۔ وہ جبریل کی طرح خیر و شر کا تماشائی نہیں' اس بحرِ ذخار کا تیراک ہے۔ وہ مایوس ہے مگر اس کی مایوسی سوزِ درونِ کائنات کا باعث ہے۔ نٹشے اسے حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں مگر وہ دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے اور ہزاروں پیغمبروں کو دیکھنے کے باوجود ہنوز کافر ہے۔ یہ بڑا دلکش شیطان ہے۔ نٹشے اپنے شیطان سے نفرت کرتا تھا' اقبال اپنے شیطان سے محبت کرتے ہیں۔ نٹشے اور اقبال کے شیطان میں یہ فرق کیوں ہے اور ہم



Marfat.com

سب کے شیطان الگ الگ کیوں ہوتے ہیں؟ آیئے اس سوال پر غور کریں۔

ایک بات تو سب کو معلوم ہے کہ شیطان محض شر کا نمائندہ ہے۔ شیطان کے مقابلے پر فرشتے ''خیرِ محض'' کے نمائندے ہیں اور ان دونوں کے مقابلے پر انسان خیر اور شر دونوں کا نمائندہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان کی فطرت کے دو عنصر ہوتے ہیں' ایک خیر کا عنصر جسے ملکوتی عنصر کہنا چاہیے اور ایک شر کا عنصر جسے شیطانی عنصر کہا جاتا ہے۔ یعنی انسان کی فطرت میں فرشتے اور شیطان' نور اور نار دونوں موجود ہوتے ہیں۔ فرشتے اس کی فطرت کے اس عنصر کی نمائندگی کرتے ہیں جسے وہ خیر سمجھتے ہے اور شیطان اس عنصر کی نمائندگی کرتا ہے جسے وہ شر سمجھتا ہے۔ خیر و شر کی اس تقسیم کی وجہ سے اس کی شخصیت میں ایک ثنویت پیدا ہوتی ہے۔ جو ہمیشہ ایک پیکار کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ خیر کا طالب ہوتا ہے اور شر سے بچنا چاہتا ہے مگر شر بھی اس کی فطرت کا حصہ ہے اس لیے وہ خیر کی طرف جتنا بڑھتا ہے' شر اسے اتنا ہی اپنی طرف کھینچتا جاتا ہے۔ اس لیے شیطان بہکانے والا ہے' ترغیب دینے والا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ شیطان کا مسئلہ دراصل انسانی کلیت کا مسئلہ ہے۔ پورے آدمی کی دریافت کا مسئلہ ہے۔ انسان کی فطرت ایک ہم آہنگ کل ہے لیکن خیر و شر کے تصورات اسے تقسیم کر دیتے ہیں۔ اور خود اس کے بطون میں ایک تخمِ خصومت بو کر اسے ایک داخلی پیکار کا شکار بنا دیتے ہیں۔ اس لیے مسئلہ شیطان سے لڑنے کا نہیں ہے' نہ شیطان کی حقیقت کو جھٹلانے کا ہے' بلکہ مسئلہ شیطان کو شیطان مان کر اسے گلے لگانے کا ہے۔ نٹشے اپنے شیطان سے نفرت کرتا ہے' وہ اسے گلے نہیں لگا سکتا' جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خود اپنی شخصیت کے تضاد کا شکار ہو گیا ہے اور کبھی اس کے متضاد عناصر کو جوڑ کر ایک ''کل'' نہیں بنا سکتا۔ لیکن اقبال اپنے شیطان سے محبت کرتے ہیں۔ تو کیا اقبال اپنے شیطان کو گلے لگا لیتے ہیں؟ لیکن اس سے پہلے سوال یہ ہے کہ اقبال کا شیطان ہے کیا؟

اقبال کے شارحین اقبال کے شیطان میں قوت' عمل اور حسن دیکھتے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ چونکہ اقبال کو یہ چیزیں پسند تھیں اس لیے شیطان بھی اقبال کو پسند تھا۔ اچھا مجھے ایک چیز پسند ہے۔ میں دل و جان سے اس کی قدر کرتا ہوں اور ہر طرح اسے سراہتا ہوں' پھر اسے شیطان کیوں کہتا ہوں؟

سوال یہ نہیں ہے کہ اقبال کو کیا چیز پسند ہے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال اس پسندیدہ چیز کو شیطان کیوں کہتے ہیں؟ یعنی اس میں وہ کیا چیز ہے جو اسے شر بناتی ہے؟ کیوں کہ شیطان اگر شر نہیں ہے تو پھر شیطان بھی نہیں ہے۔ آپ اسے فرشتہ کیوں نہیں کہہ دیتے۔ آخر فرشتے بے چارے بھی بہت کام کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہمارا سوال یہ ہے کہ اقبال کی فطرت میں وہ کیا ثنوت ہے جو انہیں ایک طرف اپنی طرف کھینچتی ہے' دلکش معلوم ہوتی ہے' وہ اس کی قوت اور حسن سے متاثر بھی ہوتے ہیں لیکن دوسری طرف اس سے ڈرتے بھی ہیں؟ اقبال ایک شاعر تھے' مفکر تھے' بے عمل انسان تھے' یہی ان کی شناخت ہے۔ یہ ان کی فطرت کا نوری حصہ ہے' یہ ان کا جبرئیل ہے جو رزمِ خیر و شر کو

ساحل سے دیکھتا ہے۔ جو یقین کا پُتلا اور عالمِ خیال کی جنت میں رہتا ہے۔ لیکن اقبال کی شخصیت کا دوسرا حصہ بھی ہے جو پہلے حصے کی ضد ہے۔ یہ حصہ وہ ہے جو قوت' توانائی' عمل اور حرکت کو پسند کرتا ہے۔ اقبال اس میں بے پناہ کشش محسوس کرتے ہیں۔ یہ ان کا ناری حصہ ہے۔ یہ ان کا شیطان ہے جو انہیں بتاتا رہتا ہے کہ ان کی شاعرانہ یا فکری زندگی بے عملی کی زندگی ہے۔ یہ زندگی نہیں زندگی کا تماشا ہے۔ اقبال اپنی شخصیت میں شدید خواہش محسوس کرتے ہیں کہ وہ مردِ عمل بنیں۔ شاعری اور فکر کو ترک کریں اور خیر وشر کی جنگ میں دست بدست حصہ لیں لیکن اقبال اس سے ڈرتے بھی ہیں۔ ایک مرتبہ اقبال سے کسی نے پوچھا: ''آپ سیاست میں عملی حصہ کیوں نہیں لیتے؟'' اقبال نے جواب دیا: ''قوال کو حال نہیں آنا چاہیے۔'' اقبال ایک ایسے قوال ہیں جو دوسروں کو حال میں لاتے ہیں۔ دوسروں کے حال کو دیکھ کر اس سے شدید متاثر ہوتے ہیں۔ بے پناہ طور پر اس کی طرف کھنچتے ہیں۔ لیکن انہیں حال سے ڈر لگتا ہے۔ ہم جب تک اس ڈر کی نوعیت نہ معلوم کرلیں' اقبال کے شیطان کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ نٹشے اپنے شیطان کو گلے نہیں لگا پاتا تو اس کی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ وہ اس کی فطرت کا پست اور حقیر حصہ ہے۔ نٹشے یہ قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے کہ اس کی فطرت میں کوئی پستی بھی ہوسکتی ہے۔ وہ اپنی شناخت اپنی بلندی' اپنی قوت' اپنی توانائی سے کرتا ہے' اس لیے اپنی پستی' کمزوری' اپنی کاہلی سے گھبراتا ہے۔ لیکن اقبال کا شیطان تو بڑا خوبصورت' بڑا توانا اور بڑا باعمل ہے' پھر اقبال اس سے کیوں گھبراتے ہیں۔

اقبال کے شارحین کے باوجود اقبال کے شیطان کے بارے میں حرفِ آخر خود اقبال ہی نے کہا ہے۔ اقبال کا شیطان پُرقوت ہے' باعمل ہے' شدید اور ہیجان پرور جذبات کا مالک ہے۔ یعنی اس میں وہ تمام خوبیاں ہیں جو زندگی کا حاصل ہیں' جن کے بغیر زندگی موت بن جائے۔ لیکن اس کے باوجود وہ شیطان ہے اور شکست اس کا مقدر ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ شیطان میں قوت' توانائی' عمل' حرکت اور اضطراب' سب کچھ ہے مگر اس کے پاس کوئی ایسا اصولِ تنظیم نہیں ہے جس سے وہ اپنی صلاحیتوں کو منظم کرسکے' انہیں ایک سانچے میں ڈھال سکے۔ اصولِ تنظیم کی یہ کمی اس کی شیطنت کی بنیاد ہے۔ ہم اقبال کی شخصیت کے پس منظر میں اس بات کو سمجھنا چاہیں تو یہ کہیں گے کہ اقبال زندگی کی حرکت اور قوت سے متاثر ہیں اس میں حصہ لینا چاہتے ہیں لیکن وہ اس میں حصہ نہیں لے سکتے۔ وہ اس سے ڈرتے ہیں۔ یہ ڈر اس بات کا ہے کہ کہیں عمل میں شریک ہوکر ان کی شخصیت کی تنظیم بکھر نہ جائے۔ کہیں وہ اس کے ہیجان کا شکار ہوکر اپنی شخصیت کے بنیادی عناصر سے نہ محروم ہوجائیں۔ اقبال حال سے ڈرتے ہیں کیوں کہ حال اپنے پورے وجود کو حرکت میں لانے کا نام ہے۔ اور حال میں آنے والا اس خطرے کو مول لیتا ہے کہ وہ ایک دفعہ بکھر کر رہ جائے اور بکھر کر پھر کبھی جمع نہ ہوسکے۔ اقبال یہ خطرہ مول لینے کے لیے تیار نہیں۔ اقبال کا یہی خوف ان کے تصورِ شیطان کی بنیاد ہے۔



Marfat.com

ہم نے اوپر کہا تھا کہ انسان خیر اور شر دونوں کا نمائندہ ہے۔ یعنی اس کی فطرت میں ملکوتی اور شیطانی دونوں عناصر پائے جاتے ہیں۔ لیکن خیر و شر کی تقسیم کی وجہ سے اس کی شخصیت میں ثنویت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب ایک سوال یہ ہے کہ اس ثنویت کو قائم رکھا جائے یا اسے ختم کرنے کی کوشش کی جائے؟ اخلاقیات پرست ثنویت کے حق میں ہیں کیوں کہ اس ثنویت کے بغیر اخلاق کا کوئی وجود نہیں۔ لیکن وحدت الوجودی نقطۂ نظر ہر ثنویت کی طرح اس ثنویت کے بھی خلاف ہے۔ وحدت الوجود کے ماننے والوں کا شیطان کے بارے میں کیا نقطۂ نظر ہے؟

ایک ہندو ویدانتی کا کہنا ہے کہ شیطان خدا کے وہمِ غیر کا نام ہے۔ خدا پہلے کچھ نہیں تھا۔ پھر اس نے کہا: ''میں ہوں'' اور یہ کہنے کے ساتھ ہی وہ ہو گیا۔ پھر اس نے کہا کہ میں ایک ہوں' اور وہ ایک ہو گیا۔ لیکن تب اس کے دل میں وہم پیدا ہو کہ کیا میں سچ مچ ایک ہوں۔ کہیں کوئی اور تو موجود نہیں ہے۔ اس وہم نے شیطان کو پیدا کیا۔ لیکن خدا کائنات کی ہر چیز میں ظاہر ہوا اور اُس نے دیکھا کہ وہی وہ ہے اور اس کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔ شیطان خدا کے وہمِ غیر کا نام ہے۔ اس کے معنی ہمارے لیے یہ ہیں کہ شیطان انسان کے وہمِ غیر کا نام ہے۔ انسان جس چیز کے بارے میں یہ سوچتا ہے کہ وہ خدا نہیں ہے' یا خدا کی طرف سے نہیں ہے' اسے شیطان کہتا ہے یا شیطان سے منسوب کرتا ہے۔ لیکن یہ وہم ایک وہمِ باطل ہے۔ حقیقتِ نفس الامری یہی ہے کہ کائنات کل کی کل خدا اور اس کی صفات کا مظہر ہے اور اس میں غیر خدا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ محی الدین ابنِ عربی اسی خیال کا اظہار کرتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ کائنات میں خیر ہی خیر ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اچھا ہی ہو رہا ہے۔ شر صرف ایک واہمہ ہے۔ اچھا اب اس تصور کو مسلمانوں کے عام عقائد کی روشنی میں دیکھیے۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ شر اور خیر دونوں خدا کی طرف سے ہیں' لیکن شیطان کی شیطنت یہ ہے کہ وہ انسان کو یقین دلانا چاہتا ہے کہ وہ خدا کا مقابل ہے۔ خیر خدا کی طرف سے ہے تو شر اس کی طرف سے ہے' یعنی جس طرح خدا خیر کا خالق ہے' اسی طرح شیطان شر کا خالق ہے۔ شیطان کی اس شیطنت کا علاج لاحول ولاقوۃ ہے۔ یعنی شیطان جب یہ خیال پیدا کرتا ہے تو مسلمان لاحول پڑھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ حول اور قوت صرف اللہ کے لیے ہے اور شیطان کے پاس کوئی قوت نہیں ہے۔ ایک عیسائی سینٹ کا کہنا ہے کہ ''شیطان خدا کا گدھا ہے' بوجھ اُٹھاتا ہے اور گالیاں کھاتا ہے۔'' اقبال وحدت الوجود کے خلاف ہیں' وہ اس سے گھبراتے ہیں۔ ان کے نزدیک خیر اور شر کی ثنویت کا اُٹھ جانا زندگی کی حقیقت کو زائل کر دیتا ہے۔ وہ زندگی کو ایک پیکار کی صورت میں دیکھتے ہیں اور اس پیکار کی اوّلین بنیاد خیر اور شر کی ثنویت پر ہے۔ اقبال کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس ثنویت کے بغیر زندگی کا کیا بنے گا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اس پیکار کے بغیر زندگی سکون کا شکار ہو کر موت بن جائے گی' اس لیے وہ جنت کی زندگی سے بھی خوش نہیں' کیونکہ جنت میں خیر و شر کی کوئی پیکار نہیں۔ وہ گناہِ آدم کے معنی ہیں جس کی بدولت انسان جنت کا سکون چھوڑ کر اضطراب اور حرکت کی زندگی میں داخل ہوا' اس لیے اغوائے آدم انہیں شیطان کا

Marfat.com

سب سے بڑا کارنامہ معلوم ہوتا ہے۔ ان سب خیالات کا خلاصہ ان کے ایک شعر میں آ گیا ہے:

مزی اندر جہانِ کور ذوقے
که یزداں دارد و شیطاں ندارد

ان تصورات کو پھر ان کی شخصیت پر منطبق کریں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی شخصیت میں ثنویت کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کا خیر اصولِ تنظیم ہے، یہ جبرئیل ہے، جنت کی زندگی ہے، حقیقتِ نوریہ کا ایک نام ہے۔ ان کا شر قوت، حرکت اور توانائی ہے، یہ شیطان ہے، دنیا کی زندگی ہے اور حقیقتِ ناریہ کا ایک نام ہے۔ وہ شیطان سے متاثر ہوتے ہیں، اس کی طرف کھنچتے ہیں، اس کی ثنا خوانی کرتے ہیں، لیکن اپنی حقیقتِ نوریہ کو حقیقتِ ناریہ سے ہم آمیز نہیں کرنا چاہتے، اس لیے کہ ان کا شیطان سب کچھ ہو کر بھی شیطان ہی رہتا ہے، اور وہ عمل، حرکت اور اضطراب کے تقاضوں کی طرف بے پناہ کشش محسوس کرنے کے باوجود قوال ہی رہتے ہیں، حال میں نہیں آتے۔ اقبال کا شیطان خدا ہی سے نہیں، اقبال سے بھی مایوس ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر اے۔ بی۔ اشرف

# اقبال کا نظریۂ خیر وشر

اقبال کے یہاں ابلیس کا تصوران کے فلسفہ خودی کا لازمی جزو ہے وہ خودی کی تکمیل کے لئے شر کو ناگزیر تصور کرتے ہیں۔ حالانکہ ہمارے عام تصورات مذہبی میں شیطان کو راندۂ درگاہ قرر دیا جاتا ہے لیکن اقبال اسے انسانی زندگی کا زبردست محرک سمجھتے ہیں۔ ابلیس جو شر کا نمائندہ ہے خودی کو ضعیف کر دیتا ہے اور خودی کو اپنی طاقت اور بقاء کے لئے اس سے لڑنا پڑتا ہے کیونکہ خودی کی تقویت کے لئے جدل و پیکار ضروری ہے۔ جب دو خودیاں باہم ٹکراتی ہیں تو طاقت ورخودی غالب آ جاتی ہے اور کمزور یونٹ مغلوب ہو جاتے ہیں۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کی جان نظریہ عشق ہے۔ عشق کی ماہیت آرزو جستجو اور اضطراب ہے اگر زندگی میں شیطانی قوتیں مواقع پیدا نہ کریں تو وہ خیر کوشی بھی ختم ہو جائے گی جس کی بدولت خودی میں بیداری اور استواری پیدا ہوتی ہے۔

اقبال بنیادی طور پر جدوجہد کا مبلغ ہے اور جدید باطنی اور خارجی مزاحمتوں کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ انسان کا کام عناصر فطرت اور کائنات کی تسخیر ہے لیکن تسخیر کی راہ میں مزاحم قوتیں، شیطانی قوتیں، نہ ہوتیں تو ارتقائے حیات ممکن نہ تھا۔ خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں:

''شیطان کائنات میں بھی کارفرما ہے اور ہر شعبہ حیات میں بھی اور انسان کے جسم میں بھی ہے۔''

''اس تصور میں بھی اور تحت الشعور میں بھی وہ حرکت اور تخلیق کا مصدر ہے۔'' (فکر اقبال)

چونکہ ابلیس خودی کی ترقی اور تقویت کا وسیلہ ہے اس لئے اقبال اس کو نمائندہ شر نہیں سمجھتے بلکہ خیر ہی کا ایک حصہ تصور کرتے ہیں۔ فطرت کے بعض سلسلہ ہائے عمل بظاہر تشدد اور ظلم کے مظاہر معلوم ہوتے ہیں جیسے کہا گیا ہے کہ ''Nature is Cruel'' لیکن گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ انسانی زندگی نیچر کی رکاوٹوں کی وجہ سے آگے بڑھتی ہے۔ ارتقاء کی تمام منازل طے کرنے کا عمل دراصل شر اور رکاوٹوں سے گزرنے کا عمل ہے۔ اقبال کے یہاں جو تصور ملتا ہے اس کا اصل الاصول یہ ہے کہ زندگی خیر ہے اور عدم زندگی شر...... برگسان کا فلسفہ قوتیت (Vitalism) کا مطلب بھی یہی ہے کہ زندگی خیر ہے شر نہیں۔ اگر کہیں شر ہے تو وہ زندگی کو آگے بڑھاتا ہے

کیونکہ وہ عمل پہ اُکساتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ابلیس نمائندہ شر نہیں بلکہ وہ تو اکتاہٹ اور بیزاری کو دور کر کے زندگی کو تروتازگی عطا کرتا ہے۔ سلیم احمد کے الفاظ میں۔

''اقبال کا شیطان قوت، حسن اور عمل کا نمائندہ ہے۔'' (اقبال ایک شاعر)

اقبال ابلیس کو دو تین چیزوں کا نمائندہ سمجھتے ہیں اور یہی چیزیں خودی کی ترقی کے لئے ضروری ہیں مثلاً سب سے پہلے مزاحمت ہے جو ابلیس کا ایک زبردست حربہ ہے۔ یہ مزاحمت ترقی کے لئے ضروری ہے پھر ابلیس انکار کا نمائندہ ہے۔ اس کا عمل رکاوٹ سے بھی پہلے شروع ہو جاتا ہے۔ پھر ابلیس کی فطرت میں خودنگری، خود پرستی اور خود پسندی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ اس خود پسندی کی وجہ سے وہ ہر چیز کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتا ہے۔ عام لوگ اس کو شر کا محرک تصور کرتے ہیں لیکن اقبال اس کو اس لئے اہم سمجھتے ہیں کہ زندگی کو رواں دواں رکھتی ہے اور جمود و تعطل کا خاتمہ کرتی ہے۔

دراصل ابلیس کی ماہیت کا مسئلہ خیر و شر کا مسئلہ ہے۔ حیات و کائنات میں خیر و شر کا جھگڑا ازل سے جاری و ساری ہے۔ جرمن فلسفی لائی بینز (Leibniz) نے شر کی تین قسمیں بتائی ہیں ایک شر طبعی سے جیسے طوفان، زلزلے، آندھیاں، بیماریاں سیلاب وغیرہ۔ یہ ضرر رساں ہیں یہ انسانی ارادوں کی پیداوار نہیں بلکہ فطرت کی پیدا کردہ ہیں۔ دوسری قسم نفسی یا اخلاقی شر کی ہے جو انسان کے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح شر کی تیسری قسم مابعد الطبیعیاتی شر کی ہے یعنی مخلوق میں ایک قسم کی کمی ہوتی ہے اس کو شر کا نام دیا جا سکتا ہے کیوں کہ خدا ہی خیر مطلق ہے خدا کے سوا ہر مخلوق میں کچھ نہ کچھ کمی ہونا لازمی ہے اور ہر کمی ایک قسم کا شر ہے حالی کے نزدیک کائنات کی فضیلت شر پر قائم ہے اقبال کے یہاں بھی شر کی توضیحات میں اس قسم کے نظریات شامل ہیں۔

اقبال کی خودی کی نمود خیر و شر کی خصومت (Dualism) سے ہوتی ہے وہ زندگی کو پیکار تصور کرتے ہیں اور اس پیکار کی بنیاد شر اور خیر کی ثنویت پر ہے اس پیکار کے بغیر زندگی سکون، آشنا ہو کر رہ جائے گی اور سکون آشنا زندگی اقبال کے لئے ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایسی جنت کو بھی ٹھکرا دیتے ہیں جہاں شیطان کا شر نہ ہو۔ آدم کا گناہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اسے جنت کا سکون نہیں دنیا کا اضطراب چاہیے۔ چنانچہ اقبال فرماتے ہیں۔

مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

شیطان؛ عمل حرکت، اضطراب اور کوشش کا داعی ہے، ظاہر ہے خودی کے لئے یہ تمام اعمال باعث برکت ہیں اس لئے خودی اور شیطانی قوتیں لازم و ملزوم ہو کر رہ جاتی ہیں ان معنوں میں کہ خودی کی وجہ حیات ابلیس کا شر ہے۔ تاج محمد خیال نے غلط نہیں کہا کہ

''جدید نفسیات کے لئے بھی خیر و شر اور نیک و بد دونوں بحیثیت موضوع مطالعہ یکساں اہمیت رکھتے ہیں...... اقبال کی نگاہ میں بدی یا شر انسانی فطرت کا ایک جزو لاینفک ہے۔ یہ ایک محرک



Marfat.com

ہے طاقت ہے جو اسے حرکت وعمل پر اکساتی ہے...... اور اس لئے اقبال نے شیطان کو ایسی عظمت وشوکت بخش دی ہے کہ وہ تخلیق انسان کے ڈرامے کا بدنصیب ہیرو نظر آتا ہے۔''
(فلسفہء اقبال)

خودی حرکت وعمل سے مستحکم ہوتی ہے اور شیطان حرکت کا سرچشمہ ہے ''پیام مشرق'' کی ایک نظم ''تسخیر فطرت'' میں ابلیس اپنے آپ کو حرکت کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ وہ ذات باری سے کہتا ہے کہ سب ہنگامہ حیات اور زندگی کی تمام گہما گہمی اور رونق اس کی وجہ سے ہے۔ وہ نہ ہوتا تو کائنات میں جنبش نظر آتی اور نہ زندگی میں سوز وساز پیدا ہوتا۔ شیطان کے آتش نژاد ہونے کے بھی یہی معنی ہیں کہ موجودات کا وجود حرارت سے ہے۔ اس سلسلے میں ابن العربی نے ایک نہایت معنی خیز بات کی ہے کہ ''جنت کے پھل دوزخ کی آگ سے پکتے ہیں۔'' گویا خیر کے لئے شر کا وجود لازمی ہے۔ یہاں اقبال ابن عربی سے متفق ہیں۔

اقبال کبھی کبھی شیطان کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ وہ مرد کامل کی دوسری صورت دکھائی دینے لگتا ہے۔ جبریل وابلیس (بال جبریل) میں شیطان کی شخصیت بہت زیادہ ابھری ہوئی نظر آتی ہے۔ جبرئیل اس سے عالم رنگ و بو کی حالت دریافت کرتا ہے تو وہ جواب دیتا ہے:

سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو

جبرئیل ابلیس کو وہ گلیاں یاد دلاتے ہیں جن میں دونوں کی جوانی گزر رہی تھی اور پھر اس کے دل میں خواہش پیدا کرنا چاہتے ہیں کہ:

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو
کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک دامن ہو رفو؟

ابلیس کس بلندی سے پکارتا ہے:

آہ اے جبرئیل! تو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو
اب یہاں میری گزر ممکن نہیں، ممکن نہیں
کس قدر خاموش ہے یہ عالم بے کاخ وکو

چنانچہ اقبال خاموش عالم کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ بلکہ ہنگامہ وحرکت کو حیات سمجھتے ہیں۔ آدم کا کمال اس کی سعی پیہم سے وابستہ ہے۔ اگر شیطان اس کو پہلی سکونتی جنت سے نہ نکالتا تو اس کو یہ تگ ودو کہاں سے نصیب ہوتی۔ اب آدم اپنی مساعی سے جو جنت بنائے گا وہ اس کے خون جگر کی پیداوار ہوگی۔ وہ اس کی اپنی کمائی ہوگی:

جنت تیری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

Marfat.com

اس بحث کے لئے عزیز احمد کی کتاب ''اقبال۔نئی تشکیل'' کا مطالعہ خالی از دلچسپی نہیں۔انہوں نے منفرد انداز میں اس موضوع پر بحث کی ہے اور مسئلہ خیر وشر کو سلجھایا ہے۔شیطان حیلہ گر ہے وہ متضاد صفات کا حامل ہے۔وہ ہر لباس میں جدوجہد کا مبلغ ہے۔''جاوید نامہ'' میں ابلیس کے متعلق دو نظمیں ہیں ایک کا عنوان ہے ''نمودار شدن خواجہ اہل فراق۔'' دوسری نظم کا عنوان ''نالہءِ ابلیس'' ہے۔''خواجہ اہل فراق'' میں ابلیس کو کئی متضاد قسم کی صفات کا مجموعہ بنایا ہے۔وہ حیلہ ساز بھی ہے اور حکیم نکتہ رس بھی، وہ صوفی خرقہ پوش بھی ہے اور رند مشرب بھی۔وہ زاہدوں کی طرح عمل میں سخت کوش ہے۔اسی وجہ سے اقبال کے دل میں اس باعمل کافر اور قتیل سوز و فراق سے بہت ہمدردی ہے۔کیونکہ اقبال خود بھی سوز وگداز کا دلدادہ ہے اور عمل کا مبلغ۔نالہ ابلیس میں ابلیس کی آہ وفغان اس لئے ہے کہ وہ انسان سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ موجودہ انسان تو مٹی کے کھلونے ہیں اور میں مرد پیر۔بھلا کس بڈھے کو زیب دیتا ہے کہ مٹی کے کھلونوں سے کھیلے، اس کے لئے کوئی ایسا پہلوان چاہیے جو اس کی گردن مروڑ سکے اور جس سے مقابلے کا مزہ آئے۔ظاہر ہے کہ پہلوان بھی مومن ہے جو اقبال کا انسان کامل ہے اور جس کی خودی مستحکم اور استوار ہو چکی ہے۔

دراصل اقبال انسان میں ایک تخلیقی قوت دیکھنے کے متمنی ہیں ان کا تصور انسان یہ ہے کہ وہ ایک آزاد عامل کی حیثیت سے خدا کا معاون بنتا ہے۔تخلیق، ارتقاء اور اقدار کی تکمیل کے لئے عمل پیرا کرنے کے لئے اس کا محرک شیطان ہی ہے کیونکہ ہر ترقی، ہر تبدیلی اور ہر وہ شے جو زندگی کا باعث بنتی ہے عمل سے ظہور میں آتی ہے اور اس عمل کا سبق روز ازل شیطان ہی نے اسے دیا۔

بقول تاج محمد خیال:

> ''جب حرکت وعمل کی زندگی اتنی اہمیت رکھتی ہے اور شیطان ہر طرح کی آزادی سعی و کوشش، آرزو وعمل کا پیکر ہے تو نظام عالم میں اس کا مقام بہت بلند ہونا چاہیے اور در حقیقت ہے بھی بلند۔'' (فلسفہ اقبال)

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر حامدی کاشمیری

# ابلیس کا شر...... اقبال اور گوئٹے کی نظر میں

عالمی ادب میں ابلیس کے تصور کی بالعموم دو روایتی شکلیں ملتی ہیں۔ ایک مذہبی حکایت یا اسطور سے ماخوذ ہے، جس کی بنا پر ابلیس آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کر کے فرمانِ الٰہی کی عدولی کرتا ہے اور فرشتوں کی سرداری کے مرتبے سے گر کر دنیا میں گمراہی، گناہ اور نافرمانی کی تاریک قوت بن کر رہ جاتا ہے۔ اس کی دوسری شکل انسان میں انفرادی یا اجتماعی سطح پر خیر کے مقابلے میں شر کی قوت سے متعلق ہے۔ خیر اور شر کے تصادم میں شر کی قوت وقتی طور پر خیر کو پامال کرتی ہے مگر بالآخر خیر کی قوت بحال ہو جاتی ہے۔ اقبال اور گوئٹے کے یہاں اِن مروجہ تصورات کے علاوہ اس کی بعض نئی جہات بھی اُبھرتی ہیں جو اس موضوع کو فکر انگیز اور دلچسپ بناتی ہیں۔ قبل اس کے کہ ان جہات پر روشنی ڈالی جائے یہ مناسب ہے کہ ان دونوں شعراء کے یہاں ابلیسیت کے موضوع سے لگاؤ اور اس کے عملی برتاؤ کے اسباب کا جائزہ لیا جائے۔

اقبال کی شاعری کا اکثر و بیشتر حصہ موضوعی نوعیت کا ہے۔ اُنہوں نے شعوری طور پر مختلف موضوعات مثلاً وطنیت، مغربی تہذیب، مردِ مومن، جدید انسان اور شوکتِ ماضی پر طبع آزمائی کی ہے۔ ابلیس بھی اُن کے یہاں شعوری طور پر منتخبہ موضوع کے طور پر اُبھرتا ہے۔ اس موضوع کے برتاؤ میں بھی دیگر موضوعات ہی کی طرح وہ کئی مقامات پر خطابت اور سخن طرازی سے آگے نہیں بڑھے ہیں۔ مگر دو ایک جگہوں پر یہ موضوع اُن کی تخلیقی شخصیت کا آب و رنگ کشید کر کے شعری اعتبار کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ اس لیے کمیت کے طور پر محدود ہونے کے باوجود، کیفیت کے لحاظ سے دعوتِ مطالعہ دیتا ہے۔ 'جاوید نامہ' کا وہ حصہ جس کا عنوان ''خواجۂ اہلِ فراق'' ہے، شیطان کی سیمیائی نمود اور مؤثر گفتگو سے جاذبِ توجہ بن جاتا ہے۔ دوسری نظم ''بالِ جبریل'' میں ''جبریل و ابلیس'' ہے۔ یہ نظم ڈرامائیت کے بعض لازمی عناصر مثلاً کردار، واقعہ، فضا آفرینی اور مکالمہ کے علاوہ انتخابِ الفاظ، آہنگ، علامت نگاری اور اختصار سے تخلیقی درجہ حاصل کرتی ہے۔ چنانچہ ابلیس سے متعلق جملہ نظموں کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کی اِس موضوع سے ذہنی مناسبت سے دو خاص محرکات رہے ہیں۔ اول میلادِ آدم اور انکارِ ابلیس کی قرآنی تلمیح، دوسرے گوئٹے کا فاؤسٹ۔ ان



Marfat.com

دونوں محرکات کی توثیق اقبال خود کرتے ہیں۔ میلاد آدم اور انکار ابلیس کے واقعے پر انہوں نے 'تسخیر فطرت' کے عنوان سے نظم لکھی ہے جو ''پیامِ مشرق'' میں ہے، جس میں ابلیس دعویٰ کرتا ہے:

نوریٔ ناداں نیم، سجدہ بآدم برم
او بہ نہادست خاک من بہ نژاد آذرم

اور گوئٹے کے فاوسٹ کے مطالعے اور اس سے تاثر پذیری کا ثبوت 'جلال و گوئٹے' میں ملتا ہے جو ''جاوید نامہ'' میں ہے:

خواند بر دانائے اسرارِ قدیم
قصہء پیمانِ ابلیس و حکیم

اقبال اس نظم کے فٹ نوٹ میں لکھتے ہیں۔ ''اِس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاوسٹ اور شیطان کے عہد و پیماں کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو ونما کے تمام مدارج اِس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن تصور میں نہیں آ سکتا۔''

مذکورہ بالا تحریروں کے علاوہ اقبال کی ابلیسیت سے وابستگی اُن کی زندگی کی پیچیدگیوں کے گہرے شعور سے مربوط ہے۔ انسان اخلاقی، معاشرتی اور فکری طور پر خیر اور شر کے مسلسل تصادم سے گزرتا ہے۔ داخلی طور پر بھی وہ نیکی اور بدی کی قوتوں کے ٹکراؤ کا شکار ہوتا ہے اور اس کی شخصیت شکست کی زد میں آتی ہے اور وہ المیہ کردار بن جاتا ہے۔ ابلیسیت کا یہ نفسیاتی تصور اُن کی پوری شاعری میں رچا بسا ہے۔ اقبال کو سیاسی سطح پر بھی ابلیسیوں کی کمی نظر نہیں آتی۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں کہتے ہیں:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہہِ افلاک

جہاں تک گوئٹے کا تعلق ہے اُس کے یہاں ابلیس کے موضوع سے ''لگاؤ کے محرکات'' مسیحی نقطہءِ نظر سے واقفیت کے علاوہ ملٹن کی ''فردوسِ گمشدہ'' کے مطالعے میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ خاص طور پر اُس نے قدیم جرمن قصے یعنی ڈاکٹر فاسٹس جسے سولہویں صدی میں پہلی بار مارلو نے ''ڈاکٹر فاسٹس'' میں ڈرامائی صورت عطا کی، سے تحریک پائی ہے۔ یہ کہانی جرمن میں اپنی ابتدائی شکل میں نثر میں 1557ء میں چھپی تھی اور 1594ء میں اس کی ڈرامائی شکل جو اسے مارلو نے دی تھی، سٹیج ہوئی۔ گوئٹے نے مارلو کے ڈرامے کا مطالعہ اشتیاق سے کیا ہے اور How greatly it is all planned کہہ کر ڈرامے کی ساخت کو سراہتے ہوئے اس سے متاثر ہونے کا اعتراف کیا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر میں ابلیسیت کی کیا معنویت ہے۔ اس ضمن میں دو اہم امور کی جانب متوجہ ہونا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ اقبال کی شاعری اور فکر کا محور بنیادی طور پر انسان ہے۔ وہ موجودہ مشینی تہذیب کے فروغ کے نتیجے میں انسانی شخصیت کی پامالی اور تباہی سے حد درجہ متردد ہیں۔ لیکن انسان کی ذہنی اور



Marfat.com

روحانی قوتوں سے مایوس نہیں۔ وہ جیسا کہ اُن کے ''خطبات'' سے بھی ظاہر ہوتا ہے انسان کو کائنات کی عظیم تخلیقی قوتوں کا نمائندہ قرار دیتے ہیں' جو احساسِ وجود کی بدولت تسخیرِ کائنات کی غیر معمولی صلاحیتوں سے متصف ہے۔ انسان کو اپنے وجود کا احساس کرنے کے لیے کتنی ہی مزاحم اور مخالف قوتوں میں اُس کے توہمات' عقائد' روایات' فکری جکڑ بندیوں اور سب سے بڑھ کر اپنی فطری کجی یعنی شر سے متصادم ہونا پڑتا ہے۔ یہ شر اُس کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ لیکن شر سے ٹکراؤ کے اِسی مسلسل عمل سے اُس کے عزم ویقین کی قوتیں جاگ اُٹھتی ہیں۔ وہ اپنے مخفی امکانات سے آشنا ہو جاتا ہے۔ یعنی خیر وشر کی یہی ازلی آویزش انسان کو انسان بناتی ہے۔ نہیں تو وہ فرشتگی کی سطح سے بلند نہ ہونے پاتا جو اقبال کے نزدیک لائقِ تحسین نہیں۔ اُن کے خیال میں ابلیسی قوت سے ٹکرانے سے ہی انسان کے لیے خیر و برکت کی راہیں استوار ہوتی ہیں۔ وہ جوشِ عمل' جرأتِ فکر اور آزادئ روح سے بہرہ ور ہو کر زمان و مکاں کی حدوں کو پھلانگتا ہے اور لامتناہی ہو جاتا ہے۔ اس لیے اقبال کے نزدیک انسان کی شخصیت کی حقیقی توسیع و ترفع میں ابلیس ایک مثبت رول ادا کرتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اقبال ایک نئے انسان کی تشکیل اُس وقت تک نامکمل سمجھتے ہیں جب تک اُس کے دل میں روایت شکنی کا مادہ نہ ہو اور وہ جرأتِ انکار اور بغاوت سے بہرہ ور نہ ہو۔ ''نالہء ابلیس'' میں ابلیس کو آدم سے یہی شکایت ہے کہ وہ انکار اور بغاوت کے جذبات سے عاری ہے' وہ اس کے حکم سے انکار نہیں کرتا۔ اُس نے اپنے آپ کی جانب آنکھ بند کر لی ہے اور خود کو دریافت نہ کر سکا۔ اُس کی خاک میں ذوقِ ابا نہیں۔ وہ شرارِ کبریا سے محروم ہے:

ہیچ گہ از حکمِ من سر برنتافت
چشم از خود بست و خود را در نیافت

......

خاکش از ذوق 'ابا' بیگانہء
از شرارِ کبریا بیگانہء

اقبال شیطان کی اسی جرأتِ انکار کے گرویدہ ہیں اور اس کے جوشیلے بیان سے وہ دراصل اپنے مثالی انسان کو اس سے آراستہ دیکھنا چاہتے ہیں۔

گوئٹے کے ''فاؤسٹ'' سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے رومانی مزاج کے مطابق روایت پرستی' عقلیت اور امتناعات کے خلاف آزادی' مہم جوئی اور لذت کوشی کے جذبات کے لیے بے قرار ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے شیطان کا سہارا لیتا ہے۔ شیطان ہی کے توسط سے فاؤسٹ ممنوعہ اور نادیدہ جہانوں کی سیاحت کرتا ہے۔ وہ علم وخبر کے تمام ممکنہ شعبوں پر حاوی ہونے کے باوجود اس عرفان وآگہی اور تکمیلیت سے محروم ہے جو شخصیت کو ایک لازوال قوت بناتی ہے اور جو جبلتوں اور جذبوں کے آزادانہ اظہار ہی سے ممکن ہے۔ اٹھارویں صدی کے کلاسیکی ضابطوں اور اصولوں نے جن کی تائید گوئٹے نے بھی کی ہے انسانی شخصیت کو تعقل' توازن اور استحکام سے



Marfat.com

ہمکنار کر کے اس کی تہذیب و تشکیل تو کی تھی مگر اسے شخصی حد بندیوں میں بھی محصور کیا تھا۔ رومانیت نے ان کی نفی کی ہے اور انسانی شخصیت کو بے کرانی کی لذت سے آشنا کیا ہے۔ شخصیت کی اسی بے کرانی کے حصول کے لیے شیطانی بہکاوے میں آنا' ہزار غیر پسندیدہ سہی' ناگزیر بھی ہے۔ فاؤسٹ کہتا ہے:

Night passes round me, deep and deeper still and yet within me beams a radiant light.

حکیم فاؤسٹ کی شخصیت کی توسیع و تکمیل کا عمل میفسٹو (Mephisto) کے ذریعے مکمل ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ جبلت کا اشاریہ بنتا ہے۔ یہ جبلت متحرک ہو کر عشرت کاری' تحیر پسندی' مہم جوئی اور حسن آفرینی پر محیط ہو جاتی ہے اور انسان کی نادیدہ قوتوں کو بروئے کار لانے کا موجب بن جاتی ہے۔ گوئٹے نے گہرے فنکارانہ شعور سے کام لے کر ''فاؤسٹ'' کو ایک پیچیدہ خلاقانہ صورت عطا کی ہے کہ وہ جرمن کی سیدھی سادی حکایت نہیں رہ جاتی جس میں حکیم فاؤسٹ شیطان کے بہکاوے میں آ کر اپنی روح کا سودا کر لیتا ہے۔ بلکہ یہ ایک اولوالعزم اور حساس انسان کی آرزو اور شکستِ آرزو کی تہہ دار اور دلگداز داستان بن جاتی ہے اور ابلیس اِس کا مرکز و محور بن جاتا ہے۔

اقبال کی شاعری میں بھی ابلیس کم و بیش ایسا ہی کردار اُبھرتا ہے۔ یعنی وہ انسان کو اپنے ہی وجود سے ٹکرانے کی ترغیب دے کر اسے غفلت سے جگانے اور اس کے کردار و عمل کو مستحکم کرنے اور عرفان و آگہی کی منازل سے گزارنے میں اُس کی اِعانت کرتا ہے۔ اس طرح سے مذہبی یا اسطوری واقفیت سے ماورا ہو کر اقبال کے تخیل کا زائیدہ کردار بن جاتا ہے۔ یہ ضروری ہے کہ اقبال کے یہاں ابلیس کا رول وہ وسعت' ایقان اور جامعیت حاصل نہ کر سکا ہے جو گوئٹے کے یہاں اُسے میسّر ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ گوئٹے کو ڈرامے کے وسیع کینوس پر تصرف حاصل ہے اور وہ کردار' واقعہ اور فضا کی یکجائی اور عمل اور ردعمل سے شیطان کے تفاعل کو مؤثر اور نتیجہ خیز بناتا ہے جبکہ اقبال کے یہاں مختصر نظموں یا نظم پاروں کی بنا پر کینوس بے حد مختصر ہے اور کردار و واقعہ کا ڈرامائی عمل بھی بہت محدود نوعیت کا ہے۔

تاہم اقبال کے یہاں ہیئت کی تنگی کے باوجود ابلیس کا کردار ایک منفرد المیہ شکوہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جس سے گوئٹے کا میفسٹو محروم ہے۔ ''جبریل و ابلیس'' میں ابلیس کے کردار کا المیہ رنگ زیادہ گہرا ہو جاتا ہے۔ وہ راندۂ درگاہ ہونے کے باوجود پستیوں میں نہیں گرتا بلکہ اپنے ٹوٹے ہوئے سبو سے ہی سرمست ہو جاتا ہے۔ اپنے ٹوٹے ہوئے سبو سے سرمست ہونے کا رویہ اس کی المیہ کوتاہی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ اِس کے عروج و زوال کی پوری سرگزشت کا اشاریہ ہے۔

کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو

نظم کے آغاز میں جبریل کے اِس استفسار:

ہمدم دیرینہ' کیسا ہے جہانِ رنگ و بو؟

کے جواب میں ابلیس کا یہ کہنا:

سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو

اُس کے اندازِ فکر کو آئینہ کرتا ہے۔ یہ مصرعہ خود ابلیس کے کردار کا اشاریہ ہے جس کی تفسیر نظم کے آخری بند میں ملتی ہے!

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفان کے طمانچے کھا رہا ہے؟ میں کہ تُو
گر کبھی خلوت میسّر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہء آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

ابلیس کی تمجید جسے پروفیسر سرور اس کی ''عظمت'' سے تعبیر کرتے ہیں، اقبال ہی سے مختص ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں وہ اسے خواجہء اہلِ فراق کے خطاب سے نوازتے ہیں۔ اور ''سراپا سوز'' قرار دیتے ہیں۔ مزید کہتے ہیں:

اندکے در واردات اُو نگر
مشکلات او ثبات اُو نگر

گوئٹے کے یہاں اگرچہ ابلیس کی تمجید کا یہ انداز نہیں۔ تاہم اُس کے تئیں تحقیر کا رویّہ بھی نہیں ملتا جو کہ روایتی شیطان کے تئیں عام ہے۔ وہ شر، گناہ اور لذتیت کی ترغیب ضرور دیتا ہے۔ مگر زمی، ترحم، بذلہ سنجی، دنیوی دانائی، انتباہ، علم، مشاہدہ اور تجربے کے اوصاف سے پسندیدہ کل بھی بن جاتا ہے:

A man, the microcosmic fool, down in his soul.
is wont to think himself a whole
for life is short and art is long,
how would true insight make you grieve?

وہ فریب اور گناہ کا راستہ ہموار کرتا ہے مگر یقین اور نیکی کی منزل کی جانب لے جاتا ہے۔

''فاؤسٹ'' میں فاؤسٹ کی داخلی شخصیت خیر و شر کی رزم گاہ بن جاتی ہے اور وہ نفسیاتی کشمکش بھرپور انداز میں اُبھرتی ہے جو موجودہ دور کے انسان کی تقدیر ہے۔ وہ انسان جو علم اور کلچر کی غیر معمولی فتوحات کے باوجود جذباتی اور روحانی طور پر تہی مایہ ہے۔ فاؤسٹ تیزی سے بڑھاپے کی طرف جا رہا ہے اور اپنے کمالات کے باوجود داخلی بنجرپن کا شکار ہے۔ اس بنجرپن سے نجات پانے کے لیے وہ شیطان سے معاہدہ کرتا ہے اور ایک مقررہ وقت کی بھرپور پُرشباب اور متمتع زندگی گزارنے کے عوض زوال، بڑھاپے، اندھے پن اور موت کو قبول کرتا ہے۔ یہ رویہ جدید حسیت سے گہرے طور پر مربوط ہے:

Of freedom and of life he alone is deserving who every day must conquer them a new.



Marfat.com

اقبال بھی انسان کے روحانی دیوالیہ پن کا شدید احساس رکھتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ انسان اُس وقت تک اپنی شخصیت کی تکمیل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ ابلیسیت سے متحارب نہ ہو۔ پس ابلیسیت اُس کی تکمیل کا ایک بالواسطہ ذریعہ بن جاتی ہے۔ اقبال کے خیر و شر کے مسائل سے گہرے شعور سے انکار نہیں۔ اُن کی شاعری کے بعض حصے اس کی تخلیقی باز آفرینی بھی کرتے ہیں۔ مگر تصورِ ابلیس کے مختلف پہلوؤں کو اُس وسیع پیمانے پر اور اُس تخلیقی شان سے اُبھار نہ سکے جو گوئٹے کا حصہ ہے اور اُس کے تفوق کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

ڈاکٹر حاتم رامپوری

# اقبال کی شاعری میں ابلیس کی پیکر تراشی

اقبال کی شاعری میں ایک انسان مطلوب کسمساتا ہوا نظر آتا ہے جو لاشعوری اور شعوری طور پر گاہے گاہے سامنے آتا ہے۔ خدا اور کائنات کا تعلق، کائنات اور آدم کے رشتے، آدم اور خدا سے رشتوں کی وضاحت اقبال کی شاعری میں ملتی ہے اور یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ کائنات میں آدم کی حیثیت متعین کی جاسکے۔ آدم جیسا کچھ ہے اس سے کہیں زیادہ اقبال کی نظر آدمیت کے امکانات کی طرف ہے اور وہ ''فروغ دیدۂ امکان'' میں جھانک کر ایک مرد منتظر کا مشاہدہ کرتا ہے جو انسانیت کو ستاروں سے آگے کے جہانوں کی تسخیر کا درس دے سکے اور عشق کے نت نئے امتحانوں کی دشوار گزار منزلوں کو طے کرتا ہوا اپنا کھویا ہوا منصب حاصل کر سکے۔ اسی مثالی کردار کو اقبال مردِ مومن سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ وہی آدم ہے جس نے جنت میں ابلیس کی ترغیب پر شجرِ ممنوعہ پر ہاتھ ڈالا اور زمین پر پھینک دیا گیا۔ یہاں آکر اسے اپنی دنیا آپ پیدا کرنا تھا اور ابلیس کو اسے راہِ عمل سے بہکا کر بے منزل کرنا مقصود ہے لہٰذا اسی رشتے سے مردِ مومن کے ساتھ ساتھ ابلیس کا کردار بھی اقبال کی شاعری میں حیات و کائنات کی توجیہ و تفسیر کے وسیلے سے اُبھرتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مردِ مومن اقبال کی فکر کا محور ہے اور اسے ذہنِ اقبال کا مرکزی نقطہ تصور کرنا چاہیے۔ اسی ''نقطہء پرکارِ حق'' کے متوازی ایک اور ہالہ بنتا ہے جو ''نقطہ پرکارِ شر'' ہے۔ مردِ مومن نوری ہے اور ابلیس ناری۔ نور و نار کی دھوپ چھاؤں میں دونوں پروان چڑھتے ہیں۔ اقبال سے قبل اردو شاعری میں ابلیس کا کردار کسی دوسرے کے یہاں واضح خطوط کے ساتھ نہیں اُبھر سکا ہے اگر کہیں ذکر بھی ہے تو بس 'لاحول' کی حد تک۔ لیکن اقبال کی شاعری میں ابلیس کا جو کردار نمو پذیر ہوتا ہے وہ شعری حسن اور علامتی دلکشی کے ساتھ ایک رومانی کردار ہے جسے اقبال نے اپنے مرکزی رومانی کردار مردِ مومن کا ہمسفر بنا کر پیش کیا ہے۔ مردِ مومن کی ذات کی تکمیل میں ابلیس منفی انداز میں ممد و معاون ہے کیوں کہ وہ اسے چھیڑ چھاڑ کر کے اس کے اندر مزید ضبطِ نفس کی صلاحیتوں کو اُجاگر کرتا ہے اور رزم گاہ خیر و شر میں اسے ہمیشہ چاق و چوبند رکھتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مردِ مومن کا کردار اقبال کی شاعری میں جس قدر نکھر کر سامنے آیا ہے اس تناسب سے ابلیس کا کردار نہیں اُبھر سکا ہے۔ پھر بھی اپنے محدود دائرے میں اس



Marfat.com

شعری کردار میں بہت دم خم ہے۔

اقبال کا ابلیس قوت، حسن اور عمل کا نمائندہ ہے۔ وہ جبریل کی طرح خیر وشر کے تماشے ساحل پر کھڑے ہو کر نہیں دیکھتا بلکہ خود تماشا بنتا ہے اور زندگی کے بحر ذخار میں کود کر اپنی قوت کے اندازے لگاتا ہے، دوسری قوتوں کو توڑنا چاہتا ہے۔ نطشے کا شیطان ایک مسخرا ہے، جو رسّی پر ناچنے والے نٹ کی لاش پر کودتا ہے۔ یہ ''بدصورت ترین آدمی'' ہے جو خدا کا قاتل ہے وہ ''سب سے بھاری کالا سانپ'' ہے جو چرواہوں کے گلے سے لپٹ جاتا ہے۔ وہ زرتشت کا ازلی دشمن ہے جو اسے ہر لحہ پستی کا احساس دلاتا رہتا ہے اور کہتا ہے کہ ''تم نے اپنے آپ کو اوپر پھینکا ہے لیکن یاد رکھو، ہر وہ چیز جو اوپر پھینکی جاتی ہے، نیچے گر جاتی ہے۔'' وہ یاسیت کا شکار ہے اور اسی مایوسی سے کائنات میں سوز وساز پیدا ہوتا ہے۔ فرشتوں کی نظر میں وہ مردود ہے اور اس کے چہرے پر نحوست کی بارش ہوتی رہتی ہے۔ اس کا دل بھی سخت اور کالا ہے، ہزاروں پیغمبروں کو دیکھنے کے باوجود بجائے خود نافرمان، باغی اور کافر ہے۔ نطشے شیطان سے حد درجہ نفرت کرتا ہے کیونکہ اس کی شخصیت اقبال کے مقابلے میں کمزور ہے۔ گوئٹے کی شہرۂ آفاق تصنیف ''فاوسٹ'' میں بھی ابلیس کا کردار حد درجہ مکروہ مگر توانا ہے۔ وہ ابتداء سے فاوسٹ کی روح پر مسلّط ہو جاتا ہے اور فاوسٹ کے کرب واضطراب کا باعث بن جاتا ہے۔ فاوسٹ کے ضمیر اور اس کی روح پر ابلیس کا تصرف ہے کیوں کہ فاوسٹ نے اسے گروی رکھ چھوڑا ہے۔ وہ صداقتوں کے عرفان پر بلکتا ہے، تڑپتا ہے ابلیس سے لڑتا جھگڑتا بھی ہے لیکن اس کے شکنجے سے باہر نہیں نکل پاتا...... فاوسٹ انسانی نفسیات کی دلدل میں جتنا ہی تڑپتا ہے، اتنا ہی پھنستا چلا جاتا ہے۔ بہر حال ابلیس کے سامنے مغلوب ہی رہتا ہے۔ گوئٹے نے فاوسٹ کی طاغوتی اور یزدانی قوتوں کو متوازی سطح پر بیدار کر دیا ہے اور دونوں قوتیں ایک ہی کردار میں برسرِ پیکار ہیں اور اقبال ابلیس کو گوارہ ہی نہیں بناتا بلکہ اقبال کا ابلیس ''خواجہء اہلِ فراق'' کی حیثیت سے اُبھرتا ہے اور بڑا ہی دلچسپ ہے۔ اس کی شرارت ہماری کمزوریوں کے مترادف ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال کو ابلیس پسند ہی کیوں ہے؟

شارحینِ اقبال نے اس سلسلے میں موٹے طور پر دو طرح کی باتیں کہی ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ ابلیس چونکہ عمل اور اضطراب کا پیکر ہے اور اقبال کو عمل، اضطراب اور خطر کوشی پسند ہے اس لیے وہ ابلیس کو پسند کرتے ہیں۔ بعضے کہتے ہیں کہ فرشتے نوری ہونے کے ساتھ مجبور محض ہیں۔ شیطان باغی ہے اس لیے مختار اور مردود ہے، بغاوت اور اختیار ہی ابلیس کے کردار کو اقبال کے لیے پسندیدہ بناتے ہیں۔ تیسرا خیال یہ ہے کہ نفسیاتی طور پر اقبال کی حیثیت بجائے خود جبریل کی ہے اور وہ ایک مثالی انسان کی طرح خیر وشر کا تماشا کنارے سے ہی دیکھتے ہیں۔ ان سے کسی نے ایک بار دریافت کیا تھا کہ آپ عملی سیاست میں حصہ کیوں نہیں لیتے تو انہوں نے برجستہ جواب دیا تھا کہ ''قوال کو حال نہیں آنا چاہیے۔'' لہٰذا اقبال حال سے گھبراتے ہیں کیوں کہ حال آنے پر پوری ذات کی تنظیم کے بکھر جانے کا اندیشہ ہے۔ وہ باتیں تو عمل اور خطر کوشی کی کرتے ہیں لیکن خود خطرہ مول لینے سے گھبراتے ہیں۔ البتہ نوع بشر کے لیے ایک ایسے جہانِ تازہ کی تخلیق میں مصروف ہیں جس میں رزم خیر وشر کی شدت انتہا پر ہے، اقبال چونکہ ایک فنکار اور



Marfat.com

تخلیق کار ہیں اس لیے اپنی بنائی ہوئی دنیا میں وہ اوروں کو رزم گاہ خیر و شر میں تصادم سے ہمکنار دیکھنا چاہتے ہیں اور اپنی ذات کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کی یہی کاہلی ابلیس کو سامنے لاتی ہے تاکہ انسانی شخصیت کی ثنویت ابلیس سے متصادم ہو کر خیر و شر کا عرفان حاصل کر سکے۔ تینوں طرح کے خیالات میں جزوی صداقتیں موجود ہیں اور کوئی خیال ایک دوسرے کا رد نہیں ہے۔ میرے خیال میں اقبال کا ابلیس نہ تو محض ان کے ''حال'' سے گھبرانے کا لازمی نتیجہ ہے اور نہ عمل پسندی کا مظہر اور نہ اس کے کردار کا باغیانہ عنصر ہی اسے گوارہ بنانے کے لیے کافی ہے بلکہ یہ تینوں باتیں صحیح ہیں۔

دراصل اقبال عظمت آدم کا قائل ہے اور آدمی نہ تو فرشتوں کی طرح محض اطاعت کا پیکر اور پرتوِ نور ہے اور نہ ابلیس کی طرح سراپا ناری اور سرکش ہے بلکہ آدمی کی ذات فرشتوں سے اس لیے بلند ہے کہ اس کے اندر الٰہیاتی صفات تو موجود ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ابلیس کی سرکشی اور بغاوت بھی، اسے خیر و شر کے درمیان اپنی زندگی میں ترتیب و تنظیم پیدا کرنا ہے اس لیے مجبور محض نہیں بلکہ مختار بھی ہے، یہی اختیار اسے فرشتوں سے بلند و برتر بناتا ہے اور یہ خیر و شر کے تصادم میں شر پر حاوی ہو کر خیر کے حصول سے حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا زندگی خیر و شر سے عبارت ہے اور شر ابلیس کا حصہ ہے اس لیے انسان کا رشتہ ابلیس کے ساتھ ہمہ لحہ قائم ہے اور ابلیس آدم کا ہمدم دیرینہ ہے۔ ''دوستی نہ سہی عداوت ہی سہی'' کے اصول کے تحت ابلیس اور آدم کے رشتے بیحد پائیدار اور ازلی ہیں اور آدم کی پختگی میں ابلیس کا اہم رول ہے، ابلیس سے متصادم ہو کر اسے پسپا کر کے ہی آدم اپنے اندر اپنی انسانی صفات کو شر سے متمائز کر سکتا ہے اس لیے اقبال نطشے کی طرح ابلیس سے گھبراتا نہیں بلکہ اپنی شخصیت کی ثنویت کے درمیان توازن اور توافق کے ساتھ ساتھ عمل اور مزید عمل کے لیے اضطراب کی کیفیت برقرار رکھنے کے لیے ابلیس کے وجود کو ناگزیر بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ ۔

مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

گویا ایسی کور ذوق دنیا میں جینے کا کیا مزہ؟ جہاں یزداں تو ہو مگر شیطان نہ ہو، یہ اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ اقبال کے ذہن میں یہ بات جڑ پکڑ چکی ہے کہ آدم خیر و شر کا آمیزہ ہے اور خیر و شر کی باطنی، انفرادی، خارجی اور معاشرتی کشاکش ہی سے آدم کی پختگی عبارت ہے، خود آدم کے اندر خیر و شر کی دونوں متضاد قوتیں موجود ہیں اور یہ ایک کھلی حقیقت ہے۔ ایسی صورت میں ابلیس کے وجود سے نفرت اور بیزاری اپنے وجود کی گہرائیوں سے چشم پوشی کے مترادف ہے بلکہ صداقت یہ ہے کہ آدمی ہر لحہ جذبۂ شر سے برسرِ پیکار ہے اور اسی پیکار کا دائرہ روز افزوں وسعت اختیار کر کے مردِ مومن کو ''یزداں بہ کمند آور'' کا درس دیتا ہے یعنی ابلیس انسانی وجود کی خراد ہے، ابلیس سے تصادم انسان کا بنیادی مقدر ہے۔ یہی تصادم اور آدرش اسے متحرک اور فعال رکھتے ہیں لہٰذا ابلیس سے اقبال کی محبت بھی دراصل آدم سے بے پناہ محبت کا ہی پرتو ہے۔

انسان کی طبیعت خیر پسندی کا ملکہ رکھتی ہے لیکن اس کے اندر شیطانی قوت بھی موجود ہے جب یہ شیطانی قوت غلبہ اختیار کر لیتی ہے تو قانونِ الٰہی کی خلاف ورزی ہوتی ہے اور آدمی نقطۂ اعتدال سے منحرف ہو جاتا ہے،

قانونِ الٰہی کا منشا زندگی میں توازن اور توافق پیدا کرنا ہے اور شیطان کے ارادے اس کے ٹھیک برعکس ہیں چونکہ آدمی فرشتہ نہیں ہے اس لیے اسے خیر و شر کی مخالف سمتوں میں جانے والی راہوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے کا اس میں اختیار پیدا ہوتا ہے اور یہ محض ابلیس کی وجہ سے ہے۔ اس طرح جس کسی نے نفس امارہ پر قابو پایا اس نے آدمیت کا منصب حاصل کر لیا اور اس مرحلے مین اسے ہر لحہ ابلیس کا سامنا کرنا ہے' اسی سے کشاکش اور تصادم کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور عمل پیہم کی سبیل نکلتی ہے اور عمل پیہم کے وسیلے سے یقین محکم کی دولت ہاتھ آتی ہے۔ اتنا ہی نہیں ابلیسی حد درجہ اولوالعزم اور خطر پسندی ہی نہیں ہے بلکہ مستقل مزاج بھی ہے۔ اس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرنے کے بعد مردود ہونے کی حالت میں آدم کو بہکانے اور گمراہ کرنے کی اجازت خدا سے طلب کی اور اپنے ارادے کو عملی جامہ پہنانے میں ہمہ تن روز ازل سے جو مصروف ہوا وہ اب تک ہے یعنی اسی دن سے خیر و شر کی یہ جنگ اب تک جاری ہے مگر ابلیس اپنے مسلک سے اب تک منحرف نہیں ہو سکا بلکہ مستقل طور پر مضطرب ہے اور اس کا عمل ہر لحہ جاری ہے وہ ہر کہیں خدا کے بندوں کے لیے کمین گاہیں تیار کیے بیٹھا ہے۔ اس کے مقاصد ناپاک سہی لیکن اس کا ذوقِ عمل اور جذبۂ تصادم اقبال کو بے حد پسند ہے۔

''جاوید نامہ'' میں بھی حلاج اور رومی کی زبانی اقبالؒ نے ابلیس کے کردار کو اسی پس منظر میں پیش کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت کی تعمیر و تشکیل اور صفات حسنہ کے ارتقا کے لیے ابلیس کا وجود ناگزیر ہے۔ انسانی کردار کی آزمائش کے لیے ابلیس کا کردار بے حد مفید ہے۔ اسی اعتبار سے اقبال ابلیس سے نفرت کی بجائے محبت کرتا ہے کیونکہ وہ تو منفی انداز میں آدم کا ایسا دشمن ہے جو اسے خدا کا دوست بنائے رکھتا ہے' سستی اور بے عملی سے چوکنا رکھتا ہے۔ غفلت سے آنکھیں جھپکانے کی مہلت تک نہیں دیتا' ذات کو افسردگی سے بچائے رکھنے کے لیے ہمیں ہر وقت رزم گاہ خیر و شر میں برسرِ پیکار رکھتا ہے۔ ابلیس پر ہماری ہر فتح ہمیں زندگی کی نئی نعمتوں سے ہمکنار کرتی ہے:

بزم با دیو است آدم را وبال
رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اہرمن باید زدن
تو ہمہ تیغ آں سنگ فسن

اقبال کی نظر میں ابلیس کی رفاقت کا صحیح طریقہ یہ ہوا کہ اس سے شدید دشمنی مول لی جائے۔ ابلیس سے جنگ ہی خیر کا باعث ہے' ابلیس سے لپاڈگی اور دھول دھپے میں مردِ حق کا کردار صیقل ہوتا ہے اور مردِ مومن کو اپنی ذات اور قوت کا صحیح اندازہ اسی مرحلے میں ہوتا ہے' ساتھ ہی ساتھ اسی پیکار میں جب مومن موت کے بھیانک تصور اور ابلیس پر فتح حاصل کر لیتا ہے تو دونوں اس کی راہ سے گریزاں نظر آتے ہیں:

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ



Marfat.com

اقبال کا ابلیس جذباتی، غیر معمولی، انتہا پسند، متکبر، خود بیں اور باغی ہے۔ وہ بے حد جنگجویانہ سرشت کا ہے۔ اسے سخت کوش مومن پسند ہے اس لیے وہ خدا سے یوں شکوہ کناں ہے:

کہتا تھا عزازیل خداوند جہاں سے
پرکالۂ آتش ہوئی آدم کی کفِ خاک
جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب
دلِ نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
تجھ کو نہیں معلوم کہ حورانِ بہشتی
ویرانی جنت کے تصور سے ہیں غمناک
جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہہِ افلاک

ابلیس کا مسلک بالکل واضح ہے۔ وہ مضبوط اور خطر پسند اور سخت کوش صاحب دل اور صاحبِ عزم و یقین کے پیکرِ گل کی تلاش میں ہے۔ اسے بھی لذت اسی میں ملتی ہے کہ کوئی اس کی چھاتی پر چڑھ کر خوب دبوچے اور اس کے جوڑ ڈھیلے کر دے:

ہے طواف و حج کا ہنگامہ اگر باقی تو کیا
کند ہو کر رہ گئی مومن کی تیغِ بے نیام

اقبال کا ابلیس آدم کو گمراہ کرنے کے ارادوں سے باز آنے کا خواستگار ہے کیونکہ اس نے اپنے شر کے ذریعہ آدم کی خیر پسندی کو نقصان پہنچانے کا عہد کر رکھا تھا لیکن اب کا آدم خود گم کردہ راہ ہے اس لیے اسے گمراہ کرنے کی حاجت باقی نہ رہی۔ ''جاوید نامہ'' میں وہ یوں گویا ہے۔ ''اے آدم! تو مجھے اب اس آگ سے نجات دے جس میں میں جل رہا ہوں۔ صیاد اس وقت دام بچھائے جب اسے یقین ہو کہ اس میں شکار پھنس سکتا ہے، میر سارا کاروبار تیری نادانی پر قائم ہے اگر تو خود شناس ہو جاتا تو میری ضرورت نہ ہوتی۔''

صید اگر زیرک شود صیاد نیست

اتنا ہی نہیں بلکہ ابلیس کو نئے آدم کے ساتھ رہنے کا ملال ہے کیوں کہ اس کی فطرت خام اور اس کے ارادے حد درجہ کمزور ہو چکے ہیں اور ابلیس بدمزگی محسوس کرتے ہوئے کہتا ہے:

فطرتِ او خام و عزم او ضعیف
تابِ یک ضربم نیارد ایں حریف



Marfat.com

بات بالکل واضح ہے کہ ابلیس کو ایسا حریف چاہیے جو اس کی ضرب کاری پر ٹس سے مس نہ ہو بلکہ وہ خود عزم و یقین کے بے مثال پیکر پر اپنا سر پیٹ پیٹ کر واپس چلا جائے اسی میں اسے لطف آتا ہے اور ابلیس و آدم کی بھرپور کشاکش میں ہی آدم بھی اُبھرتا ہے اور ابلیس بھی لطف اندوز ہوتا ہے۔ دونوں اپنے پورے وجود کی پوری توانائی سے اُبھرتے ہیں اسی لیے وہ خدا سے ایسے آدم کی تمنا کرتا ہے جو اسے پچھاڑ سکے' میدانِ کارزار میں ابلیس کو شکست دے سکیں۔ یہ تو انسانوں کی بات ہوئی ابلیس کی ہنگامہ خیزی اور طوفان پسندی فرشتوں کے وجود سے بھی مطمئن نہیں۔ جبریل و ابلیس کے مکالمہ میں فرشتوں کی پُرسکون اور ہنگاموں سے خالی دنیا پر ابلیس بھرپور چوٹ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ زندگی تو سوز و ساز و درد و غم و داغ و جستجو سے عبارت ہے لیکن تیری دنیا شور و شر سے خالی ہے اس پر جبریل کہتے ہیں:

کھو دیئے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشمِ یزداں میں رہی فرشتوں کی کیا آرزو

اتنا سنتے ہی ابلیس اپنے مخصوص متکبرانہ انداز میں فرشتوں پر طنز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان کا کام محض تسبیح و تقدیس ہے اور زندگی کے طوفان سے ناآشنا تقدیس کا لباس پہن کر یہ بے وجہ خوش ہیں' انہیں تو انسان کی طرح اختیار بھی نہیں اور نہ میری طرح اپنا لہو دے کر یہ داستانِ آدم کو رنگین بنا سکے' اسی لیے بہرحال اسے دوسرے فرشتوں پر فوقیت حاصل ہے اپنے اس جذبے کا اظہار ابلیس یوں کرتا ہے:-

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہُو' اللہ ہُو' اللہ ہُو

ابلیس مجسم تکبّر ہے لیکن اس کے کردار کی پختگی' یزداں گریزی' ستیزہ کاری' شرپسندی' نخوت' جذبۂ تفوق' پندار پرستی اور اصول پرستی اقبال کی رومانویت سے ہم آہنگ ہو کر دیدہ زیب ہو جاتی ہے۔ اقبال کا ابلیس خشک اور خطرناک نہیں بلکہ حد درجہ لڑاکو' جذباتی' شریر' چونچال اور شوخ ہے۔ وہ اپنی قوت و جبروت' جذبۂ عمل اور اولوالعزمی پر نازاں ہے۔ عصرِ رواں کے انسانوں کے زیاں کو ابلیس اپنی کامرانی اور فتح مندی پر محمول کرتا ہوا نظر آتا ہے اور اب اس کی نظروں میں یہ دنیا آدم سے خالی ہے۔ پوری دنیا پر اسی کا پرچم لہرا رہا ہے۔ اس کے مقابلے میں کوئی نہیں' وہ ازل سے آدم پر فتح چاہتا تھا کیوں کہ آدم مٹی سے بنا ہے وہ آگ سے' یہ تفوق اب اسے حاصل ہو چکا ہے' وہ انسانوں سے برتر ہو چکا ہے کیونکہ وہ ابتدا سے لے کر اب تک اپنے منصوبے کی تکمیل میں ہر لمحہ مصروف رہا ہے۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں ابلیس کا کردار حد درجہ رومانی نظر آتا ہے جہاں وہ دعویدار ہے کہ اس نے اس دنیا کو اب ایک ایسے طلسم میں پھنسا دیا ہے جس کا انجام انسانیت کی ذلت اور پستی کے سوا کچھ بھی نہیں' اہلِ کلیسا کو ملوکیت کا چسکا لگا دیا' ناداروں کو قسمت کے جال میں پھانس دیا' امیروں کو سرمایہ داری کی ہوس میں گرفتار کر دیا اور کفر و الحاد سے فتنہ و فساد کی



Marfat.com

وہ شوریٰ شوری ہے کہ عوام خوئے غلامی میں پختہ ہو گئے' ان سے ان کی لذتِ آرزو چھن گئی گویا زوالِ آدم عروج شیطنیت کے مترادف ہے:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
کون کر سکتا ہے اس کی آتشِ سوزاں کو سرد
جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوزِ دروں

پہلا مشیر ابلیس کے اس دعوے کی تصدیق ان الفاظ میں کرتا ہے:

ہے ازل سے ان غریبوں کے مقدر میں سجود
ان کی فطرت کا تقاضا ہے نمازِ بے قیام

......

یہ ہماری سعیٔ پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و ملّا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبعِ مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علمِ کلام

دوسرا مشیر بھی دوسرے پہلوؤں کی نشان دہی کرتے ہوئے ملوکیت اور جمہوریت کو اپنا ہی کارنامہ بتاتے ہوئے کہتا ہے:

خیر ہے سلطانیِ جمہور کا غوغا کہ شر
تو جہاں کے تازہ فتنوں سے نہیں ہے باخبر!

جواباً پہلا مشیر جواب دیتا ہے:

مجلسِ ملّت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں' غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر

پانچواں مشیر سابق بیانات کی تصدیق کرتے ہوئے ابلیس کی چاپلوسی کرتے ہوئے کہتا ہے:



Marfat.com

فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج
کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار
میرے آقا! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

اس کے بعد ابلیس لہلہاتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار مندرجہ ذیل اشعار میں یوں کرتا ہے:

ہے مرے دستِ تصرف میں جہانِ رنگ و بُو
کیا زمیں، کیا مہر و مہ، کیا آسمانِ توبتُو
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا غرب و شرق
میں نے جب گرما دیا اقوامِ یورپ کا لہو
کیا امامانِ سیاست، کیا کلیسا کے شیوخ
سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہو

......

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مُو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

مندرجہ بالا اشعار اس حقیقت کا بین ثبوت ہے کہ اقبال کا ابلیس حزب اللہ کی شکست پر محض نازاں ہی نہیں بلکہ حکومت بھی قائم کرنا چاہتا ہے جہاں خودی اور خدا کا وجود ناممکن ہو۔ ایسی حکومت جس کی حدود میں بے حس، بے خدا، خوئے غلامی میں پختہ، امیر، مال مست اور فقیر حال مست زندگی بسر کریں گے، البتہ اسے امت مسلمہ سے خطرہ محسوس ہوتا ہے اور محض اس بنا پر کہ ابھی اس کے اندر ''شرارِ آرزو'' باقی ہے۔

مختصر یہ کہ اقبال کا ابلیس مزاج کے اعتبار سے رومانی ہے، اس کی سرشت میں تکبر، خودستائی، خدا ناآشنائی، اذیت پسندی، خطر پسندی، عمل پیہم، اولوالعزمی، پختگی اور استحکام موجود ہے۔ وہ شوخ اور شریر ہی نہیں بلکہ اپنی ہی غرض سے عظمت آدم کا متمنی بھی ہے کیونکہ اس کی شرارت سزا طلبی کی خواستگاہ ہے لیکن مردمومن کا کمال ہے اس لیے وہ بے کیفی کا شکار ہے البتہ وہ مردمومن کی آمد آمد سے خائف بھی ہے لیکن اس مردمومن سے ہے جو ابلیس کے وجود کو ہی نیست و نابود نہ کر دے ورنہ اسے مضبوط کردار کے انسانوں کی تلاش ہے جن سے چھیڑ چھاڑ میں وہ اپنی بدمزگی دور کرتا ہے اور لطف اندوز ہوتا ہے۔ وہ حد درجہ چالاک، سرگرم کار، خودبیں اور خودنگر ہے۔ اپنے دائرہ عمل میں ہمہ تن مصروف ہے اور اس کی یہی مصروفیت اور اپنی منزل سے اس کا والہانہ لگاؤ اقبال کو بہت پسند ہے۔



Marfat.com

اقبال کے یہاں پیکر تراشی کی عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔ ابتداءً وہ چاند ستاروں کی طرف رجوع کرتا ہے، پھر جمادات سے نباتات کا رُخ کرتا ہے اور لالہ ونسترن میں اسے زندگی کی توانائی کا نسبتاً زیادہ احساس ہوتا ہے لیکن بہت جلد نباتات سے بھی اس کا جی بھر جاتا ہے اور ہر لحہ متغیر زندگی کی مصوری کے لیے وہ ''مرغ و ماہی'' کی طرف رجوع کرتا ہے مگر حیاتیات کا یہ پہلو ''شاہین''، ابلیس، قلندر، درویش، حر، مردفقیر، مردمومن اور ''انسان کامل'' کے پیکروں میں کارفرما نظر آنے لگتا ہے۔ ذہنی ارتقا کے مختلف مدارج میں اقبال نے نئے نئے پیکر تراشے ہیں۔ زندہ رود ''جاوید نامہ'' کا جاندار پیکر ہے، ابلیس بھی اقبال کی شاعری میں ایک خوب صورت شعری پیکر ہی ہے اور فنی اعتبار سے پیکر تراشی کا جیتا جاگتا، جاندار اور شاندار نمونہ ہے، بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ اقبال کی شاعری میں مردمومن کا پیکر ہمہ محیط اور بے حد معنی خیز ہے اور ابلیس کی پیکر تراشی مردمومن کے دوش بدوش ہوئی ہے۔ ابلیس بہ یک وقت مردمومن کا حریف اور حلیف دونوں ہے۔ ابلیس اور مومن کی حریفانہ کشاکش گویا مردمومن کی تعمیر ذات کا ایک ناگزیر عنصر ہے لہٰذا ابلیس انسانوں کا دوست بشکل دشمن ہے اس لیے بڑا ہی پیارا دشمن ہے جو مومن کو ضبط نفس اور بیداری کی دعوت دیتا رہتا ہے۔

☆......☆......☆



Marfat.com

پروفیسر اسرار احمد سہاروی

# اقبال کا نظریہء ابلیس

## اسلام کا نظریہء ابلیس

اقبال کے نظریہ ابلیس کو بیان کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا نظریہ ابلیس بیان کر دیا جائے۔ قرآن کے مطابق ابلیس ایک جن ہے جو بہت زیادہ عبادتِ الٰہی کرنے کے بعد مقربِ خاص ہو گیا تھا۔ یہاں تک کہ اس کو معلم الملکوت یعنی فرشتوں کا اُستاد قرار دیا گیا۔ جب اللہ تعالیٰ کو منظور ہوا کہ وہ انسان کو پیدا کرے اور اس کو زمین پر اپنا خلیفہ بنا کر بھیجے تو اس نے اپنے اس ارادے کا ذکر فرشتوں سے کیا۔ انہوں نے ایک زبان ہو کر کہا کہ یا الٰہی! ہم تیری تسبیح بیان کرنے کے لیے کافی ہیں انسان تو زمین پر جا کر بڑا فتنہ وفساد پھیلائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو کچھ اس بارے میں میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے ہو۔ اس کے بعد تمام فرشتوں کو حکم دیا کہ وہ حضرت آدم کو سجدہ تکریمی کریں۔ غالباً اس سے مطلب یہ تھا کہ فرشتوں کو اپنے بلند درجہ ہونے اور حضرت آدم کے کم قد ہونے کا جو مغالطہ تھا وہ دور ہو جائے اور انہیں یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت آدم بہر حال خداوند تعالیٰ کے نزدیک اُن سے زیادہ گراں قدر ہستی کے مالک ہیں۔ تمام فرشتے حکمِ خداوندی کے سامنے جھک گئے اور سجدہ تکریمی بجالائے۔ اور یہی تسلیم ورضا کا شیوہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ اصولی طور پر حکم کا احترام ادب سے زیادہ ہونا چاہیے۔ بلکہ ادب کا تقاضا ہی یہ ہے کہ ہر حکم کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا جائے۔ اور جو شخص ایسا نہ کرے گا ہم اس کو با ادب نہیں بلکہ بے ادب ہی کہنے پر مجبور ہوں گے۔ ابلیس نے تکبر کیا اور کہا کہ میں آگ سے پیدا ہوا ہوں اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے ہیں اس لئے میں اُن سے بہتر ہوں میں اُنہیں سجدہ نہیں کروں گا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مردودِ بارگاہ قرار دیا اور قرآن میں اُسے کافر کے لقب سے یاد کیا۔ اس کے بعد بھی وہ شرمندہ نہ ہوا اور توبہ نہ کی بلکہ بولا تو یہ بولا کہ یا الٰہی! مجھے قیامت تک کے لیے مہلت دے، میں تیرے بندوں کو ہر پہلو سے بہکاؤں گا اور یہ ثابت کروں گا کہ یہ کس قدر کمزور اور ضعیف الاعتقاد ہیں اور انہیں جو انعام عطا کیا جا رہا ہے یہ اس کے مستحق نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی مصلحت سے اس کو



Marfat.com

مہلت دیدی اور اس کے ساتھ یہ بھی اعلان کر دیا کہ جو کوئی تیرے بہکائے میں آ گیا میں تیرے ساتھ اس کو بھی جہنم میں جھونک دوں گا اور یقیناً میرے عبادت گزار بندے تیرے بہکانے میں نہیں آئیں گے۔

## ابلیس کی کج بینی

یہاں دو تین باتیں قابلِ غور ہیں۔ ایک تو یہ کہ ابلیس کی یہ غلط فہمی تھی کہ آگ سے پیدا ہونے کی وجہ سے وہ حضرت آدم سے فائق ہو گیا کیونکہ آگ اور مٹی کے پیدا کرنے والے کو ہی حق پہنچتا ہے کہ وہ فوقیت کا درجہ قائم کرے، اسی کو ہر چیز کے اجزائے ترکیبی کا صحیح علم ہو سکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو آگ سے پیدا ہونے کی وجہ سے تمام ملائکہ پر فوقیت حاصل نہیں ہوئی تھی بلکہ عبادت گزاری، اطاعت شعاری کی وجہ سے وہ معلم الملکوت اور مقربِ بارگاہ بنا تھا ورنہ اجزائے ترکیبی کے لحاظ سے فرشتے اس سے افضل تھے۔ اس کے علاوہ اس کا علم خداوند تعالیٰ کے مقابلے میں محدود تھا، اس لئے وہ صرف جسمِ انسانی کو دیکھ سکا اور روحِ انسانی کی حقیقت اور ماہیت کو نہیں سمجھ سکا۔ اس کو یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ حضرت آدم کا جسم مٹی کا ضرور ہے لیکن ان کی رُوح خود خدا کی رُوح کا ایک حصہ ہے۔ اس نسبت سے آدم کا پُتلا بہت زیادہ گراں قدر ہو گیا تھا۔ ابلیس باوجود ناری ہونے کے اس خاکی پُتلے کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ پھر وہ یہ بھی بھول گیا کہ انسان کو خلافت فی الارض کی ذمہ داری سونپی گئی ہے۔ گناہ، مارنے کی صلاحیت اور خواہش نفس کو اس پر مسلط کر کے اس کی فرمانبرداری کا امتحان لیا گیا ہے۔ فرشتوں میں سرے سے گناہ کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ یہی وہ بارِ امانت تھا جس کو جن، فرشتے، آسمان اور پہاڑ نہ اُٹھا سکے، اور اللہ تعالیٰ نے اس بارِ عظیم کو انسان کے سپرد کر دیا ہے:

آسماں بارِ امانت متوانست کشید　　　قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند

یہ ظاہر ہے کہ جب اتنا بڑا بار انسان کے شانوں پر ڈالا گیا تھا تو اس میں اس قسم کی صفات بھی پیدا کی گئیں کہ وہ اگر ہمت سے کام لے تو اس بارِ عظیم کو برداشت کر سکے اور انہی صفات کی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات اور مسجودِ ملائک بنایا گیا، بظاہر ایک عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ گناہ کی سخت ترغیب کے ماحول میں پیدا کیا گیا۔ ایک زبردست نفسِ امارہ اس کے ساتھ لگا دیا گیا۔ پھر شیطان ازلی دُشمن ہر وقت اس کو بہکانے کی تاک میں ہے۔ پھر خود بھی کمزور ہے لیکن حکم ہے کہ خبردار دامن تر نہ ہونے پائے:

درمیانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردہ ای　　　بازمی گوئی کہ دامن ترمکن ہشیار باش

لیکن خدا کے بندے اس کی محبت کے سہارے سے اپنی کشتی حیات کو اس طوفان سے بھی صحیح سلامت نکال کر لے جاتے ہیں بقول فانیؔ:

جئے جانے کی تہمت کس سے اُٹھتی کس طرح اُٹھتی　　　تیرے غم نے بچالی زندگی کی آبرو برسوں

اور چونکہ امتحان سخت تھا اس لئے کامیاب ہونے والے کے لئے بڑے سے بڑے انعامات کا وعدہ کیا گیا

ہے اور اکرامات کی بارش کر دی گئی ہے۔ اس تمام بحث سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اصل چیز خدا کا حکم اور اس کی فرمانبرداری ہے۔ سجدہ کرنے نہ کرنے کی کوئی اہمیت اور کوئی اعتبار نہیں۔ یعنی توحید پرستی اور عبادت دراصل خدا کے حکم کے مطابق ہی ہونی چاہیے۔ اگر خدا کا حکم مشرک کے لیے ہوتا تو اصل مقصود شرک ہوتا، توحید نہ ہوتی۔ اس وجہ سے یہ دعویٰ انتہائی غیر معقول معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس چونکہ ایک بہت بڑا موحد تھا اس لئے اس نے حضرت آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کر کے اپنی اعلیٰ ترین توحید پرستی کا ثبوت دیا۔ خالی توحید ہرگز مقصود نہیں۔ ایسی توحید پرستی جو صحیح حکمِ خدا کے خلاف ہو عین بغاوت اور عصیاں ہے۔ گو ظاہری طور پر اس کو توحید پرستی کہا جا سکتا ہے۔ ہمیں ہر چیز کے باطن اور اس کی روح کو دیکھنا چاہیے نہ کہ اس کے ظاہر کو۔ ابلیس کو توحید پرست کہہ کر اس کی طرف سے معذرت پیش کرنا اور اس کے لئے دلوں میں ہمدردی پیدا کرنا ایک نہایت خطرناک اقدام ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اگلا قدم شیطان کے ہر دوسرے کام کو بھی ہمدردی کی نظر سے دیکھنے کی طرف اُٹھے گا۔ اور خیر وشر، نیکی و بدی میں امتیاز کرنا مشکل ہو جائے گا۔

## ابلیس کی شخصیت

ابلیس کے متعلق یہ خیال کہ وہ کوئی شخصیت نہیں ہے بلکہ ایک تخریب انگیز میلان کا نام ابلیس رکھ لیا گیا ہے مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اس سلسلے میں رسول کریمؐ کی اس حدیث کا حوالہ دیا جاتا ہے کہ شیطان ہر انسان کی رگ و پے میں خون کے ساتھ گردش کرتا ہے۔ دراصل اس حدیث میں شیطان کا لفظ کنایۃً اُن تخریبی اجزاء کے متعلق استعمال کیا گیا ہے جو انسان کے خمیر میں کسی حد تک مصلحتاً شامل کر دیئے گئے ہیں اور اس کنائے کی وجہ یہ ہے کہ ابلیس ان تخریبی اجزاء کو اُبھارنے کی کوشش کرتا ہے اور انہی کے ذریعے سے انسان کو مغلوب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس نے خدا کے سامنے بھی اس بات کا اعلان کر دیا تھا کہ میں انسان کی کمزوریوں سے فائدہ اُٹھاؤں گا تا کہ اُسے آسانی سے اپنا شکار بنا سکوں۔ شیطان تخریب آمیز میلان کا نام اس لئے بھی نہیں ہو سکتا کہ ابلیس کی شخصیت ہمیشہ سے تخریبی نہیں تھی بلکہ وہ تو زہد وورع کا مجسمہ سمجھا جاتا تھا۔ مقربِ بارگاہِ ایزدی تھا۔ اس کی زندگی کا تخریبی پہلو تو انکارِ سجدہ کے بعد ظاہر ہوا۔ اس لئے ابلیس کی انفرادی شخصیت تسلیم نہ کرنا اور اس کو محض ایک تخریبی میلانِ طبع کہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ دراصل ابلیس ایک مستقل کردار ہے اور اس کردار کی حقیقت کو قرآن کریم نے پوری وضاحت سے بیان کیا ہے اور ایک مسلمان کی حیثیت سے ہمارا فرض ہے کہ اس کردار کو قرآن کی روشنی میں دیکھیں۔ اور اگر کوئی ترجمانی اس سے ہٹ کر کی گئی ہو تو اس کو رد کر دیں۔

## اقبال کا تصورِ ابلیس

اقبال نے بھی ابلیس کو اپنے مخصوص رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ان کی ترجمانی میں جہاں اسلامی معیار سے اختلاف کا رنگ نظر آئے اس کی تاویل کر کے اسلامی رنگ دینے کی کوشش کریں کیونکہ یہ



Marfat.com

تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ علامہ مرحوم کسی غیر اسلامی تصور کو ارادتاً اپنانے کی کوشش کریں گے۔ اگر ان کے الفاظ بظاہر اسلامی تصور سے ہٹتے ہوئے معلوم ہوں تو وہی صورتیں ممکن ہیں یعنی یا تو علامہ سہواً ایسی بات کہہ گئے۔ جذبات کی رو میں آداب نیاز فراموش کر گئے اور بعد میں اس خیال سے رجوع کر لیا۔ اور تمام انسانوں کی زندگی میں کبھی نہ کبھی ایسا وقت آجاتا ہے کہ غلط قسم کی بات اُن کی زبان سے نکل جاتی ہے، جو بالکل وقتی چیز ہوتی ہے اور بعد میں انسان خود اپنے نفس کا احتساب کر کے اس کو درست کر لیتا ہے۔ میں یہاں ایک بہت واضح مثال پیش کرتا ہوں۔ عطیہ فیضی نے علامہ اقبال پر جو کتاب لکھی ہے اس میں علامہ کا ایک خط نقل کیا ہے اس میں علامہ نے اپنے بڑے بھائی کی شکایت کی ہے کہ وہ ان کی خلاف مرضی شادی کرنا چاہتے ہیں۔ اسی پریشانی میں ایک سخت قابلِ اعتراض جملہ لکھ گئے ہیں "ایک اچھے خدا کے مقابلے میں ایک قادرِ مطلق شیطان پر ایمان لے آنا نسبتاً زیادہ آسان ہے۔"

کیا کوئی ہوشمند انسان اقبال کے اس خیال کو ان کا مستقل مسلک قرار دے سکتا ہے۔ ان کی بعد کی تمام زندگی اس کی تردید کرتی ہے اور ان کا کلام بھی۔ تو سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ وقتی طور پر پریشانی کے جذبات سے مغلوب ہو کر انہوں نے اس قسم کی بات کر دی اور بعد میں انہوں نے رجوع کر لیا۔ دوسری صورت یہ ممکن ہے کہ ہم علامہ کے مافی الضمیر کو صحیح طور پر نہیں سمجھ رہے بلکہ ان کے کلام کی من مانی ترجمانی کر رہے ہیں۔ چونکہ علامہ اوّل اور آخر ایک باایمان مسلمان تھے اس لئے ان کے خیالات کی ہر قسم کی ترجمانی کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے۔ اور جو تصور اسلامی روح کے خلاف ہو اس کو رد کر دینا چاہیے بلکہ اس کی تاویل اسلامی روح کے مطابق کر لینی چاہیے۔ میں اس مضمون میں اسی اصول کو سامنے رکھ کر علامہ اقبال کے ابلیس کے تصور کو بیان کرنا چاہتا ہوں۔

## ملٹن اور گوئٹے کا تصورِ ابلیس

میرا خیال ہے کہ اقبال اپنے ابلیس کے تصور کے بارے میں ملٹن اور گوئٹے سے بہت زیادہ متاثر ہیں اور کہیں کہیں اگر اسلامی تصور سے ہٹتے نظر آتے ہیں تو انہیں دونوں کے اثر کے تحت۔ اور یہ معاملہ زیادہ تر شروع کی نظموں میں نظر آتا ہے۔ آخری دور میں انہوں نے تمام غیر اسلامی اثرات کو ختم کر دیا تھا۔ جیسے جیسے عشقِ رسول اُن کے دل میں گھر کرتا گیا بیگانوں کے لئے دل میں جگہ تنگ ہوتی چلی گئی بیرونی اثرات زائل ہوتے چلے گئے۔ صرف وہی تصورات، اصول اور معتقدات باقی رہ گئے جو اسلام سے مطابقت رکھتے تھے، جو مطابقت نہ رکھتے تھے خود بخود نکل گئے۔ اقبال اس دور میں قرآن وسنت سے سرِ مو انحراف کرنا نہیں چاہتے تھے۔ انگلستان کے قیام کے دوران میں جو نظمیں لکھی گئیں ان میں اسلام سے مطابقت کلی نہ رکھنے والے خیالات کی کثرت معلوم ہوتی ہے۔ میں اس سے پہلے اقبال کا ایک قابلِ اعتراض جملہ نقل کر چکا ہوں۔ اسی زمانے میں انہوں نے عطیہ بیگم کو ایک نظم لکھ کر بھیجی تھی اور ان سے تنقید کرنے کی درخواست کی تھی۔ اس میں بھی دو ایک شعر کھٹک پیدا کرتے ہیں۔ اس زمانے میں ان پر اپنی جوان، حسین اور فاضل استاد فلسفہ لڑکی وِیگے ناست کا بہت اثر تھا۔ ان کی دوسری استاد بھی سینے شل بہت خوبصورت،



Marfat.com

نوجوان اور علومِ فلسفہ میں بڑی فاضل تھی۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں کا تصورِ ابلیس اور تصورِ خدا اسلامی نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ دونوں ملٹن اور گوئٹے سے بہت متاثر تھیں۔ غالباً اس وجہ سے اقبال ان دنوں میں اپنے اس تصور میں قدرے غیر اسلامی ہو گئے تھے۔ نظم جو اس زمانے میں عطیہ بیگم کو بھیجی گئی اس کے دو ایک قابلِ اعتراض اشعار یہ ہیں:

ازلوحِ خویش باز پرس قصہ جرمہائے ما　　آخر جواب ناسزا ازلب ماشنیدہ

ہستیم ماگدائے تو یا توگدائے ماستی　　بہر نیازِ سجدۂ درپسِ ما دویدہ

ملٹن نے اپنی کتاب ''فردوسِ گم شدہ'' میں شیطان کو المیہ کا ایک زبردست کردار بنا کر پیش کیا ہے اور بعض مقامات پر ابلیس خدا کے مقابلے میں زیادہ بااختیار اور بااقتدار معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح گوئٹے نے اپنے ڈرامے ''فاؤسٹ'' میں شیطان کا کردار بہت اعلیٰ بنا کر پیش کیا ہے۔ بلکہ ''فاؤسٹ'' کے بعد مرکزی کردار ابلیس کا ہی ہے۔ کائنات کے اسرار و رموز کی گرہ کشائی وہی کرتا نظر آتا ہے۔ ظاہر ہے اس قسم کے خیالات سے متاثر ہو کر جو تصور پیش کیا جائے گا وہ اسلام کے تصور سے ٹکرائے گا۔

## ابلیس کی خودی اور اقبال کی خودی

اقبال کے فلسفہ حیات میں خودی کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے۔ خودی بغیر اندرونی اور بیرونی کشمکش کے بیدار نہیں ہو سکتی۔ کشمکش کے لئے موانعات کی ضرورت ہے۔ اقبال نے بھی خودی کی بلندی کے لیے ان موانعات کو پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ پھر ان موانعات کو سر کرنے کے عزم اور تدابیر کا بھی بڑے زور شور سے اظہار کیا ہے۔ اسی سلسلے میں ابلیس کا بھی ذکر آیا ہے اور اقبال نے ابلیس کے کردار کے اس پہلو سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔ وہ خودی کے تشخص کو اس حد تک لے گیا کہ خدا کے حکم کو ماننے سے انکار کر دیا اور یہی نہیں بلکہ زندگی کے ہر تعمیری پہلو کو ترک کر کے تخریبی پہلو کو اپنا لیا اور قیامت تک کے لئے اپنا یہ شیوہ بنا لیا کہ تعمیر کو خراب کرے گا اور ہر آبادی کو برباد کر ڈالے گا۔ گویا انکارِ مجسم اور نفیِ محض ہو کر رہ گیا۔ اقبال ابلیس کی انفرادیت کو برقرار رکھنے کی حد تک اس کے ہمنوا ہیں لیکن تخریبی پہلو کی ضرورت کو محسوس کرنے کے باوجود تعمیر کی آرزو کی طرف قدم اُٹھاتے ہیں اور ابلیس کو پیچھے چھوڑ جاتے ہیں۔ وہ تخریب محض ہونا گوارا نہیں کرتے۔ ابلیس کا ذہن تخریب کے بعد تعمیر کے ہر قسم کے تصور سے خالی ہے لیکن اقبال کا نعرۂ تعمیر یہ ہے ''لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا'' علامہ تخریب کو اسی حد تک قبول کرتے ہیں جس حد تک تعمیر کے لئے ضروری ہو۔ وہ تخریب برائے تخریب کے قائل نہیں ہیں:

ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند　　اوّل آں تعمیر را ویراں کنند

اقبال کے بعض اشعار سے یہ غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ابلیس کی تخریبی ذہنیت کی بھی تعریف کر رہے ہیں اور اس کے طغیان و عصیان کو سراہ رہے ہیں حالانکہ ایک سچے مسلمان ہونے کی حیثیت سے وہ ایسا نہیں کر سکتے۔ ان کی زندگی کے حالات، ان کا کلام، ان کا عمل اس بات کا ناقابلِ تردید ثبوت ہے کہ وہ اسلام سے پوری طرح آگاہ



Marfat.com

بھی تھے اور عقیدے کے معاملے میں بھی راسخ تھے۔ دراصل جہاں وہ ابلیس کی بدعقیدگی، تکبر، عصیان اور تخریبی رجحان کو سراہتے نظر آتے ہیں وہاں وہ ایک ترجمان کی حیثیت سے اس کے جذبات و خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اپنے خیالات و معتقدات کی نہیں۔ ہمیں یہ مغالطہ ہو جاتا ہے کہ علامہ ابلیس کے پردے میں اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کر رہے ہیں اور دراصل یہ ایک بہت بڑی غلط فہمی ہے جو علامہ کے متعلق پھیلتی چلی جا رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض مقامات ایسے بھی ہیں جن کی تاویل نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً ان کے خط کا وہ جملہ جو انہوں نے عطیہ فیضی کو لکھا ''اچھے خُدا کی جگہ ایک قادرِ مطلق شیطان کا اعتقاد زیادہ آسان ہے۔'' لیکن ایسے مقامات شاذ و نادر ہیں اور ان کے متعلق ہم اس حسنِ ظن سے کام لے سکتے ہیں کہ علامہ نے ان سے رجوع کر لیا تھا اور ان کی بعد کی زندگی اور بعد کا کلام اس بات کا شاہد ہے کہ انہوں نے ہر غیر اسلامی خیال عقیدہ اور جذبات کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ دیا تھا۔ آخر میں صرف اسلام ہی ان کے لئے معیار بن گیا تھا۔

اور اس دعوے کا ایک اور بہت بڑا ثبوت اقبال کا عشقِ رسول ہے جو عمر گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتا ہی چلا گیا:

به مصطفےٰ برساں خویش را که دیں همه اوست     اگر به اُو نه رسیدی تمام بولہبی است

## ابلیس کا غلط استدلال

ابلیس کی اپنی مدح سرائی بھی اس کے اپنے خیالات ہیں۔ وہ اپنے متعلق جو سمجھتا ہے یا سمجھ سکتا ہے وہ علامہ نے لکھ دیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکال لینا غلط ہوگا کہ اقبال بھی شیطان کو وہی سمجھتے ہیں جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے۔ مثلاً ایک جگہ ابلیس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ انسان تو کُجا میں فرشتوں سے بھی اعلیٰ ہوں کیونکہ آگ کو نُور پر بھی ترجیح ہے۔ نار میں حیات آفرینی ہے اور نُور میں یہ قوت نہیں:

نوری ناداں نیم، سجدہ به آدم برم     او به نهاد است خاک، من به نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من، خونِ رگِ کائنات     من به دوِ صرصرم، من به غو تندرم
رابطه سالمات، ضابطه اُمهات     سوزم و سازے دہم آتشِ مینا گرم
ساخته خویش را در شکنم ریز ریز     تا ز غبارِ کہن پیکرِ نو آورم

............

پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم زمن     جاں بجہاں اندرم زندگی مضمرم

اقبال ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے یہ اعتقاد نہیں رکھ سکتے تھے کہ شیطان فرشتوں اور آدم سے بہتر ہے محض اس لئے کہ وہ آگ سے پیدا ہے۔ صرف اچھے عناصر سے پیدا ہونا فوقیت کا سبب نہیں بن سکتا بلکہ فوقیت کے لیے کردار کا ہونا بھی ضروری ہے۔ جس طرح اعلیٰ خاندان سے ہونا فوقیت کے لئے کافی نہیں ہوتا انسان کے اپنے



Marfat.com

اعمال اور اس کا کردار اس معاملے میں فیصلہ کرتے ہیں کہ وہ کس قسم کے سلوک کا مستحق ہے۔ اگر اعلیٰ نسل کا آدمی بدکردار ہو تو اس کی قیمت ایک کوڑی بھی نہیں رہتی ابلیس چونکہ بدکردار ہے اس لئے آدم اور فرشتے دونوں سے پست ہی رہے گا۔

دوسری غلط دلیل جو اِن اشعار میں ابلیس نے دی ہے وہ یہ ہے کہ وہ یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ میرے سوز سے ہی خونِ رگِ کائنات میں گرمی یا زندگی کی تڑپ ہے۔ یہاں وہ دُہری غلط فہمی میں مبتلا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس نے اپنے آپ کو آتشِ مطلق یا تپشِ مطلق فرض کر لیا ہے حالانکہ وہ صرف آگ سے پیدا کیا گیا ہے۔ یعنی کائناتی آتش یا آفاقی سوز و تپش کا ایک چھوٹا سا حصہ ہے۔ سوزِ کلّی یا سوزِ مطلق نہیں ہے اس لئے کائنات میں جو سوز و تپش اور زندگی ہے۔ وہ اس کی تپش کے علاوہ ہے۔ اس میں اس کی بالادستی یا کارکردگی ثابت نہیں ہوتی۔ وہ کام سوزِ مطلق کا ہے اور دوسری بات یہ کہ سوزِ مطلق خدا کے اختیار میں ہے۔ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ زندگی میں سوز اور تپش میری وجہ سے ہے یا میں ہی سوزِ مطلق ہوں۔ یہ اس کی خودفریبی ہے یا عالم فریبی۔ حقیقت سے اس کو دور کا بھی واسطہ نہیں۔ اسی طرح رابطہ سالمات اور ضابطہ اُمہات سے اس کو کیا غرض۔ یہ تو خدا کا کام ہے یا تپشِ مطلق کا جو خُدا کے زیرِ فرمان ہے۔ اُسے یہ خُدائی منصب کس نے دے دیا۔ سوائے اس کے کہ یہ اس کی غلط فہمی اور کج بینی ہے اور اس کج بینی کی وجہ سے ہی تکبر پیدا ہوا اور تکبر نے اس کو برباد کیا:

گیا شیطان مارا ایک سجدے کے نہ کرنے سے ۔۔۔ اگر لاکھوں برس سجدے میں سر مارا تو کیا مارا

مندرجہ بالا حقائق سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ علامہ جیسا ہوشمند، ژرف نگاہ اور فاضل شخص کی طرح شیطان کو تمام خُدائی طاقتوں کا حامل اور خدا سے برتر نہیں سمجھ سکتا ہے۔ جب کائنات کی روحِ رواں ابلیس بن گیا تو پھر خدا کے لئے کیا رہ جاتا ہے۔ اسی وجہ سے میں یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوں کہ یہاں بھی علامہ ابلیس کی صرف کردار نگاری کر رہے ہیں اس کو خودفریبی اور عالم فریبی کے پردے کو چاک کر رہے ہیں۔ یہی نہیں کہ اس سے اتفاقیہ لغزش ہو گئی اور وہ سجدہ کرنے سے انکار کر بیٹھا بلکہ تکبر، مغالطہ اور مبالغہ اس کے کردار کا ایک جزو لاینفک بن کر رہ گیا ہے کہ وہ ایسی چیزوں کو بھی اپنی ذات سے منسوب کرتا ہے جن کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

## ابلیس اور درسِ خودی

''بالِ جبریل'' میں ابلیس نے جو تعلّی سے کام لیا ہے اور جبریل و ابلیس کے مکالمے میں جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ میں انکارِ سجدہ سے سوزِ درون کائنات بن گیا۔ انسان ایک مشتِ خاک تھا اس میں ذوقِ نمو پیدا ہو گیا اور میں نے انسان میں خودی و خوداعتمادی پیدا کی ہے اس میں بھی تمام دعوے بے بنیاد ہیں اور مغالطہ و مبالغہ سے لبریز ہیں۔ سوزِ کائنات کے متعلق تو میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں۔ اب انسان میں ذوقِ نمو خودی اور خوداعتمادی پیدا ہونے کا معاملہ یہ ہے کہ اس نے سجدے سے انکار اپنی بدباطنی اور تکبر کی وجہ سے کیا تھا۔ اس کی نیت میں انسان کی بھلائی اور اس میں ذوقِ نمو



Marfat.com

پیدا کرنا نہیں تھا۔ اِنکار کی محرک انسان سے نفرت تھی نہ کہ اس کی محبت اور ہمدردی۔ پھر انسان کی بہی خواہی کا دعویٰ وہ کس منہ سے کر سکتا ہے۔ یہ بھی ایک خودفریبی یا عالم فریبی کی ایک مثال ہے۔ اس سلسلے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی ہمدردی کی وجہ سے اس کی بدخواہی کا نتیجہ اچھا پیدا کر دیا اور اس کی بدخواہی انسان کا کچھ نہ بگاڑ سکی، عدو شود سببِ خیر گر خُدا خواہد۔ اتنا ضرور ہوا کہ اس کی منافقت اور بدکرداری کا پردہ چاک ہو گیا کہ اس کی ساری عبادت ریاکاری تھی جو اتنی طویل مدت میں بھی اس کی سرکشی اور تکبر میں کوئی کمی پیدا نہ کر سکی اور ذرا سے امتحان میں بھی وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ انسان کے ساتھ تو جو کچھ معاملہ ہونا تھا وہ ہو کر رہتا۔ ابلیس اس کا ذریعہ نہ بنتا تو کوئی اور صورت پیدا کی جاتی۔ جب اس کی وفاداری کا امتحان لیا جانا تھا تو اس کو اختیار دینا بھی ضروری تھا کیونکہ بغیر کسی حد تک اختیار ملنے کے سزا و جزا کا تصور ہی غلط ہو جاتا ہے۔ مجبور انسان نہ سزا کا مستحق ہو سکتا تھا نہ کسی انعام کا حقدار۔ خلافت فی الارض بھی بالکل ایک بے معنی سی چیز ہو کر رہ جاتی۔ ایسا خلیفہ کس کام کا جس کو اپنے اعمال اور ارادوں پر بھی کسی حد تک اختیار نہ ہو۔ مجبور محض خلیفہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

## ابلیس اور ''جاوید نامہ''

''جاوید نامہ'' میں ابلیس کے متعلق دو نہایت مشہور نظمیں ہیں۔ ان میں سے ایک ہے ''نمودار شدنِ خواجہ اہل فراق ابلیس'' اور دوسری نظم ہے ''نالہء ابلیس'' یہ دو نظمیں اس عنوان پر اہم ترین ہیں۔ اس لئے ان پر ذرا تفصیلی گفتگو مفید مطلب رہے گی۔ خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے اپنی کتاب ''فکرِ اقبال'' میں ''جاوید نامہ'' کا ذکر کرتے ہوئے پہلی نظم کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں اقبال نے اپنا فلسفہ قرآن بیان کیا ہے لیکن ابلیس کی زبان سے ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے ابلیس کو اس نظریہ حیات کا مبلغ بنا دیا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے ہمنوا ہو گیا ہے۔ مجھ خلیفہ صاحب کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ ابلیس کو فلسفہ فراق کا مبلغ بنا دیا ہے لیکن میں یہ صحیح نہیں سمجھتا کہ اقبال ابلیس کے ہمنوا ہو گئے۔ بلاشبہ جزوی ہمنوائی ہے کلی نہیں۔ یہیں سے اقبال کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں اور آدمی حیران رہ جاتا ہے کہ اقبال جیسا مردِ مومن ابلیس کا ہمنوا کس طرح ہو گیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر فرما دیا ہے کہ میں ابلیس کے ہمنواؤں سے جہنم کو بھر دوں گا اور اس بات کا اور بھی زیادہ افسوس ہے کہ خلیفہ صاحب مرحوم جیسا صاحب بصیرت آدمی بھی یہ فیصلہ کر دے کہ اقبال ابلیس کا ہمنوا ہو گیا ''چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی'' ہم جیسے کم سواد لوگ کہاں جائیں اور کیا کریں۔ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں یہاں اقبال نے ابلیس سے کلی ہمنوائی نہیں کی بلکہ جزوی ہمنوائی کی ہے۔ یعنی اس حد تک اقبال ابلیس کے ہمنوا ہیں کہ زندگی اضطرابِ مسلسل، جستجوئے پیہم اور منزل کی خواہش سے بیگانہ ذوقِ سفر ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اقبال منزل سے باغی نہیں۔ اس کی لگن ان کے دل میں ہے۔ خواہش وصل ضرور ہے لیکن وصل سے مصلحتاً گریزاں ہیں۔ وہ قرب چاہتے ہیں لیکن انفرادیت کو معدوم کرنا نہیں چاہتے۔ وہ وصال چاہتے ہیں لیکن ایسا کہ ان کی شخصیت باقی رہے۔ قطرے اور دریا کا وصال نہیں چاہتے لیکن سورج

اور ستاروں کا سا وصال انہیں پسند ہے بلکہ اُن کا مقصدِ حیات ہے۔ ابلیس وصال کا منکر ہی نہیں محبوب سے متنفر ہے۔ اس سے باغی ہے۔ وہ محبت کا جذبہ نہیں بلکہ نفرت اور بغاوت کا جذبہ رکھتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ دوسروں کو بھی نفرت اور بغاوت پر اُبھارتا ہے۔ دیکھئے جبریل کو مخاطب کر کے کس قدر نفرت آمیز جذبات کا اظہار کرتا ہے جیسے جذبہ انتقام کی آسودگی حاصل کر رہا ہو:

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح　　　تو فقط اللہ ہُو، اللہ ہُو، اللہ ہُو

اس لئے میں کہتا ہوں کہ یہ اقبال کے جذبات کی ترجمانی نہیں ہے بلکہ ابلیس کے جذبات کی ترجمانی ہے۔ ان جذبات میں اقبال کو ابلیس کا ہمنوا قرار دینا کسی طرح مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ ابلیس اور اقبال دونوں خودی کے مبلغ ضرور ہیں لیکن ان دونوں کی خودی میں بہت بڑا فرق ہے۔ اقبال کی خودی خدا کی باغی نہیں نیاز مند ہے۔ ابلیس کی خودی باغی ہے گمراہ ہے۔ نٹشے کی خودی ابلیس کی خودی سے زیادہ ملتی جلتی ہے اور اقبال نے اپنی خودی اور نٹشے کی خودی میں یہی فرق کیا ہے کہ میری خودی خدا کے احکام کی پابند اور نٹشے کی خودی خدا سے بے نیاز ہے۔ ان دونوں میں فرق نہ کرنا میرے خیال سے اقبال کے ساتھ سخت بے انصافی ہے۔

## خواجہ اہلِ فراق

اب رہا ابلیس کو 'خواجہ اہلِ فراق' کہنے کا معاملہ تو اس کے متعلق عرض ہے کہ یہاں غالباً فراق کو لغوی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اصطلاحی معنی میں نہیں۔ یعنی شیطان ایسے لوگوں کا سردار ہے جو خدا سے دوری کو پسند کرتے ہیں۔ اس کے قرب کو پسند نہیں کرتے اور اس کے کئی وجوہات ہیں۔

فراق کے اصطلاحی معنی یہ ہیں محبوب سے دُوری بحالتِ مجبوری۔ اس میں محبوب کے قرب اور وصل کی زبردست خواہش اور اس سے محبت موجود رہتی ہے۔ اور صوفیائے کرام اور عرفائے عظام کا فراق اس قسم کا فراق ہوتا ہے۔ ان کا فراق نفرت اور بغاوت کی وجہ سے نہیں ہوتا جبکہ ابلیس کے دل میں مصالحت کی بھی کوئی خواہش نہیں معلوم ہوتی، عشق و محبت تو بہت دُور کی بات ہے۔ اس لئے ابلیس گروہِ شیاطین کا سردار تو ہوسکتا ہے لیکن صوفیاء و عرفا کا سردار یا خواجہ نہیں ہوسکتا اور یہ خیال کرنا کہ علامہ کو یہ واضح فرق معلوم نہ تھا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ہم لفظِ فراق کے لغوی معنی لیں اصطلاحی معنی کو نظر انداز کر دیں۔ اور اگر اصطلاحی معنی پر ہی اصرار ہو تو یہ کہنا پڑے گا کہ اقبال ابلیس کو خواجہ اہلِ فراق نہیں سمجھتے تھے بلکہ یہ ابلیس کے خیال کی ترجمانی ہے۔ وہ خود غلط فہمی میں مبتلا ہو کر خود کو خواجہ اہلِ فراق سمجھتا رہا۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ کوئی معقول آدمی شیطان کو اپنا سردار بنا لینا گوارا کرے گا۔ شیطان تو دوزخیوں کا سردار ہوگا۔ اہل جنت سے تو اُسے کوئی سروکار نہیں ہوسکتا۔ خلیفہ عبدالحکیم صاحب مرحوم نے 'فکرِ اقبال' میں ابلیس کے ذوقِ فراق کو ترک و ایثار کا کمال کہا ہے۔ فرماتے ہیں ''ابلیس اور زُہّاد و صوفیا میں ایک بنیادی فرق ہے۔ زاہد تو عاقبت کی خاطر دُنیا کو ترک کرتے ہیں تاکہ آخرت میں جنت اور رویتِ الٰہی نصیب ہو لیکن ابلیس



Marfat.com

کے ترک و ایثار کا کمال یہ ہے کہ وہ جمالِ لایزال کا بھی آرزو مند نہیں۔"

اس ترک و ایثار کی تک کچھ سمجھ میں نہ آئی۔ جمالِ لایزال کی آرزو ترک کر کے پھر زندگی میں رہ کیا جاتا ہے۔ اگر کچھ نہ رہ جانا ہی مقصود ہے تو پھر یہ تو زندگی کی نفی محض کا رُجحان ہے جو جین اور بُدھ مذہب کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہ چیز اقبال کے فلسفہ حیات کے خلاف ہے وہ تو زندگی کو مثبت اور تعمیری رنگ میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ آرزو کے نہیں تکمیلِ آرزو کے خلاف ہیں۔ وہ تکمیلِ آرزو کو آرزو کی موت سمجھتے ہیں۔ ابلیس کے یہاں سرے سے آرزو ہی کا فقدان ہے، دہن کا ذکر کیا یاں سر ہی غائب ہے گریباں سے...... اقبال نے تو یہ شعر غالباً طنزیہ لہجے میں کہا تھا۔

زاہد کمالِ ترک سے ملتی ہے گر مراد دُنیا جو چھوڑ دی ہے تو عُقبیٰ بھی چھوڑ دے

دُنیا اور عقبیٰ دونوں چھوڑ دینے سے تو ترکِ ترک کا مقام آجاتا ہے جو کہ نفی محض ہے اور صوفیوں کا نہیں متصوفوں کا قول ہے۔

"ترکِ دُنیا ترک عُقبیٰ، ترکِ مولیٰ، ترکِ ترک"

اس قسم کی عجیب باتوں سے زندگی میں سوائے اعدام یا دیوانگی کے کچھ باقی نہیں رہتا۔ پھر ابلیس نے کیا ترک و ایثار کا ثبوت دیا۔ اس نے جمال لایزال کی آرزو ترک کر کے اپنی پرستش شروع کر دی۔ عشقِ انا میں گرفتار ہو گیا۔ خدا کو سجدہ کرنے سے انکار کیا تو کیا ہوا اپنے نفس کے آگے سجدہ ریز ہو گیا۔ بہرحال جب سجدہ کرنے کا جذبہ فطرت میں شامل تھا تو کہیں نہ کہیں پیشانی ٹکانی ہی پڑتی۔ خدا کے سامنے نہیں تو خودی کے سامنے سہی۔ کیا ابلیس کو سجدہ کرنا بہتر نہ تھا (آدم کو سجدہ کرنا بھی خدا کو سجدہ کرنے کے مترادف ہی تھا کیونکہ خدا ہی اس کا حکم دے رہا تھا) کیا ابلیس کے لئے اپنی آرزو سے خُدا کی آرزو بہتر نہ ہوتی۔

## نالہءِ ابلیس

"جاوید نامہ" میں یہ نظم بھی کافی اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں علامہ نے ایک نئے قسم کی بات کہی ہے۔ انسان کی کم ہمتی، گناہ کی طرف آسانی سے مائل ہو جانا۔ ابلیس کی ترغیبات پر فوراً لبیک کہہ دینا۔ ان تمام کمزوریوں کو اس طرح بیان کیا ہے گویا ابلیس خود انسان کی ان کمزوریوں کا شاکی ہے کیونکہ اس کو ان کمزوریوں کی وجہ سے صید افگنی کا قطعی لطف حاصل نہیں ہوتا۔ جب کوئی جدوجہد نہیں کرنی پڑتی تو کامیابی کی خوشی کس طرح حاصل ہو۔ صید خود چل کر صیاد کے پاس آجائے تو صیاد بڑا مایوس ہوتا ہے۔ شکار حاصل کرنے میں وہ لطف نہیں ہوتا جو اس کے پیچھے تگ و تاز میں ہوتا ہے۔ ابلیس انسان کی کم ہمتی اور زبوں صیدی سے اس قدر عاجز ہے کہ خدا سے پناہ مانگتا ہے کہ مجھے اس کم حوصلہ شکار سے نجات دلائی جائے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ مومن شیطان کے شر سے پناہ مانگتا ہے لیکن علامہ نے اپنی جدتِ تخیل سے بات بالکل اُلٹ دی کہ شیطان خود انسان سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے بلکہ سخت کرب سے چلا اُٹھتا ہے اور نالہ و فریاد شروع کر دیتا ہے کہ اگر یہ کم حوصلہ کچھ مقابلہ کرتا تو مجھے بھی کچھ لُطفِ صیادی حاصل ہوتا۔ یہ



Marfat.com

خودی ناشناس تو ہر وقت جبینِ نیاز میرے آستانے پر جُھکانے کے لئے تیار رہتا ہے:

اے خداوندِ صواب و ناصواب　　من شدم از صحبتِ آدم خراب
ہیچ گہ از حکم منِ سر بر نتافت　　چشم از خودبست و خودرادر نیافت

............

صید خود صیاد را گوید بگیر　　الاماں از بندۂ فرماں پذیر

نالہ ابلیس میں اقبال نے انسانوں کے متعلق اپنی رائے ابلیس کی زبانی ظاہر کی ہے۔ یہاں ابلیس اور اقبال ہمنوا ہو گئے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ ابلیس بھی انسان کو وہی سمجھتا ہو گا جو اقبال سمجھتے ہیں۔ اور اقبال کی یہ رائے ان کے اپنے بلند معیارِ انسانیت کی وجہ سے ہے۔ وہ ہر انسان کو اشرف المخلوقات اور مسجودِ ملائک ہونے کے شایانِ شان دیکھنا چاہتے ہیں۔

میں آخر مین اپنی تائید میں ''فکرِ اقبال'' خلیفہ عبدالحکیم کی تصنیف سے چند سطور منتقل کرتا ہوں جن سے معلوم ہو گا کہ اقبال کا تصورِ ابلیس بیان کر کے انہوں نے بھی اِس بات کو تسلیم کیا ہے کہ جہاں اقبال ابلیس کے ہمنوا معلوم ہوتے ہیں وہاں مکمل ہمنوائی نہیں ہے بلکہ محض جزوی ہمنوائی ہے۔ ابلیس کی تعریف بے قید نہیں بلکہ اسلامی تصور سے مشروط ہے۔ اقبال ابلیس کی نفی محض کو نہیں مانتے بلکہ نفی کے بعد اثبات کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس لئے جہاں اشکال اور اشتباہ پیدا ہو وہاں ہمیں اقبال کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے ان اُمور کو مدِ نظر رکھنا چاہیے۔ خلیفہ صاحب فرماتے ہیں ''ابلیس کی خودی محض ایک سلبی خودی ہے۔ اس میں ایجابی پہلو کا فقدان ہے۔ ابلیس کے تصور میں بھی ایسے صفات موجود ہیں جو قلبِ ماہیت سے خودی کی تکمیل میں معاون ہو سکتے ہیں اور ابلیس کی ستائش گری انہی صفات کی وجہ سے ہے جن میں زندگی کا ارتقا مضمر ہے۔ نفی سے اعلیٰ تر اثبات کی طرف یا بقول اقبال کے استحکامِ خودی کی طرف مسلسل قدم اُٹھنا چاہیے۔'' لیکن ابلیس کے فلسفہ حیات میں یہی اعلیٰ تر اثبات اور زندگی کا صالح ارتکاب مفقود ہے۔ بقول نظیری:

بغیرِ دل ہمہ نقش و نگار بے معنی است
ہمیں ورق کہ سیہ گشت مدعا اینجا است

☆......☆......☆



Marfat.com

سلیمان اطہر جاوید

# تصورِ ابلیس

ابلیس اقبال کی شاعری کا ایک اہم کردار ہے۔ اقبال نے لفظ ''ابلیس'' کو اس کے عام مفہوم شیطان کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔ ایک تلمیح کے طور پر بھی اور ایک استعارہ اور اشارہ کی حیثیت سے بھی۔ لیکن ایک کردار کی حیثیت سے اقبال کے ہاں ''ابلیس'' کی بڑی اہمیت ہے۔ عام طور پر ابلیس کا نام آتے ہی لاحول پڑھا جاتا اور لعنت بھیجی جاتی ہے جب کہ اقبال نے ابلیس کا اس زاویے سے مطالعہ نہیں کیا ہے۔ وہ ان لوگوں میں نہیں جو بدی کو نفرت اور حقارت کے لائق ہی سمجھتے ہیں اور اس کے تذکرہ سے بھی اجتناب برتتے ہیں۔ اقبال کا تصور ابلیس' اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ وہ اس خصوص میں کہیں بھی قرآن شریف کی روشنی سے دور نہیں ہوتے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ ابلہء مسجد کے زاویۂ فکر سے نہیں وسیع النظری سے کام لیتے ہیں۔ وہ ابلیس کو محض بدی کا مجسمہ قرار دینا رسمی مذہب تصور کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال اُن چند ہندوستانیوں میں تھے جنہوں نے علومِ مغربی کا وسیع اور گہرا مطالعہ کیا تھا۔ جدید نفسیات پر بھی ان کی نظر تھی۔ وہ کٹر' تنگ نظر اور ظاہر پرست مذہبی لوگوں کی طرح بدی کو محض بدی اور نیکی کو محض نیکی سمجھنے کے خلاف تھے۔ اُن کے نزدیک یہ بات کورانہ اور تقلیدی نوعیت کی تھی جس کا عقل و فہم سے دُور دُور کا واسطہ نہ تھا۔ صحیح تو یہ ہے کہ خیر اور شر فطرتِ انسانی کا خاصہ اور جزوِ لاینفک ہیں اور ابلیس بھی اس کائنات کی تخلیق' اس کی برقراری' اس کے ارتقاء اور اس کی تزئین میں ضروری اور امتیازی حصہ ادا کرتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ اقبال کے نزدیک ابلیس صرف مرکزِ شر نہیں بلکہ اس کے ماسوا بھی بہت کچھ ہے۔ وہ فعال ہے۔ تحرک اس کے مزاج کا خاصہ ہے۔ جدوجہد اس کی فطرت ہے' وہ روشنی ہے' گرمی ہے' شعلہ ہے' عقل کا مظہر ہے اور بہت کچھ...... اقبال نے ابلیس کے کردار کی تشکیل میں صرف اپنی شاعری کو کام میں نہیں لایا بلکہ مشرقی اور مغربی علوم کے اپنے مطالعہ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ نفسیات کے تقاضوں کو سمجھا ہے اور ابلیس کو کچھ ایسی عظمت و شوکت اور شکوہ و جبروت کا حامل بنا دیا ہے کہ وہ اس کائنات میں راندۂ درگاہ سہی تاہم ایک ہیرو کے روپ میں سامنے آتا ہے۔ اقبال نے ابلیس کو گویا ایک شخصیت دے دی ہے کہ وہ ماورائی اور مابعد الطبیعیاتی ہونے کے باوجود اُن کے کلام میں ایک

چلتے پھرتے اور زندہ کردار کی حیثیت رکھتا ہے۔

ابلیس کے کردار کی گھن گرج، شیخی، تعلی، نخوت، تکبر اور فخر کے باوجود اقبال کئی وجوہ سے ابلیس کے قائل ہیں اور اس کے وجود کو اس کارِ جہاں کے لیے ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ اس سے بڑھ کر اور کیا ہوسکتا ہے کہ اقبال ایسی دنیا نہیں چاہتے جس میں یزداں ہو مگر شیطان نہ ہو۔ یہ شعر سنیے:

مزے اندر جہانِ کور ذوقے

کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

ایسا کیوں......؟ اقبال نے ''اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیلِ جدید'' کے تیسرے لیکچر میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان سے اندازہ ہوگا کہ وہ شیطان کے وجود کو ناگزیر کیوں متصور کرتے ہیں۔ اقبال ابلیس کی 'بدی' سے انکار نہیں کرتے لیکن سمجھتے ہیں کہ بدی کی قوتیں نہ ہوں تو نیکی اور خیر کی قوتیں بھی ثمر آور نہ ہوں گی۔ وہ ابلیس کو ایسی قوت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے نیکی اور خیر کی قوتوں کو بروئے کار آنے اور محکم و مستحکم ہونے کا موقع ملتا ہے۔ حیاتِ انسانی نیکی اور بدی، خیر اور شر دونوں طرح کی قوتوں سے عبارت ہے۔ اگر ان میں سے کوئی قوت بھی نہ ہو یا اپنے تناسب سے کم یا زیادہ ہو جائے تو حیاتِ انسانی متوازن نہیں رہے گی۔ بے منزل اور لایعنی ہو جائے گی۔ اس میں مقصدیت کا فقدان رہے گا۔ دوسرے یہ کہ اقبال کے نزدیک ابلیس اگر انسان کے راستے میں موانع پیدا نہ کرے اور اس کو نیکی سے دُور اور بدی سے قریب ہونے کی ترغیب نہ دیتا رہے تو انسان اپنی خودی کی تکمیل نہ کر سکے گا۔ گویا شر سے متصادم ہوئے بغیر انسانی خودی کی نشوونما، اس کا ارتقاء اور تکمیل ممکن نہیں اور اس کے لیے ابلیس کا وجود ضروری ہے۔ ایک اور بات یہ کہ اقبال کے یہاں ابلیس انائے مطلق کے خلاف انفرادی انا کے ادّعا کا اشارہ ہے۔ چنانچہ اس نے آدم کو سجدہ نہ کر کے اپنی خودی کی عظمت کو ختم ہونے نہیں دیا۔ یہ خودی ہی اس کی شخصیت کی ضامن اور اس کے وجود کی پہچان ہے۔ اور تو اور کچھ ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ اقبال خودی پر جو زور دیتے ہیں وہ مردِ مومن سے زیادہ اُن کے ابلیس میں موجود ہے اور اس زاویہ سے بھی سوچنا ضروری ہے کہ اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کو آگے چل کر جو بھی صورت دی ہو اور اس کی نشوونما اُن کے ہاں جس طرح بھی ہوئی ہو بنیادی طور پر اُنہوں نے اپنے تصورِ خودی کو ابلیس کے کردار اور اس کی شخصیت سے اخذ کی ہے؟...... لیکن یہی نہیں اقبال سے قبل بھی ہمارے بیشتر دانشوروں، شاعروں، مفکروں اور ادیبوں نے ابلیس کا تصور اپنے اپنے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اقبال کا تصورِ ابلیس صرف اُن کا اپنا تخلیق کردہ ہے یا انہوں نے صرف قرآنِ پاک ہی سے استفادہ کیا ہے۔ قرآنِ پاک سے بنیادی طور پر تصورِ ابلیس کو اخذ کرنے کے باوجود اقبال نے مشرق اور مغرب کے مفکروں اور فلسفیوں کے خیالات کو بھی ملحوظ رکھا ہے اور جہاں تہاں ''اپنے'' ابلیس کی شخصیت کی تراش خراش میں وہ ان خیالات سے بھی خوشہ چینی کرتے ہیں۔

محی الدین ابن عربی، ملٹن، گوئٹے، دانتے اور مارلو وغیرہ نے ابلیس کے کردار کو اپنے اپنے طور پر پیش کیا ہے۔ اقبال ان تصورات سے خود کو ہم آہنگ پاتے ہوں یا نہیں انہوں نے ان کو اپنے کام میں ضرور لایا ہے۔ محی

الدین ابن عربی کے نظریہ کے سلسلہ میں اقبال کی نظم ''تقدیر'' (ابلیس و یزداں) اہمیت رکھتی ہے۔ یہ مختصر سی نظم اگرچہ محی الدین ابن عربی کے خیالات سے ماخوذ ہے لیکن اس سے اقبال کے مؤقف پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ تقدیر کیا ہے؟ فرد مجبور ہے یا مختار؟ اگر تقدیر ہی سب کچھ ہے اور اللہ نے سب کا مقدر لکھ دیا ہے اور فرد کچھ نہیں تب فرد آزاد ہے یا مجبور؟ اگر آزاد ہے تو پھر تقدیر کیا ہے؟ کچھ نہیں؟ اور اگر مجبور ہے تو پھر وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار کیوں؟...... ابلیس بارگاہِ خداوندی میں، خدا کے حکم پر آدم کو سجدہ نہ کرنے کی ذمہ داری تقدیر، مشیتِ الٰہی پر عائد کرتے ہوئے خود کو بری الذمہ قرار دینے کی کوشش کرتا ہے۔ ابلیس کے الفاظ میں:

اے خدائے کُن فکاں! مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ! وہ زندانیِ نزدیک و دور و دیر و زود
حرف ِ استکبار' تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

اللہ تعالیٰ کے لیے اس جواز کو قبول کر لینا کیسے ممکن تھا چنانچہ جب وہ ابلیس سے پوچھتے ہیں کہ اس پر یہ ''راز'' حکم الٰہی سے پہلے وا ہوا کہ بعد میں تو ابلیس کہتا ہے: ''بعد''...... اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ بھی ہوا اس کی ذمہ داری مشیت الٰہی پر عائد ہوتی ہے۔ ذاتِ الٰہی کے لہجے میں یہ سن کر تندی اور شدت پیدا ہوتی ہے۔ وہ ابلیس کی اس حجت کو اس کی پستی فطرت پر محمول کرتے ہیں اور فرشتوں کی سمت دیکھ کر ارشاد ہوتا ہے:

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے' تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہء سوزاں کو خود کہتا ہے دُود

گویا تقدیر جو بھی ہو' فرد اپنے طور پر آزاد ہے۔ اپنے تخیلات میں' افکار میں' اقوال میں اور اعمال میں اور اپنے افعال کی ذمہ داری کسی پر' خواہ خدا ہی پر کیوں نہ ڈال دینا' پستیِ فطرت ہے...... یہ نقطہء نظر اقبال کی فکر سے یوں ہم آہنگ ہے کہ وہ بھی عمل پر زور دیتے ہیں اور انہوں نے تو صاف صاف کہہ دیا ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

ملٹن کا تصورِ ابلیس بھی جاندار ہے۔ ملٹن کی ''فردوسِ گم شدہ'' میں شیطان کا کردار نمایاں ہے۔ اس حد تک کہ ملٹن کے بیشتر ناقدین ڈرائیڈن' لارڈ چسٹرفیلڈ اور پروفیسر جیمس وغیرہ نے تو شیطان ہی کو ''فردوسِ گم شدہ'' کا ہیرو قرار دیا ہے۔ لیکن یہ بات نظرانداز نہیں کی جا سکتی کہ اقبال کی طرح ملٹن کے ہاں بھی ابلیس شر کی علامت (ہی) نہیں حرکت اور جہد و عمل کا اشارہ (بھی) ہے۔ ''فردوسِ گم شدہ'' کے مطالعہ سے واضح ہوگا کہ ابلیس کے کردار میں خامیاں

Marfat.com

نہیں خوبیاں بھی ہیں۔ جس طرح اقبال نے ابلیس کو شان وشکوہ کا حامل' لاف زن' جاہ وجلال کا مالک' خدا کے مقابلہ میں اپنی ہستی کو منوانے والا' جری' بے باک اور دلائل و براہین کے ساتھ اپنے مؤقف کو پیش کرنے والا ظاہر کیا ہے' ملٹن کے شیطان میں بھی یہ اوصاف ملتے ہیں۔ ملٹن کا ابلیس چلتا ہے تو دوزخ دہل جاتی ہے...... اقبال نے اپنے کلام میں ابلیس کو کچھ اور زاویوں سے بھی طرح دار بنایا ہے۔ اس سلسلے میں ''پیامِ مشرق'' میں شامل ان کی نظم ''تسخیرِ فطرت'' کا مطالعہ کرنا چاہیے جس میں کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے پہلی بار اپنے تصورِ ابلیس کو واضح انداز میں پیش کیا ہے۔ اس نظم کے دوسرے حصہ میں ابلیس ظاہر ہوتا ہے اور آدم کو کم نظر اور کم سواد قرار دیتے ہوئے نہایت مدلل طریقہ پر ذاتِ الٰہی سے مخاطب ہوتا ہے اور دوٹوک کہتا ہے کہ میں فرشتوں کی طرح نادان نہیں کہ آدم کی بالادستی قبول کرلوں۔ آدم کو سجدہ نہ کرنے کا باعث یہی ہے کہ آدم مٹی سے بنا ہے اور میں (ابلیس) آگ سے۔ ابلیس اپنے زورِ خطابت کو پورے طور پر کام میں لاتا ہے اور نہایت طنطنہ کے ساتھ گویا ہوتا ہے کہ اُسی کے دَم سے کائنات کی سرگرمی ہے۔ ستارے ذاتِ الٰہی کی تخلیق ہوں' مگر اُن کی گردش اس کی وجہ سے ہے۔ وہ خود کو اس دُنیا کے جسم کی رُوح قرار دیتا ہے۔ انتہا تو یہ ہے کہ ابلیس آپ کو بغیر دوزخ کا قاہر اور بغیر محشر کا داور کہتا ہے...... ''تسخیرِ فطرت'' کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

نوری ناداں نیم، سجدہ بآدم برم!      او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم
مَن تپد از سوزِ مَن' خونِ رگِ کائنات      من بہ دوِ صرصرم' من بہ غوِ تندرم

............

جاں بجہاں اندرم' زندگی مضمر      پیکرِ انجم ز تو' گردشِ انجم زمن
تو بہ سکوں رہ زنی' من بہ تپش رہبرم      تو بہ بدن جاں دہی، سوز بجاں من دہم

قطعِ نظر اس کے مجموعی طور پر اس نظم کے مطالعہ سے اقبال کے تصورِ ابلیس کی تفہیم عمدہ انداز میں ہو جاتی ہے...... اس طرح اقبال نے ابلیس کے کردار کو اگرچہ خاصا بانکا اور تیکھا بھی بنا دیا ہے اور وہ ملٹن کے شیطان سے اپنے ابلیس کو بہت آگے لے جا چکے ہیں لیکن چند پہلو ایسے بھی ہیں کہ وہ ملٹن کی تقلید کرتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کی مشہور نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں ملٹن کی ''مجلسِ شیطان'' کا عکس واضح طور پر محسوس ہوتا ہے۔ یہاں اقبال ملٹن سے خوشہ چینی کرتے ہیں...... ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کا اہم پہلو یہ ہے کہ ابلیس کو جو ایک مذہبی کردار رہا ہے اقبال نے اس کو ایک سیاسی شخصیت بھی دے دی ہے اور ابلیس کی زبان سے سامراجی سیاست' سازشوں' جوڑ توڑ اور استحصال کو نہایت فنکاری کے ساتھ اور باکمال انداز میں بیان کیا ہے۔ اس نظم کو سمجھنے کے لیے اس کے پس منظر سے واقفیت ضروری ہے۔ یہ نظم اقبال نے اپنی حیات کے آخری برسوں میں 1936ء میں لکھی۔ 1917ء میں انقلاب روس وقوع ہو چکا تھا۔ 1922ء میں اٹلی میں فاشسٹ اور جرمنی میں نازی حکومتیں قائم ہوتی ہیں۔ 1924ء میں تحریکِ خلافت ناکام اور ترکی میں مصطفےٰ کمال عنانِ حکومت سنبھالتے ہیں۔ 1929ء میں پُرتگال میں آمریت کو فروغ ہوتا ہے۔ برصغیر میں سیاسی اتھل پتھل ہے اور ہند کے ساحل سے لے کر تا بہ خاکِ کاشغر مسلمانوں میں



Marfat.com

اضطراب اور اسی کے ساتھ بیداری کی کیفیات ہیں۔ حرم کی پاسبانی کے لیے مسلم ایک ہونے کے لیے بے چین ہیں تو سامراجی طاقتیں اپنی ریشہ دوانیوں اور سازشوں میں مصروف کہ ایسا نہ ہو۔ مسلمانوں کی یہی بیداری کہیے کہ ابلیس پریشان اور سراسیمہ ہو جاتا ہے اور ایسے میں مجلسِ شوریٰ کے صدر کی حیثیت سے اپنے مشیروں سے دُنیا کا حال دریافت کرتا ہے اور اسی ذیل میں اپنے کارناموں کو فخر کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ اس کے کارنامے کیا ہیں؟ اُسی کی زبانی سنیے:

مَیں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
مَیں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
مَیں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
مَیں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

مشیر...... ظاہر ہے ابلیس کے مشیر ہیں۔ اُن سے اور کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ وہ سب ابلیسی نظام کے حق میں رطب اللّسان ہیں۔ پہلا مشیر ابلیسی نظام کے محکم اور کامیاب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے عوام کی خوئے غلامی کو پختہ کر دیا۔ غریبوں کے دل بے آرزو ہو چکے ہیں۔ اگر کبھی آرزو پیدا بھی ہوتی ہے تو لاحاصل ہوتی ہے؛ اپنی موت آپ مر جاتی ہے۔ پہلا مشیر بہت کچھ کہتا اور بین السطور اقبال بھی بہت کچھ کہہ جاتے ہیں۔ پہلا مشیر؛ مسرت محسوس کرتا ہے لیکن اقبال اظہارِ تاسف کرتے ہیں کہ صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہو چکے ہیں؛ علم الکلام بیکار ہے؛ مومن کی تیغ بے نیام کند ہو چکی ہے اور جہاد مسلمانوں پر حرام کر دیا گیا ہے۔ دوسرا مشیر جمہوریت کے تعلق سے اظہارِ تشویش کرتا ہے لیکن پہلا مشیر جو زیادہ جہاں دیدہ اور تجربہ کار ہے؛ جمہوریت کی حقیقت کو اچھی طرح جانتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ جمہوریت محض ایک ڈھونگ ہے؛ ایک پردہ ہے کہ جس کے پیچھے حکومت کرنے والے ہی حکومت کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ مغرب کی جمہوریت کی مثال دیتا ہے کہ جمہوریت دیکھنے اور کہنے سننے میں بڑی دل کش اور بھلی معلوم ہوتی ہے جب کہ حقیقت میں یہ چنگیزی ہے بلکہ چنگیزی سے بدتر۔ پہلے مشیر کے منہ سے اقبال کہلواتے ہیں:

تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن؛ اندروں چنگیز سے تاریک تر

تیسرا مشیر کمیونزم کے خطرات سے آگاہ کرتا ہے۔ اس پر ایک دہشت سی طاری ہے کہ روس میں عوام نے زار کی حکومت کا تختہ اُلٹ دیا۔ (توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب) یہاں اقبال نے مارکس کی شخصیت کو ابلیس کے مشیر ہی کی زبان سے سہی نہایت عمدگی سے واضح کیا ہے:

وہ کلیمِ بے تجلّی؛ وہ مسیحِ بے صلیب
نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

چوتھے اور پانچویں مشیر بھی عالمی سیاست کا جائزہ لیتے ہیں اور ابلیس کو ذاتِ الٰہی سے فزوں فطرتِ آدم کا محرم قرار دیتے ہوئے مختلف خطرات سے متنبہ کرتے ہیں جن میں کمیونزم کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ



Marfat.com

انہیں خدشہ ہے:

میرے آقا! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیاست پر مدار

ابلیس سب کچھ سنتا ہے لیکن وہ ان مشیروں کے خیالات سے متفق نہیں اسے یقین ہے کہ یہ جہانِ رنگ و بو اس کے تصرف میں ہے اور سیاست داں ہوں کہ مذہبی رہنما' سب کو اُس کی ایک ہُو دیوانہ بنا سکتی ہے۔ کمیونزم اور کمیونسٹوں کے بارے میں اپنے مشیروں کے اندیشوں کو تو وہ خاطر ہی میں نہیں لاتا اور یہ کہتے ہوئے طنز و تحقیر کے ساتھ انہیں نظر انداز کر دیتا ہے کہ:

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
یہ پریشاں روزگار' آشفتہ مغز' آشفتہ مُو

اور اگر اسے خطرہ ہے تو اسلام سے:

جانتا ہے' جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں' اسلام ہے

یہاں اقبال نے ابلیس کی زبان سے جہاں اسلام کی خوبیاں بیان کی ہیں' مسلمانوں کی پستی اور اُن کے اسبابِ زوال پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ابلیس آگاہ ہے کہ اسلام حافظِ ناموسِ زن ہے' مرد آزما ہے اور مرد آفریں ہے' آئینِ پیغمبری میں ہر نوع کی غلامی کے لیے موت کا پیغام ہے۔ یہاں نہ کوئی فغفور اور خاقان ہے اور نہ کوئی فقیرِ رہ نشیں۔ منعم' مال و دولت کے صرف امیں ہیں اور آئینِ پیغمبر میں یہ زمیں اللہ کی ہے بادشاہوں کی نہیں ہر چند کہ یہ سانحہ ہے (اور ابلیس کے لیے خوش خبری) کہ یہ امت حاملِ قرآں نہیں رہی۔ پیرانِ حرم کی آستیں بے یدِ بیضا ہے' مومن محرومِ یقیں ہے' الٰہیات اور کتابِ اللہ کی تاویلات میں اُلجھا ہوا اور پھر اقبال' ابلیس کے الفاظ میں کتاب اللہ کی مختلف تاویلات کا ذکر کرتے ہیں۔ صفاتِ ذاتِ حق' حق سے جدا ہیں یا عین ذات' اور کلام اللہ کے الفاظ حادث ہیں یا قدیم وغیرہ وغیرہ...... اور آخر میں ابلیس ایسی امت کی بیداری سے ڈرتے ہوئے اپنے مشیروں سے کہتا ہے:

مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

یہ نظم اپنی ادبی خوبیوں کے علاوہ اس زاویہ سے بھی اہمیت رکھتی ہے کہ عالمی سیاست پر تنقید و طنز کے لیے اقبال اس سے بہت زیادہ کام لیتے ہیں اور اس مقصد کے لیے ابلیس کا کردار بے معنویت کا حامل ہو جاتا ہے۔ غیر معمولی حد تک تہہ دار بھی' کہنا چاہیے کہ طرح دار بھی...... اقبال کبھی ابلیس اور اس کے مشیروں کی زبان سے اور کبھی اپنے طور پر معاملاتِ دنیا کے بارے میں اس قدر اور اس انداز سے کہتے ہیں کہ اُن کے ذہن کی خلاقی' مسائل پر ان

کی گہری نگاہ اور ان کی تجزیاتی فکر کی داد دیئے بغیر قاری گزر ہی نہیں سکتا۔ اپنے ایک اور قطعہ ''سیاستِ افرنگ'' میں بھی اقبال نے سیاست دانوں اور امیروں و رئیسوں پر بڑا کاری اور بھاری طنز کیا ہے۔ قطعہ ہے:

تری حریف ہے یارب سیاستِ افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تُو نے
بنائے خاک سے اُس نے دوصد ہزار ابلیس

فکر ونظر کی آزادی' بلاشبہ انسان کا پیدائشی اور بنیادی حق ہے لیکن آزادیِ فکر کو معقولیت کا حامل' مہذب اور معاشرتی تحدیدات کا پابند ہونا چاہیے۔ بے لگام اور کسی رو رعایت کے بغیر خودسری کے ساتھ فکر کو آزادی دی جائے تو اس کا انجام خطرناک ہی ہوسکتا ہے۔ یہ اور کسی کا نہیں ابلیس ہی کا وطیرہ ہوگا۔ اقبال نے اپنی نظم ''آزادیِ افکار'' میں جبریئل کے موقف کی صراحت کرتے ہوئے ابلیس کے کردار کو بھی نمایاں کیا ہے:

جو دونیِ فطرت سے نہیں لائقِ پرواز — اس مرغکِ بے چارہ کا انجام ہے اُفتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریلِ امیں کا — ہر فکر نہیں طائرِ فردوس کا صیاد
اس قوم میں ہے شوخیِ اندیشہ خطرناک — جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خداداد سے روشن ہے زمانہ — آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

آزادیِ افکار کا سیاست سے جو تعلق ہے' واضح ہے اور سیاست دانوں نے آزادیِ افکار کے حق کا جو استحصال کیا ہے وہ بھی اظہر من الشمس ہے اور ہماری قوم سیاست ہو کر بین الاقوامی سیاست کچھ ایسی منفی' منتشر اور مریضانہ ہوچکی ہے کہ بیان سے باہر ہے۔ سیاست اور سیاست دانوں کا کام ملک وقوم کی خدمت نہیں رہا۔ معاشرے کی بہبودی اور عوام کی صلاح وفلاح سے انہیں برائے نام بھی دلچسپی نہیں۔ وہ عوام کو اچھا راستہ کیوں دکھائیں' انہیں راہِ راست پر کیوں لائیں۔ وہ تو اپنے مفادات کے حصول کے لیے معاشرے کی بیخ کنی پر اُتر آئے ہیں۔ انہیں اپنے اقتدار اور ترقی سے واسطہ ہے وہ صرف اپنے درجات میں اضافہ چاہتے ہیں اور زر اور زور سے مطلب رکھتے ہیں اور اب تو یہ سب کچھ' کچھ ایسے طمطراق اور آن بان سے ہو رہا ہے کہ ابلیس بھی شرمندہ ہے۔ وہ ان اور ایسے سیاست دانوں کے آگے خود کو ہیچ' کمتر اور عاجز پاتا ہے۔ اس کو بھی اپنے ہَوا و ہوس کی دُنیا محدود محسوس ہوتی ہے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ مخلوقِ خدا کو بھٹکانے' شر کی قوتوں کو عام کرنے اور بدی کو تقویت دینے کے جن مقاصد کو لے کر وہ دنیا میں آیا تھا اب ان مقاصد کا حصول اربابِ سیاست زیادہ بہتر طور پر کرسکتے ہیں اور اس کی صلاحیتیں تو ان امور میں برائے نام ہوتی جارہی ہیں۔ ان حالات کا تفصیلی علم رکھتے ہوئے ابلیس بارگاہِ ایزدی میں حاضر ہوتا ہے۔ ذاتِ خداوندی پر سیاست دانوں کے موجودہ کردار کو واضح کرتا ہے کہ آدم کی کفِ خاک پہلے خواہ کیسی ہی معصوم رہی ہو۔ اب پرکالۂ آتش ہوچکی ہے۔ اس بندۂ خاکی کا تن فربہ اور ملبوسِ بدن زیب سہی لیکن اس کی جان لاغر ہے۔ اس کی خرد



Marfat.com

پختہ و چالاک مگر دل پر نزع کی حالت طاری ہے۔ گویا اس کا باطن کھوکھلا ہو چکا ہے' روحانی طور پر یہ صفر ہوتا جا رہا ہے اور اب پاک کا تصور ہی کہاں کہ ناپاک ہی پاک ہے۔ ان سیاست دانوں کے اعمال ایسے ہیں کہ یہ دوزخ کی غذا بنیں گے۔ دوزخ ان سے معمور ہوں گے اور جنت ویران...... جب ابلیسی مقاصد کی تکمیل سیاست دانوں سے ہو سکتی ہے اور ہوتی جا رہی ہے تو پھر اس دنیا میں ابلیس کی چنداں ضرورت ہی نہیں۔ اقبال نے نظم ''ابلیس کی عرض داشت'' میں ابلیس اور سیاست دانوں کے کردار پر فنکارانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ ابلیس آخر میں مختصراً یہ کہہ دیتا ہے کہ:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہہ افلاک

یہ درست۔ لیکن جمہور کے ابلیسوں کی فزوں ہوتی ہوئی تعداد کے باعث ابلیس کے حوصلوں کا بڑھنا بھی ایک طرح لازمی ہے۔ چنانچہ اب وہ کہیں اپنے مشیروں سے مصروفِ مشاورت ہے تو کہیں سیاسی فرزندوں کے نام فرمان جاری کرتا ہے۔ نظم ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' کا ایک بار ہی مطالعہ کریں' اقبال کے فکر' فلسفہ اور فن کی افتاد ظاہر ہو گی۔ وہ صرف ابلیس کے کردار شناس ہی نہیں ہیں دنیاوی ابلیسوں کی حقیقت بھی ان پر آشکار ہیں۔ شیخ و برہمن کو سیاست میں شریک کرنا' اہلِ عرب کو فرنگی خیالات سے آشنا کرانا اور اہلِ حرم سے اُن کی روایات کو چھین لینا وغیرہ یہ سب ابلیسی حرکتیں ہیں اور ابلیس اپنے سیاسی فرزندوں سے نہایت تفاخر اور غرور کے ساتھ مخاطب ہے۔ اس نظم سے چند اشعار درج ہیں:

لا کر برہمنوں کو سیاست کے پیچ
زنّاریوں کو دیرِ کہن سے نکال دو
وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
رُوحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملاّ کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو
اقبال کے نفس سے ہے لالہ کی آگ تیز
ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو

اقبال نے 'سیاسی' فرزند کہہ کر ہی کیسے لطیف انداز میں سیاست دانوں پر طنز کیا ہے۔ یہی بات لائقِ ذکر ہے۔

اقبال کی نگاہ عالمی سیاست کے مختلف گوشوں پر تھی۔ انہوں نے جہاں تاریخِ اقوام کی گہرائی اور پوری توجہ کے ساتھ مطالعہ کیا تھا۔ عصری سیاست کے پیچ وخم اور اس کے منظر اور پس منظر سے بھی وہ کماحقہٗ واقف تھے۔ بڑی طاقتوں کی سازشوں اور جوڑ توڑ نے چھوٹے ممالک کو ایسے چوکھٹوں اور ایسے عالم میں لا رکھا تھا جہاں وہ اپنی مرضی سے کچھ کر ہی نہیں سکتے تھے...... اور پھر چھوٹے ممالک' بالخصوص افریقہ اور ایشیا کے ممالک کی سیاست کو اپنے تابع



Marfat.com

رکھنے کے لیے بڑی طاقتوں نے کیا نہیں کیا؟ کتنے ڈھونگ نہیں رچائے۔ کتنے کھیل نہیں کھیلے۔ کتنے آنسو نہیں بہائے۔ کتنی آہ وزاری نہیں کی۔ انجمنیں بنائیں۔ کمیشن قائم کیے۔ جمعیتِ اقوام (جس کی موجودہ صورت اقوامِ متحدہ ہے) بھی انہی ڈراموں میں سے ایک ڈرامہ ہے۔ اقبال نے جمعیتِ اقوام کے بارے میں کبھی کوئی مثبت رائے نہیں رکھی۔ وہ اس کے قیام کی نوعیت اور اس کی سرگرمیوں کی واقعیت کو پورے طور پر ذہن میں رکھتے تھے۔ انہوں نے اور جگہوں پر بھی جمعیتِ اقوام کے بارے میں کہیں بالواسطہ اور کہیں بلاواسطہ اظہارِ خیال کیا ہے لیکن کہیں بھی انہوں نے کسی اچھی توقع کا اظہار نہیں کیا۔ بڑی سیاسی طاقتوں کے گٹھ جوڑ کو انہوں نے ہمیشہ محسوس کیا اور یہ بھی کہ جمعیتِ اقوام صرف آنسو پونچھنے کی سعی ہے۔ اس سے کسی عمل کی توقع رکھنا بے سود ہے۔ یہاں بھی ابلیس کی کارفرمائی ہے کہ یہ زندہ ہے اور ابلیس ہی کے فیض سے یہ کچھ اور عرصہ زندہ رہ سکتی ہے۔ ہوا بھی یہی کہ جمعیتِ اقوام کا خاتمہ جلد عمل میں آتا ہے۔ اقبال جمعیتِ اقوام کو "داشتہء پیرکِ افرنگ" قرار دیتے ہوئے ابلیس سے اس کے تعلق کی نشاندہی کرتے ہیں:

بیچاری کئی دن سے دَم توڑ رہی ہے ۔۔۔ ڈر ہے خبرِ بد نہ مرے منہ سے نکل جائے

تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے ولیکن ۔۔۔ پیرانِ کلیسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے

ممکن ہے کہ یہ داشتہء پیرکِ افرنگ ۔۔۔ ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

اقبال نے مشین کو کچھ اچھی نظر سے نہیں دیکھا۔ اپنی ساری بلند نظری، وسعتِ قلبی، ترقی پسندی اور مغربی علمی اور سائنسی ترقیات کو بارہا سراہنے کے باوصف عورت اور مشین کے بارے میں اقبال کا مؤقف پتہ نہیں ایسا قدامت پسندانہ اور غیر سائنٹفک کیوں رہا...... یہاں تو فی الوقت اُن کے تصورِ عورت سے گفتگو نہیں۔ ہاں مشین کے بارے میں انہوں نے لینن کی زبان سے یہ تک کہہ دیا:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت

احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

ایک اور جگہ تو مشینوں کا رشتہ ابلیس سے جوڑتے ہیں۔ مشین سے انسان کو نقصان پہنچے لیکن مشین سے انسان اور انسانیت کی بہبود، اس کی ترقی اور اس کی مسرت اور خوشی میں بے پناں اضافہ بھی ہوا ہے۔ اپنے چند ایک منفی اثرات کے باوجود مشین انسان کے حق میں باعثِ خیر و برکت ہی رہی ہے۔ اقبال نہ جانے کیوں اس امر کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر ۔۔۔ ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

محروم رہا دولتِ دریا سے وہ غوّاص ۔۔۔ کرتا نہیں جو صحبتِ ساحل سے کنارا

............

دُنیا کو ہے پھر معرکہء روح و بدن پیش ۔۔۔ تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو پکارا

اللہ کو پامردیِ مومن پہ بھروسا ۔۔۔ ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا



Marfat.com

اللہ کو پامردیِ مومن پر بھروسہ ہے۔ بلاشبہٗ بے شک! لیکن ابلیس کو یورپ کے مشینوں کا سہارا؟ یورپ میں مشینوں کی ایجاد سے قبل بھی تو ابلیس موجود تھا اور جن ممالک میں مشین ایک عرصہ تک روشناس نہیں ہوئی وہاں بھی ابلیس برسرِ پیکار رہا اور آج بھی اگر ایسے علاقے' افراد اور مسائل ہوں جن کا مشین سے کوئی تعلق نہیں' ان سے بھی ابلیس کا تعلق ہے......

......تاہم ایسا بھی نہیں ہے کہ اقبال نے ابلیس کی ہمیشہ نفی کی ہو۔ وہ بعض اوقات اس کے کردار کو فراخ دلی کے ساتھ سراہتے اور اس کی حالت پر رحم کھاتے ہیں۔ اقبال کے کلام میں ابلیس کی جو تصویر اُبھرتی ہے وہ اور جو بھی ہو رنگین بھی ہے۔ بانکی' تیکھی اور ترچھی بھی۔ کوئی شبہہ نہیں کہ اقبال کے ابلیس کے ہاں یہ ادا گوئٹے کے میفسٹو سے آئی ہو۔ ''فاؤسٹ'' میں گوئٹے کا ابلیس بھی قوت کا مالک ہے لیکن انسانوں کا شکار پسند نہیں کرتا۔ اور وہ بھی اقبال کے ابلیس کی طرح جاہ پسند ہے' شان وشکوہ کا متمنی ہوتا ہے۔ سرمست بھی ہے اور خود سر بھی اور اسی کے ساتھ عقل کا پیکر بھی...... وہ تقریر ہو کہ تدبیر' عقل وفہم اور دلیل وحجت سے کام لیتا ہے۔ اقبال نے ایسے مواقع پر بڑی بے تعلقی اور بے دردی کے ساتھ ابلیس کی کردار نگاری کی ہے اس سلسلے میں ''بالِ جبریل'' میں شامل ان کی مشہور نظم ''جبریل و ابلیس''، غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے کہ اقبال نے اس میں ابلیس کے کبر ونخوت' اپنے عمل پر اس کے اظہارِ تفاخر' خود سری' ذاتِ الٰہی سے بیزاری' فرشتوں (بشمول جبرئیل) کو ہیچ پوچ' فضول اور نادان متصور کرنا (آہ! اے جبریل تُو واقف نہیں اس راز سے) اپنے فعل پر نازاں رہنا (کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو) آسمانوں کو عالمِ بے کاخ وکو قرار دینا' اپنے کو باعثِ سوزِ درونِ کائنات متصور کرنا' اپنی جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو سمجھنا۔ اگرچہ پوری نظم لیکن بالخصوص آخری دو اشعار میں ذاتِ باری تعالیٰ اور جبرئیل دونوں کے لیے کتنا طنز اور تمسخر ہے اور ابلیس خود کو کیسا برتر اور افضل ظاہر کرنا چاہتا ہے:

گر کبھی خلوت میسّر ہو تو پوچھ اللہ سے　　قصہء آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
مَیں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح　　تُو فقط اللہ ھُو' اللہ ھُو' اللہ ھُو

اقبال نے جس عمدگی کے ساتھ جبریل اور ابلیس کے کرداروں کا جائزہ لیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کی نفسیات سے کیسی غیر معمولی آگہی رکھتے ہیں۔ گویا ان دونوں کی ذات میں جھانک کر انہوں نے ان کا جائزہ لیا ہو۔ جبرئیل کی گفتگو میں بے پناہ سادگی' لجاجت' نرمی' دھیما پن' خنکی' شستگی اور نہایت مہذب انداز ہے۔ (ہمدمِ دیرینہ! کیسا ہے جہانِ رنگ وبو/ ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو/ کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک دامن ہو رفو) اور پھر شرفا کی طرح اپنے طبقہ (فرشتوں) کی آبرو وناموس کے متاثر ہونے پر افسوس وافسردگی کا اظہار (چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو) اس کے برعکس ابلیس کے لہجہ میں وہی ہٹ دھرمی' فخر ومباہات' جارحیت اور کسی کو خاطر میں نہ لانے کا انداز (اب یہاں میری گزر ممکن نہیں' ممکن نہیں) کاٹ اور زہرناکی (دیکھتا ہے تُو فقط ساحل سے رزمِ خیر وشر/ کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے مَیں کہ تُو) اقبال کے اُسلوب کا کمال ہے جس کی وجہ سے نظم کہیں سے کہیں پہنچ



Marfat.com

گئی ہے و نیز جہاں تک ایجاز و اختصار اور ایمائیت و اشاریت کا تعلق ہے یہ اقبال ہی کی نمائندہ اور کامیاب منظومات میں نہیں اُردو کی بھی ایک منتخبہ نظم ہے...... ''جاوید نامہ'' میں بھی اقبال نے ابلیس کے اس جذبہء تفاخر، ذاتِ خداوندی سے آنکھ سے آنکھ ملا کر بات کرنے اور خود کو بہ ہر زاویہ اعلیٰ و عظیم ثابت کرنے کے جذبہ کی عکاسی کی ہے۔ اسے ناز ہے کہ وہ نہ فرشتوں کا محتاج ہے اور نہ وحی پیغمبروں کا۔ اسے نہ حدیث کی ضرورت ہے اور نہ قرآن شریف جیسی کسی کتاب کی۔ دیکھیے کہ اس کا انداز دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے:

نے مرا فرشتہ نے چاکرے  وحیِ من بے منت پیغمبرے
نے حدیث و نے کتاب آوردہ ام  جانِ شیریں از فقیہاں بردہ ام

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے ابلیس کے کردار پر اور زاویوں سے بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ ابلیس کے کردار کے اس پہلو کو خاص طور پر نمایاں کرتے ہیں کہ وہ تقلید کا قائل نہیں، تحقیق کا قائل ہے اور وقت آنے پر بغاوت سے بھی گریز نہیں کرتا۔

ایک اور بات یہ کہ ابلیس وہ جو اپنی نومیدی کو باعثِ سوزِ درونِ کائنات قرار دیتا ہے اور مشتِ خاک میں ذوقِ نمو کو اپنی جرأت کا مرہونِ منت بتلاتا ہے اس سے اقبال ابلیس کی شخصیت کے عملی، فعال اور حرکی پہلو کی سمت اشارہ کرتے ہیں۔ اقبال کی شاعری جن نظریات پر محیط ہے اُن میں نظریہ عمل کو بھی اہمیت حاصل ہے۔ اقبال، ابلیس کے کردار کو اس لیے بھی بار بار پیش کرتے اور بعض مواقع پر اس کے تعلق سے کچھ ''ستائشی'' انداز بھی ظاہر کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ وہ بھی حرکت اور عمل پر زور دیتا ہے۔ سکون اور جمود اس کو بھی نہ صرف ناپسند ہے بلکہ وہ ان سے نفرت کرتا ہے اور حیات کے لیے ان کو سمِ قاتل متصور کرتا ہے۔ جس طرح غالب نے وفاداری بشرطِ استواری کو اصلِ ایمان قرار دیا ہے۔ اقبال بھی ایک ذہین، صاحبِ دانش اور فعال کافر کو کسی کمزور اور بے عمل انسان سے بدرجہا افضل قرار دیتے ہیں۔ خواہ یہ کمزور اور بے عمل انسان کتنا ہی مخلص کیوں نہ ہو۔ نظم ''تسخیرِ فطرت'' میں بھی ایک جگہ ابلیس آدم سے خطاب کرتے ہوئے عالمِ بالا کی زندگی کو طنز کا نشانہ بناتا ہے اور نہایت تحقیر کے ساتھ کہتا ہے۔ ''زندگی سوز و ساز بہ سکونِ دوام''...... ابلیس کے نزدیک سکونِ دوام مَوت کا دوسرا نام ہے اور یہاں ''جبریل و ابلیس'' میں بھی وہ ''سوز و ساز و درد و داغ و جستجوئے آرزو'' پر زور دیتا ہے اور اقبال کے اپنے نظریہ شاعری میں بھی یہ نکات اہمیت رکھتے ہیں۔ ابلیس باعمل رہنا چاہتا ہے اور خواہاں ہے کہ اس کے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا اور جُو بہ جُو رہیں۔ چنانچہ وہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتا ہے کہ اس کو انسان کی صحبت سے رہائی ملے کیونکہ انسان خودی ناشناس ہے۔ یہ کہاں اور انسان کہاں؟ ایک مٹی کا پُتلا...... ابلیس تو یہ تک کہہ دیتا ہے کہ وہ انسان کی صحبت میں خراب ہو چکا ہے:

اے خداوندِ صواب و ناصواب  مَن شدم از صحبتِ آدم خراب!
ہیچ گہ از حکمِ من سر برنتافت  چشم از خود بست و خود را در نیافت

ابلیس تو آدم کی کمزوری، بے عملی، نادانی اور کم عقلی سے عاجز ہے اور خدا کے دربار میں دست بہ دعا ہے کہ

اس کو انسان سے نجات ملے اور کوئی مردِ زندہ سے اس کا مقابلہ ہو کہ کچھ مزہ تو آئے۔ ملاحظہ کیجئے:

اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست
لذّتے شاید کہ یابم در شکست

ایسے کمزور، نادان اور بے عمل سے، ابلیس کی بنے گی بھی کیسے؟ وہ سخت کوش اور ہر لحظہ سرگرمِ عمل اور مصروف بہ کار:

آنچناں بر کارہا پیچیدہ ام
فرصتِ آدینہ را کم دیدہ ام

اقبال نے ابلیس کے تعلق سے ''سوز و درد و داغ و جستجوئے آرزو'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں اس سے ابلیس کے فعال اور حرکی ہونے ہی کا اشارہ نہیں ملتا بلکہ اس کے اضطراب، بے چینی، بے قراری، تڑپ، جلن اور خلش کا پتہ بھی چلتا ہے اور یہ سب کچھ بصورتِ وصال نہیں بہ حالتِ فراق ہی حاصل ہوتا ہے۔ گوئٹے کا میفسٹو بھی فراق زدہ ہے۔ اقبال بھی وصال کو نہیں فراق کو پسند کرتے ہیں۔ اُن کے عشق کو تب و تاب فراق ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس موضوع پر اُن کے ایک نہیں ان گنت اشعار موجود ہیں۔ میں یہاں اُن کی صرف ایک نظم ''ذوق وشوق'' سے یہ تین اشعار پیش کرتا ہوں:

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی
اہلِ فراق کے لیے عیشِ دوام ہے یہی

......

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذّتِ طلب

انتہا تو یہ ہے:

گرمیِ آرزو فراق! شورشِ ہاؤ ہُو فراق!
موج کی جستجو فراق! قطرہ کی آبرو فراق

ابلیس تو فراق کی حالت ہی میں رہتا ہے۔ دیگر تمام مخلوقات تو ایک نہ ایک دن فنا ہو کر ذاتِ الٰہی میں ضم ہو جائیں گی، اپنی ہستی کو کھو دیں گی اور خدا کی ہستی میں مل جائیں گی اس کا قرب حاصل کرلیں گی لیکن ابلیس چونکہ دربارِ الٰہی سے ٹھکرایا جا چکا ہے اس لیے اس کو ذاتِ الٰہی کا وصال کبھی میسّر نہ ہوگا۔ فراق، ابلیس کا مقدّر دائمی ہے ان باتوں کو خاطر میں رکھیں، اقبال نے اسی لیے ابلیس کو ''خواجۂ اہلِ فراق'' سے موسوم کی ہے۔ سچ پوچھیے تو اقبال بعض اوقات ابلیس پر رحم کھاتے اور اس سے اظہارِ ہمدردی بھی کرنے لگتے ہیں۔ وہ اس نکتہ کو واضح کرتے ہیں کہ جہاں ابلیس نے خداوند تعالیٰ کی نافرمانی کی، انسان بھی یہ نافرمانی کر چکا ہے۔ ابلیس نے سجدہ نہیں کر کے اور آدم نے گیہوں کھا کر......



Marfat.com

اور دونوں کو رب کریم نے جنت سے نکال باہر کیا۔ اللہ تعالیٰ کی نہ اس سے بنی اور نہ اُس سے۔ اقبال نے اس بات کو واضح کرتے ہوئے ابلیس کو ''بے چارہ'' تک قرار دے دیا ہے۔ گویا وہ ابلیس کو مظلوم اور مقہور تصور کرتے ہیں اور اپنے اسلوب میں خدا سے شکوہ بہ لب ہوتے ہیں:

جرمِ از دانہء تقصیرِ اُو ز سجدہٗ
نہ بآں بیچارہ می سازی، نہ باما ساختی

یوں بھی بعض صوفیا نے ابلیس کی ''تحسین'' کا ایک پہلو یہ نکالا ہے کہ توحید سیکھنا ہو تو ابلیس سے سیکھو کہ جس نے خدا کے سوا کسی اور کو سجدہ کرنا گوارا نہیں کیا خواہ اس کے لیے خدا کا حکم ہی کیوں نہ ہو...... خیر اقبال اس حد تک نہ بھی جاتے ہوں وہ ابلیس کو ویسے بھی ملعون قرار نہیں دیتے۔ کہا جاتا ہے کہ اقبال کا تصورِ ابلیس متوازن اور معقولیت پر مبنی ہے۔ وہ ابلیس کی شخصیت کے مثبت اور منفی پہلوؤں سے بخوبی واقف ہیں۔ وہ اس کی سرشت' اس کے عزائم' اس کے حوصلوں اور اس کے جذبات اور ولولوں سے بھی آگاہ ہیں لیکن بہ ایں ہمہ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ابلیس کے کردار کی اس کائنات اور حیاتِ انسانی میں کیا اہمیت ہے۔ انسانی زندگی اور انسان کی خودی کی تعمیر و تشکیل میں ابلیس مثبت کردار ادا کرسکتا ہے۔ اقبال نے جہاں تہاں اس سمت بھی اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اسی وقت حقیقت ہوتی ہے جب کہ وہ مثبت ہی نہیں منفی قدریں بھی اپنی ذات میں رکھتی ہو۔ نیکی اور بدی انسانی معاشرہ میں تانوں بانوں کی حیثیت رکھتے ہیں اور ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم اور ناگزیر ہیں۔ ابلیس بھی اپنے شر' اپنی بدی' اپنی نفی اور اپنے انکار کے باوجود حیاتِ انسانی کے تحفظ اور ترفع کے لیے اتنا ہی اور ایسا ہی ضروری ہے جیسے یزداں!...... ظاہر ہے یہ اقبال کی شاعری کا ایک اہم مبحث ہے اور ابلیس' اقبال کی شاعری کا ایک اہم ترین کردار......!

☆......☆......☆



Marfat.com

رئیس زیدی

# اقبال اور ابلیس

حضرت ابلیس کی شخصیت واقعی کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ اس بات کی گواہی تمام آسمانی کتابوں سے ملتی ہے کہ اس کا وجود آسمان پر آدم سے بھی پہلے تھا۔ کرۂ ارض پر زمانۂ تاریخ سے قبل بھی جہاں پرستش کی انسانی جبلت نے طرح طرح کے معبود تراشے وہاں اپنے لیے حسبِ توفیق ایک شیطان یا شیاطین بھی گھڑ لیے۔ تقریباً تمام مذاہب اور دیومالائی داستانوں میں یہ صاحب کہیں اکیلے اور کہیں چیلوں سمیت موجود ہیں۔

ابلیس کے لیے قدیم عبرانی لفظ 'شیطان' ہے۔ عہد نامہ قدیم میں شیطان خدا کا حریف نہیں ہے بلکہ اس کا کام نسل آدم کے گناہوں کو تلاش کر کے خدا کے سامنے پیش کرنا ہے۔ ابتدائی بدھ مت میں اسے 'مارا' کہا جاتا تھا۔ زرتشتوں نے پہلے اسے ''انگرامینوں'' یا باطل ذہن قرار دیا اور بعد میں اسے 'اہرمن' کا نام دے دیا۔ ان کا ایمان ہے کہ ''اہورامزدا' جو ان کا خدا ہے تاریخ کے اختتام پر 'اہرمن' کو شکست دے گا۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کے عقائد کے مطابق شیطان نے خدا کی حکم عدولی اس وقت کی جب خدا نے تخلیق آدم کے بعد اسے آدم کو سجدہ کرنے کا حکم دیا مگر معلم الملائک نے بیسویں صدی کی زبان میں ایک طرح کی نسلی برتری کا اظہار کرتے ہوئے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا اور بائبل کے مطابق روشنی کے اس فرشتے Lucifer کو لائق لعنت قرار دے دیا گیا۔ 'قرونِ وسطیٰ' میں جب کلیساؤں کی سرپرستی میں مذہبی قسم کی تمثیلیں پیش کی جاتیں تو شیطان کو عام طور پر خوفناک قسم کے سینگوں' ناخنوں' مضحکہ خیز دم اور خمیدہ سموں کے ساتھ پیش کیا جاتا اور سینٹ مائیکل طرح طرح کے کمالات سے بیچارے کو ستا کر لوگوں کے ایمان تازہ کرتے۔

افریقہ' ایشیا اور لاطینی امریکہ کے بعض علاقوں کے قبائل اب بھی شیطان کی پوجا کرتے ہیں۔ شیطان کے ان پجاریوں کا ایمان ہے کہ نیکی کی قوتوں کی طرح بدی کی قوتیں بھی اہمیت رکھتی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ابلیس بدی کا دیوتا ہے اور وہ ان لوگوں کو نقصان پہنچا سکتا ہے جو اس کی پرستش سے انکار کریں۔ خیر یہ پسماندہ قبائل کی بات تھی مگر ابلیس کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں۔ چاہے وہ یونانی دیومالا کا پرومیتھس (Prometheus) ہو جو اولمپیا کی بلندیوں

سے زندگی کی آگ چرا لایا تھا یا بائیبل اور قرآن کا ابلیس ہو جس نے باوا آدم اور اماں حوا کو بہکا کر جنت سے نکلوایا اور اس طرح کرۂ ارض پر زندگی کا باعث بنا۔ اقبال کے کلام میں ابلیس ایک جگہ یزداں سے ایک مکالمے میں اپنی صفائی میں یہ نکتہ بیان کرنے کی جسارت کرتا ہے:

حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

ابلیس کی خدا کے حکم کی نافرمانی اور نہ صرف نافرمانی بلکہ خدا تعالیٰ سے باقاعدہ عالمانہ قسم کی منطقی گفتگو اور یہ دلیل کہ نسل آدم زمین پر فتنہ و فساد برپا کرے گی۔ پھر اپنی شکست کے بعد خدا اور اس کے بندوں کے خلاف عزم و ہمت کے ساتھ ایک باقاعدہ جدوجہد اسے پرکشش بنا دیتی ہے اور اپنی تمام برائیوں کے باوجود اس کردار میں بغاوت اور استقامت کے یہ عناصر ہمیشہ لکھنے والوں کو haunt کرتے رہے ہیں۔ ولیم شیکسپیئر کے ایک ہم عصر ڈرامہ نگار کرسٹوفر مارلو نے اسے اپنے ایک شاہکار ڈرامے کا موضوع بنایا۔ جان ملٹن ایک عظیم رزمیہ نظم لکھنا چاہتا تھا اور اس کی نظر انتخاب اسی کردار پر پڑی۔ جرمنی کا مشہور و مفکر گوئٹے اپنی تخلیقات میں بار بار اُس کا تذکرہ کرتا ہے۔

ہر شاعر اپنے وجدان سے ایک دنیا تخلیق کرتا ہے۔ اس کی خوبصورت شاعرانہ تخلیقات کی تعریف فن شاعری کے سیاق و سباق میں ہی کرنی چاہیے۔ اگر وہ تخلیقات کہیں کہیں عقائد سے متصادم ہوں تب ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے مطابق ایک اچھا شاعر پہلے روایت کا شعور حاصل کرتا ہے اور پھر اپنے لیے نئی راہیں تلاش کر کے آگے بڑھتا ہے۔ علامہ اقبال کو شاعری کی وسیع روایات کا پورا پورا شعور حاصل تھا۔ یہ روایت غالبؔ، حافظ اور رومی تک ہی محدود نہ تھی بلکہ شیکسپیئر، ملٹن، براؤننگ اور ٹینی سن کے علاوہ نیٹشے، ہیگل، برگساں اور شوپنہار پر بھی انہیں عبور حاصل تھا۔ بعض نقاد اقبال جیسے منفرد نابغہ کو روایت سے الگ سمجھتے ہوئے اُن کے کلام میں پچھلے زمانوں کے کسی شاعر یا فلسفی کا کوئی لفظ، سطر یا خیال ڈھونڈھ نکالتے ہیں اور اپنی اس دریافت پر پھولے نہیں سماتے۔ یہ رویہ ایسا ہی ہے جیسے ہوائی جہاز بنانے والے ہر سائنسدان کو مجبور کیا جائے کہ جہاز بنانا اسی بے سروسامانی کے عالم میں شروع کرے جس میں یہ کام رائٹ برادران نے شروع کیا تھا۔ اقبال اور ملٹن کے شیطان میں کہیں کہیں مماثلت اقبال کے عظیم فنکار ہونے کی دلیل ہے۔

اقبال اور ملٹن کے شیطان میں وہ فرق جو پہلی نظر میں دکھائی دے جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ملٹن کا شیطان ایک شاہکار رزمیہ نظم کا ہیرو ہے جب کہ اقبال کے کلام میں شیطان کہیں کہیں نمودار ہوتا ہے اور رزم کی بجائے بزم کا ہیرو ہے۔ اقبال کے ہاں ملٹن کی ''جنت گم گشتہ'' کی طرح ابلیس اور جبرائیل ہتھیار سجا کر یونانی پہلوانوں کی طرح نبرد آزما نہیں ہوتے لیکن ذہنی جنگ یہاں بھی ہے جس میں ابلیس کا پلہ خاصا بھاری نظر آتا ہے۔ ایک مقام پر جبرائیل اپنے ہمدم دیرینہ سے جہاں رنگ و بو کے بارے میں سوال کرتا ہے اور اس کے مقامات بلند کھو دینے پر اظہارِ افسوس کرتا ہے تو خواجۂ اہلِ فراق جواب دیتا ہے:



Marfat.com

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ و نمود
میرے فتنے جامہء عقل و خرد کا تار و پود
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفان کے طمانچے کھا رہا ہے، میں کہ تُو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا، جُو بہ جُو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہء آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تُو فقط اللہ ہُو اللہ ہُو اللہ ہُو

ملٹن کا شیطان بھی سیاسی لیڈر کی طرح فنِ خطابت میں ماہر ہے اور اسے مجمع کے جذبات سے کھیلنا بھی خوب آتا ہے۔ جنت سے نکالے جانے کے بعد جب وہ اپنے ساتھیوں سے خطاب کرنے کے لیے کھڑا ہوتا ہے تو کِسی طرح اپنی آنکھوں میں مگرمچھ کے آنسو بھر لاتا ہے:

Thrice he assayed, and thrice in spite scorn
Tears, such as angles weap burst forth at last
Words interwoven with sighs found out their way

ملٹن کے شیطان کی تقریروں میں بدی کے حق میں اتنا ہی زورِ خطابت پایا جاتا ہے جتنا کہ ایا گو، ایڈمنڈ اور میکبتھ کی تقریروں میں ہے۔ شیطان اپنی تقریر میں اعلیٰ ترین افکار کا اظہار کرتا ہے:

All is not lost the unconquerable will
And study of revenge, immortal hate,
And courage never to submit or yield
And what is else not to overcome.

وہ خدا کے خلاف ابدی جنگ لڑنے کے لیے تیار ہے کیونکہ قوت کے استعمال میں اُسے شکست کا یقین ہے اس لیے وہ مکروفریب کو ہتھیار بنا کر ہمیشہ کے لیے بدی کا راستہ اختیار کرتا ہے۔

....to be weak is miserable
Doing or suffering, but to this be sure
To do out good never be our task
But never to do ill our sole delight

شاعر مشرق اور ملٹن کے شیطان میں اس لحاظ سے بھی مماثلت ہے کہ دونوں کی شخصیت سیاسی ہے۔ ابلیس کی شخصیت کا یہ وہ پہلو ہے جسے کرسٹوفر مارلو اور گوئٹے نے نظر انداز کر دیا تھا۔ ابلیس کے سیاسی کریکٹر کی ابتدا انکار سجدہ سے ہوتی ہے۔ ملٹن نے جب شیطان کے کردار کا تانا بانا تیار کیا تو اُس کے ذہن میں کراموئیل تھا جس نے چارلس اول کے خلاف بغاوت کی تھی۔ ملٹن کی تمام تر ری پبلیکن ہمدردیاں کراموئیل کے ساتھ تھیں جس کے حق میں وہ پمفلٹ لکھا کرتا تھا۔ ملٹن کی جنت گم گشتہ کا شیطان کراموئیل کا چربہ ہے اور اُس کی تمام تقریریں شخصی آزادی کے بارے میں ہیں جو وہ خدا کی مطلق العنان حکومت کے خلاف کرتا ہے۔

اقبال کا ابلیس کسی نیم فوجی رہنما کا چربہ نہیں ہے بلکہ ایک ذہین' شوخ اور چنچل شخصیت کا مالک ہے۔ ابلیس کے متعلق لکھتے وقت اقبال کے ذہن میں اندھا جان ملٹن ضرور تھا کیونکہ وہ مغربی شاعری کی روایت میں ہے لیکن مشرق کے اس منفرد نابغہ نے اس کردار کو نئی زندگی دی اور شیطان کے روپ میں بدی کو ایک گنجلک کردار کی شکل میں پیش کیا جس کی تشریح شیکسپیئر کے کرداروں کی طرح مختلف سطحوں پر کی جا سکتی ہے۔ ملٹن کا شیطان تو صرف اُس کے اپنے عہد کی شخصیت تھا مگر اقبال نے اس کا ایسا پیکر تراشا کہ نہ صرف اُن کے عہد بلکہ آنے والی نسلیں بھی اپنے لیے رہنما منتخب کرتے وقت مخلص رہنما اور جمہور کے ابلیسوں میں تمیز کر سکیں۔

اقبال کے تصور شیطان کے سلسلے میں سب سے پہلے ایک اطالوی ادیب نے ایک دلچسپ مقالہ لکھا۔ ان کے مطابق اقبال کے ابلیس کے پانچ اہم پہلو ہیں۔ پہلا یہ کہ ابلیس حسن تدبیر اور عمل پیہم مقابلے میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ دوسرا یہ کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ضد ہے یعنی جس طرح خدا خیر کا سرچشمہ ہے اُسی طرح شیطان شر کا منبع ہے۔ تیسرا یہ کہ وہ اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوجود عاشقِ توحید ہے۔ اُس نے ابدی عذاب اور قیامت تک کے لیے لعنت کو قبول کیا لیکن خدا کے علاوہ کسی اور کے سامنے سربسجود ہونے کے لیے تیار نہ ہوا۔ چوتھا یہ کہ وہ خدا کی تخلیقات میں سے ایک ہے۔ خدا نے آدم کو اپنا خلیفہ نامزد کیا لیکن ابلیس نے حسد کی آگ میں جلتے ہوئے اپنی نسلی برتری کی دلیل دیتے ہوئے اسے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا کیونکہ شیطان نے اپنے اعمال کی بجائے اپنی نسلی برتری کی دلیل دی تھی لہٰذا وہ عشق کے مقابلے میں عقل کے منفی اور گمراہ کن استدلال پر اعتماد کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے خیال میں کیونکہ ابلیس آدم کے خلیفۃ اللہ کی منزل تک پہنچنے کے راستے میں حائل ہے اسی لیے آزادیٔ جمہور کا مخالف ہے۔ وہ ہمیشہ اس فکر میں رہتا ہے کہ جمہوریت کا خاتمہ کر کے آمریت یا ملوکیت نافذ کی جائے۔ ابلیس جانتا ہے کہ فرد کو آسانی سے مغلوب کیا جا سکتا ہے لیکن جماعت پر غلبہ پانا ممکن نہیں:

حرزِ جاں کن گفتۂ خیر البشر
ہست شیطان از جماعت دور تر



Marfat.com

شیطان اقوام میں نسلی، قبائلی اور فرقہ وارانہ تعصّبات پیدا کر کے ابتری پھیلاتا ہے۔ اقبال کے خیال میں ابلیس اپنے مقصد کے حصول کے لیے خاکی شیطان تیار کرتا ہے، جو اس کے نمائندوں کی حیثیت سے اس کے مقاصد کی تکمیل میں معاون بنتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک وقارِ آدم کا تقاضا ہے کہ اگر فریب میں آنا ہی ہے تو اس شیطان کے فریب میں آئے جو آتش نسب اور بلند مقام ہے۔ لیکن خاکی شیطان کے فریب میں آنا آدمیت کی توہین ہے۔

بشر تا از مقام خود فتاد است
بقدر محکمی او را کشاد است
گہ ہم می شود بے لذت و سرد
اگر ابلیس تو خاکی نہادا است

جب اقوام پر شیطان کے یہ چیلے مسلط ہو جائیں تو ہر طرف جبر و تشدد کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ عوام پر کوئی اموی یا عباسی آمر مسلط ہو جاتا ہے۔ ایسے میں عوام کے سامنے دو ہی راستے باقی رہ جاتے ہیں یا تو ظلم و ستم کے سامنے تسلیم کی خُو ڈالیں یا انتشار کا راستہ اختیار کریں۔ پھر کوئی امام حسنؓ، کوئی امام غزالی قوم کو انتشار سے محفوظ رکھنے کے لیے انتہائی قربانیوں کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں۔ کیونکہ انتشار کا راستہ وہ راستہ ہے جس پر شیطان ہمیں چلانے کی کوشش کرتا ہے۔

ابلیس چاہتا ہے کہ مسلمانوں میں نسلی، قبائلی، صوبائی، فرقہ وارانہ اور دیگر قسم کے تعصّبات ہمیشہ رہیں اور کسی طرح بھی ان کی صفوں میں اتحاد قائم نہ ہو سکے۔ اگر وہ متحد ہو گئے تو نظامِ مصطفیٰ کے نفاذ پر اصرار کریں گے اور اگر یہ آئین پیغمبری نافذ ہو گیا تو جمہوریت اور معاشرتی انصاف کا دور دورہ ہو جائے گا۔ انسان اس قابل ہو جائے گا کہ وہ خلقت آدم کے مقصد کو پورا کرے اور زمین پر تمام ذمہ داریاں اور حقوق پورے کرے گا اور اس طرح ابلیس کے تمام مقاصد خاک میں مل جائیں گے۔

اقبال کو شعور و آگہی حاصل ہے کہ ملت اسلامیہ کے تمام مسائل کا حل اُسی نظام میں ہے جو خدا کی طرف سے نازل کیا گیا تھا۔ شاعر مشرق اُن ابلیسی قوتوں سے بھی واقف ہیں جو اس کی راہ میں حائل ہیں۔ ابلیس ایک پختہ سیاسی لیڈر کی طرح اپنے مفادات اور خدشات سے پوری طرح باخبر ہے۔ آدھی دنیا کو سیلاب بلا کی طرح اپنی لپیٹ میں لے لینے والے کسی ازم سے ابلیس کو کوئی خطرہ نہیں۔ وہ اگر خوفزدہ ہے تو ملت بیضا کے احیاء سے۔ حکیم مشرق کی نظر میں اسلام ایک معاشی نظام بھی ہے اور ابلیس اس معاشی نظام سے بھی خوفزدہ ہے۔ اقبال کی مشہور نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں ابلیس اپنے مشیروں سے مخاطب ہے۔ یہ مجلس شوریٰ جان ملٹن کی جنت گم گشتہ کے پنڈی مونیم (Pandimonium) کی یاد دلاتی ہے جہاں شیطان اور اُس کے چیلے آسمان سے گرائے جانے کے بعد سازشیں کرتے ہیں۔ ابلیس کہتا ہے:

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار' آشفتہ مغز' آشفتہ مُو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اِس اُمت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
خال خال اِس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو
جانتا ہے' جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنہء فردا نہیں' اسلام ہے

اور پھر اپنے خدشات کا اظہار کرنے کے بعد اپنے مشیروں کو ملت اسلامیہ کو گمراہ کرنے کے آسان طریقے بتاتا ہے۔

تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تابساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اسی میں ہے، قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اُس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اِس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
ہر نفس ڈرتا ہوں اِس اُمت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات
مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

شیطان ڈرتا ہے کہ کہیں کسی دن نظامِ مصطفیٰ نافذ نہ ہو جائے اور یہ منتشر قوم کسی دن متحد نہ ہو جائے اور پھر ایسا معاشرہ قائم نہ ہو جائے جس کی بنیاد اسلامی رواداری' برابری اور بھائی چارے پر ہو۔ یہ معاشرہ قوم کو معاشی انصاف بھی بخشے گا اور وحدت بھی عطا کرے گا۔ شیطان نہیں چاہتا یہ سب کچھ ہو جائے لہٰذا اپنے سیاسی فرزندوں کے نام ایک فرمان جاری کرتا ہے۔



Marfat.com

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روحِ محمدؐ اُس کے بدن سے نکال دو
فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملاّ کو اُن کے کوہ و دمن سے نکال دو
اہلِ حرم سے اُن کی روایات چھین لو
آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو
اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز
ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو

سید سجاد حیدر

# خیر و شر

اختلاط فکر و ذکر سے یہ نتیجہ نکلا کہ کردار کو سنوارنے کے لیے مرکز ہی کی ضرورت ہے۔ اگر مرکز مضبوط ہے تو کردار صحیح اور اگر مرکز کمزور ہے تو کردار غلط:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

چونکہ برائی ایک ہی دفعہ میں نہیں آئی اور اگر ایسا ہوتا کہ ابلیس کے انکار کے بعد کوئی دوسری قوت شر دنیا میں نہیں آئے گی تو دنیا امن کا گہوارہ ہوتی لیکن ایسا نہیں بلکہ جہاں خیر ہے وہاں شر ہے' جہاں نیکی ہے وہاں بدی ہے:

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید
ایں دو قوت از حیات آید پدید
(رموز بیخودی)

لہٰذا دو متضاد قوتوں کی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اب مرکز کی بھی دو صورتیں ہیں اور یہ کہ عمل بھی دو حالتوں سے خالی نہیں:

یا عقل کی روباہی یا عشق ید اللٰہی
یا حیلۂ افرنگی یا حملہ ترکانہ
یا شرع مسلمانی یا دیر کی دربانی
یا نعرۂ مستانہ کعبہ ہو کہ بت خانہ
(بال جبریل)

اقبال نے فریبِ عقل کو ہمیشہ فرنگی سیاست قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں:

تری حریف ہے یا رب ریاستِ افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس



Marfat.com

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تُو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

## علم حاضرہ وانکار ابلیس

اب ابلیس کی ریاکاری وفریب کاری سمجھ میں آ گئی کہ اس نے معصیت کا ارتکاب کر کے دنیا کے بندوں کو لذت گناہ سے ہمیشہ کے لئے آشنا کر دیا۔ اس نے اگرچہ گناہ کی ابتداء کی لیکن غلامانِ عقل کو ہمیشہ کے لئے سراپا گناہ بنا گیا۔ اگر معاشی نقطہ نظر سے اس پہلو پر غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ ابلیس سب سے بڑا سرمایہ دار ہے کہ اس نے مجبور وبیکس لوگوں کو اپنی ہوس کا نشانہ بنایا اور یوں دولت شر قرض دے دے کر سود در سود لوگوں کو اپنی ہوس کا نشانہ بنایا اور یوں دولت شر قرض دے دے کر سود در سود لوگوں سے وصول کرتا رہا جبکہ اصل لوگوں کی طرف باقی رہی اور اس طرح راہ سے بھٹکے ہوئے انسان ابلیس کا طوق غلامی اپنی گردنوں سے نہ اتار سکتے اور جب شر یونہی ان کی عملی زندگی میں گھن کی طرح لگتا رہا تو وہ مجبور ہو گئے اور انہیں ہمیشہ قوت شر پر بھروسہ کرنا پڑا یہاں تک کہ انسان نے اتنا شر کمایا کہ سراپا شر ہو گیا۔ اب جدھر بھی نظر جاتی ہے گمراہی اور ضلالت ہی نظر آتی ہے لہٰذا وہ انسان جو امن کا خواہاں ہو وہ کہاں جائے۔ اس کا اظہار اقبال نے بحضور رسالت پناہؐ یوں کیا:

حضور! دہر میں آسودگی نہیں ملتی
تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزار لالہ و گل ہیں ریاضِ ہستی میں
وفا کی جس میں ہو بُو وہ کلی نہیں ملتی
(بانگ درا)

یہی وہ جائے امن وسلامتی ہے جہاں خیر ہی خیر ہے۔ مولانا رومؒ بھی اپنے انداز میں جائے امن کی نشاندہی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

دست ہر نہ اہل بیمارت کند
سوے مادر آ کر تیمارت کند

اقبال کا یہ کہنا ہے کہ:

نہ ہے ستارے کی گردش نہ بازی افلاک
خودی کی موت ہے تیرا زوالِ نعمت و جاہ
اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ
(بال جبریل)



Marfat.com

اور پھر انسان کی حالت زار کو خدا کے حضور پیش کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری
(بال جبریل)

چونکہ اقبال نے موجودہ علم وعمل کے معیار میں کہیں بھی سلامتی کا پہلو نہیں دیکھا اور اقبال نے مشرق و مغرب کی فضاؤں میں اڑ کر بھی دیکھا کہ سارے کا سارا ماحول اجنبی ہے اور کہیں بھی زندگی کی رمق باقی نہیں۔ لہٰذا کہتے ہیں:

ضمیر مغرب ہے تاجرانہ ضمیر مشرق ہے راہبانہ
وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ یہاں بدلتا نہیں زمانہ
کنار دریا خضر نے مجھ سے کہا بہ انداز محرمانہ
سکندری ہو قلندری ہو یہ سب طریقے ہیں ساحرانہ
(ارمغان حجاز)

اب ایسے گھٹاٹوپ ماحول میں انسان کہاں جائے؟ کس سے مدد چاہے؟ اور کس پر بھروسہ کرے؟ اس نے مرشدان قوم اور رہبران ملت کی طرف حسرت بھری نگاہوں سے دیکھا تو انہیں بھی دنیا طلبی کے جال میں مقید پایا۔ ان کی مضطرب حالت کی ترجمانی کرتے ہوئے اقبال کو کہنا پڑا:

صوفی کی طریقت میں فقط مستی احوال
ملا کی شریعت میں فقط مستی گفتار
شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق
افکار میں سر مست! نہ خوابیدہ نہ بیدار
وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
ہو جس کی رگ و پے میں فقط مستی کردار۔
(ضرب کلیم)

آخر اس آرزو کے ساتھ اقبال دست بدعا ہے:

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں
میرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

اور پھر اقبال نے بارگاہ رسالت میں اپنی قوم کو نمائندگی کرتے ہوئے عرض کیا:



Marfat.com

تو اے مولائے یثرب! آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی مرا ایماں ہے زناری
(بانگ درا)

لٰہذا فرشتہ رحمت کے توسط سے سرکار رحمت کی طرف سے اقبال کے ذریعے قوم کے لئے یہ پیام حیات پہنچا جس کا اظہار اقبال نے ان لفظوں میں کیا:

صبح ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول
(ضرب کلیم)

اب جب اقبال نے دل کا مقام دیکھا تو وہاں عشق کی حکومت پائی۔ اب اقبال خوش ہو گیا اور قوم کا روشن مستقبل اسے نظر آنے گا اور مسلمانوں کو بیدار کرنے کے لئے آوازہ حق بلند کیا:

جہان اگرچہ دگرگوں ہے قم باذن اللہ
وہی زمیں وہی گردوں ہے قم باذن اللہ
کیا نوائے انا الحق کو آتشیں جس نے
تری رگوں میں وہی خوں ہے قم باذن اللہ
غمیں نہ ہو کہ پراگندہ ہے شعور ترا
فرنگیوں کا یہ افسوں ہے قم باذن اللہ
(ضرب کلیم)

حضرت ابراہیمؑ نے آفتاب و ماہتاب کے بدلنے سے یہ دلیل اخذ کی تھی کہ یہ سب مجاز ہے۔ حقیقت ایک ہے باقی فسانہ۔ اس دور میں اقبال نے حضرت ابراہیمؑ کی دلیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے مزید یہ نتیجہ اخذ کیا :

یہ دور اپنے براہیمؑ کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ
(ضرب کلیم)

اور یوں منزل ابتلاء میں ایک ایسے کردار کو دیکھا جو حق پرست نبی کے کردار کا نقطہ عروج ہے اور اس طرح محبت کی بنیاد پر دلیل قائم کرتے ہوئے اعلان کیا۔

سرِّ براہیمؑ و اسمٰعیلؑ بود
یعنی آں اجمال را تفصیل بود
(رموز بیخودی)

یہی وہ راز ہے جو سرِ ابراہیمؑ واسمٰعیلؑ میں مضمر ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جو میدان ابتلاء میں بشکل فرزند رسولؐ ظاہر ہوئی اور اسی حقیقت سے اقبال مسلمانوں کو روشناس کرانا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

حقیقت ابدی ہے مقام شبیری
بدلتے رہتے ہیں انداز کوفی و شامی
(بال جبریل)

اب جب دعا کی منزل آئی تو اقبال بصد عجز و نیاز یوں دعا گو ہیں:

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنہ کام
خون حسینؑ بازدہ کوفہ و شام خویش را
(زبور عجم)

تقدس مآب جناب امام حسینؑ نے اپنا سر دے کر قیامت تک معیار حق سمجھا دیا جو نیکی اور بدی کو ممیز کرتا ہے اور کرتا رہے گا۔ اس خون کی طہارت اور پاکیزگی کا اندازہ کوئی کیونکر لگا سکتا ہے اور یہ کہ خون کی پاکیزگی جسم و روح دونوں حالتوں کی پاکیزگی پر منحصر ہے لہٰذا امام عالی مقام کا جسم بھی پاک اور روح بھی پاک اور چونکہ پاکیزگی روح و بدن دلیل عصمت ہے لہٰذا امام عالی مقام معصوم برحق اور چونکہ عصمت دلیل حجت ہے لہٰذا امام حجت اور چونکہ حجت دلیل ابدیت ہے لہٰذا حقیقت امام عالی مقام ابدی۔ اب چونکہ قران بھی حقیقت ابدی ہے اور امام بھی لہٰذا قرآن امام سے جدا نہیں اور امام قرآن سے جدا نہیں اور یہی مطلب ہے اس ارشاد پیغمبر کا۔

انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللہ و عترتی اھل بیتی (صحیح ترمذی)

حدیث مذکور کا بیان مطالب و مفاہیم کے اعتبار سے متواتر اور مسلسل ہوسکتا ہے لیکن مختلف اور متضاد نہیں ہو سکتا اور رسول اللہ کا ارشاد باعتبار عصمت چونکہ حجت ہے لہٰذا حدیث مذکورہ کے پیش نظر شرط تمسک لازم۔ یہ کہ آل محمدؐ کی محبت ایک گروہی مسلک ہے صحیح نہیں۔ یہ محبت تو شرط تمسک کے ساتھ سرمایہ ایمان ہے۔ جب تک یہ محبت اختیاری رہے گی اور جب تک مسلمان اس محبت کو اپنے اختیار کے سبب اخذ نہیں کرے گا وہ اظہار عمل کی نسبت سے مسلمان تو ہوسکتا ہے لیکن مومن نہیں ہوسکتا۔

اگر بہ نگاہ تحقیق غور کریں تو معلوم ہوا کہ اسلام اقرار کلمہ توحید و رسالت ہے اور ایمان عشق محمدؐ و آل محمدؐ ہے۔

☆......☆......☆

# خیر و شر

(مجموعۂ مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

Marfat.com