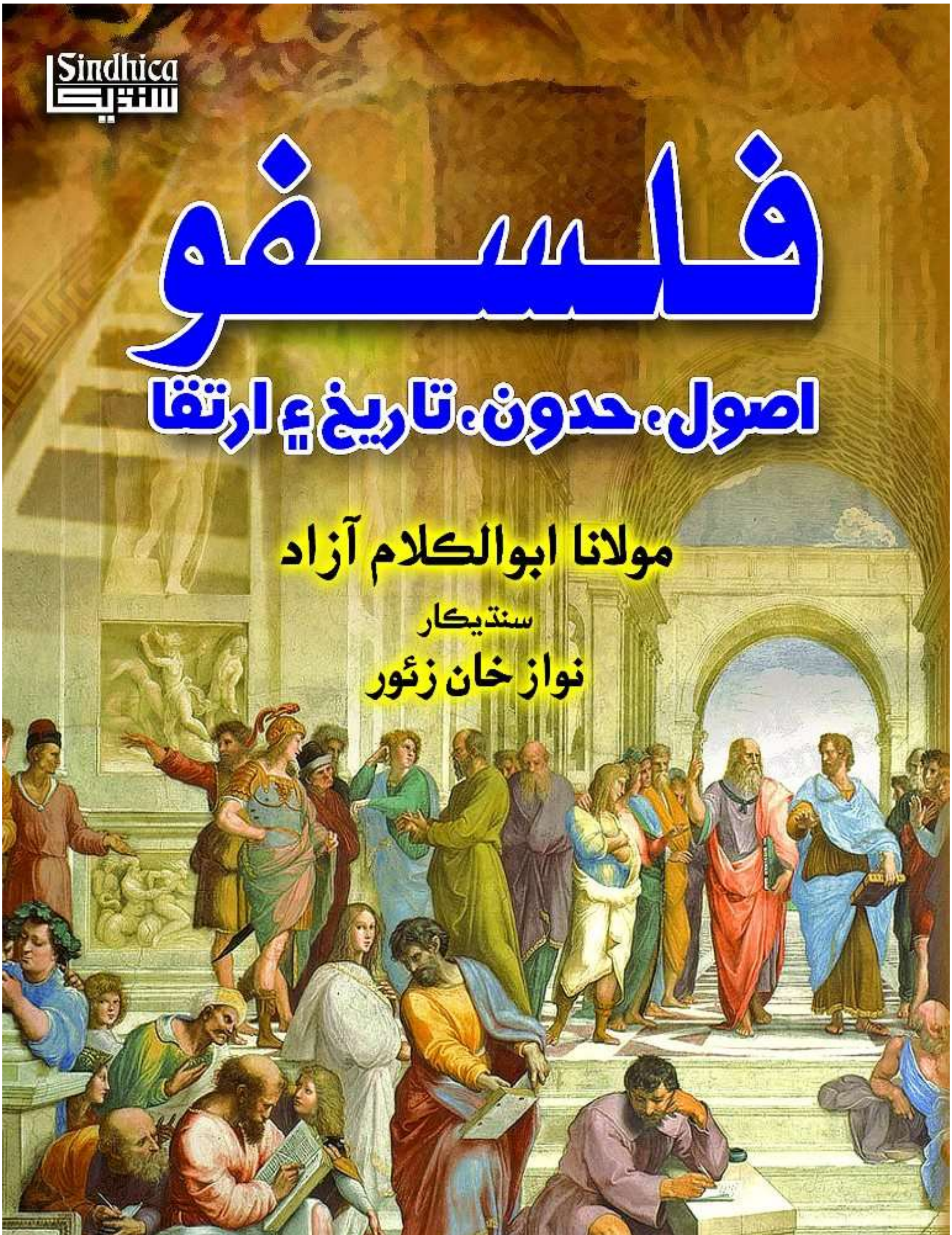
Sindhica
سنڌيڪا
فلسفو
اصول، حدون، تاريخ ۽ ارتقا
مولانا ابوالڪلام آزاد
سنڌيڪار
نواز خان زئور

فلسفو

اصول، حدون، تاريخ ۽ ارتقا

امام الهند مولانا ابوالڪلام آزادؒ

سنڌيڪار
نواز خان زئور

ڊجيٽل ايڊيشن:
2019ع

سنڌ سلامت ڪتاب گهر

385

حق ۽ واسطا سنڌيڪا وٽ محفوظ

پهريون ڇاپو: 2015ع

ڪتاب جو نالو : فلسفو: اصول، حدون، تاريخ ۽ ارتقا

ليکڪ: امام الهند مولانا ابوالڪلام آزاد

سنڌيڪار: نواز خان زئور

ڪمپيوٽر لي آئوٽ: نديم احمد سولنگي

ڇپيندڙ: آزاد ڪميونيڪيشنز ڪراچي

ڇپائيندڙ : سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي

قيمت : 200/_ رپيا

"FALSAFO: USOOL, HADOON, TAREEKH AEN IRTIQA"
(Philosophy: Principles, Scope and Evolution)
By: Moulana Abul Kalam Azad
Translated by: Nawaz Khan Zaour
Published by: Sindhica Academy,
B-24, National Auto Plaza, Marston Road, Karachi-74400
website: www.sindhica.org, Email:sindhica_academy@yahoo.com

استاڪسٽ

سنڌيڪا اڪيڊميB_24 ، **نيشنل آٽو پلازه مارسٽن روڊ ڪراچي**74400. **فون:** 021_32737290
سنڌيڪا بوڪ شاپ: شاپ نمبر5**، ميزنائين فلور، حيدرآباد ٽريڊ سينٽر، حيدر چوڪ،** 03352233802-
سنڌيڪا بوڪ شاپ، 19 **بلديه پلازه گهنٽا گهر چوڪ سکر فون:** 03352233803 -03013431537
العماد بوڪ سيلرز، اردو بازار، ڪراچي فون: 0212214521، 0300_343115
ڪانياواڙ بوڪ اسٽور اردو بازار ڪراچي- ڪتاب مرڪز فريئر روڊ، عزيز ڪتاب گهر بئراج روڊ، بخاري ڪتاب گهر، قادري بوڪ اسٽور، مهراڻ بوڪ اسٽور، مجاهد بوڪ اسٽور نيم ڪي چاڙهي سکر- يٽائي بوڪ هائوس حيدر آباد03223011560 - سنڌي ادبي بورڊ بوڪ شاپ، تلڪ چاڙهي حيدر آباد- شاهه لطيف بوڪ شاپ، ڀٽ شاهه- عثمانيه لائبريري، چنيهاٽي ڪنڊيارو، - نيشنل بوڪ اسٽور، نوراني بوڪ ڊپو بندر روڊ، رابيل ڪتاب گهر اسٽيشن روڊ، رهبر بوڪ اڪيڊمي رابعا سينٽر بندر روڊ لاڙڪاڻو- مدني اسلامي ڪتبخانو، نئون چوڪ دادو- حافظ بوڪ اسٽور مسجد روڊ، خيرپور ميرس - المهراڻ ڪتاب گهر، زاهد بوڪ ڊپو، سانگهڙ- سيد ماس ميگا اسٽور، جيڪب آباد- ميمڻ بوڪ اسٽور، شاهي بازار نوشهروفيروز- حافظ اينڊ ڪمپني، لياقت مارڪيٽ، نواب شاهه- ديدار بوڪ ڊپو، ٽنڊوالهيار- رفعت بوڪ هائوس، ماتلي- مرچو لال پريمي، بدين- مڪتبه يوسفيه، ميرپورخاص. فون. **0300-3319565**، عطار ڪتاب گهر، بدين، مهراڻ ڪتاب گهر، عمر ڪوٽ، حافظ ڪتاب گهر، ڪپرو، سنڌ ڪتاب گهر، مورو، وسيم ڪتاب گهر لکي در. سعيد بوڪ اسٽور، شڪارپور. سومرا بوڪ اسٽور ميهڙ، ساحر ڪتاب گهر، ڪوندي ميهڙ **0346-8948535** ، مڪتبه امام العصر گهوٽڪي، **03033695037**

لکپڙهه لاءِ

سنڌيڪا اڪيڊمي
B-24، نيشنل آٽو پلازه مارسٽن روڊ ڪراچي 74400
فون: 021-32737290، ويب سائيٽ: www.sindhica.org
اي ميل:sindhicaacademy@gmail.com

ارپنا

ترجمي جو هي پورهيو
نانا سرائي عبدالله خان زئور، سائين حيدر دريا زئور،
سائين شفيع محمد زئور ۽ ادا غلام نبي زئور جن جي نالي.
ڳاڙها ۽ ڳُوڙها، سچڻ ڏاک ڇُڳن جيئن. (شاهہ سائين)

- **نواز خان زئور**

سنڌ سلامت پاران :

سنڌ سلامت **ڊجيٽل بوڪ ايڊيشن** سلسلي جو نئون ڪتاب "**فلسفو: اصول، حدون، تاريخ ۽ ارتقا**" اوهان اڳيان پيش ڪري رهيا آهيون. هي ڪتاب هند جي نامياري عالم، اديب ۽ سياستدان **مولانا ابوالڪلام آزاد** جو لکيل آهي جنهن جو سنڌيڪار **نواز خان زئور** آهي.

مولانا آزاد هن ڪتاب ۾ فلسفي جي بڻ بڻياد، واڌويجهه، ارتقا ۽ اصولن تي بحث ڪيو آهي، ته ان جي تاريخ جا ڊيرا پڻ ڦلهوريا آهن. هن يوناني ۽ هندستاني فلسفي جي تاريخ جا پڻ پيرا کنيا آهن ۽ انهن جي پاڻ ۾ ڀيٽ ڪندي انهن جي قدامت ۽ هڪ ٻئي تي سندن اثرن جو جائزو ورتو آهي. هو انهيءَ جو جائزو وٺندي رڳو تاريخي پيرا تو کڻي ۽ تاريخ جي درستي ڪرڻ تو گهري؛ البته هو ان ڳالهه کي ڪنهن جي ڪنهن تي سبقت ۽ متيرائي طور سامهون نه تو آڻي. هو ان سڄي سفر کي انسانذات جو گڏيل ورثو تو سمجهي.

هي ڪتاب سنڌيڪا اڪيڊمي، ڪراچي پاران 2015ع ۾ ڇاپيو ويو. ٿورائتا آهيون سنڌيڪا جي سرواڻ نور احمد ميمڻ ۽ فضل الرحمان ميمڻ جا جن ڪتاب سنڌ سلامت ڪتاب گهر ۾ پيش ڪرڻ لاءِ موڪليو.

اوهان سڀني دوستن، پائرن، سڄڻن، بزرگن ۽ ساڃاهه وندن جي قيمتي مشورن، راين، صلاحن ۽ رهنمائي جو منتظر.

محمد سليمان وساڻ
مينيجنگ ايڊيٽر (اعزازي)
سنڌ سلامت ڊاٽ ڪام
sulemanwassan@gmail.com
www.sindhsalamat.com
books.sindhsalamat.com

سنڌ

فلسفي جي وچايل تندن جي ڳولا نواز خان زئور 9
مولانا ابوالڪلام آزاد ۽ هندي فلسفو صفي الدين صديقي............13

فلسفو ۽ عملي زندگي 24
حل جي جاکوڙ 37
فلسفي جي ابتدائي اصولن جو مطالعو 49
فلسفي جي حقيقت ....
ساجاهه ۽ تميز جي قوت ....
فيلسوف ....
فلسفي جو مقصد ....
فلسفي جي وصف ....
لفظي تشريح ....
ورهاست ۽ ترتيب ....

اثر، حدون، سبب ۽ نتيجا 54
عقل جو ڊيوالپڻو ....
جماعت جي وصف ۽ ان جون امتيازي خاصيتون..............................
اجتماعي ڊانچي جي دماغي بيقراري ....
بي مقصد سفر ....
صورت ۽ فڪر جا بنياد ۽ بدل ....
ٿورڙا مثال ....
خيالي هيجان...
مخصوص وصفون ....
جماعت جا ٻاهريان اثر..
اٽڪر شديد ۽ مخصوص مؤثرات ....

فلسفي جي تاريخ، پرک ۽ ارتقا 68
جيون ڪٿا ....
فلسفي جي تاريخ ....
يونان کان اڳ ....
فلسفي جي ڪوجنا...
يوناني تحقيقات ....
اولهندي فلسفي جو داستان...
فلسفي جا ابتدائي سرچشما ....
گوتم ٻڌ ....
ايوني فلسفو ....

مذهبي فرقا ....
ماضيءَ جي درياءَ مان ليئا..
ٻہ نتيجا ....
تصوف ۽ مذهب ....
هڪ گڏيل رخ ....
تصوف..
معاملي فهمي جو تخيل ....
متڪلمائو ادب ....
هندستان ۽ يونان وچ ۾ فلسفيائا رابطا ....
ڪجهہ روايتون ....
مهاراجا اشوڪ کان اڳ ....

تاريخي تناظر ۾ يونان ۽ هندستان 87
عالمي فلسفو..
پچاڙڪا لفظ..

خدا جو شخصي تصور 91
پراڻو سرچشمو ....

انساني عقل جون بيوسيون 102
الاهي صفتن جي صورت آرائي..
ارتقائي تصور جا ٽي نقطا ....
انسان جو تصور قهري صفتن جي تاثر کان ڇو شروع ٿيو؟ ....
فطرت جي سلبي مظهرن جو قهر ۽ ايجابي مظهرن جو حسن جمال ....
انسان تي محبت کان اڳ ۾ دهشت طاري ٿي ....
رحمت ۽ جمال جي صفتن جو اڀرڻ ....
قرآن جي ظهور وقت دنيا جا عام تصور ....
چيني تصور ....
لائوتزو ۽ ڪنگ فوزي جي تعليم ....
چين جو شمني تصور ....
هندستاني تصور ....
اپنشد[5] جو توحيدي ۽ وحدت الوجودي تصور ....
شمني مذهب ۽ ان جا تصور..
ايراني مجوسي تصور..
مزديسنا ....
يهودي تصور ....
عيسائي تصور..
يوناني فيلسوفن ۽ اسڪندريا جو تصور ....
اسڪندريا جو مذهب، جديد افلاطونيت ....
قرآني تصور ....
تنزيهہ جي تڪميل ....
تنزيهہ ۽ تعطيل جو فرق..
آريائي ۽ سامي نقطي نظر جو اختلاف..

محڪمات ۽ متشابهات ....
اپنشد جو اطلاق ۽ تشخص جو مرتبو...
رحمت ۽ جمال جون صفتون...
نالن جي ڪثرت ۽ وحدت ....
يمن جي آثارن ۽ ”الرحمان“ بابت وڌيڪ وضاحت ....
اشراڪي تصورن جي مڪمل روڪ...
توحيد في الصفات ....
مقام نبوت جي حدبندي ....
عام ۽ خاص لاءِ هڪ ئي تصور ....

حقيقت ڪان اڪپوٽ...155

سنڌيڪار پاران

فلسفي جي وچايل تندن جي ڳولا

مولانا ابوالڪلام آزاد هن ننڍي کنڊ جو هڪڙو تمام وڏو عالم هيو. مولانا جيڏو وڏو عالم هيو، اوڏو ئي وڏو اديب هيو. ساڳئي وقت هو وڏو مقرر ۽ سياستدان پڻ هيو. سندس سياسي جدوجهد، علمي تحقيقي پورهيو، تقريرن وسيلي سماج کي تبديلي ۽ آزادي جي رستي تي وٺي وڃڻ واري جاکوڙ ۽ ادبي تخليقون هزارين لکين ماڻهن تي پنهنجا اثر ڇڏي چڪيون آهن ۽ اجا تائين اثر وجهي رهيون آهن. ننڍي کنڊ ۾ ڪوبہ اهڙو پڙهيل ڳڙهيل ذهن نہ ملندو، جنهن ڪنهن نہ ڪنهن شڪل ۾ مولانا آزاد کان اثر نہ ورتو هجي. ساڻس محبت ڪندڙ پنهنجي جاءِ تي پر سندس مخالف بہ انهن اثرن کان بچي نہ سگهيا.

مولانا آزاد رڳو تخليقي ادب نہ سرجيو پر علم، فلسفي ۽ تحقيق جي ڏِس ۾ پڻ پنهنجو نور نچوئيو. مذهبي مامرا هجن يا فلسفي جا دقيق ۽ ڳوڙها مسئلا، مولانا جي قلم جي ڪُميت انهن ميدانن ۾ پڻ ٽاپوليون هنيون ۽ بنان شڪ جي نتيجن جون نيون دنيائون دريافت ڪيون. مولانا جو هيءُ زير نظر ڪتاب فلسفي جي اڻ گهڙيل ميدان تي وڌايل وکون آهن. جنهن بحث ۾ هو ايئن سوپارو ٿيو آهي، جو پڙهندڙ جي اڳيان سڄي ڳالهہ ڪپڙي جي ٿان وانگر کلندي ٿي وڃي ۽ هو سولائيءَ سان ان کي سمجهي وٺي ٿو.

بنان شڪ جي اهو فلسفو ئي آهي، جنهن انساني ذهن ۾ عقل ۽ شعور جون نيون ڏياٽيون ٻاريون ۽ هو غارن گڦائن جي اونداهي دنيا مان نڪري علم ۽ تهذيب جي روشني ۾ آيو. انسان ۽ حيوان کي هڪ ٻئي کان ڌار ڪندڙ جيڪا اهم ڳالهہ آهي، اها سوچ، عقل ۽ شعور آهي. جبلت ۽ محسوسات کان ڇلانگون ۽ ٻِڏَ هڻندي انسان جڏهن سوچ ۽ شعور جي دنيا ۾ داخل ٿيو، تڏهن هُن ڪائناتي مظهرن ۽ لقائن تي سوچڻ شروع ڪيو. سج ڪيئن ٿو اُڀري، ڪيئن ٿو لهي، ڪٿان ٿو اُڀري ۽ ڪيڏانهن ٿو وڃي؟ سج جي اُلهڻ سان ئي سموري روشني غائب ٿيو وڃي ۽ هر شيءِ اونداهي جي چادر ۾ ڍڪجيو ٿي وڃي. پوءِ وري آسمان جي عظيم ڇت ۾ ستارن جا فانوس ٻرڻ ٿا لڳن، چنڊ پرينءَ جي پيشاني وانگر جرڪڻ ٿو لڳي، مندون مٽجن ٿيون، ڪڏهن هاڙهہ سندس هينئين تي هوراڪورا ۽ هيهات ٿي لٿو ٿي، تہ ڪڏهن سياري جي پارن سندس لڱن ۾ ڏڪٽي ۽ رڦٽي ٿي پيدا ڪئي، ڪڏهن سرءُ وڻن کي سندس اکين اڳيان نوڙهو ٿي ڪري ڇڏيو تہ ڪڏهن

بهار انهن ۾ نوان گؤنچ ۽ گل ڦل ٽي ڦلاريا. مُندن جو مٽجڻ ڪيس وٽيو بہ ٿي تہ ڪيس پريشان بہ ڪيائين ٿي. ڇمُ ڪيس خوشي ٿي ڏني ۽ مَرتيي ڪيس ڏک ٿي ڏنا. فطرت جا انيڪ ڏيک سندس سَرهائي جا ڪارڻ هئا، تہ ڪڏهن هو فطرت جي نامهربانين جي ڳنڍڻ ۾ وچڙي رتورت بہ ٿي پئي پيو. هن فطرت، پنهنجي آسپاس جي ماحول ۽ شين توڙي جاندارن مان ئي پنهنجو قوُت ٿي حاصل ڪيو ۽ ڪڏهن وري پاڻ ئي انهن جو بک بڻجي ٿي ويو. هو فطرت جي وشالتا جي آڏو ڏاڍو هيٺو هو. ڪيس سگهہ جي ضرورت هئي. هن ان هيٺائي مان جان آجي ڪرڻ ٿي گهري، ان مرحلي تي سندس سوچڻ جي صلاحيت ئي هئي، جيڪا سندس ڏڍ ۽ سهارو بڻي. فلسفي جا بنياد ان ڏينهن ئي رکجي چڪا، جنهن ڏينهن ڀهرئين ماڻهو سوچ جي ساگر ۾ ڀهرين ٽٻي هڻندي، مظهرِ ڪائنات جي باري ۾ ڀهريون اندازو هنيو. ايئن ڏُڪا هڻندي، اندازا لڳائيندي، مفروضا قائم ڪندي، شين کي پيٽيندي، رد قد ڏيندي، قبوليندي، بحث ڪندي هو انهيءَ پيچري تي نڪري آيو. جيڪو اڄ هڪڙي وڏي، وسيع ۽ عالمي شاهراهہ ۾ بدلجي چڪو آهي ۽ جنهن کي فلسفو چيو وڃي ٿو.

مولانا آزاد هن ڪتاب ۾ فلسفي جي بڻ بڻياد، واڌويجھہ ارتقا ۽ اصولن تي بہ بحث ڪيو آهي، تہ ان جي تاريخ جا ڏيرا پڻ ڦلهوريا آهن. هن يوناني ۽ هندستاني فلسفي جي تاريخ جا پڻ پيرا ڪنيا آهن ۽ انهن جي پاڻ ۾ پيٽ ڪندي انهن جي قدامت ۽ هڪ ٻئي تي سندن اثرن جو جائزو ورتو آهي. هو انهيءَ جو جائزو وٺندي رڳو تاريخي پيرا ئو ڪٽي ۽ تاريخ جي درستي ڪرڻ ٿو گهري، البتہ هو ان ڳالهہ کي ڪنهن جي ڪنهن تي سبقت ۽ متيرائي طور سامهون نہ ٿو آڻي. هو ان سڄي سفر کي انسانذات جو گڏيل ورثو ٿو سمجهي.

البت هتي هڪ ٻي ڳالهہ بہ آهي، جيڪا تاريخي حساب سان ڇِنائي چاهي ٿي. اها هيءَ تہ جنهن کي مولانا هندستان جو فلسفو ٿو سمجهي يا چئي، انهيءَ کي هندستان جو فلسفو سڏڻ بدران درست هيئڻ ٿيندو تہ هند سنڌ جو فلسفو سڏيو وڃي. مثال طور ويدن جي اندر جيڪو بہ فلسفو ملي ٿو، اهو سنڌ جو فلسفو آهي. ٻوڌي، جيني ۽ اپنشدن جو فلسفو هند جو فلسفو آهي. نديي ڪنڌ هند سنڌ جي اندر فلسفو ڪنهن هڪ ماڳ تي پيدا ڪونہ ٿيو آهي. انهيءَ جا پيرا سنڌوءَ جي ڪنارن کان وٺي برهمپترا جي ڪنڌين تائين پکڙيل آهن . انهيءَ ڪري انهن کي انهيءَ تناظر ۾ ڏسندي نندي ڪنڌ جي سرجيل فلسفي جي علائقي وار درجي بندي ڪرڻ گهرجي. سنڌ جي اها وڏي بدقسمتي آهي تہ اها پنهنجي، علم، ادب، دانش ۽ ڏاهپ جي ڦلواڙين جي حفاظت نہ ڪري سگهي. اهو ڪٺو ڪٺو تي وقت جي وير ۾ لڙهي ناپيد ٿي ويو يا وري زماني جي اوپارين لهوارين جي ور چڙهي ٻين جو مرهون منت رهجي ويو. ٻيو هيءَ بہ آهي تہ مولانا جنهن زماني ۾ هي تحريرون لکيون آهن، اهو زمانو انگريزن جي هٿ هيٺ نندي ڪنڌ جي گڏ هجڻ جو زمانو آهي. خود مولانا صاحب ڪُل هند سوچ جو مالڪ هو تنهن ڪري هو ان ۾ ڪو فرق روا نہ ٿو رکي. جواهر لال نهرو بہ ”هند جي ڳولا“ ۾ موهن جي دڙي کي (سنڌ جو حوالو ڏيندي بہ) هندستاني تهذيب جو ورثو قرار ڏئي ٿو، جنهن جي پنيان ساڳي ڪل هند سوچ بيٺل آهي. هونئن توڙي جو

علم ۽ تهذيب سڄي دنيا جو گڏيل ورثو آهي، پر انهن جي سڃاڻپ قومن ۽ ملڪن سان ٿئي ٿي. تنهن ڪري سنڌ جي تهذيب ۽ فلسفي جي سڃاڻپ پڻ تاريخي تناظر ۾ سنڌ ملڪ جي حوالي سان ئي ٿيڻ گهرجي. آئون پاڻيان ٿو ته هاڻي سنڌ شناسي جنهن مرحلي ۾ داخل ٿي رهي آهي، ان مرحلي تي اها اميد جاڳي پئي آهي ته سنڌ جي فلسفي تي پڻ تحقيقي پورهيو ڪيو ويندو. انهيءَ سلسلي ۾ جتي مغربي محققن جا ڪتاب، ليک ۽ حوالا گهڻا مددگار ثابت ٿيندا، اُتي هي ڪتاب پڻ ان ڏس ۾ وڏي سهائتا ۽ مدارت ڪندو.

سنڌيءَ ۾ نه فقط اهو ته فلسفي تي ڪتاب نه لکيا ويا آهن، پر فلسفي جي ڪا مستند تاريخ پڻ موجود نه آهي. البت فلسفي جي ڪن شاخن يا ڪجهه مخصوص پاسن تي ڪي ڪتاب ضرور موجود آهن. خاص طور تي جدلياتي فلسفي بابت سنڌيءَ ۾ ڪجهه موچارا ڪتاب ملي وڃن ٿا. انهن ۾ ڪجهه ترجما پڻ شامل آهن. اهڙي صورتحال ۾ مولانا ابوالڪلام آزاد جو هي ڪتاب هند سنڌ ۽ يونان، ايران توڙي عرب ۽ چين جي فلسفي جو بهترين ۽ تفصيلي تعارف ٿو ڪرائي، پر فلسفي جي تاريخ جي پڻ ڇنڊڇاڻ ٿو ڪري. گڏوگڏ مذهب ۽ فلسفي جي گڏوچڙ ٿيڻ ۽ هڪ ٻئي تي اثرانداز ٿيڻ جي به ڇنڊڇاڻ ڪري ٿو. اهڙو ڪتاب هن صورتحال ۾ هڪڙو شاندار واڌارو آهي. جنهن سان هڪ پاسي سنڌيءَ ۾ فلسفي تي لکيل ڪتابن جي کوٽ جو پورائو ٿيندو، ته ٻئي پاسي سنڌي ادب ۽ ٻولي جو پاند پربو.

مولانا ابوالڪلام آزاد جو هي ڪتاب هند سنڌ ۽ يونان جي فلسفي جي جامع ۽ مستند تاريخ آهي. هي ڪتاب تاريخ جي اوک ڊوک ڪرڻ سان گڏ فلسفي جا نوان رخ پڻ پسائي ٿو ۽ فلسفن جو تقابلي جائزو وٺي نوان نتيجا سامهون آڻي ٿو. فلسفي تي هي هڪڙو نهايت ئي جامع ۽ وزنائتو ڪتاب آهي.

هن ڪتاب جي ترجمي لاءِ مون کي چونڊڻ تي آئون سنڌيڪا اڪيڊمي جي روح روان محترم نور احمد ميمڻ جو ٿورائتو آهيان. آئون هن ڪتاب جو ترجمو پاڻ لاءِ هڪڙي سعادت سمجهان ٿو. مون هيءُ ترجمو نائين جولاءِ جي سڀاڳي تاريخ تي شروع ڪري ساڳئي سال جي يعني 2014ع جي اوڻيهين آڪٽوبر تي پورو ڪيو. هن کان اڳ ۾ آئون مولانا ابوالڪلام آزاد جي هڪ ٻئي ڪتاب "غبار خاطر" جو ترجمو "دل جو غبار" جي نالي سان ڪري چڪو آهيان، جيڪو شايع پڻ ٿي چڪو آهي. هي مولانا ابوالڪلام آزاد جو ٻيو ڪتاب آهي، جيڪو مون ترجمو ڪيو آهي. جيتوڻيڪ هن ڪتاب ۾ هڪ اڌ ليک "غبار خاطر" تان کڻي شامل ڪيا ويا آهن، ڇاڪاڻ جو انهن ۾ فلسفي تي ئي غور ويچار ڪيل آهي. تنهن هوندي به، جو اهي اڳئين ڪتاب ۾ اڳ ۾ ئي مون ترجمو ڪيا هئا، هتي اهي مون ٻيهر ترجمو ڪيا آهن، ته جيئن انهن ۾ گهٽي ادبي چاشني بدران فلسفي واري ڳوڙهائي ۽ سنجيدگي اتم رهي. بنان ڪنهن شڪ جي هڪڙي ادبي ڪتاب ۽ هڪڙي فلسفي جي ڪتاب جي ٻولي، انداز بيان، اصطلاحن ۽ اسلوب ۾ هڪڙو خاص فرق رهي ٿو. اها الڳ ڳالهه آهي ته مولانا ابوالڪلام آزاد جهڙي عالم ۽ اديب جو قلم هر ميدان ۾ پنهنجي رواني ۽ خوبصورتي شاندار نموني برقرار رکي ٿو. مون فلسفي جي

ٻوڙهن اصطلاحن کي سولو سنڌي ويس پارائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، پر پوءِ بہ جتي ناگزير هو اُتي مون اصطلاح جيئن جو تيئن پڙ رکيو آهي. ان هوندي بہ مون جام ڪوشش ڪئي آهي تہ ترجمي ۾ سهنج ۽ سرلتا پيدا ڪجي تہ جيئن پڙهندڙ ذکي ڳالھ کي بہ سولائي سان سمجهي وڃي. پڪ سان ترجمي جون خوبيون مولانا آزاد جي قلم جي رواني ۽ سنڌي ٻوليءَ جي ڪمال جو ڪرشمو آهن ۽ ان جون هيٺايون ۽ لانئٺايون منهنجي بي پهچپي ۽ نارسائي جو نتيجو آهن. اها جدا ڳالھ آهي تہ جڏهن من ۾ محبت رکي ڦورا ڦلهوربا آهن تہ پوءِ ٿُلهو ڪتيل بہ اٽتوريو اگهائجي ويندو آهي. سو هن ڪم ۾ بہ محبت ۽ خلوص شامل آهي.

نواز خان زئور
26 آڪٽوبر 2014ع
ميرپور بٺورو سنڌ

مولانا ابوالڪلام آزاد ۽ هندي فلسفو

مولانا ابوالڪلام آزاد جي شخصيت ايڏي وڏي ۽ مڪمل آهي، جو ان جي سمورن پهلوئن کي ظاهر ڪرڻ جي ڪوشش ڪبي تہ ڪيترائي ٿلها ٿنيرا گهڻ پاڳوي ڪتاب جڙي پوندا. مولانا مرهيات هڪڙو وڏو محب وطن، قومپرست، زبردست صحافي، عظيم نثرنگار، اسلامي علمن جو ماهر ۽ بلند درجي جو سياستدان هو. مولانا صاحب جي سموري حياتي لڳاتار جدوجهد ۽ جاکوڙ جو ڏکهو داستان رهي. هن اردو ٻولي کي معيار جي هڪڙي نئين ذائقي کان واقف ڪيو. ايترين گهڻين ڳالهين جو هڪڙي ذات ۾ اچي گڏ ٿيڻ پڪ سان هڪڙو غيرمعمولي معجزو آهي.

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پے روتی ہے،
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا۔

عام طور تي اسان جا پڙهيل ڳڙهيل ماڻهو مولانا آزاد کي رڳو الاهيات جي اسلامي فلسفي جي عالم ۽ هڪڙي زبردست نثرنگار جي حيثيت ۾ سڃاڻندا آهن. البت حقيقت هيءَ آهي تہ مولانا آزاد جي فڪر جو دائرو ان کان تمام گهڻو وسيع هو. قديم ۽ جديد علمن جا لڳ ڀڳ سمورا گوشا مولانا جي پهچ کان پري نہ هئا. هو جڏهن بہ ڪنهن موضوع تي قلم کڻندا هئا تہ پوري ذميواري سان نڀائيندا هئا ۽ پڙهندڙ کي ڪٿي بہ ڪو جهول نظر نہ ايندو هو ۽ نڪي ڪيس ايئن لڳندو هو تہ ڪا ڳالهہ اڌوري يا اڻپوري رهجي وئي آهي. اها ئي اُها خوبي آهي، جيڪا هڪڙي ليکڪ کي مفڪر ۽ فلسفيءَ جو درجو عطا ڪري ٿي.

اهو تہ پڌري پٽ آهي تہ مولانا آزاد جي فڪري ۽ ذهني نشونما هندستاني ماحول ۾ ٿي؛ تہ پوءِ اهو ڪيئن ممڪن ٿي سگهي ٿو تہ هو قديم هند جي فڪري سرمائي کان اڻڄاڻ رهجي وڃي. قديم هند جي فڪري سرمائي مان منهنجي مراد هندي فلسفو آهي. اهو ڏسڻ ۾ آيو آهي تہ اسان جا اڪثر اردودان اڃا توڻي هندي فلسفي جي شڪل شباهت ۽ ان جي اهميت کان اڻڄاڻ ۽ ڪورا آهن. انهيءَ اڻواقفيت جو سبب گهڻو تڻو اهو ماحول آهي، جنهن ۾ انهن ماڻهن جي اڄ تائين ذهني تربيت ٿي رهي آهي. هندستان تي انگريزن جي غلبي ڪيترين نين نين تبديلين کي جنم ڏنو سڀ کان وڏو انقلاب تعليم جي شعبي ۾ پڌرو ٿيو. انگريز حڪمرانن خطي جي ڪن شهرن ۾ يورپي انداز جي يونيورسٽين جا بڻياد وڌا، جتي يورپي علمن کي گهڻي اهميت ڏني

ويندي هئي ۽ اهي سڀ علم انگريزي ٻولي وسيلي ئي شاگردن جي دماغن ۾ لاٿا ويندا هئا. انهن يونيورسٽين ۾ اوپر جي علمن کي اهو مان مرتبو ۽ مقام نہ مليو جيڪو انهن لهڻيو ٿي. اهڙي ريت هندي فلسفي جي تعليم تي بہ ڪو زور نہ ڏنو ويو. ان ڪري اسان جو پڙهيل ڳڙهيل حلقو اهو سمجهندو رهيو تہ فلسفو فقط اولهہ جي ميراث آهي. ان ڪري فلسفي جو داستان پراڻي يونان کان شروع ڪري جديد دور جي ڪنهن يورپي قوم تي آڻي ختم ڪيو ٿي ويو. هندي فلسفي جي عظمت جي مڃتا تہ پري رهي، ڪيترائي يورپي ليکڪ ۽ محقق تہ وڏي عرصي تائين اهو مڃڻ لاءِ بہ تيار نہ هئا تہ اڀرندين قومن ۾ فلسفي جهڙي علم جو ڪو وجود بہ آهي. ان جو هڪڙو ثبوت پروفيسر ٿِلي (Thilly) جي لکيل فلسفي جي تاريخ آهي، جيڪا ڳچ وقت تائين هندستاني يونيورسٽين جي نصاب ۾ شامل رهي، پر هاڻي اهڙي نقطي نظر جي ڪا اهميت نہ رهي آهي. هاڻي سڄو جهان هندي فلسفي جي عظمت جو مڃتائو آهي.

جديد دور ۾ هندستان اندر هندي فلسفي جا وڏا وڏا مفسر پيدا ٿيا آهن. انهن ۾ پروفيسر داس گپتا ۽ ڊاڪٽر راڌا ڪرشنا جا نالا خاص مٿيرا آهن. ڊاڪٽر راڌا ڪرشنن جو ٻن جُلدن ۾ لکيل ڪتاب ”هندي فلسفي جي تاريخ“ حقيقت ۾ هڪ بيمثال ڪارنامو آهي. هاڻي ان موضوع تي نئين ڏينهن نوان ڪتاب ڇپجي رهيا آهن. هاڻي هر پڙهيو ڪڙهيو ماڻهو هندي فلسفي جي مطالعي جي اهميت کي سمجهڻ لڳو آهي.

هونئن تہ هندي فلسفي جي ڪيترن ماهرن ان ڏس ۾ يا ڇمار پورهيو ڪيو آهي، پر هتي آئون مولانا ابوالڪلام آزاد جي هڪ ننڍي پر اهم مضمون تي ويچار ونڊڻ ٿو چاهيان، جيڪو راڌا ڪرشنن جي سهيڙيل ڪتاب ”اوبر ۽ اولهہ جا فلسفا“ تان ڪنيو ويو آهي. انهيءَ مضمون ۾ مولانا صاحب نہ فقط تنقيدي نقطي نگاهہ سان هندي فلسفي جو جائزو ورتو آهي، پر نهايت عالماڻي انداز ۾ تقابلي جائزو وٺندي ان جي يوناني فلسفي سان ڀيٽ پڻ ڪئي اٿس ۽ ڪن اهم نتيجن تي پهتو آهي. جنهن مان ثابت ٿئي ٿو تہ مولانا هندي فلسفي جو ڏاڍي غور ۽ گهرائي سان مطالعو ڪيو هو. اهو مضمون فلسفي جي شاگردن لاءِ ڏاڍي اهميت رکي ٿو.

مولانا آزاد پنهنجي بحث کي ڇئن عنوانن ۾ ورهايو آهي. سڀ کان پهريائين هو فلسفي جي ابتدا ۽ سرچشمي جو ذڪر ڇيڙي ٿو. فلسفي جي داستان جي ابتدا ڪٿان ٿيڻ کپي؟ داستان جي شروعات اسان يونان کان ڪريون ڪِ هندستان کان؟ هتي هي سوال ٿو پيدا ٿئي تہ فلسفي جو ڦوٽهڙو ۽ ابتدائي نشونما تاريخ جي روشني ۾ ڪٿان پڌري ٿئي ٿي.

جيتريقدر يوناني فلسفي جي ابتدا جو سوال آهي تہ ان کي اسين آيونيا (Ionia) جي هڪ فيلسوف ٿيلس (Thales) کان شروع ڪندا آهيون. ٿيلس جي دور جو تعين هينئن ڪيو ويو آهي تہ هن مفڪر 558 ق.م ڌاري ٿيندڙ هڪڙي گرهڻ جي اڳڪٿي ڪئي هئي. ان ڪري ٿيلس جو وجود 600 ق.م کان پهريائين نہ ٿو مڃي سگهجي. اهوئي يوناني فلسفي جي ابتدا ۽ اُٿڪ جو بہ زمانو آهي. ٿيلس آيونيائي کان پوءِ جن ٻن فلسفين يوناني فلسفي کي نئون موڙ ڏنو، اهي پيٿاگورس (534 ق.م) ۽ سقراط (399 ق. م) آهن.

ان جي ابتڙ اسان جڏهن 600 ق.م جي هندستان تي نظر وجهون ٿا تہ خبر پئي ٿي تہ اهو زمانو هندي فلسفي جي ڦوٽهڙي يا آغاز جو نہ، پر انتهائي نشونما، ڳپ ۽ نسرڻ جو زمانو آهي. يونان وانگر هي فلسفي جي صبح جو نہ، پر هندستان جي حوالي سان فلسفي جو سج چوٽي تي پهچڻ جو زمانو آهي. انساني فڪر جن ڏينهن ۾ رڳو فلسفي جو مشتاق هو، تڏهن اسان جي هندي مفڪرن زندگي جي پنڌ جي ڏکي مسافري طئي ڪري ورتي هئي. آئون ان تي ٿوري تفصيلي روشني وجهڻ گهران ٿو. مولانا پنهنجي لکت ۾ ان قسم جي تفصيل کان پاسو ڪيو آهي، پر ان جي اختصار جي پنيان تفصيل ڪرن پوبان چند وانگر لڪل آهي.

هندي فڪر جي نشونما کي اسان سولائي سان چئن دورن ۾ ورهائي سگهون ٿا.

سڀ کان پهريائين ويدن جو دؤر آهي. هي دور تاريخي لحاظ کان ڏاڍو جهڪو جهيٽو ۽ ڏنڌليل آهي، ڇو تہ ويدڪ دور جي تعين ۾ ماهرن جي وچ ۾ اختلاف آهن. تنهن هوندي بہ اسان ان دور جو تعين 2500 ق. م ۽ 600 ق. م جي وچ تي ڪري سگهون ٿا. ان دوران وچ ايشيا کان هندستان ڏانهن آرين جي لڏپلاڻ جو سلسلو جاري هو. جڏهن هو هتي آباد ٿي ويا تہ آهستي آهستي آريائي ثقافت ۽ تهذيب تمدن جا بڻياد پوڻ لڳا. ان وقت اڃا صحيح معنيٰ ۾ فلسفياڻي غور فڪر جي شروعات نہ ٿي هئي، بلڪ مذهب، فلسفو ۽ وهم وسوسا هڪ ٻئي سان ڳنڍيل وچڙ ۾ هئا. البت اهو ضرور آهي تہ ڪنهن نہ ڪنهن شڪل ۾ فلسفياڻي غور فڪر جا پيچرا ٺهي رهيا هئا. اپنشندن جو مطالعو ان ڏس ۾ رهنمائي ڪري ٿو. اهوئي چئن ويدن جي تخليق جو زمانو آهي، جن کي ترتيبوار رگ ويد، يجر ويد، ام ويد ۽ اٿر ويد جا نانءَ ڏنا ويا آهن. انهن مان هڪ ويد چئن حصن ۾ ورهايل آهي- پهريون حصو منترن ۽ ڀڄنن جو، ٻيو حصو برهمڻن جو، ٽيون آريا نيڪاس جو ۽ چوٿون اپنشندن تي ٻڌل آهي. رگ ويد جا ڀڄن اصل ۾ هندي فلسفي جي ابتدا کي ظاهر ڪن ٿا، پر اسان جي نظر ۾ اپنشد وڌيڪ اهم آهن، ڇو تہ انهن ۾ باقاعدي فلسفياڻا ويچار پيش ٿيل آهن. پر ان ڏاکي تي وجودي ماهيت ۽ حقيقت جي تحقيق ۽ ڇاڻ جي سلسلي ۾ عقليت کان وڌيڪ زور وجدان ۽ روايت تي ڏنو ويو آهي.

ٻيو دور مها ڪاويا يا سُورماڻو دور (Epic period) آهي، جنهن جو تعين 600 ق.م کان 200 بعد از مسيح (عيسوي) جي وچ تي ٿئي ٿو. هي دور هندي فلسفي جي واڌويجهہ جي ڏس ۾ ڏاڍو اهم آهي. انهيءَ ئي دور ۾ رامائڻ ۽ مهاڀارت جهڙيون عظيم تخليقون سرجيون ويون. هي ئي زمانو ٻڌمت، جين مت، شِو مت، ۽ دشنوت جي اشاعت جو زمانو آهي. ڀڳوت گيتا جي فلسفي جا بنياد پون ٿا ۽ ان کان سواءِ هندي فلسفي جا سيئي آستڪ ۽ ناستڪ (Orthodox and unorthodox) مذهب وجود ۾ اچن ٿا. هي ئي اهو دور آهي جنهن ۾ ڌرم شاستر لکيا ويا آهن ۽ اخلاقي توڙي سماجياتي فلسفن تي ڪيترائي مقالا قلمبند ٿيا آهن.

ٽيون دور سُوترن جو آهي. سُوتر سنسڪرت جو لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي ڌاڳو. انهن سوترن ۾ ڇڙوڇڙ فلسفياڻن خيالن کي منظم انداز ۾ سهيڙي گڏ ڪيو ويو آهي ۽ انهن کي ئي خالص فلسفياڻيون لکڻيون چيو ويندو آهي.

هر هندي فلسفياڻي مذهب جو بڻياد ڪنهن نہ ڪنهن سوتر تي رکيو ويو آهي: جيئن نياءِ جي فلسفي جو بڻياد رشي گوتم جي نياءِ سوتر تي رکيو ويو آهي، سانکيا فلسفي جي عمارت رشي ڪاهول جي سانکيا سوتر تي اڏي وئي آهي. سوترن جي دور جو تعين عيسوي سن جي ابتدائي صدين منجهہ ٿئي ٿو.

چوٿون اهم دور تشريحن جو آهي. ان جي ضرورت هيئن سامهون آئي تہ متي ڄاڻايل سوتر ڏاڍي ڏکي ۽ ڳوڙهي ٻولي ۾ لکيا ويا هئا ۽ مختصر پڻ هئا. ان ڪري لازمي هو تہ انهن جون شرحون ۽ تفسيرون لکيون وڃن. البت دلچسپ ڳالهہ هي آهي تہ ڪجهہ شرحون سوترن وانگر ئي ڏکيون ۽ ڳوڙهيون هيون، ان ڪري بعد ۾ انهن جون بہ تشريحون لکيون ويون. ان ڪري ئي ان دور کي علمي ۽ مڪتبي دور (Scholestic period)ڪوٺيو ويو. اهو آهي هندي فلسفي جي آغاز نشونما ۽ واڌويجهہ جو پسمنظر.

هتي پهچي مولانا آزاد، گوتم ٻڌ جي شخصيت کي پنهنجي ڌيان جو خاص مرڪز بڻايو آهي. مولانا صاحب جو خيال آهي تہ گوتم ٻڌ دنيا جي سمورن عظيم انسانن ۾ هڪ الڳ ٿلڳ ۽ نرالو مرتبو رکي ٿو. ماهر هن مامري تي ورهايل آهن تہ مهاتما گوتم ٻڌ جو ڳاڻيٽو پيغمبرن جي سٽ ۾ ڪيو وڃي يا ڪيس فيلسفوفن جي صف ۾ ويهارجي؟ گوتم ٻڌ جي تعليم جي نوعيت آخر ڪهڙي آهي؟ سندس واعظن، نصيحتن ۽ ڳوڙهين ڳالهڙين کي الهامي ڪوٺڻ گهرجي يا وري انهن کي ڪنهن نئين فلسفياڻي دريافت سان ڀيٽيو وڃي؟ ان ڏکي بحث جو نتيجو نيٺ اهو نڪتو آهي جو اڄ تائين مذهب ۽ فلسفو ٻئي گوتم ٻڌ کي پاڻ ڏانهن ڇڪيندا رهيا آهن. مولانا ابوالڪلام آزاد جي راءِ موجب گوتم ٻڌ کي پيغمبر بدران هڪ فيلسوف جي روپ ۾ ئي ڏسڻ گهرجي، ڇو تہ هو هڪ فيلسوف وانگر زندگي جي گوناگون مسئلن جا حل تلاش ڪري ٿو. هو پيغمبرن وانگر خدا جي ڳولا تي زور نہ ٿو ڏئي. گوتم ٻڌ شروع ۾ ئي چٽو ڪري ڇڏيو هو تہ هن جو نقطي نظر مابعدالطبعيات کان پرانهون آهي. تنهن ڪري هن جي تعليماتن ۾ نہ تہ خدا لاءِ ڪا گنجائش نڪري سگهي ۽ نڪي هن روح ۽ آتما جي تحقيق تي ئي زور ڏنو. گوتم ٻڌ پنهنجي مخصوص انداز ۾ چوي ٿو تہ روح جي وجود کي مڃڻ بلڪل ايئن ئي آهي، جيئن ڪو مرد هڪ اهڙي سهڻي عورت سان محبت جا پيچ پائي، جنهن عورت جو سري کان وجود ئي نہ هجي. هو رڳو هن حقيقت تي پنهنجو پورو ڌيان ڏئي ٿو تہ هڪ ماڻهو ڏک ۽ رنج مان هميشہ هميشہ لاءِ ڪيئن مڪتي ماڻي سگهي ٿو. اهڙي نموني مهاتما گوتم ٻڌ قديم هند جي ان مذهبي زندگي سان پنهنجا ناتا ٽوڙي ڇڏيا، جنهن ۾ اڻڳڻين ديوين ۽ ديوتائن لاءِ جڳهہ نڪري ايندي هئي. ان لحاظ کان گوتم ٻڌ جو فڪري طريقو خالص فلسفياڻو آهي.

پر پاڻ ڏسون ٿا تہ ٻڌ کان پوءِ سندس تعليم جي اها ابتدائي شڪل صورت باقي نہ رهي ۽ اهڙيون ڪيتريون ئي ڳالهيون ٻڌ ڌرم ۾ گهڙي آيون، جن جي مخالفت بذات پاڻ ٻڌ پنهنجي زندگي ۾ ڪئي هئي. اهڙي نموني ٻڌ مت جي پوءِ واري دور ۾ ان منجهہ مابعدالطبعياتي رجحان داخل ٿي ويو. ان ڪايا پلٽ جو ذميوار ٻڌمت جو مهاياني فرقو آهي، جنهن جو باني هڪ

غيرمعمولي ٻوڏي نانگ ارجن ڪرندا آهي. مهايانو ٻوڌمت تي اسان کي هندو مت جي ڇاپ ڇٽي نظر اچي ٿي. ٻڌمت جي شروعاتي صورت ۾ خدا جي جيڪا مسند خالي رهجي وئي آهي، ان تي هاڻي خود ٻڌ کي براجمان ڪيو ويجي ٿو. هتي مون کي ڊاڪٽر راڌا ڪرشنن جو هڪڙو جملو ياد اچي ٿو. اهو هيءُ ته ”هندو مت هڪ ڏاڍي ڏيان ڏيندڙ ۽ پيار ڀري هم آغوشي سان ٻڌمت کي موت جي ور چاڙهي ڇڏيو.“ ٻڌمت جي ٻن اهم مذهبي فرقن نهايانا ۽ مهايانا تي گهڻو ڪجهه لکي سگهجي ٿو پر هتي اسان کي ان بحث ۾ الجهڻ جي لوڙ نه آهي.

ان بعد مولانا جين مت جي بانيڪار مهاوير جو ذڪر ڪندي چئي ٿو ته انهيءَ زماني ۾ ئي مهاوير منظرعام تي آيو. جنهن جي فڪر ۾ به خدا لاءِ ڪا جڳهه نه هئي. تنهن ڪري مهاوير جي فڪر کي خالص فلسفياڻو چوڻ کپي. مولانا صاحب پنهنجي مضمون ۾ گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جي شخصيتن جو خاص طور تي ذڪر ان ڪري ڪيو آهي، جو اصل ۾ هو ان فڪري پسمنظر تي زور ڏيڻ گهري ٿو جنهن جي اندر اهڙين ٻن زبردست شخصيتن جو ظهور ٿيو. فلسفي جي تاريخ جي شاگردن لاءِ اهو پسمنظر وڏي اهميت رکي ٿو. سن 600 ق.م ۾ ٻڌ ۽ مهاوير پاران اهڙو نقطي نظر اختيار ڪرڻ ٻڌائي ٿو ته انهن دانشورن کان گهڻو اڳيئي هند ۾ فلسفي جي وڏي اوسر ٿي چڪي هئي.

البت ان قسم جو فلسفياڻو مزاج يونان ۾ ڍگهي عرصي تائين پيدا تي نه سگهيو هو. آيونيا جو فلسفو جنهن کي يونان جو ابتدائي فلسفو مڃيو ويجي ٿو اهو خود ديو مالا (Mythology) کان متاثر لڳي ٿو. ڇاڪاڻ ته يونان جي ابتدائي فلسفياڻي مذهبن هڪ اهڙي نظريي کي مڃتا ڏني هئي، جنهن موجب ٻوٽن، وڻن ٽڻن ۽ ستارن وغيره ۾ مختلف نمونن جا روح موجود آهن. اها ڳالهه ڏندڪٿا جي اڻڳڻين ديوين ۽ ديوتائن کان ڪا گهٽي مختلف ڪانهي. اهو ديومالائي اثر يونان ۾ ارسطو جي دور تائين پڻ موجود رهيو. ان ۾ شڪ ناهي ته سقراط اهڙن خدائن خلاف بغاوت جو جهنڊو بلندو ڪيو پر هي عظيم مفڪر به خدائن جي عام طور مقبول تصور کي يونان جي زندگي کان ڌڪي ڌار ڪرڻ ۾ ناڪام رهيو.

ان ڏاڪي تي مولانا صاحب يونان ۽ هند جي حوالي سان مذهب ۽ فلسفي جو تقابلي جائزو پڻ پيش ڪري ٿو. يونان ۾ فلسفي جي ابتدا حيرت کان ٿئي ٿي. اتان جا مفڪر مذهب جي پيڪڙن کان آزاد ٿي ڪائنات جي مظهرن تي عقلي انداز ۾ غور ويچار ڪرڻ جا گهورا هئا. ان جي ابتڙ هندي مفڪرن هڪڙو نئون زاويہ نظر اختيار ڪيو. هتي فلسفو حيرت جي ڪُن مان گهمراتي ڪائي نه، پر زندگي جي ضرورتن جي آبشارن مان ٿو ڦُٽي. اهوئي ڪارڻ آهي جو هند ۾ ڪڏهن به مذهب ۽ فلسفي جي وچ ۾ اوبرائپ ۽ ڌاريائپ نه رهي آهي. ٻئي هڪ ٻئي ۾ سمائجي جذب ٿي ويا آهن. يونان وانگر فلسفو هند ۾ فقط اڪيڊمين جي چوديوارين ۾ قاتل نه رهيو پر اهو پکڙجي لکين ماڻهن جو ڌرم بڻجي ويو.

جيئن مٿي ذڪر تي چڪو آهي ته مهاتما گوتم ٻڌ ۽ مهاوير ڪائنات ۽ حيات جي مامرن تي فلسفياڻي نقطي نظر سان غور ويچار ڪيو هو پر سندن تعليم بعد ۾ مذهب جي شڪل اختيار

ڪري ورتي. يونان جي سمورن فلسفين جي پيٽ ۾ سقراط بلڪل الڳ ٿلڳ اهميت رکندڙ آهي. ايئن تہ هو صحيح معنيٰ ۾ هڪڙو فلسفيءَ هو پر سقراط کي فقط فلسفيءَ قرار ڏيڻ سان سندس شخصيت جا ٻيا پاسا نروار نہ ٿا ٿين. جڏهن اسان سندس باري ۾ ويچاريون ٿا تہ لازمي طور تي خيال جا قدم يسوع مسيح ڏانهن مڙي ٿا وڃن. سقراط جي زندگي جا واقعا بني اسرائيل جي پيغمبرن ۽ هندستان جي رشين منين جي حالتن سان ڪافي هڪ جهڙائي رکن ٿا. مثال طور سقراط تي اڪثر ڪيف ۽ سرمستي جون ڪيفيتون ڇانئجي ويندڙيون هيون. جڏهن سندس ذهني زندگي ۾ ڪو مشڪل موڙ اچي ويندو هو ۽ عقلي قوت بيوس ٿي پوندي هئس، تہ ان حالت ۾ هو اٽيهئي غيب جي مالڪ ڏانهن واجهائيندو هو. مطلب تہ هو غيبي قوتن تي ايمان پڻ رکندو هو. اٿينس جي عدالت ۾ جڏهن هو عوام کي خطاب ڪري رهيو هو تہ ڪنهن غيبي صدا سندس رهنمائي ڪئي هئي. انهن سمورين ڳالهين جي باوجود سقراط کي فيلسوف ئي مڃيو وڃي ٿو. گڏوگڏ اسين اهو بہ ڏسون ٿا تہ سقراط جي وفات کان پوءِ سندس نظرين ۽ شخصيت کي بڻياد بڻائي سندس پوئلڳن ڪنهن مذهبي فرقي جي پيڙهہ نہ بڌي. اهي اُهي حقيقتون آهن، جيڪي يونان ۽ هند جي مزاج ۾ فرق کي پڌرو ڪن ٿيون. يونان ۾ مذهبي عنصرن فلسفي جي شڪل اختيار ڪري ورتي هئي ۽ ان جي ابتڙ هند ۾ خود فلسفي مذهب جو روپ اختيار ڪري ورتو.

گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جي تذڪرن مان مولانا جي مراد ان وقت جي هندستان جي ذهني ۽ فڪري فضا کي پيش ڪرڻ هو ۽ ان ذريعي مولانا آزاد اهو ثابت ڪيو آهي تہ هند ۾ يونان کان پهريائين فلسفي جي شروعات ٿي چڪي هئي. نہ رڳو ايترو پر هو وڏيڪ شاهدين جي ميڙ سان هندي فلسفي جي قدامت کي اڃا وڏيڪ پوئتي وٺي وڃي ٿو. آخر اهي شاهديون ڪهڙيون آهن؟ هندي فلسفي جو هر شاگرد چڱيءَ پر ڄاڻي ٿو تہ اپنشندن جو زمانو ٻڌ ۽ مهاوير کان گهٽ ۾ گهٽ آڳاٽو آهي. اپنشد لڳ ڀڳ اٺين صدي قبل مسيح ۾ سهيڙيا ويا. ان کان سواءِ هند جي ٻين فلسفياڻن مذهبن جي ابتدا بابت ماهرن جي وچ ۾ ڪافي اختلاف آهن. گهڻن جي راءِ ۾ چارواڪ جو مذهب گهٽ ۾ گهٽ پهريان آهي. ڇو تہ اپنشندن ۾ ڪائنات جي هڪ اهڙي تصور جو ڏس ملي ٿو جيڪو پنهنجي ماهيت ۾ خالص مادي آهي ۽ چارواڪ جي نظريي سان وڏي ساڳيائپ رکي ٿو. اهڙي طرح ڪيترن ماهرن جي راءِ ۾ سانڪيا ۽ جوڳ پڻ گهڻا پراڻا فلسفا آهن؛ ڇو تہ ٻڌمت جي خيالن ۽ سانڪيا توڙي جوڳ جي خيالن ۾ وڏي هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. جيڪڏهن پاڻ سانڪيا ۽ جوڳ کي ٻڌمت کان پهريان جا مذهب نہ مڃيون، تہ بہ انهن کي ٻڌمت جا سهيوڳي مذهب تسليم ڪرڻو پوندو. انهن شاهدين جي روشني ۾ اهو غلط نہ ٿيندو جيڪڏهن اسان هند ۾ فلسفي جي آغاز واري دور جو تعين ڇهين صدي قبل مسيح بدران هڪ هزار قبل مسيح ڪريون.

البت مولانا آزاد هندي فلسفي جي شاگردن کي ان ڳالهہ کان خبردار ڪري ٿو تہ اهي چارواڪ، سانڪيا ۽ جوڳ ڌرمن جي قدامت ثابت ڪرڻ لاءِ تاريخي شهادتن جي ڏور کي هٿن مان ڇڏائجڻ نہ ڏين؛ ڇو جو ڪنهن نقطي نظر جو بنياد رڳو اندازي ۽ قياس آرائي تي رکي نہ ٿو سگهجي. خير، انهن سمورن بحثن مان مولانا صاحب هي نتيجو ڪڍي ٿو تہ هند ۾ فلسفي جي

شروعات يونان کان گهڻو اڳي ٿي چڪي هئي. ان ڪري فلسفي جي تاريخ جو آغاز يونان کان نہ، پر هند کان ٿيڻ گهرجي.

مولانا جو ٻيو اهم عنوان غيب ۽ فلسفي جو لاڳاپو آهي. علم غيب لاءِ انگريزي ۾ (Mysticism) جو لفظ استعمال ٿيندو آهي. قديم عثمانيا يونيورسٽي جي ترجمي واري شعبي ان لاءِ سُريَت جو لفظ پڻ ڪتب آندو آهي. (سنڌيءَ ۾ ان لاءِ تصوف جو اصطلاح پڻ ڪتب آندو ويندو آهي- سنڌيڪار). پر هتي علم غيب جو استعمال وڌيڪ موزون رهندو.

هي تہ چٽو ٿي چڪو آهي تہ هند جو پراڻو فلسفو اپنشدن ۾ ملي ٿو. انهن اپنشدن جو لهجو صاف طور تي باطني ۽ مذهبي ٿي آهي. هتي هو زيلر (Zeller) ۽ ايرومان (Eromann) جهڙن ماهرن جي راين سان سهمت نہ آهي تہ هند جي ابتدائي فلسفي کي بلڪل خارج ڪري ڇڏجي، جو اهو تجرباتي ۽ عقلي فلسفي کان ڪوهين ڏور آهي. هي سچ آهي تہ جيستائين غيب ۽ باطنيت جو تجربو فرد تائين محدود هجي، اسان ان کي فلسفياڻي ڏي وٺ جو موضوع بڻائي نہ ٿا سگهون. پر جيڪر ان تجربي کي بڻياد بنائي ان تي هڪ منطقي فڪري نظام جي جوڙجڪ ڪئي وڃي تہ ان کي فلسفو چوڻو ئي پوندو. جيڪڏهن اسان ايئن نہ ٿا ڪريون تہ ان لاءِ ڪو ٻيو موزون اصطلاح هٿ نہ ٿو چڙهي.

نيٺ بہ فلسفو ڇا آهي؟ فلسفو نالو آهي حيات ۽ وجود جي ساڄاهہ ۽ صداقت جي دريافت جو. صداقت کي ڄاڻڻ جا ٻہ طريقا ٿي سگهن ٿا. هڪڙو اهو طريقو آهي جيڪو آغاز کان انجام تائين رڳو الهام ۽ روايت جو سهارو وٺي ٿو. ان جو نالو مذهب آهي. ان جي ابتڙ هڪ ٻيو طريقو آهي، جيڪو فقط عقليت تي ٻڌل آهي؛ ان کي اسين فلسفي جو نالو ڏيون ٿا.

اوائلي زماني کان ئي فلسفين زندگي ۽ ڪائنات جي مسئلن جي اپٽار، جانچنا ۽ دريافت جي سلسلي ۾ انهن ئي ٻن طريقن کي ڳولي لڌو آهي. البت هندي فڪر جي اٽيهئي اها خاصيت رهي آهي تہ ان ۾ خارجي دنيا کان وڌيڪ فرد جي داخلي دنيا تي ڌيان ڏنو ويو آهي. ٻين لفظن ۾ اسان جي فلسفين خارجي حقيقتن کي ابتدائي نقطو بڻائي باطني حقيقت تائين پهچ حاصل نہ ڪئي، پر انهن هميشہ داخليت کان خارجيت ڏانهن سفر ڪيو آهي. اپنشدن جي مطالعي مان اسان تي اها حقيقت آشڪار ٿئي ٿي. يونان جي فلسفياڻن مذهبن پڻ ٿورو ٿڪو اهو انداز اختيار ڪيو آهي. جنهن جو ثبوت فيثاغورث (پيٿاگورس) جو فلسفو آهي. ان ۾ شڪ ناهي تہ سقراط جو جدلياتي طريقو وڏي حدتائين منطقي هو. تنهن هوندي بہ سقراط چٽن لفظن ۾ اهو پڻ بيان ڪيو هو تہ هو صداقت تائين رسائي ڪنهن غيبي يا باطني قوت جي وسيلي ئي حاصل ڪندو آهي. هندي فلسفي وانگر ڪن يوناني فلسفين پڻ ”پاڻ کي سڃاڻڻ“ تي زور ڏنو آهي. خود افلاطون جي تصوريت جي فلسفي ۾ اسان کي علم غيب يا باطن جي نشونما جا چٽا نقش نظر اچن ٿا. البت سندس شاگرد ارسطو افلاطون جي فلسفي جي ان پاسي تي گهڻو زور نہ ڏنو. پر ارسطو کان پوءِ علم ۽ فن جي هڪ وڏي مرڪز اسڪندريا ۾ افلاطون جي ان فلسفي جو ٻيهر اُڀار ٿيو. جيڪو نئين افلاطوني فلسفي جي نالي سان مشهور ٿيو. ڇا اهو ممڪن ناهي تہ اسڪندريا جي اسڪول تي

اپنشدن جو اثر نہ پيو هجي. اها ڳالهہ تحقيق طلب آهي، پر ايترو ضرور آهي تہ اسڪندريا عالمي مذهبن جي آماجگاهہ بڻيل هو ۽ اتي اوير ۽ اولهہ جا فڪر منهان منهن ٿيا هئا، اهو انساني فڪر جي مختلف ڌارائن جو ميلاپ هو.

علم غيب جو بنيادي اصول آخر ڇا آهي؟ هي صداقت جو اهڙو علم آهي، جيڪو حواسن جي ذريعي حاصل نہ ٿو ٿئي. جيڪڏهن اسان کي صداقت تائين پهچڻو آهي تہ پوءِ حسي دنيا سان تعلق ٽوڙي باطني تجربن جي گهراين ۾ لهڻو پوندو. اهوئي اصول فيثاغورث ۽ افلاطون جي فلسفن ۾ پڻ ڪارفرما رهيو. خاص طور تي افلاطون جي فلسفي ۾ اها ڳالهہ وڏي حدتائين اُڀري اڳيان آئي. افلاطون فڪر جي دنيا ۽ حواسن جي دنيا جي فرق کي هڪ شاعراڻي تشبيهہ جي ذريعي چٽو ڪيو آهي. هڪ شام جي نيرڙي ڏنڌلاڻ آهي ۽ ٻيو ڏينهن جي ڀرپور روشني. حواسن جي ذريعي جيڪو ادراڪ ٿئي ٿو ان جي حيثيت شام جي ڏنڌلاڻ جهڙي آهي، جنهن ۾ هر شيءِ ڪجهہ اڻچٽي ۽ ڏنڌليل نظر اچي ٿي. ان جي برعڪس جيڪو علم وجدان جي ذريعي حاصل ٿئي ٿو ان جي حيثيت ڏينهن جي روشني جهڙي آهي. اهائي ڳالهہ علاما اقبال پنهنجي شعر ۾ هيئن چئي آهي:

خرد سے آدمی روشن بصر ہے،
خرد کیا ہے، چراغِ راہگذر ہے،
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا،
چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے!

هتي افلاطون جي حقيقت ۽ مظهرن واري فلسفي سان اکيون چار ٿين ٿيون. ان جي پهچ فقط مظهرن تائين آهي، حقيقت جو پنڌڙو ان کان تمام گهڻو پري آهي. افلاطون جي نظر ۾ وڏي حقيقت خير آهي. حڪمت ۽ دانش رڳو خير جي نسبت سان ئي بحث ڪن ٿيون. افلاطون پنهنجي شاهڪار ڪتاب ”جمهوريت“ ۾ بہ انهيءَ فلسفي جي وضاحت لاءِ غار واري تمثيل پيش ڪري ٿو. هي اهوئي نقطي نظر آهي، جيڪو افلاطون کي غيب يا باطنينت جي ويجهو ڪري ٿو ۽ اهوئي اپنشدن جو نقطي نظر پڻ آهي.

هندي ۽ يوناني فڪرن ۾ هڪڙي ٻي هڪ جهڙائي پڻ نظر اچي ٿي، جنهن کي نظرانداز ڪري نہ ٿو سگهجي. يوناني فلسفي جو تصوري ادراڪ (Nous) هندي فلسفي جي آتما کان گهڻو مختلف ڪونہ آهي. افلاطون ٻن قسمن جي روحن جو ذڪر ڪري ٿو. هڪڙو لافاني ۽ ازلي روح آهي ۽ ٻيو فنا ٿيندڙ روح. پوٻون روح غيرعقلي ۽ قيد آهي، جسم کان متاثر ٿئي ٿو. جنهن کي افلاطون وجود پرستي (Igo) جو نالو ڏئي ٿو. ان جي ابتڙ لافاني ۽ ازلي روح ڪائناتي تصور آهي. جيڪو هر قيد و بند کان آزاد آهي. افلاطون ان کي روح ڪُل (Universal soul) قرار

ڏئي ٿو. مطلب تہ افلاطون جو ايِغو يا وجود پرستي ۾ روح ڪل هندي فلسفي جي ”جيوَ آتما“ ۽ ”پرماتما“ کان ڪو گهڻو مختلف نہ آهي.

تنهن ڪري اپنشندن جي فلسفي کي فلسفي جي عام تاريخ مان رکڻ ان آڌار تي خارج نہ ٿو ڪري سگهجي تہ ان ۾ باطنيت جا نقش ملن ٿا. ايئن ڪرڻ سان تہ يوناني فلسفي جي هڪ وڏي حصي کي پڻ فلسفي جي عام تاريخ منجهان ڇانٽي ڪرڻو پوندو. هتي هي ڳالهہ سمجهڻ کپي تہ جيڪا شيءِ فلسفي کي غيرفلسفي کان ڌار ڪري ٿي، اهو بحث جو موضوع نہ، پر ان سان ورتاءُ جو طريقيڪار آهي. جيڪڏهن ڪنهن دانشور جا نتيجا الهام يا ڪشف جو سهارو نہ وٺندي عقلي طور تي وجودي مسئلن جا حل تلاش ڪن ٿا تہ پوءِ ان جي فڪري نظام کي فلسفي جي زمري ۾ شامل ڪرڻو پوندو. پوءِ پل ڪٿي ان تي مذهبي تصورن ۽ باطني عقيدن جا اثر ڇو نہ پيل هجن. سچي ڳالهہ اها آهي تہ فلسفي جو تمام گهڻو مواد ان قسم جي تجربن مان ئي نچوڙيو ويو آهي.

هتي مولانا اسلام ۽ عيسائيت جي ان فيلسوفاڻي نظام جو ذڪر ڪيو آهي، جنهن فلسفي کي مذهب جي تابع ڪري ڇڏيو هو. ان جي باوجود اهڙن سمورن مقالن کي فلسفياڻي ادب ۾ جڳهہ ڏني وئي آهي. ان جو وڏو سبب هي آهي تہ انهن اسڪولن عقلي طريقي سان ئي مذهبن کي ٻاهرين حملن کان بچائڻ گهريو هيو.

سينٽ آئن اسٽائن ۽ ٻين عيسائي عالمن جي خطبن کي پڻ فلسفي جي ادب ۾ شامل ڪيو ويندو آهي ۽ اهائي ڳالهہ مسلمان عالمن تي پڻ لاڳو ٿئي ٿي. جيڪڏهن اسان نصابي ادب کي فلسفي ۾ جڳهہ نہ ٿا ڏيون تہ پوءِ اسان کي عربي فلسفي جي هڪ عظيم مذهب جي ڪارنامن کي مڪمل طورتي خارج ڪري ڇڏڻو پوندو.

عربي فلسفي ۾ ابن سينا ۽ ابن رشد جا نالا ڪنهن تعارف جا محتاج نہ آهن، پر واضح رهي تہ ابن رشد ۽ ابن سينا صحيح معنيٰ ۾ عربي فلسفي جا نمائندا نہ ٿا چئي سگهجن. اصل ۾ اهي ارسطو جي فلسفي جا شارح ۽ اپٽاريندڙ هئا. جيڪڏهن اسان خالص عربي فلسفي کان واقف ٿيڻ گهرون ٿا تہ پوءِ اسان کي عالمن جي انهن لکڻين جو مطالعو ڪرڻو پوندو، جيڪي يوناني فلسفي کي رد ڏين ٿيون. هڪ ٻي دلچسپ ڳالهہ هي آهي تہ جديد دور ۾ بشپ برڪلي کي هڪڙو زبردست فيلسوف مڃيو ويندو آهي، حالانڪ هن مذهب جي صداقت کي ثابت ڪرڻ لاءِ فلسفياڻي فڪر جو سهارو ورتو هو. ان هوندي بہ سچ هي آهي تہ فلسفي جي ڪابہ تاريخ برڪلي جي ذڪر کان سواءِ اڌوري ئي هوندي.

هوڏانهن زيلر جي هيءَ تنقيد صحيح ناهي تہ هندي فلسفي ڪڏهن بہ مذهب کان پلئُ نہ ڇڏايو ۽ ان جي گرفت مان آزاد ٿي نہ سگهيو. گهڻو ڪري هن اها راءِ ان ڪري قائم ڪئي آهي جو هن هندي فلسفي جي ويدن جي قدرن کي قبولي ورتو آهي، پر زيلر هندي فلسفي جي انهن مذهبن کي نظرانداز ڪري وجي ٿو جيڪي ويدن کي تسليم نہ ٿا ڪن. فلسفي جي انهن نظامن ۾ چارواڪ، ٻڌمت ۽ جين مت جو ڳاڻاٽو ٿئي ٿو، جيڪي ناستڪ مذهب ڪوٺجن ٿا. البت ڪي

آستڪ مذهب پڻ، جيئن سانڪيا ۽ نياءِ آهن، اهي پڻ ويدن جي شهادت تي گهڻو زور نہ ٿا ڏين. ان مان اهو صاف نتيجو نڪري ٿو تہ ٻڌ جي زماني ۾ هندي فلسفي مذهب کان هٽي ڪري پنهنجو هڪڙو الڳ مقام پيدا ڪري ورتو هو.

ٽيون اهم بحث يونان ۽ هند جي فلسفياڻي ربط ۽ لاڳاپي بابت آهي. خير، اهو تہ ثابت ٿي چڪو آهي تہ هند ۾ فلسفي جو آغاز يونان کان گهڻو پهريائين ٿي چڪو هو. انهيءَ آڌار تي ڇا پاڻ اها راءِ جوڙي نہ ٿا سگهون تہ هندي فڪر يوناني فلسفي تي پنهنجو اثر وڌو هوندو. نيل ۽ فرات ماٿرين جون تهذيبون يونان جي دور کان گهڻو اڳ پنهنجي عروج جي چوٽيءَ تي پهچي چڪيون هيون ۽ اسان وٽ اهڙيون تاريخي شاهديون موجود آهن، جن مان ثابت ٿئي ٿو تہ انهن تهذيبن ۽ تمدنن يونان جي فلسفي تي پنهنجو اثر وڌو هو. اهڙي نموني ڇا اهو ممڪن ناهي تہ هند پڻ سڌي يا اڻ سڌي ريت يونان کي متاثر ڪيو هوندو؟

جديد دور جي مؤرخن ان مامري تي گهڻو ويچاريو آهي. اهو ضرور آهي تہ اهي اجا تائين ڪنهن فيصلائتي نتيجي تي پهچي نہ سگهيا آهن، پر هن حقيقت کي فلسفي جو ڪو بہ شاگرد پٺي ڏئي نہ ٿو سگهي تہ يونان جي ڪن فلسفياڻن مذهبن جي تعليماتن ۽ هند جي تعليماتن ۾ وڏي هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. ان منجهاران اهو نتيجو ڪڍڻ غلط نہ ٿيندو تہ هندي فلسفي يوناني فڪر کي ضرور متاثر ڪيو هوندو. مؤرخ هن نقطي تي بهرحال متفق آهن تہ يوناني فلسفي ۾ ڪيترائي اهڙا فڪري عنصر ملن ٿا، جيڪي پنهنجي فطرت جي لحاظ کان بلڪل غيريوناني آهن. لازمي طور تي اهي ايشيا کان ئي يوناني فڪري زندگي ۾ گهڙي آيا آهن. جهڙوڪ مُڪتي يا مؤڪش جو تصور يونان جي آرفڪ فرقي (Orphic cult) جو مرڪزي تصور آهي. زيلر جهڙو عالم هي تسليم ڪري ٿو تہ مڪتيءَ جي تصور سڀ کان پهريائين هندستان ۾ جنم ورتو. البت هو اهو مڃڻ لاءِ تيار ناهي تہ آرفڪ فرقي ۾ مڪتي جو تصور هند کان آيو آهي. هن جو چوڻ آهي تہ نجات جو اهو تصور ايران کان اتي پهتو هو. پر بعد جي تحقيق مان ثابت ٿي چڪو آهي تہ پراڻي ايران جي زرتشت فڪر ۾ نجات جي تصور کي ڪا بہ اهميت نہ ڏني وئي آهي. ان ڪري گهڻو درست اندازو هي آهي تہ اهو تصور پهريائين هند کان ايران پهتو ۽ پوءِ ايران کان يونان ۾ داخل ٿيو.

ان کان سواءِ يونان ۾ هي عقيدو رائج هو تہ علم جي جستجو ۽ ڳولا لاءِ اوپر جو سفر لازمي آهي. تاريخ مان اها ڳالهہ ثابت ٿئي ٿي تہ ڪيترائي يوناني فيلسوف علم جي تلاش ۾ اوپر جي ملڪن ڏانهن ويندا رهيا. مشهور يوناني فلسفيءَ ڊيموڪريٽس پڻ هڪ ڊگهي عرصي تائين مصر ۽ ايران ۾ گهمندو ڦرندو رهيو. فيثاغورث پڻ مصر جون واٽون ووڙيون. اهڙي نموني افلاطون پڻ اوپرندن ملڪن جا دورا ڪري چڪو هو. ٿي سگهي ٿو تہ ڪجهہ يوناني مفڪرن هند جا پنڌ پڻ پيتيا هجن، پر ان جي تاريخ مان ثابتي نہ ٿي ملي. فيثاغورث جي فلسفي ۾ هندي فڪر جا عنصر وڏي پئماني تي ملن ٿا. جيڪڏهن فيثاغورث جي فلسفي کي سندس نالو ڪٽڻ بنان هندي فلسفي جي ڪنهن شاگرد اڳيان رکجي تہ هو ان کي هندي فڪر جو فلسفو سمجهي ويهندو.

سڪندراعظم جي فتحن منجهان بہ يونان ۽ هند جي رابطن جو پتو پئي ٿو. چيو وڃي ٿو تہ سڪندر جي استاد ارسطو کيس هند جي فڪري بلندي بابت گهڻو ڪجهہ ٻڌايو هو. سڪندر سنڌ ۾ وچ اوڀر جي سامونڊي ڪنارن تي ڪيئي يوناني وسنديون آباد ڪيون هيون. هي اهو زمانو آهي جڏهن هند سان يونان جا رابطا اڃائين گهرا ٿي وڃن ٿا. ان کان پوءِ ٻڌمت کي اشوڪ اعظم جهڙي زبردست حڪمران جي ٽيڪ ملي. جنهن ڪري ٻوڌي فڪر مختلف تبليغي ادارن جي وسيلي اولهہ ۾ ڏور اوڀر جي ڏورانهن ملڪن تائين پکڙجي ويو.

انهن سمورين شاهدين جي روشني ۾ مولانا غور فڪر جي آغاز جي حدتائين يونان تي هند جي مٿڀرائي ثابت ڪرڻ گهري ٿو. پر گڏوگڏ هو اهو پڻ چٽو ڪري ٿو تہ هندي فڪر تي بہ يونان جو اثر پيو آهي. خاص طور تي يونان جي فلڪياتي علم هند کي متاثر ڪيو هو. هند جو هيئت يا فلڪياتي علم جو هڪ مشهور ماهر وراها ميرا (وفات 587ع) پنهنجي ڪتاب ”پرهت سمهيتا“ ۾ ستارن جي علم جي ڪجهہ يوناني ماهرن جا نالا ڳڻائي ٿو. البيروني جو لکيل ڪتاب ”ڪتاب الهند“ پڻ اهڙي ڳالهہ ثابت ڪري ٿو.

هن مضمون جي پڇاڙي تي مولانا هڪڙو نهايت ئي اهم نتيجو ڪڍي ٿو جيڪو فلسفي جي هڪ شاگرد لاءِ خاص اهميت رکندڙ آهي. مولانا آزاد فرمائي ٿو تہ ان سموري بحث جو مقصد هرگز اهو ناهي تہ ڪنهن ملڪ يا قوم جي فوقيت کي ثابت ڪيو وڃي يا ايشيا يا هند جي مٿڀرائپ جو هوڪو ڏنو وڃي. ان قسم جي تهذيبي ڏي وٺ تاريخ جو پراڻو سبق آهي. علم ۽ دانش کي جاگرافيائي حدن ۾ قيد رکي نہ ٿو سگهجي. اهي ان قيد کان آزاد آهن. انهن جو ڪو ملڪ نہ آهي. دانش جو فيض ڪنهن هڪ ملڪ تائين محدود ناهي، بلڪ ڪرم جو اهو مينهن تہ هر هنڌ، هر جاءِ تي وسي ٿو. ان تي سمورين قومن جو حق هوندو آهي. هيءَ حقيقت تہ سقراط يونان ۾ جائو ۽ اپنشدن جا تخليقڪار هند جي ڌرتيءَ تي پيدا ٿيا، سوانحي نقطي نگاهہ کان تہ ڪارآمد آهي، پر جيستائين انساني دانش ۽ ڏاهپ جي تاريخ جو سوال آهي تہ ان تي يونان ۽ هند جو گهيرو ڪونهي، اها انهن حدن ۾ قيد ناهي. علم ۽ ڏاهپ جو نور هر پاسي پکڙيو پيو آهي.

آخر ۾ مولانا آزاد پنهنجي منفرد انداز ۾ هڪ عرب شاعر جو مشهور شعر ڏئي ٿو جيڪو بنو عامر قبيلي بابت آهي، پر ان کي انساني دانش ۽ ڏاهپ تي پڻ لاڳو ڪري سگهجي ٿو:

”متان ائين چئو تہ هن جي رهائش نجد ماٿري جي اوڀر ۾ آهي، ڇو تہ سڄي ماٿري بنوعامر جو گهر آهي.“

صفي الدين صديقي

فلسفو ۽ عملي زندگي

شاگردي جي زماني کان ئي فلسفو منهنجي دلچسپي جو خاص مرڪز رهيو آهي. عمر سان گڏوگڏ اها دلچسپي وڌندي وئي. البت تجربي ٻڌايو تہ عملي زندگي جي ڪوڙاڻ ۽ ڏکيائين کي منهن ڏيڻ ۾ فلسفي کان گهٽي مدد نہ ٿي ملي سگهي. اهو بيشڪ طبيعت ۾ هڪ قسم جي ويراڳ پري (Stoical) لاپرواهي پيدا ڪري ٿو ۽ اسين زندگي جي حادثن ۽ تڪليفن کي عام سطح کان مٿيرا ٿي ڏسڻ لڳون ٿا. پر انهيءَ سان زندگي جي مادي مامرن جون ڳتيون سلجهي نہ ٿيون سگهن. اهو اسان کي هڪ قسم جي تسڪين ضرور ڏئي ٿو پر ان جي اها تسڪين ننهن کان چوٽيءَ تائين رڳي ذهني تسڪين هوندي آهي; مادي تسڪين کان ان جي جهولي اٽيهئي خالي رهي ٿي. هي اٿهوند جو افسوس گهٽائي ڇڏيندو، پر حاصلات جي ڪابہ اميد پيدا ڪونہ ڪندو. جيڪڏهن اسان جون راحتون اسان کان ڦُريون ويون آهن تہ فلسفو اسان کي ڪليلا دمنا (پنج تنتر)[1] جي ڏاهي جهرڪي جيان نصيحتون ڪندو:

لاتاس علي مافات.

”جيڪي ڪجهہ وڃائجي ويو آهي، ان جو ڏک نہ ڪر!“

پر ڇا ڪجهہ وڃائڻ سان گڏ ڪجهہ حاصل بہ ڪرڻو آهي؟ انهيءَ بابت اهو اسان کي ڪجهہ نہ ٿو ٻڌائي. ڇو تہ ڪجهہ ٻڌائي سگهي ئي نہ ٿو. ۽ ان ڪري زندگي جي سختين کي منهن ڏيڻ لاءِ فقط ان جو سهارو ڪافي نہ ٿيو.

سائنس اسان کي مادي دنيا جي ثابت ٿيل حقيقتن جي ساڃاهہ عطا ڪري ٿي. اها مادي زندگي جي بيرحم جبريت (Physical Determinism) جي آگاهي ڏئي ٿي. تنهنڪري عقيدي جي تسڪين سائنس جي بازار مان بہ نہ ٿي ملي سگهي. اها يقين ۽ اميد جا اڳوٽا سمورا ڏيئا گل ڪري ڇڏيندي، پر ڪائي نئين چمني روشن نہ ٿي ڪري.

پوءِ جيڪڏهن اسين زندگي جي تڪليفن ۽ ڏکين موڙن تي ڪنهن سهاري لاءِ اکڙيون ڪٿون تہ ڪيڏانهن ڪٿون؟

کون ایسا ہے جسے دست ہو دل سازی میں،
شیشہ ٹوٹے تو کریں لاکھ ہنر سے پیوند۔[2]

اتي اسان کي مذهب ڏانهن ئي واجهائڻو پوي ٿو. اها ئي هڪڙي ٿڌي ڇت آهي، جنهن تي هڪڙي ڀرندڙ پنڇي ٽيڪ ڏيئي سگهي ٿي:

دل شکسته دراں کوچه مي کنند درست،
چنانکه خود نشناسي که از کجا بشکست۔[3]

”هن وسنديءَ ۾ ٽٽل دلين جي مسيحائي ڪئي وڃي ٿي ۽ ان جي ٽڪر ٽڪر تي ويل ذرن کي ڳنڍيو وڃي ٿو. پر توکي ته پتو ئي ڪونهي ته اسان جي دل ڪٿان ڪٿان ٽٽي آهي.“

بيشڪ مذهب جي اها پراڻي دنيا، جنهن جي مافوق الفطرت ڪارگذارين جو يقين اسان جي دل ۽ دماغ تي ڇانيل رهندو هو هاڻي اسان جي لاءِ موجود نه رهي آهي. اڄوڪي زماني ۾ مذهب به عقل ۽ منطق جي هڪ سادي ۽ بي رنگ چادر ويڙهي اسان جي سامهون اچي ٿو ۽ اسان جي دلين کان وڌيڪ اسان جي دماغن سان مخاطب ٿيڻ گهرندو آهي. تنهن هوندي به جيڪر تسڪين ۽ يقين جو ٽيڪو ملي سگهي ٿو ته اڄ به اِتان ئي ملي سگهي ٿو:

در ديگرے بنما که کجا روم چو برانيم؟[4]

”جيڪڏهن تون ئي اسان کي ڌڪارين، ته پوءِ تون ئي ٻڌاءِ ته اسين ٻئي ڪنهن جو در کڙڪايون!؟“

فلسفو شڪ جو در کولي ڇڏيندو ۽ پوءِ ان کي بند ڪري نه سگهندو. سائنس ثبوت ڏيندي، پر عقيدو ڏيئي نه سگهندي. البت مذهب اسان کي عقيدو ڏئي ڇڏيندو، جيتوڻيڪ ثبوت نه ٿو ڏئي، ۽ هتي زندگي جا ڏينهڙا گهارڻ لاءِ فقط چٽين پٽين حقيقتن جي ئي گهرج ناهي، بلڪ عقيدو پڻ کپي ٿو. اسان فقط انهن ڳالهين تي قناعت ڪري نه ٿا سگهون، جيڪي ثابت ڪري سگهجن ٿيون ۽ ان ڪري مڃي ونجن ٿيون. اسان کي ڪي ڳالهيون اهڙيون پڻ کپن ٿيون، جن کي پل ڪٽي ثابت ڪري نه سگهجي، پر پوءِ به مڃڻو پوندو آهي:

By faith and faith alone embrace
Believing where we can not prove.[5]

”فقط عقيدي ۽ عقيدي وسيلي ئي اسان انهن شين تي ايمان آڻيون ٿا، جيڪي ثابت ڪري نه ٿيون سگهجن.“

عام حالتن ۾ مذهب انسان کي سندس خانداني ورثي سان گڏ ملندو آهي ۽ اهڙي نموني مون کي به مليو. البت آئون موروثي عقيدن تي گذارو ڪري نه سگهيس. جنهن حد تائين اهي ريج ڏئي سگهيا ٿي، منهنجي اُڄ ۽ اُسات ان کان اَپار هئي. جنهن ڪري مون کي پراڻن گسن کي ڇڏي نيون واٽون ووڙڻيون پيون. زندگي جا اڃا پندرنهن ورهيه به ڪونه وهاميا هئا، نه مڇن جي ساول آئي هئي ۽ نه ڏاڙهي جي رِهه لٿي هئي، جو طبيعت نين خلشن ۽ نين جستجوئن سان ساڃاهجي وئي هئي ۽ موروثي عقيدا جنهن شڪل صورت ۾ اڳيان اچي بيٺا هئا، انهن تي مطمئن ٿيڻ کان

ناڪار ڪرڻ لڳي هئي. پهريائين اسلام جي اندروني فرقن جا اختلاف اڳيان آيا ۽ انهن جي هڪ ٻئي مٿان اعتراضن ڀرين دعوائن ۽ ٽڪرائجندڙ فيصلن حيران پريشان ڪري ڇڏيو. پوءِ جڏهن پير ٿورو اڳتي وڌيا ته اڪ مذهبن جي عالمگير ڏيک تي وڃي اٽڪي، جنهن حيراني کي شڪ ۽ شڪ کي انڪار جي حد تائين پهچائي ڇڏيو. جنهن کان پوءِ وري مذهب ۽ علم جي باهمي اختلافن جو ميدان سامهون آيو جنهن اعتقاد جو رهيو کهيو سوجهرو پڻ چٽ ڪري ڇڏيو. زندگي جا اهي بنيادي سوال، جيڪي عام حالتن ۾ اسان کي ورلي ياد ايندا آهن، هڪ هڪ ڪري ايريا ۽ دل ۽ دماغ تي ڇانئجي ويا. حقيقت ڇا آهي ۽ ڪٿي آهي؟ آهي به ڪِ نه؟ جيڪڏهن آهي ته هڪ ئي آهي، ڇو ته هڪ کان وڌيڪ حقيقتون تي نه ٿيون سگهن، ته پوءِ دڳ جدا ڇو ٿيا؟ نه فقط جدا، پر هڪ ٻئي کي رد قد ڏيندڙ ۽ ٽڪرائجندڙ ڇو ٿيا؟ ۽ پوءِ اهو ڇا آهي ته اختلاف ۽ ٽڪراءَ جي انهن سيني سامهون ٿيندڙ دڳن جي اڳيان علم پنهنجن بي لچڪ فيصلن ۽ ٺوس حقيقتن جو ڏيئو هٿ ۾ اُيو جهليو بيٺو آهي ۽ ان جي بيرحم روشنيءَ ۾ قدامت ۽ روايت جون اهي سموريون پراسرار اونداهيون، جن کي انسانذات عظمت ۽ تقدس جي نگاهن سان ڏسڻ جي هيراڪ ٿي وئي هئي، هڪ هڪ تي ٻسم ٿي رهيون آهن.

هي راهه هميشه شڪ کان شروع ٿئي ٿي ۽ انڪار تي ختم ٿئي ٿي ۽ جيڪڏهن قدم ان تي رڪجي وڃن ته پوءِ مايوسي ۽ نراسائي ڏاران ٻيو ڪجهه به پلئه نه ٿو پئي:

تھک کے ہر مقام پہ دو چار رہ گئے،
تیرا پتا نہ پائیں تو ناچار کیا کریں!(6)

مون کي به انهن منزلن وٽان لنگهڻو پيو پر آئون ڪٿي به بيٺس ڪونه. منهنجي اُڃ نااميدي ۽ مايوسي تي گذارو ڪرڻ نه ٿي گهريو. آخرڪار حيرانين ۽ رولاڪين جا اٽڪيا رڻ پار ڪرڻ کان پوءِ جيڪو ماڳ ظاهر ٿيو تنهن هڪڙي ٻئي ئي جهان ۾ پڄائي ڇڏيو. معلوم ٿيو ته اختلافن ۽ جهڳڙن جي انهن ٽڪرجندڙ دڳن ۽ وهمن ۽ خيالن جي انهن گهرين اونداهين جي اندر هڪڙي روشن ۽ مڪمل راهه پڻ موجود آهي، جيڪا يقين ۽ اعتقاد جي منزل مقصود تائين هلي وئي آهي ۽ جيڪڏهن سڪون ۽ اطمينان جي سرچشمي جو ڏس پتو ڪٿان ملي سگهي ٿو ته اِتان ئي ملي سگهي ٿو. مون جيڪو اعتقاد حقيقت جي ڳولا ۾ وڃايو هو اهو انهيءَ ئي ساڳي جستجو ۽ ڳولا جي هٿان وري واپس ملي ويو. منهنجي بيماري جو جيڪو ڪارڻ هو اهوئي آخرڪار ان لاءِ دارونءَ دوا ثابت ٿيو:

تَداوَيتُ مِنْ لَيلیٰ بِلَيْلیٰ عَنِ لهَویٰ
كَما يَتَداوَی شارِبُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ(7)

”مون کي ليليٰ جي وڇوڙي ۾ هي جيڪو غم جو عارضو وڪوڙي ويو آهي، انهيءَ جو علاج ليليٰ جي ميلاپ ۾ لڪل آهي؛ ايئن جيئن هڪڙي رند جو علاج شراب آهي.“

البت جيڪو عقيدو وچايم، اهو رڳو تقليدي هو ۽ جيڪو عقيدو پاتم، اهو تحقيقي هو:

راہے کہ خضر داشت ز سرچشمہ دور بود،
لب تشنگی ز راہِ دگر بردہ ایم ما![8]

”خضر آبحيات جي چشمي تائين پهچڻ لاءِ اٽانگو رستو اختيار ڪيو آهي. اسان جي اُڃ اسات ٻئي ويجهڙائي واري رستي ڏانهن اشارو ڪري رهي آهي.“

جيستائين موروثي عقيدن جي جمود ۽ تقليدي ايمان جي انڌ جون پٽيون اسان جي اکين تي ٻڌل هونديون آهن، اسان ان راهه جي سڌ ٻڌ حاصل ڪري نه ٿا سگهون. پر جيئن ئي اهي پٽيون کلڻ لڳن ٿيون، صاف ڏسجڻ ۾ ايندو آهي ته راهه نڪي پري هئي ۽ نه ئي وچايل هئي. اها فقط اسان جي ئي اک پور هئي، جيڪا روشني ۾ به ان کي ڏسي نه پئي سگهي:

در دشت آرزو نہ بود بیم دام و دد،
راہے ست ایں کہ ہم ز تو خیزد بلائے تو ۔[9]

”آرزوئن جي رڻ ۾ اسان کي جان جي ڪا پرواهه ڪانه هئي، ڇو جو تو تائين پهچڻ جو اهو رستو هو ۽ اهڙي رستي تي ئي جوکا هوندا آهن.“

هاڻي خبر پيئي ته اسان اڄ توڙي جنهن کي مذهب سمجهندا آيا هئاسين، اهو مذهب ڪٿي هو؟ اها ته خود اسان جي ئي وهم پرستين ۽ وسوسن جي هڪڙي گهڙيل صورت هئي:

تابغایت ما ہنر پندا شتیم،
عاشقی ہم ننگ و عارے بودہ ست۔[10]

”اسين آخر تائين ان کي هڪڙي خوبي سمجهندا رهياسين، پر هي عاشقي به تلهي ننگ ۽ عار ئي ثابت ٿي.“

هڪ مذهب ته موروثي مذهب آهي، ته ابا ڏاڏا جيڪي ڪجهه مڃيندا رهيا آهن، اوهان به اهوئي مڃيندا رهو. هڪڙو جاگرافيائي مذهب آهي، ته زمين جي ڪنهن خاص ٽڪري ۾ هڪڙي عام شاهراهه ٺهي پيئي آهي، سڀ ان تي هلن ٿا، اوهين به هلندا رهو. هڪ مردم شماري جو مذهب آهي ته آدم شماري جي ڪاڳرن ۾ هڪ خانو مذهب جو به رکيل هوندو آهي، ان ۾ اسلام لکرائي ڇڏيو. هڪ مذهب رسمي مذهب آهي، ته ريتن رسمن، رواجن ۽ تهوارن جو هڪڙو سانچو ٺهي ويو آهي، ان سان ڪا ڇيڙڇاڙ نه ڪريو ۽ ان سان ٺهڪيل رهو. پر انهن سڀني مذهبن کان علاوه به مذهب جي هڪڙي حقيقت بچي پوي ٿي. سچاٽپ ۽ امتياز لاءِ ان کي حقيقي مذهب جي نالي سان سڏڻو پوندو آهي ۽ انهيءَ جي راهه وچائجي ويندي آهي:

ہمیں ورق کہ سیہ گشت، مدعا ایں جاست۔[11]

”هي ئي اهو ڪاڳر آهي، جنهن تي مس پکڙجي چڪي آهي. مقصد جون سڀ ڳالهيون

ان ۾ ئي لڪل آهن.“

انهيءَ ڏاڪي تي پهچي هيءَ حقيقت پڻ پڌري ٿي ته علم ۽ مذهب جي وچ ۾ جيڪي به ٽڪراءَ آهن، اهي حقيقت ۾ علم ۽ مذهب جا نه آهن. بلڪ اهي علم جي دعويدارن جي اوڻائين ۽ مذهب جي دعويدارن جي ظاهر پرستين ۽ قاعدي سازين جا آهن. حقيقي علم ۽ حقيقي مذهب ڪٽي جو الڳ الڳ رستن جا مسافر آهن، پر آخر ۾ پهچن هڪڙي ئي منزل تي ٿا:

عِبارَاتُنَا شَتّٰى وَحُسْنُكَ وَاحِدُ
وكُلٌّ اِلىٰ ذاك الجَمَالِ يُشِيْرُ.

”اسين عشق جي ترجماني انيڪ طريقن سان ڪريون ٿا. تنهنجو حُسن يڪتا آهي. اسين سڀ پنهنجي پنهنجي زاويي کان تنهنجي سونهن ۽ حسن ڏانهن ئي اشارو ڪري رهيا آهيون.“

علم محسوسات جي دنيا سان واسطو رکي ٿو. مذهب محسوسات کان ماورا جي ڄاڻ سڃاڻ ڏئي ٿو. ٻنهي ۾ دائرن جي هيڪاندائي ٿئي ٿي، پر منجهن ڇڪتاڻ نه ٿي ٿئي. جيڪو ڪجهه محسوسات کان ماورا ۽ مٿيرو آهي، اسين ان کي مادي دنيا سان ٽڪراءُ ۾ سمجهون ٿا ۽ اتان کان ئي اسان جي ڏنڊ ۾ لڙاٽيل نگاهن جي نڪمائي شروع ٿي وڃي ٿي:

هر چهره حقيقت اگر ماند پرده،
جرم نگاهِ ديده صورت پرست ماست۔ (12)

”جيڪڏهن حقيقت نگاهن کان لڪل رهي ته ان ۾ نگاهون ئي ڏوهي آهن، ڇو ته اسان جون اکيون اڳ ئي تراشيل پيڪر جون هيراڪ ٿي ويون آهن.“

بهرحال زندگي جي ناگوارين ۽ ڏکيائين ۾ مذهب جي تسڪين فقط هڪڙي روحاني تسڪين ئي نه ٿي ٿئي، بلڪ اها مادي تسڪين به ٿئي ٿي. ڇو ته اهو اسان کي عملن جي اخلاقي قدرن (Moral values) جي پڪ ڏياري ٿو ۽ اهائي پڪ، اهو ئي يقين آهي جنهن جي روشني ڪنهن ٻئي هنڌ نه ٿي ملي سگهي. اهو يقين اسان کي ٻڌائي ٿو ته زندگي هڪڙو اتم فرض آهي، جنهن کي نڀائڻ گهرجي، هڪ بار آهي، جيڪو کڻڻ گهرجي:

جلوه کاروانِ مانيست به ناله جرس،
عشق تو راه مي برد، شوقِ تو زاد مي دهد۔ (13)

”اسان جو قافلو بهار جي سڏن سان منزل ڳولي نه ٿو لهي، اهو تنهنجي عشق جو اعجاز آهي جيڪو راهه ڏيکاري ٿو ۽ تنهنجو پيار اسان جي سفر جو ثمر آهي.“

پر ڇا هيءَ بار ڪنڌن تي هلڻ ڏاران نه ٿو کٽي سگهجي؟

بلڪل نٿو کٽي سگهجي. ڇو ته هتي خود زندگي جون تقاضائون آهن، جن جو اسان کي جواب ڏيڻو آهي ۽ خود زندگي جا مقصد آهن، جن جي پوبان اجهل انداز ۾ ڊوڙڻو آهي. جن

ڳالهين کي اسين زندگي جون راحتون ۽ لذتون سمجهون ٿا، اهي اسان لاءِ راحتون ۽ لذتون ٿي ڪٿي رهنديون، جي اسين انهن تقاضائن ۽ مقصدن کان منهن موڙي ڇڏيون. بيشڪ هتي زندگي جو بار ڪٿي ڪنڊن جي فرش تي ڊوڙڻو پيو پر ان لاءِ ڊوڙڻو پيو جو ديبا ۽ مخمل جي فرش تي هلي انهن تقاضائن جو جواب ڏيڻ ممڪن نہ هو. ڪنڊا ڪڏهن پلاند سان اٽڪندا، ڪڏهن پيرن جي ترين ۾ چڀندا، پر مقصد جي جيڪا خلش دل جي ڪنڊ ۾ چڀندي رهندي، اها نہ ليڙ ليڙ ٿيل پلاند جو احساس ٿيڻ ڏيندي، نڪي زخمي ۽ رتو رت پيرن جو.

معشوق در میانهٔ جاں، مدعی کجاست،

گل در دماغ می دہد، آسیب خار چیست؟ (14)

”منهنجو پرين منهنجي دل ۾ اوطاقون ڪري رهيو پيو آهي. جڏهن گل اندر ۾ سڳنڌيون پيو پکيڙي تہ پوءِ ڪنڊن جو پڇُڻ ڇو ٿيندو.“

وري زندگي جي جن حالتن کي پاڻ راحت ۽ ڏک سمجهون ٿا، انهن جي حقيقت بہ ان کان وڌيڪ ڪهڙي آهي تہ اضافت جي ڪرشمن جي هڪ صورت آهن. هتي نہ مڪمل راحت آهي ۽ نہ مڪمل ڏک. اسان جا سمورا احساس ننهن کان چوٽيءَ تائين سراسر اضافي آهن:

دویدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن، مردن (15)

”ڊوڙڻ ڊڪڻ، گهمڻ ڦرڻ، اٿڻ ويهڻ، سمهڻ جاڳڻ ۽ موت جي ماٿري ۾ لهي وڃڻ اهي سڀ زندگي جا مختلف مرحلا آهن.“

اضافتون بدلائيندا وڃو راحت ۽ رنج جون نوعيتون بدلجنديون وينديون. هتي هڪڙي ئي ساهمي ڪٿي هر طبيعت ۽ هر حالت جي احساس کي ان ۾ توري نہ ٿو سگهجي. هڪ هاري جي راحت ۽ رنج جي تور تڪ لاءِ اسان جنهن ساهمي کان ڪم وٺون ٿا، ان سان فن لطيف جي ڪنهن ماهر جي راحت ۽ رنج جي معيار کي توري نہ سگهنداسين. هڪ رياضيدان کي رياضي جو ڪو منڊل مسئلو حل ڪري جيڪا لذت ملي ٿي، اها هڪڙي حوس پرست کي رات جي ريشمي پڙدن ۾ ويڙهيل مزن ۽ مستين ۾ ڪٿي ملي سگهندي؟ ڪڏهن ايئن ٿيندو آهي تہ گلن جي سيج تي سمهون ٿا ۽ قرار نہ ٿا ماڻيون. ڪڏهن ايئن بہ ٿيندو آهي تہ ڪنڊن تي ڊوڙندا آهيون ۽ انهن جي هر چُڀاءُ ۾ راحت ۽ سرور جو هڪڙو نئون مزو ماڻڻ لڳون ٿا:

بہر یک گل، زحمت صد خار می باید کشید۔ (16)

”هڪڙي گل کي حاصل ڪرڻ لاءِ ڪيترن ئي ڪنڊن جي تڪليف ڪٽڻي پوندي آهي.“

رنج راحت ۽ ڏک درد جو احساس اسان کي ڪير بہ ٻاهران آڻي نہ ٿو ڏئي. هي خود اسان جي پنهنجي اندر جو احساس آهي، جيڪو ڪڏهن گهاءُ ٿو ڏئي تہ ڪڏهن ملم بنجي ٿو پوي. طلب ۽ جاکوڙ جي زندگي بذات خود حياتي جي سڀ کان وڏي لذت ۽ سرهائي آهي، شرط رڳو اهو آهي تہ ڪنهن بلند ۽ اعليٰ آدرش جي راهہ ۾ هجي:

رہرواں را خستگی راہ نیست،
عشق ہم راہ ست وہم خود منزل ست۔ (17)

”عشق جا مسافر رستي جي ٿڪ ۾ ساٿا نہ ٿا ٿين. عشق پنهنجي ذات ۾ خود واٽ بہ آهي تہ منزل بہ آهي.“

۽ هي جيڪي ڪجهہ آئون چئي رهيو آهيان، اهو فلسفو نہ آهي، بلڪ زندگي جون عام رمزون آهن. هتي آئون عشق ۽ محبت جي واردات جو حوالو نہ ٿو ڏيان، ڇو جو اها هر ماڻهو جي حصي ۾ نہ ٿي اچي. البت رندي، مڌ پياڪي ۽ حوسناڪي جي وستين جي خبرچار رکڻ وارا ڪيترائي ملي ويندا. اهي پاڻ پنهنجي دل کان پڇي ڏسن تہ ڪنهن جي پريت جي راهہ ۾ دکن دردن جي ڪڙاڻ ڪڏهن خوشگوارين جا مزا بہ ڏنا هئا ڪِ نہ؟

حریف کاوش مژگانِ خونریزش نہ ای ناصح،
بدست آور رگ جانے و نشتر را تماشا کن۔ (18)

”اي نصيحت ڪندڙ! تون هن جي رتو رت ڪندڙ پنبڻين جي وڍ کان اڻواقف آهين. ٿورو هٿن سان پنهنجي شهہ رڳ هن جي ويجهو ڪري پنبڻين جي وڍ جو مزو تہ وٺي ڏس!“

زندگي بنان مقصد جي نہ ٿي گذاري سگهجي. ڪوئي اتڪاءُ ڪوئي لڳاءُ ڪوئي ٻاروچاڻو ٻنڌڻ ضرور هجڻ گهرجي، جنهن جي لاءِ زندگي جا ڏينهڙا ڪاٽيا وڃن. اهو مقصد مختلف طبيعتن جي اڳيان مختلف صورتن ۾ سامهون اچي ٿو:

زاہد بہ نماز و روزہ ضبطے دارد
سرمد بہ مئے و پیالہ ربطے دارد۔ (19)

”عبادت گذار جو تعلق نماز ۽ روزي سان آهي. سرمد مڌ ۽ پيالي سان پريتڙي رکي ٿو.“

ڪو ماڻهو زندگي جي عام ڪاروهنوار کي ئي زندگي جو مقصد سمجهي ان تي قناعت ڪري ٿو ڪوئي ان تي قانع نہ ٿو ٿي سگهي. جيڪي ان تي قانع ٿي نہ ٿا سگهن، انهن جون حالتون بہ مختلف ٿين ٿيون. گهڻن جي اُڃ اهڙن مقصدن سان لهي ٿي وڃي، جيڪي کين مشغول رکي سگهن: پر اهڙيون طبيعتون پڻ ٿين ٿيون، جن لاءِ فقط مشغولي ڪافي ٿي نہ ٿي سگهي، اهي زندگي جو اضطراب پڻ چاهين ٿيون:

نہ داغ تازہ می کارد، نہ زخم کہنہ می خارد،
بدہ یا رب! دلے کیں صورت بے جاں نمی خواہم۔ (20)

”نہ ڪو نئون زخم ڪم ڏيکاري ٿو نہ پراڻا گهاءَ خلش ڏين ٿا. اي منهنجا رب! هاڻي مون کي هڪڙي نئين دل عطا ڪر، ڇو تہ هي ڦڪي زندگي مون کي قبول نہ آهي.“

پهرين لاءِ جيڪا دلربائي مشغولين ۾ لڪل آهي، ٻين لاءِ اُها ان ۾ آهي تہ بيچين، بيقرار ۽ مضطرب رهن:

درين چمن کہ ہوا داغِ شبنم آرائی ست،
تسلیے بہ ہزار اضطراب می بافند! (21)

"باغ ۾ واءُ ماڪ جي ڦڙن تي جيڪي داغ اُڀاري رهي آهي، ايئن اصل ۾ اها سندس بيچينين جي تسڪين جو سامان پئي مهيا ڪري."

هڪ ٽڏي ۽ هنگامن کان پرانهين مقصد سان سندن اُڃ بجهي نہ ٿي سگهي. ڪين اهڙو مقصد گهرجي جيڪو بيچيني ۽ اضطراب جي ٽانڊن سان تپي رهيو هجي، جيڪو سندن اندر ۾ چڪتاڻ، بيقراري ۽ سرمستي جا پنيث پڙڪائي ڇڏي، جنهن جي ناز پريي پاند کي پڪڙڻ لاءِ هو پنهنجي وحشت جا ڳلا چيريندا رهن:

دامن اس کا تو بھلا دور ہے، اے دست جنوں،
کیوں ہے بے کار، گریباں تو مرا دور نہیں! (22)

هڪڙو اهڙو دل گهريو مقصد- جنهن جي پويان ڪين ديوانن وانگر ڊوڙڻو پوي، جيڪو ڊوڙندڙن کي هميشہ ويجهڙو ڏسڻ ۾ اچي ۽ هميشہ پريرو پڻ ٿيندو رهي. ويجهڙو ايترو جو جڏهن چاهين هٿ وڌائي ان کي پڪڙي وٺن، پرانهون ايترو جو ان جي راهہ جي ڊوڙ جو ذرو بہ لهي نہ سگهن.

بامن آویزش او الفت موج ست و کنار،
دمبدم بامن و ہر لحظہ گریزاں از من۔ (23)

"مون سان هن جو لاڳاپو ڪجهہ اهڙو آهي، جيئن درياهہ جي ڇوليءَ جو ڪناري سان هوندو آهي. هڪ پل هو مون سان گڏ آهي، تہ ٻئي پل مون کان پري هليو ويندو آهي."

وري جي نفسياتي نقطي نگاهہ سان ڏسجي تہ معاملي جو ٻيو پاسو پڻ آهي، جنهن کي رڳو اونهي ۾ لهندڙ اکيون ئي ڏسي سگهن ٿيون. يڪسانيت پل ڪٽي راحت ۽ سڪون جي هجي، يڪسانيت ئي ٿي، ۽ يڪسانيت بذات خود زندگي جي سڀ کان وڏي ڦِڪاڻ آهي. تبديلي پل ڪٽي سڪون ۽ قرار کان اضطراب ۽ بيچيني ڏانهن وٺي ويندڙ هجي، پر پوءِ بہ تبديلي آهي؛ ۽ تبديلي بذات خود زندگي جي هڪڙي وڏي لذت آهي. عربيءَ ۾ چوندا آهن:

حمضوا مجالسكم!

"پنهنجي مجلسن جو ذائقو متائيندا رهو."

سو هتي زندگيءَ جو مزو بہ انهن کي ئي ملي سگهندو آهي، جيڪي ان جي مٺاس ۽ شيرينين سان گڏ ڪوڙاڻ جون سُرڪيون پڻ پيئندا رهندا آهن ۽ اهڙي ريت پنهنجي زندگي جو ذائقو

بدلائيندا رهن ٿا. نہ تہ اها حياتي ٿي ڪهڙي جيڪا هڪجهڙن صبحن ۽ هڪ رنگ جي شامن ۾ بسر ٿيندي رهي. خواجا درد چا تہ خوب چئي ويو آهي:

آجائے ایسے جینے سے اپنا تو جی تنگ،
آخر جیے گا کب تلک، اے خضر! مر کہیں۔ (24)

هتي ماڻڻ جو مزو انهن کي ئي ملي سگهندو آهي، جيڪي وڃائڻ ڄاڻندا آهن. جن ڪڏهن ڪجهہ وڃايو ئي ڪونهي، انهن کي ڪهڙي خبر تہ حاصلات ۽ ماڻڻ جي معنيٰ ڇا ٿيندي آهي؟ نظيري جي نگاهہ انهيءَ حقيقت تي پيئي هئي.

آنکہ او در کلبہ احزاں پسر گم کردہ یافت،
تو کہ چیزے گم نہ کردی، از کجا پیدا شود! (25)

”جنهن انسان جي غمگين دل پنهنجي جگر جو ٽڪرو وڃايو هو، تنهن نيٺ ان کي ڳولي ورتو. پر تو تہ ڪا شيءِ وڃائي ڪينهي تہ پوءِ ڳولا ڇا جي؟“

جيڪڏهن وري غور فڪر جو هڪڙو قدم اڃا اڳتي وڌائجي تہ خود اسان جي زندگي جي حقيقت بہ حرڪت ۽ اضطراب جي هڪڙي تسلسل کان سواءِ ٻيو ڇا آهي؟ جنهن حالت کي اسين سڪون ٿا سڏيون، جيڪڏهن چاهيون تہ ان کي موت بہ چئي سگهون ٿا. لهر جيستائين مضطرب ۽ بيقرار آهي، جيئري آهي، سڪوت ۽ قرار ماڻيائين تہ فنا ٿي وئي. فارسي زبان جي هڪ شاعر ٻن مصراعن اندر زندگي جو سڄو سارو فلسفو سموئي ڇڏيو هو:

موجیم کہ آسودگی ما عدم ماست،
ما زندہ ازانیم کہ آرام نگیریم۔ (26)

”اسان جو حال سمنڊ جي ڇولين جهڙو آهي. سڪون سان آشنا ٿيون تہ فنا ٿي وڃون. اسين ان ڪري جيئرا آهيون، جو سڪوت جو شڪار نہ ٿا ٿيون.“

مٿان وري اهو تہ هي سفر ان انداز سان بہ نہ ٿو ڪٽي سگهجي تہ ان جي ٻنڌڻ سان گڏ دل سان ٻيا لڳاءَ بہ جوڙي رکجن. مقصد جي راهہ جي خاڪ ڏاڍي غيور ٿيندي آهي. اها مسافر جي نياز وند پيشاني جا سمورا سجدا پاڻ ڏانهن ايئن ڇڪي ٿي وٺي، جو پوءِ ڪنهن ٻئي چانئٺ لاءِ ڪجهہ بہ باقي نہ ٿو بچي. ڏسو! مون اها پيٽ غالب کان اڌاري ورتي آهي:

خاک کویش خود پسند افتاد در جذب سجود،
سجدہ از بہر حرم نہ گزاشت در سیمائے من۔ (27)

”هن نگري جي خود پسند مٽي منهنجي پيشاني جا سڀ سجدا ايئن روڙي ورتا آهن، جو حرم ۾ ادا ڪرڻ لاءِ هڪڙو سجدو بہ نہ بچيو آهي.“

هن سڄي ساري ڊيگهہ پنڌ جو مقصد هي هو تہ پنهنجي فڪر جي ڇڙوڇڙ ۽ منتشر ورقن جو

هڪ صفحو اڄ توهان جي اڳيان کولي رکان:

لختے زحال خویش بہ سیما نوشتہ ایم۔ (28)

”اسان پنهنجي زندگي جي حالتن جو وستار پنهنجي نراڙ تي لکي ڇڏيو آهي.“

هن هزارين رنگ مڏ شالا ۾ تخيل جي ونگن ۾ ونگيل هر جيءَ پنهنجي سار وِسار لاءِ سرشاري ۽ مستيءَ جو ڪو نه ڪو جام اڳيان رکيو آهي ۽ ان ۾ سرمست و بيخود رهي ٿو:

ساقی بہ ہمہ بادہ ز یک خم دہد، اما،
در مجلس او مستی ہر یک ز شرابے ست۔

”ساقي ته هر ڪنهن کي ساڳي صراحي مان شراب پياريو آهي، پر محفل جو رنگ ڪجھ اهڙو آهي، جو هر ڪنهن جي مستي ڪنهن ٻئي شراب جو ڏس ڏئي ٿي.“

ڪو پنهنجي جهولي گلن سان پرڻ گهري ٿو ته ڪوئي ڪنڊن سان ۽ ٻنهي منجهان ڪير به اها ڳالھ پسند نه ٿو ڪري ته سندس پاند خالي رهي. جڏهن ٻيا ماڻهو خوشين، مسرتن ۽ دلبرين جا رتا گل روڙي رهيا هئا، تڏهن اسان جي حصي ۾ تمنائن ۽ حسرتن جا ڪنڊا آيا. هنن گل چونڊي ورتا ۽ ڪنڊا ڇڏي ڏنا. اسان ڪنڊا چونڊي جهولي ڀري ورتي ۽ گلڙن کي ڇڏي ڏنو.

ز خار زار محبت دل ترا چہ خبر،
کہ گل بجیب نہ گنجد قبائے تنگ ترا۔ (29)

”تنهنجي دل جي دنيا کي ڪنڊن ڀري محبت جي ڪهڙي خبر؟ تنهنجو لباس ايترو سوڙهو آهي، جو ان جي پاند ۾ گل سمائجي نه ٿا سگهجن.“

حاشيا ۽ حوالا

1) ڪليلا ۽ دمنا عربي جو مشهور ڪتاب آهي، جيڪو اصل ۾ سنسڪرت جي ڪتاب ”پنج تنتر“ جو ترجمو آهي. پهرين ان جو ترجمو پهلوي زبان ۾ ٿيو. پوءِ ان مان عبدالله ابن مقفعؒ ٻئين عباسي خليفي ابو جعفرعبدالله منصور جي زماني ۾ ان جو عربي ترجمو ڪيو. اهو ڪتاب دنيا جي ڪيترين ئي ٻولين ۾ ترجمو ٿي چڪو آهي.
2) ڪليات سودا، ص: 54
3) ديوان نظيري، ص: 71. ڇپيل نسخي ۾ پهرين مصراع ۾ ”کوچہ“ جي جاءِ تي ”کوۓ“ آهي.
4) بيدل جي مطلع جي مصراع آهي. پورو شعر هيٺئن آهي:

تو کریم مطلق و من گدا، چہ کنی جز ایں کہ نخوانیم،
در دیگرم بنما کہ من بکجا روم، چو برانیم۔

(ڪليات، پاڱو پهريون- ص: 878)

5) هي انگريز شاعر لارڊ ٽيني سن جي نظم ان ميموريم (In Memorium) جي پهرئين بند جون به مصراعون آهن. جيڪي حضرت عيسيٰ عليہ السلام کي مخاطب ٿي چيل آهن. سڄو بند هن طرح آهي:

Strong son of God, Immortal Love whome we,
That have not seen thy Face,
By Faith and Faith alone embrace,
Believing where we can not prove
(The Poems and Plays of Tenny son. P_23)

6) ديوان غالب، ص: 130

7) هن شعر جي شاعر جو نالو نہ ٿو ملي. ثعالبي ”التمثيل و المحاضره“ ۾ صفحي 204 تي اهو نقل ڪيو آهي ۽ ڪنهن جو بہ نالو نہ ڏنو اٿس. ”الحماستہ البصريہ“ ڀاڱو ٻيو ص: 174 تي بہ ملي ٿو. اتي بہ شاعر جو نالو ڄاڻايل ناهي.

8) ڪليات عرفي، ص: 277.

9) ڪليات فيضي، ص: 492. هن شعر جي هڪ ٻي روايت ۾ هيٺينءَ مصراع ۾ ”راهِ ست“ جي جڳهہ تي ”راهست“ ملي ٿو. پر ”راهِ ست“ وڌيڪ بهتر آهي.

10) ديوان وحشي بافقي، ص: 20. ديوان جو ڇپيل شعر آهي:

تابغايت ماهر پندا شتيم،
عاشق خود عيب و عارے بوده است.

ان کان پوءِ ساڳيو غزل صفحي 28 تي ٻيهر ڇپيل ملي ٿو اتي هيٺين مصراع ۾ ”خود عيب“ جي جڳهہ تي ”خود ننگ“ لکيل آهي.

11) ديوان نظيري، ص: 46. شعر جي پهرين مصراع هيءَ آهي.

بغير دل همہ نقش و نگارِ بے معنیٰ ست۔

12) نظيري نيشاپوري جو شعر آهي. (ديوان، ص: 47). ڪن هنڌن تي مٿينءَ مصراع هينئن بہ ڏني وئي آهي:

بر چهره حقيقت ماماند پرده۔

13) فيضي، ص: 376. صحيح شعر هينئن آهي:

جلوه کاروانِ ما نيست بناقہ و جرس،
شوقِ تو راه مي برد، درد تو زاد مي دهد۔

14) گهڻو ڪري عرفي جو شعر آهي. (شعرالعجم، ڀاڱو ٽيون، ص: 131). ذڪر جوڳي ڳالهہ هي آهي تہ ڪليات جي ايران ۾ ڇپيل نسخي ۾ ان زمين ۾ غزل تہ موجود آهي، پر ان ۾ اهو شعر نہ ٿو ملي.

15) مرزا خاضعا، مرزا صائب جو شاگرد ۽ سيد عبدالجليل بلگرامي جو همنشين هو ان ٻڌايو تہ هڪڙي ڏينهن مون مرزا صائب جي اڳيان هي مصراع پڙهي:

دويدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن و مردن.

مصراع بلڪل بي معنيٰ هئي، چند اڻ لاڳاپيل ۽ ڇڙوڇڙ شيون گڏي ڇڏيون ويون هيون. مرزا ان تي ٻي مصراع چئي هڪڙو عجيب فلسفياڻو مضمون ۽ معنيٰ پيدا ڪري ڇڏي (يدبيضا، ص: 106)

دويدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن و مردن،
بقدر هر سکون راحت بود، بنگر تفاوت را۔

مولانا شبلي نقل ۾ مصراعن جي ترتيب بدلائي ڇڏي آهي. (شعرالعجم، ڀاڱو ٽيون، ص: 179)

16) هن مصراع جي باري ۾ جهانگير هڪ عجيب واقعو لکيو آهي. هو لکي ٿو ته هڪ ڏينهن کنهن چيو ته سپهه سالار خان خانان هن مصراع:

بهر یک گل زحمت صد خار می باید کشید

تي غزل لکيو آهي ۽ دربار جي ڪن ٻين شاعرن به ان تي طبع آزمائي ڪئي آهي. ان تي في البديهه هي شعر منهنجي ذهن تي آيو:

ساغر مئے بر رخ گلزار می باید کشید

ابر بسیار است، مے بسیار می باید کشید۔

بعد ۾ ته ڪيترن ئي ماڻهن ان زمين ۾ غزل چيا. خبر پئي ته اها مصراع مولانا جامي جي آهي. سڄو غزل پڙهي اکين اڳيان گذريو جنهن ۾ سواءِ ان هڪڙي مصراع جي، جيڪا خاص توڙي عام ماڻهن جي زبان تي چڙهيل هئي، سڄي غزل ۾ ٻي ڪا ڪم جي شيءِ نه هئي. (تزڪ جهانگيري، ص: 232، 233). دلچسپ ڳالهه هي آهي ته ڇپيل ديوان ۾ نه اها مصراع ٿي ملي ۽ نه ان زمين ۾ غزل ٿو ملي.

17) نشاط اصفهاني جو شعر آهي. (رياض العارفين، ص: 535). ڇپيل شعر هن طرح آهي:

طالباں راخستگی در راہ نیست

عشق خود راہ ست و ہم خود منزل ست

18) شيخ علي حزين جو شعر آهي. (ڪليات، ص: 603). ڇپيل ڪليات ۾ ٻهرين مصراع ۾ ”ناصح“ جي جڳهه تي ”زاهد“ آهي.

19) ٻي مصراع ۾ سرمد گهٽو ڪري غلط آهي. هي سرمد جي به ڪنهن مجموعي ۾ شامل ناهي. هي رباعي ڪيترن هنڌن تي بيدل جي نالي سان هيئن ڏنل آهي:

زاہد بہ نماز و روزہ ضبطے دا رد،

صوفی مے شبانہ ربطے دارد،

بیدل ہمہ را بحال خود می بینم،

ہر کس بخیال خویش خبطے دارد۔

البت ڪليات بيدل ۾ به ڳولڻ سان نه ٿي ملي.

20) ڪليات عرفي شيرازي، ص: 32. (واڌارا) ديوان ۾ شعر هيئن آهي:

نہ داغ تازہ می خارد، نہ زخم کہنہ می کارد،

بدہ یا رب! وے کاین صورت بیجان نمی خواہم۔

21) ڪليات بيدل، پاڳو ٻهريون، ص: 610

22) مفتي صدرالدين خان آزردا جو شعر آهي (خم خانا جاويد، ص: 59).

23) ديوان ڪليم، ص: 294. ڇپيل ديوان ۾ ٻهرين مصراع ۾ آويزش جي جڳهه تي آميزش آهي ۽ ٻي مصراع هن ريت آهي:

روز و شب با من و پیوستہ گریزاں از من

24) ديوان درد، ص: 53. ٻي مصراع بلڪل هن ريت آهي:

جیتا رہے گا کب تئیں، اے خضر! مر کہیں

25) ديوان نظيري، ص:139

26) ڪليم ڪاشاني جو شعر آهي. (ديوان، ص: 326)

27) ڪليات غالب (فارسي)، ص: 343.

28) نظيري جي مصراع آهي، تفاوت هي اٿس تہ " لحتے" جي جاءِ تي "حرفے" هجڻ کپي. (ديوان نظيري، ص: 308) پهرين مصراع اٿس:

تحقیق حال ماز نگہ می تواں نمود

29) ديوان نظيري، ڏهون صفحو.

حل جي جاکوڙ

جيڪڏهن ھڪڙو منجهيل معاملو اسان جي اڳيان اچي ٿو ۽ اسان ان جي حل جي جستجو ۽ جاکوڙ ڪريون ٿا تہ اسان ڇا ڪندا آهيون؟ اسان جي اندر ۾ طبعي طور تي اها ڳالهہ موجود آهي ۽ منطق ۽ رياضي ان کي هن راهہ تي آندو آهي تہ اسان ان الجهاءُ، منجهہ ۽ پيچيدگي تي غور ويچار ڪريون. هر مونجهہ، الجهاءُ ۽ پيچيدگي پنهنجي حل ۽ سلجهاءُ لاءِ خاص قسم جي تقاضائن ۽ جوابن جي گهرجائو هوندي آهي. اسان ڪوشش ڪنداسين تہ هڪ ڪان پوءِ هڪ، طرح طرح جا، سهسين حل سامهون آڻيون ۽ ڏسون تہ ان تقاضا جو جواب ملي ٿو يا نہ؟ پوءِ جيئن ئي هڪڙو اهڙو حل نڪري ايندو، جيڪو الجهاءُ جي سڀني تقاضائن جا جواب ڏيندو ۽ معاملي جون ساريون ڇوڙون ٺيڪ ٺيڪ ويهي وينديون، تہ اسان کي يقين ٿي ويندو تہ معاملي جو صحيح حل نڪري آيو آهي. صورتحال جي هيءَ اندرين شاهدي اسان کي ان حد تائين مطمئن ڪري ڇڏيندي، جو پوءِ ڪنهن ٻاهرين شاهدي جي ڪابہ لوڙ ڪانہ رهندي. هاڻي ڀل ڪير هزار شبها ڪڍي، اسان جي يقين کي ذرو بہ لوڏو نہ ايندو.

فرض ڪريو ڪپڙي جي هڪڙي ٿان مان ڪنهن هڪ ٽڪرو ڦاڙي ڇڏيو هجي ۽ ڦاٽل ٽڪرو اهڙي نموني ٽيڙو، ترڇو ۽ آڏو ابتو هجي، جو جيستائين اتان ڦاٽل ٽڪرو بلڪو هوبهو اتي نہ ٿو لڳي، ٿان جي خالي جڳهہ نہ ٿي ڀرجي. هاڻي ان ڪپڙي جا ڪيترائي ٽڪرا اسان کي ملي ٿا وڃن ۽ اسان هر ٽڪرو اتي رکي ڏسون ٿا تہ ان ڦاٽل جڳهہ جي نوعيت جي تقاضا پوري ڪري ٿو يا نہ. مگر ڪو بہ ٽڪرو ان خال سان ٺهڪي نہ ٿو اچي؛ جيڪڏهن هڪ ڪنڊ ميل کائي ٿي، تہ ٻيون ڪندون ٺهڪڻ کان جواب ڏئي ٿيون ڇڏين. اوچتو هڪڙو اهڙو ٽڪر نڪري اچي ٿو، جيڪو ٽيڙي، ترڇي، آڏي ابتي ڪٽائي جون سموريون تقاضائون پوريون ڪري ڇڏي ٿو ۽ صاف نظر اچي ٿو تہ فقط اهيءَ ٽڪر سان ئي اهو خال ڀري سگهجي ٿو. هاڻي ڀل ڪٽي ان جي تائيد ۾ ڪا ٻاهرين شاهدي موجود نہ هجي، پر اسان کي پورو يقين ٿي ويندو تہ اهوئي ٽڪرو اتان ڦاڙيو ويو هو ۽ اهو يقين ان درجي جو هوندو تہ:

لَوکَشِفَ الغَطَاءُ لَم اِزْدَدْتُ يَقِيْنًا۔ (1)

”جيڪڏهن پڙدو کڄي وڃي تہ بہ منهنجو يقين ان کان وڌيڪ نہ هوندو.“

هاڻي ان مثال کان هڪ قدم اڃا بہ اڳتي وڌايو ۽ گورک ڌنڌي يا بکيڙي جو مثال سامهون آڻيو. اڻڳڻين طريقن سان اسان ان کي ترتيب ڏيڻ گهرندا آهيون، پر ان جي ترتيب جُڙئي نہ جڙندي آهي. آخرڪار هڪ خاص ترتيب اهڙي نڪري ايندي آهي جو ان جي هر جز جي تقاضا پوري ٿي ويندي آهي ۽ ان جي هر ڇوڙ ٺيڪ ٺيڪ ويهي ويندي آهي. هاڻي ان ترتيب جي صحت لاءِ ڪٽي جو ڪو خارجي دليل موجود نہ هجي، پر اها ڳالهہ تہ فقط اهائي ترتيب ان بکيڙي کي دور ڪري

سگهي ٿي، بذات خود هڪ اهڙو فيصلائتو دليل بڻجي ويندي جو اسان کي ڪنهن ٻئي دليل جي لوڙ ئي ڪانه پوندي. مونجهاري جو دور ٿي وڃڻ ۽ هڪ نقش جو نقش ٿي پوڻ بذات خود هزارين دليلن جو هڪ دليل آهي.

هاڻي علم ۽ يقين جي وات تي هڪڙو قدم اڃا وڌيڪ اڳتي وڌايو ۽ هڪ ٽيون مثال سامهون آڻيو. توهان حرفن جي ترتيب سان کُلڻ وارا ڪُرف ڏٺا هوندا. انهن کي اڳي قفل ابجد جي نالي سان سڏيندا هئا. هڪڙي خاص لفظ ٺهڻ سان اهو ڪُرف کلندو آهي ۽ اسان کي اهو لفظ معلوم ناهي. هاڻي اسان طرحين طرحين لفظ ناهيندا ويندا سين ۽ ڏسنداسين ته تالو کلي ٿو يا نه؟ فرض ڪريو ته هڪ خاص لفظ ٺهندي ئي ڪرف کلي ويو. هاڻي ڇا اسان کي اهو يقين نه ٿي ويندو ته ان لفظ ۾ ئي هن تالي جي چاٻي لڪل هئي. جاڪوڙ جنهن حل جي هئي، اهو ڪرف جو کلڻ هو. جڏهن هڪڙي لفظ ڪرف کولي ڇڏيو ته پوءِ باقي ڇا رهجي وڃي ٿو جنهن جي لاءِ وڌيڪ جستجو ۽ جاڪوڙ ڪجي.

انهن مثالن کي سامهون رکي هستيءَ جي هن طلسم جي اسرار تي غور ڪريو جيڪو خود اسان جي اندر ۽ اسان جي چئني پاسين پکڙيو پيو آهي. انسان جڏهن کان هوش ۽ شعور جون اکيون کوليون آهن، ان اسرار جو حل ڳولي رهيو آهي. پر انهيءَ پراڻي ڪتاب جو پهريون ۽ آخري ورق ڪجهه ان نموني وڃائجي ويو آهي جو نه اهو معلوم ٿئي ٿو ته شروع ڪيئن ٿيو هو نه ان جو ڏس ملي ٿو ته ختم ڪٿي ٿيندو ۽ ڇو ٿيندو؟

اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتادست۔ (2)

”شروع کان آخر تائين هي پراڻو ڪتاب ايئن آهي، جيئن اوهان ان جو ملاحظو ڪريو ٿا.“

زندگي ۽ حرڪت جو هي ڪارخانو ڇا آهي ۽ ڇو آهي؟ ان جي ڪا ابتدا به آهي يا نه؟ ان جي ڪٿي انتها به آهي يا نه؟ خود انسان ڇا آهي؟ هي جو اسين سوچي رهيا آهيون ته ”انسان ڇا آهي؟“ ته خود هي سوچ ۽ سمجهه ڪهڙي شيءِ آهي؟ ۽ پوءِ حيرت ۽ بيوسي جي هنن سمورن پڙدن جي پويان ڪجهه آهي به ڪِي نه؟

مردم در انتظار دریں پردہ را نیست،
یا ہست و پردہ دار نشانم نمی دہد۔ (3)

”انتظار ڪندي ڪندي آئون موت جي ماڙي تائين پهچي چڪو آهيان. پر هي پڙدو منهنجي اڳيان نه هٽيو سو نه هٽيو. اوستائين پهچ جو جيڪر ڪو رستو آهي به. ته پڙديدار مون کي ٻڌائڻ لاءِ تيار نه آهي.“

ان وقت کان وٺي، جڏهن کان ابتدائي اوائلي دور جو انسان پهاڙن جي ڳُفائن مان سر ڪڍي ڪڍي سج کي اڀرندي ۽ الهندي ڏسندو هو. اڄ تائين جڏهن هو علم جي تجربيگاهن مان مٿو ڪڍي فطرت جي بيشمار مُڪڙن کي بي پڙدي ڏسي رهيو آهي، انسان جي فڪر ۽ عمل جون

هزارين ڳالهيون بدلجي ويون، پر هي راز رازئي رهيو:

اسرار ازل را نه تو داني و نه من،
وين حرف معمه نه تو خواني و نه من،
هست از پس پرده گفتگوئے من و تُو،
چون پرده بر افتد، نه تو ماني و نه من۔ (4)

”ازل جا سمورا راز نہ توتي پڌرا ٿي سگهن ٿا نہ مون تي. ان ڳجهہ کي نہ تون سمجهين سگهين ٿو نہ آئون. هستي جي حقيقت تنهنجي منهنجي باهمي همڪلامي جي وچ ۾ حجاب جي پٺ ڏئي چڏي آهي. جيئن هي حجاب هٽي ويندو تہ تون تون نہ رهندين ۽ آئون، آئون نہ رهندس.“

اسان هن مونجهاري کي نوان نوان حل ڪيڏي سلجهائڻ جون جيترين ڪوششون ۽ جتن ڪندا آهيون، اهو ايترو وڌيڪ منجهندو ويندو آهي. هڪ پڙدو اڳيان ڏسڻ ۾ ايندو آهي، اسان ان کي هٽائڻ ۾ پيڙهين جون پيڙهيون، نسلن جا نسل گذاري ڇڏيندا آهيون. پر جڏهن اهو هٽندو آهي تڏهن معلوم ٿيندو آهي تہ ان جي پويان ٻيا سؤ پڙدا پيل هئا ۽ جيڪو پڙدو هٽيو هو اهو اصل ۾ پڙدي جو هٽڻ نہ هو بلڪ نون نون پڙدن جو نڪري اچڻ هو. هڪ سوال جو جواب اجا ملي ئي نہ ٿو تہ ڏهہ نوان سوال واڳون وانگر اڳيان اڀري اچن ٿا. هڪ راز اجا حل ئي نہ ٿو ٿئي تہ سؤ نوان راز اکيون مُچڪائڻ لڳن ٿا:

درين ميدان پرنيرنگ حيران ست دانائي،
که يک هنگامه آرائي و صد کشور تماشائي۔ (5)

”هن نواٽن ۽ رنگن سان معمور دنيا ۾ عقل حيرت ۾ محو آهي. ڏسو تہ سهي! هنگامو تہ هڪڙو آهي، پر پوري دنيا تماشائي بڻيل آهي.“

آئن اسٽائن (Einstein)[6] پنهن جي هڪ ڪتاب[7] ۾ سائنس جي حقيقت جي جستجو وارين سرگرمين کي شرلاڪ هومز[8] جي جاسوسي سان ڀيٽيو آهي ۽ ان ۾ ڪوشڪ ناهي تہ هن اها ڏاڍي معنيٰ ڀري ڀيٽ ۽ تشبيهہ ڏني آهي. علم جي هي توهہ فطرت جي نامعلوم گهرائين جي کوجنا ڪرڻ گهرندي هئي، پر وک وک تي نون نون مرحلن ۽ نئين نئين ڏکيائين جو شڪار ٿيندي رهي. ڊيموڪريٽس (Democritus)[9] جي زماني کان وٺي، جنهن 400 ق.م ڌاري مادي جي اٽن (Atoms) کي ڳولي لڌو هو، اڄ تائين جڏهن مقداري نظرئي (Quantum theory) جي رهنمائي ۾ اسان اٽن جو نئين سر جائزو وٺي رهيا آهيون، علم جي سموري وٺ وٺان جو نتيجو ان ڌاران ٻيو ڪجهہ نہ نڪتو آهي تہ اڳيون ڳتيون سلجهنديون ويون ۽ نئيون نئيون ڳتيون پيدا ٿينديون ويون. اڍائي هزار سالن جي هن مسافري دوران اسان ڪئين دڳ ڀيٽيندي ڪيترين ئي نئين منزلن کي ڳولي ڪڍيو پر حقيقت جي اها آخري منزل مقصود، جنهن جي ڳولا ۾ علم جو

مسافر نڪتو هو اڄ به ايئن ئي لڳو، اڻ سليل ۽ اساڃاهي آهي، جيئن اها اڍائي هزار سال پهريائين هئي. اسين جيترو ان جي ويجهو ۽ قريب وڃڻ گهرون ٿا، هوءَ اوترو ئي ڏور ۽ پري ٿيندي ٿي وڃي:

با من آويزش او الفت موج ست و کنار،
دمبدم با من و هر لحظه گریزاں از من۔ [10]

”اسان جي محبت ۽ ميلاپ ايئن آهي، جيئن لهر جو ڪناري سان هوندو آهي. هڪ گهڙي اسين گڏ هوندا آهيون ته ٻي گهڙي جدا.“

ٻئي طرف اسين ايئن پائيندا آهيون ته اسان جي اندر ۾ هڪڙي نه ختم ٿيندڙ اُڃ آهي، جيڪا هستيءَ جي هن راز جو حل گهري ٿي. اسين پل ڪيترو به انهيءَ کي دٻائڻ چاهيون، پر ان جي تئونس لبن تي اچي ئي وڃي ٿي. اسان ڪنهن حل بنان دل جو سڪون حاصل ڪري نه ٿا سگهون. ڪڏهن ڪڏهن اسين ان دوکي ۾ اچي ويندا آهيون ته اسان کي ڪنهن تشفي پريبي حل جي ضرورت ناهي، پر اهو محض هڪڙو بناوتي تخيل هوندو آهي ۽ جيئن ئي اهو زندگي جي قدرتي تقاضائن سان ٽڪرائجي ٿو، ذريون ذريون ٿي وڃي ٿو.

يورپ ۽ آمريڪا جي مفڪرن جي تازا ترين لکڻين جو مطالعو ڪريو ۽ ڏسو ته موجوده جنگ ڪالهه تائين پاڻ کي مطمئن تصور ڪرڻ جي ڪوشش ڪندڙ سمورن دماغن ۾ ڪيئن نه مانڌاڻ مچائي ڇڏيو آهي. اڃا ڪجهه ئي ڏينهن جي ڳالهه آهي جو پروفيسر جوڊ (Joad)[11] جو هڪ مقالو منهنجي نظرن مان گذريو هو. هو لکي ٿو ته. ”اهي سمورا فيصلا جيڪي اسان مذهب ۽ خدا جي هستي جي باري ۾ ڪيا هئا، انهن بابت هاڻي اسان کي نئين سر غور ويچار ڪرڻ گهرجي.“ هي پروفيسر جوڊ جو جنگ کان پوءِ جو اعلان آهي. پر جنگ کان اڳ وارا پروفيسر جوڊ جا اعلان ان کا ڪيڏا نه مختلف هئا! برٽرينڊ رسل (Bertrand Russell)[12] پڻ پرسال ڪجهه آمريڪي رسالن ۾ ڇپجندڙ سندس هڪڙي ڊگهي مقالي ۾ ان قسم جي راءِ جو اظهار ڪيو هو.

البت جنهن وقت هي معمو انساني ذهن جي اڳيان نئون نئون اُڀريو هو، تنهن وقت ئي ان جو حل پڻ اڀري آيو هو. پر اسان ان حل بدران ٻيو حل ڳولڻ جا خواهشمند آهيون ۽ اتان کان ئي اسان جون ٻي پهچيون ڳاٽ ڪٽڻ شروع ڪري ڇڏين ٿيون.

نيڪ آهي، هاڻي ٿورو ويچاريو، هن ڳجهه جي حل جي جاکوڙ اسان کي ڪٿي کان ڪٿي وڃي ٿي بيهاري. هي پوري ڪائنات، هستيءَ جو هي سڄو ڪارخانو پنهنجي هر گوشي ۽ هر لقاءَ ۾ سراسر هڪڙو سوال آهي. سج کان وٺي ان جي روشني جي ذرڙن تائين، ڪهڙي شيءِ آهي، جيڪا پرکڻ ۽ پرجهڻ جي تقاضا نه ڪندي هجي. ”هي سڀ ڇا آهي؟“ ”هي سڀ ڇو آهي؟“ ”هي سڀ ڪنهن جي لاءِ آهي؟“ اسين عقل جو سهارو وٺون ٿا ۽ ان روشني ۾، جنهن کي اسان علم جي نالي سان سڏيو آهي، جيستائين واٽ ملي ٿي، وڌندا هليا ويندا آهيون. پر اسان کي ڪو اهڙو حل

نٿو ملي، جيڪو هن مونجهاري جي تقاضائن جي اُج اساٽ ۽ تئونس لاهي سگهي. روشني گل ٿي وڃي ٿي، اکيون پٽرائجي وڃن ٿيون ۽ عقل توڙي ادراڪ جا سمورا سهارا جواب ڏيئي ڇڏين ٿا. پر اسان جيئن ئي پراڻي حل ڏانهن ورون ٿا ۽ پنهنجي جاڻ ۾ رکو هن ڳالهه جو واڌارو ڪريون ٿا ته ”هڪ ادراڪ ۽ ارادي جي ڏٺي قوت پڙدي جي پنيان موجود آهي“ ته امالڪ صورتحال اک ڇنڀ ۾ چمڪي اٿي ٿي ۽ ايئن پاسڻ لڳندو آهي ڄڻڪ اسين هڪدم اونداهي مان نڪري روشني ۾ اچي بيٺا هجون. هاڻي جنهن پاسي ڏسون ٿا، روشني ئي روشني آهي، نور ئي نور آهي. هر سوال پنهنجو جواب ماڻي ورتو. هر تقاضا جي طلب جي تنوار پوري ٿي وئي. هر اُج کي ريج ملي ويو. ڄڻڪ هي سڄو سارو مونجهارو هڪ ڪُرف هو جيڪو هن ڪنجيءَ جي ڦرندي ئي کلي ويو.

چنداں کہ دست و پا زدم، آ شفتہ تر شدم،

ساکن شدم، میانہ دریا کنار شد۔ (13)

”مون ڪناري تائين پڄڻ لاءِ جيڪا به ڪوشش ڪئي، بيسود رهي. رڳو ڳٽتيون ئي وڌنديون رهيون. پر جڏهن تنگ ٿي هٿ پير هڻڻ ڇڏيم ته لڳو ته ڄڻ وچ دريا ۾ ئي ڪنڌي ملي وئي هجيم.“

جيڪڏهن هڪڙو عقل پريو ارادو پس پردي موجود آهي ته هتي جيڪو ڪجهه به آهي، ڪنهن ارادي جو نتيجو آهي ۽ ڪنهن متعين ۽ طئي ٿيل مقصد جي لاءِ آهي. جيئن اهو حل سامهون رکي اسان هن بکيڙي کي ترتيب ڏيون ٿا ته ان جي سڄي ٽيڙائي نڪري وڃي ٿي ۽ ساريون ڪندون چوڙون پنهنجي پنهنجي جڳهه تي ٺيڪ ٺيڪ ويهي وڃن ٿيون. چاڪاڻ ته هر ”ڇا آهي؟“ ۽ ”ڇو آهي؟“ کي هڪ معنيٰ پريو جواب ملي وڃي ٿو. ڄڻڪ هن ڳجهه جي حل جو سڄو روح انهن ٿورڙن لفظن جي اندر سمايل هو. جيئن ئي اهي سامهون آيا، راز راز نه رهيو معمو معمو نه رهيو بلڪ هڪ معنيٰ خيز داستان بڻجي ويو. پوءِ جيئن ئي لفظ اڳيان هٽڻ لڳن ٿا، سموريون معنائون ۽ اشارا غائب ٿي ويندا آهن ۽ اڳيان هڪڙو اونداهو خشڪ ۽ بيجان ڳجهارت جهڙو جهنگ رهجي وڃي ٿو.

جيڪڏهن جسم ۾ روح ڳالهائي ٿو ۽ لفظ ۾ معنيٰ اُيري ٿي ته هستيءَ جي حقيقت جا جسم به پنهنجي اندر ۾ معنيٰ جو ڪو نه ڪو روح رکن ٿا. هيءَ حقيقت، ته هستي جي اسرار جي بيجان ۽ بي معنيٰ جسم ۾ فقط ان هڪڙي حل سان ئي معنيٰ جو روح پيدا ٿي سگهي ٿو اسان کي مجبور ڪري ڇڏي ٿي ته اسان انهيءَ حل کي مڃي وٺون.

جيڪڏهن پڙدي جي پويان ڪوئي ارادو ۽ مقصد ناهي ته پوءِ هتي اونداهي کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهي. البت جي هڪ ارادو ۽ مقصد ڪم ڪري رهيو آهي ته جيڪي ڪجهه به آهي، روشني ئي روشني آهي. اسان جي فطرت ۾ روشني جي طلب آهي. اسين اونداهي ۾ وڃائجي وڃڻ بدران سوجهري ۽ روشني ۾ هلڻ جي طلب رکون ٿا ۽ اسان کي هتي روشني جي راهه رڳو انهيءَ هڪڙي حل وٽان ئي ملي سگهي ٿي.

ڪائنات جي فطرت ۾ هڪ مڪمل مثال يا نموني (Pattern) جي چٽائي آهي. اهڙو نمونو جيڪو عظيم به آهي ۽ جمالياتي (Aesthetic) پڻ. ان جي عظمت اسان کي متاثر ڪري ٿي ۽ ان جو جمال اسان ۾ محويت پيدا ڪري ٿو. پوءِ ڇا اسان فرض ڪري وٺون ته فطرت جو هي ظهور ۽ آشڪار ڪنهن سمجهُو (Intelligent) قوت ڏاران ئي ڪم ڪري رهيو آهي؟ اسين چاهيون ٿا ته ايئن فرض ڪري وٺون، پر نه ٿا ڪري سگهون. اسان کي محسوس ٿيندو آهي ته ايئن فرض ڪري وٺڻ اسان جو ذهني آپگهات هوندو.

جيڪڏهن غور ڪجي ته ان حل تي يقين ڪندي اسين انهيءَ نظرياتي طريقي کان ڪم وٺڻ گهرندا آهيون، جيڪو رياضي جي عددي ۽ پيمائشي حقيقتن موجب اسان جي دماغن ۾ ڪم ڪندو رهندو آهي. اسين ڪنهن انگيءَ ۽ پيمائشي مونجهاري جو حل فقط ان حل کي مڃيندا سين، جنهن جي ملندي ئي مونجهارو ختم ٿي وڃي. مونجهاري جو دور ٿي وڃڻ ئي حل جي صحت جي اٽل هجڻ جو دليل هوندو آهي. بيشڪ ٻنهي صورتن ۾ مونجهاري ۽ حل جي نوعيت هڪ جهڙي نه هوندي آهي. انگي مسئلن ۾ مونجهارو انگي هوندو آهي ۽ هتي عقلي آهي. هُتي انگي حل عددي يا انگي حقيقتن جو يقين پيدا ڪندو آهي. هتي عقلي حل عقلي منزلن ڏانهن رهنمائي ڪري ٿو. تنهن هوندي به نظري طريقي جو سانچو ٻنهي هنڌن تي هڪ جهڙو هوندو آهي. ٻئي راهون ساڳي ريت ڪلنديون ۽ ساڳوٽي ريت بند ٿينديون آهن.

جيڪڏهن چئجي ته حل جي طلب اسين ان لاءِ محسوس ڪندا آهيون جو پنهنجي محسوساتن ۽ عقل جي محدود دائري ۾ ان جا هيراڪ ٿي ويا آهيون ۽ جيڪڏهن ان حل کان سواءِ ڪنهن ٻئي حل سان اسان جي تسلي نه ٿي ٿئي ته اها به ان ڪري جو اسين حقيقت کي تورڻ لاءِ پنهنجي ئي احساسن جي ساهمي هٿ ۾ کنيو بيٺا آهيون؛ ته ان جو جواب به صاف ۽ پڌرو آهي. اسين پنهنجو پاڻ کي پنهنجي فڪر ۽ نظر جي دائري کان ٻاهر ڪڍي نه ٿا سگهون. اسين مجبور آهيون ته انهيءَ جي اندر رهي سوچيون ۽ فيصلا ڪريون ۽ هي جو اسين چئي رهيا آهيون ته ”اسين مجبور آهيون ته سوچيون ۽ فيصلا ڪريون“ ته:

ایں سخن نیز بہ اندازۂ ادراک من ست۔ (14)

”ان ڳالهه جي سلسلي ۾ منهنجي ساڄاهه درست آهي ۽ منهنجو ادراڪ ان سان مطابقت رکي ٿو.“

مسئلي جو هڪ ٻيو پاسو به آهي، جيڪو جيڪڏهن غور ڪجي ته سنت ئي اسان جي سامهون چٽو ٿي ويندو. انسان جي حيواني وجود انسانيت جي مرتبي تي پهچي واڌ ويجهه ۽ ارتقا جون اڳيون سيئي منزلون تمام پويان ڇڏي ڏنيون آهن ۽ بلندي جي هڪڙي اهڙي اعليٰ مقام تي پهچي ويو آهي، جيڪو کيس هن ڌرتي جي سيني مخلوقن کان الڳ ۽ ممتاز بڻائي ڇڏي ٿو. هاڻي ان کي پنهنجي لامحدود ترقين لاءِ هڪ لامحدود اوچائي وارو نصب العين کپي، جيڪو کيس لڳاتار مٿانهينءَ ڏانهن ڇڪيندو رهي. هن جي من ۾ بلند کان بلند تر ٿيڻ جي تمنا سدائين اُڀرندي رهندي آهي ۽ هو مٿانهين کان مٿانهين چوٽي تي پهچي به رڪجڻ نه ٿو گهري. هن جون

نگاهون اٽيهئي مٿانهينءَ ڏانهن ڪڇيل هونديون آهن. سوال اهو آهي تہ اهو لامحدود بلنديون جو نصب العين ڪهڙو ٿي سگهي ٿو؟ اسان کي بنان جهجهڪ جي، بنا دير مٽڻ پوندو تہ اهو خدا جي عظيم هستي کان سواءِ ٻيو ڪجهہ نہ ٿو ٿي سگهي. جيڪڏهن اها هستي هن جي اکڙين اڳيان هٽي وڃي تہ پوءِ وٽس مٿانهينءَ ڏانهن ڏسڻ لاءِ باقي ڪجهہ نہ بچندو.

ڌرتيءَ جي سيني تي جيتريون بہ شيون آهن، سڀ انسان کان هيٺئين درجي جون آهن، هو انهن ڏانهن اکڙيون کڻي نہ ٿو سگهي. ان جي مٿان اُڀ جي وسعتن ۾ ڳرن جسمن جون موجوداتون پکڙيون پيون آهن، پر انهن ۾ بہ ڪائي هستي اهڙي ڪانهي، جيڪا هن لاءِ نصب العين ٿي سگهي. هو سج کي پنهنجو نصب العين نٿو بنائي سگهي. هو چمڪندڙ ستارن سان عشق نہ ٿو ڪري سگهي. سج سندس جسم کي گرمي ۽ حرارت بخشي ٿو پر اهو سندس مخفي قوتن جي امنگن کي گرم نہ ٿو ڪري سگهي. ستارا سندس اونداهين راتڙين ۾ ڏيئڙا ڏيئڙا ٿي ٻرن ٿا، پر هن جي دل دماغ جي لڪل خانن ۾ سوجهرو ڪري نہ ٿا سگهن. پوءِ آخرڪار اها ڪهڙي هستي آهي، جنهن ڏانهن هو پنهنجي اوچين اڏارن لاءِ اکڙيون کڻي سگهي ٿو؟

هتي سندس چئني طرفن ۾ پستيون ئي پستيون آهن، جيڪي کيس انسانيت جي بلندي کان وري واپس حيوانيت جي پستين ڏانهن وٺي وڃڻ گهرن ٿيون، حالانڪ هو مٿانهين ڏانهن اڏامڻ گهري ٿو. هو عناصرن جي درجي کان مٿانهون ٿي نباتاتي زندگي جي درجي ۾ آيو. نباتات کان بلندتر ٿي حيواني زندگي جي درجي تي پهتو. پوءِ حيواني مرتبي کان اُڏامي انسانيت جي بلند تاريءَ تي پنهنجو آکيرو جوڙيائين. هاڻي هو ان بلندي کان وري هيٺانهينءَ ڏانهن نہ ٿو نهاري سگهي. جيتوڻيڪ حيوانيت جي پستي کيس برابر هيٺانهين ڏانهن ڇڪيندي رهندي آهي. پر هو فضا جي لا انتها ۽ لاحد بلندين ڏانهن ئي اکڙيون کڻي ٿو.

نہ باندازہ بازوست کمندم ہی ہات،
ورنہ باگوشہ بامیم سروکارے ہست۔ (15)

”افسوس تہ منهنجا بند ڪمند منهنجن هٿن ٻانهن سان مطابقت نہ ٿا رکن. نہ تہ مون کي بلندي جي هر مقام سان هڪ خاص نسبت آهي.“

هن کي بلنديون، لامحدود بلندين جو اهڙو اتانهون ڏار ڪپي، جنهن ڏانهن هُو تڪ ٻڌي ڏسندو رهي ۽ جيڪو کيس هردم بلند کان بلند تر ٿيڻ جو اشارو ڪندو رهي.

تراز کنگرہ عرش مے زنند صفیر،
ندانمت کہ دریں دامگہ چہ افتاد ست۔ (16)

”اي مان مسلسل پڪار ٻُري رهي آهي تہ پنهنجي حفاظت ڪر، پوءِ تون الاءِ ڇو غفلت جي ڄار ۾ ڦاٿو پيو آهين.“

انهيءَ حقيقت کي هڪ جرمن فيلسوف رِيهل (Riehl) هنن لفظن ۾ بيان ڪيو هو: ”انسان ان وقت تائين سينو تاڻي سڌو بيهي نہ ٿو سگهي، جيستائين ڪائي اهڙي چيز سندس سامهون نہ

هجي، جيڪا ڪائنس بلند تر هجي. هو ڪنهن اتانهين شيءِ کي ڏسڻ لاءِ ئي منهن مٿي ڪٽي سگهي ٿو.“

بلنديءَ جو هي نصب العين خدا جي هستي جي تصور کان سواءِ ٻيو ڪهڙو ٿي سگهي ٿو؟ جيڪڏهن اها بلندي سندس اڳيان هٽي وڃي ته پوءِ هن کي هيٺانهين ڏانهن ڏسڻو پوندو، ۽ جيئن ئي هن هيٺانهين ڏانهن لنئوڻو هنيو، انسانيت جي بلندي تان ڏڙام ڪري پستيءَ ۾ ڪِرڻ لڳندو.

اهائي صورتحال آهي، جيڪا هوند اسان کي يقين ڏياري ٿي ته خدا جي هستي جو عقيدو انسان جي هڪ فطري گهرج جي تقاضا جو جواب آهي، ۽ جيئن ته فطري تقاضا جو جواب آهي، ان ڪري ان جي جڳهه انسان جي اندر ۾ پهريان کان ئي موجود هجڻ گهرجي. اها پوءِ جي گهڙيل يا هٿ جي ٺاهيل ڳالهه ٿي نه ٿي سگهي. زندگي جي هر گوشي ۾ انسان جون فطري گهرجون ۽ تقاضائون آهن. فطرت يا قدرت فطري تقاضائن جا فطري جواب ڏنا آهن ۽ ٻنهي جا پلئه هڪ ٻئي سان ايئن ٻڌي ڇڏيا آهن جو هاڻي اهو فيصلو نه ٿو ڪري سگهجي ته ڪير پهرين ظهور ۾ آيو هو! تقاضائون پهريان پيدا ٿيون هيون يا انهن جي جوابن پهرين ڳاٽ مٿي ڪنيو هو؟ تنهن ڪري جڏهن به اسان ڪا ئي فطري تقاضا محسوس ڪريون ٿا ته اسان کي پوري پوري پڪ هوندي آهي ته ان جو فطري جواب پڻ ضرور موجود هوندو. ان حقيقت ۾ اسان کي ڪڏهن به شڪ شبهو نه ٿو رهي.

جهڙوڪر اسان ڏسون ٿا ته انسان جي ٻاهر جي دماغي واڌ ويجهه ۽ سندس محاڪاتي قوت جي اُڀرڻ لاءِ مثالن ۽ نمونن جي گهرج هوندي آهي. هو مثالن ۽ نمونن کان سواءِ پنهنجي فطري قوتن کي سندن اصلي چال يا ٿور سان تِلائي هلائي نه ٿو سگهي. ايستائين جو هو ڳالهائڻ به نه ٿو سکي سگهي، جيڪا سندس انساني مرتبي جي امتيازي وصف آهي; ۽ جيئن ته ان جي هڪڙي فطري طلب آهي، ان ڪري لازم هو ته خود فطرت کي پهرئين ڏينهن کان ئي ان جو جواب ميسر ڪري ڇڏڻ گهربو هو. تنهن ڪري اهو جواب پهريائين ماءُ جي هستي ۾ اُڀري ٿو پوءِ پيءُ جي مثال ۾ ڪرُ ڪٽي ٿو. پوءِ روز بروز پنهنجو پلاند وسيع ڪندو پکيڙيندو ويندو آهي. هاڻي غور ڪريو ته ان صورتحال جو يقين اسان جي دماغن ۾ ڪيئن رچيل آهي؟ اسان ڪڏهن به ان تي شڪ ڪري ئي نه ٿا سگهون. اسان جي دماغن ۾ اهو سوال اُٿي ئي ڪونه ٿو ته ٻار لاءِ مائٽن جو نمونو ابتدا کان ئي ڪم ڏيندو آيو آهي يا بعد ۾ انساني بناوت ان جي جوڙجڪ ڪئي آهي؟ ڇو ته اسان ڄاڻون ٿا ته اهو هڪڙو فطري مطالبو آهي ۽ فطرت جا سمورا مطالبا تڏهن ئي ڳاٽ ڪڻندا آهن، جڏهن انهن جي جواب جو ڇوڳو به موجود هوندو آهي.

ٺيڪ اهڙي نموني، جڏهن اسين ڏسون ٿا ته انساني دماغ جي نشونما هڪ خاص درجي تائين پهچي انهن سيني نمونن کان اڳتي وڌي ويندي آهي، جيڪي ان جي چئني پاسي پکڙيل آهن ۽ پنهنجي عروج ۽ ارتقا جي اڏام جاري رکڻ لاءِ مٿانهين ڏانهن ڏسڻ لاءِ مجبور ٿي ويندي آهي، ته اسان کي وشواس ۽ يقين ٿي ويندو آهي ته اهو ان جي هستيءَ جو هڪ فطري مطالبو آهي. سو جيڪڏهن فطري مطالبو آهي ته ضروري آهي ته ان جو فطري جواب به خود سندس هستي جي اندر

ئي موجود هجي ۽ سندس هوش ۽ عقل جي اکين جي کلندي ئي هن ان کي پنهنجي اڳيان ڏسي ورتو هجي. اهو جواب کهڙو ته سگهي ٿو؟ جيڏي به جستجو ۽ جاکوڙ ڪريون ٿا، خدا جي هستي کانسواءِ ٻيو ڪو ڏيکائي ئي نٿو ڏئي.

آسٽريليا جي وحشي قبيلن کان وٺي تاريخي دور جي تهذيب يافته انسانن تائين ڪير به انهيءَ تصور جي اُمنگ کان خالي نه رهيو آهي. رگ ويد[17] جي گيتن جو فڪري مواد تڏهن سرجڻ شروع ٿيو هو جڏهن تاريخ جو صبح به پوري طرح پڌرو نه ٿيو هو ۽ حتين (Hittites)[18] ۽ عيلامين [19] جڏهن پنهنجن پوڄائي تصورن جا نقش نگار جوڙيا هئا ته انساني تمدن جي ٻارڙي اڃا اکيون ئي مس پٽيون هيون. مصرين حضرت عيسيٰ جي ڄمڻ کان هزارين ورهيه پهريان پنهنجي خدا کي قسمين قسمين نالن سان سڏيو. ڪالديا[20] جي هنرمندن مٽيءَ جي پڪل سرن تي حمد و ثنا جا اهي ترانا چٽيا، جيڪي گذري ويل قومن کان ڪين ورثي ۾ مليا هئا:

در هیچ پرده نیست نه باشد نوائے تُو،
عالم پرست از تو و خالیست جائے تو۔[21]

”هتي ڪابه شيءِ ڳجهي ناهي، پر تنهنجي صدائن تائين منهنجي پهچ ڪانهي. پوري دنيا ۾ تنهنجا جلوا آهن، پر تنهنجو مقام اجا توکان خالي آهي.“

ابوالفضل (22) ڪشمير واري عبادتگاهه لاءِ ڪيڏو نه زبردست ڪتبو تجويز ڪيو هو:

الٰہی، بہ ہر خانہ کہ می نگرم جویائے تو،
اندو بہر زباں کہ می شنوم، گویائے تو۔[22]

”ياخدا! جنهن به عبادتخاني ۾ ليئو پايان ٿو تون ئي نظر اچين ٿو ۽ جيڪا به ٻولي ٻڌان ٿو ته ايئن ٿو لڳيم ته تون ئي ڳالهائي رهيو آهين.“

اے تیر غمت را دل عشاق نشانہ،
خلقے بتو مشغول و تو غائب ز میانہ،
کہ معتکف دیرم و گہہ ساکن کعبہ،
یعنے کہ ترا می طلسم خانہ بخانہ۔ (23)

”اي ازلي هستي! تنهنجي مشتاقي جو تير عاشقن جي دلين جو نشانو چُٽي ٿو. ماڻهن جون نگاهون توڏانهن کڄيل آهن. پر تون سندن نگاهن ۾ اچي نه ٿو اچين. مڻشالا کان وٺي ڪعبي تائين تنهنجي طلسم ۾ اسان توکي ڪٿي ڪٿي نه ڳوليو آهي!“

حاشيا ۽ حوالا

1) هي قول حضرت علي ؓ ڏانهن منسوب آهي. (ڏسو شرح نهج البلاغہ، ص: 32. وڌيڪ لاءِ حليتہ الاولياءَ، ياڱو پهريون، ص: 72)
2) ڪليم جي مصراع آهي، (ديوان ڪليم، ص: 119). سڄو شعر آهي:
مازآغازوزانجام جہاں بیخبریم،
اول وآخرایں کہنہ کتاب افتادست۔
3) ديوانِ حافظ، ص: 97.
4) عمرخيام جون رباعيون، ص: 121.
5) ديوان نظيري نيشاپوري، ص: 368.
6) آئن اسٽائن، سڄو نالو البرٽ آئن اسٽائن، 1879ع ۾ جرمني جي شهر اَلم ۾ هڪ يهودي خاندان ۾ ڄائو. هو پندرهنِ ورهين جو هو جو سندس آڪهہ اتان لڏي اٽلي هلي وئي. آئن اسٽائن سوئيزرلينڊ ۾ تعليم پرائي ۽ پڙهائي مڪمل ڪرڻ بعد اُتي ئي ملازمت ڪيائين ۽ اتان جي ئي شهريت ورتائين. هن پنهنجي تعليمي ۽ تصنيفي سرگرمين کي جاري رکيو ۽ ڪيترائي مقالا ۽ ڪتاب لکيائين. "اضافيت" جو جڳ مشهور نظريو سندس ئي کوجنا آهي، جنهن تي کيس 1921ع ۾ طبعيات جو نوبل انعام ڏنو ويو هو. 1941ع ۾ هو آمريڪا هليو ويو ۽ اتي 18 اپريل 1955ع تي پرنسٽن ۾ گذاري ويو.
7) "دي ايواليوشن آف فزڪس"- "طبعيات جي ارتقا"، جنهن کي سهيڙڻ ۾ ليوپولڊ انفيلڊ پڻ شريڪ هو.
8) شرلاڪ هومز: انگلينڊ جي مشهور ليکڪ سر آرٿر ڪانن ڊايل (وفات جولاءِ 1930ع) پنهنجي جاسوسي ڪهاڻين ۾ هڪ فرضي ڪردار شرلاڪ هومز گهڙيو آهي، جيڪو ڏوهن جي جانچ ۽ پڇاڳاڇا ۾ حيرتناڪ ذهانت ۽ استدلال جو مظاهرو ڪندو آهي.
9) ڊيموڪريٽس يونان جي شهر ابديرا جو رهاڪو هو ۽ يونان جو سڀ کان وڏو فيلسوف آهي. هن علم جي حاصلات لاءِ يورپ، ايشيا ۽ آفريقا جا ڊگها پنڌ ڪيا. سندس ملڪ بہ سندس تمام وڏو قدر ڪيو. هنڌين ماڳين سندس مجسما لڳايا ويا ۽ کيس ڳري رقم ڏني وئي. سندس آخري رسمن جا سمورا خرچ حڪومت ادا ڪيا. اٽو (ائٽم) هن ئي ايجاد ڪيو ۽ ڄيائين تہ اٽي کي فنا نہ ٿو ڪري سگهجي. ڪهڪشان جي هيئت پڻ هن ئي معلوم ڪئي. هن 109 سالن جي ڊگهي ڄمار ۾ 361 ق. م ۾ لاڏاڻو ڪيو.
10) ديوان ڪليم، ص: 294. ديوان ۾ "آويزش" جي جڳهہ تي "آميزش"، "دمبدم" جي جاءِ تي "روز و شب" ۽ "هرلحظا" بدران "پيوستا" آهي. حڪيم مومن خان دهلوي هن غزل جي تضمين ڪئي آهي. (ڪليات مومن، ياڱو پهريون، ص: 332-333)
11) جوڊ (Cyril Edwin Mitchinson Joad) 12 آگسٽ 1891ع تي لنڊن ۾ پيدا ٿيو. تعليم آڪسفورڊ ۾ ورتائين. 1914ع کان وٺي 1930ع تائين سرڪاري ملازم رهيو پر پوءِ استعيفيٰ ڏئي لنڊن يونيورسٽي ۾ فلسفي ۽ نفسيات جو استاد بڻيو. ڪيترائي ڪتاب

لکيائين. پنهنجي آتم ڪهاڻي ”پنجين پاسراتي جي هيٺان“ (Under the Fifth Rib) جي نالي سان 1932ع ۾ ڇپرايائين. ان کي هو اڳرائي واري آتم ڪهاڻي ڪوٺيندو هو. بعد ۾ توريت جي ڪتابن جي تقليد ۾ ان جو نالو بدلائي ”جوڊ جو ڪتاب“ (Book of Joad) رکيائين. 9 اپريل 1953ع تي لنڊن ۾ پساهه پورا ڪيائين.

12) برٽرينڊ رسل، سڄو نالو برٽرينڊ آرٿر وليم رسل (Bertrand Arthur William Russell) هئس. خانداني امير هو. 18 مئي 1872ع ۾ ڄمر ٿيس. مشهور فيلسوف ۽ رياضيدان هو ۽ انهن علمن ۾ ڪافي ڪتاب ڇپيل اٿس. جنگ جي مخالف يعني امن جي چاهڪ طور عالمگير شهرت ماڻيائين. ان جي ڏوهه ۾ قيد و بند جون سزائون پڻ ڀوڳيائين. نومبر 1950ع ۾ ڪيس ادب جو نوبل انعام مليو. 3 فيبروري 1970ع جي رات لڳ ڀڳ ساڍي ٻارهين وڳي ڏاري ويلز ۾ پنهنجي اباڻي گهر ۾ پويان پساهه کنيائين. سندس ڳاڻاٽو دنيا جي مڃيل فلسفين ۾ ٿئي ٿو.

13) عرفي جو شعر آهي. (ڪليات، واڏارا، ص: 16) ڇپيل نسخي ۾ ”چندان“ جي جڳهه تي ”هرچند“ ملي ٿو.

14) عرفي جي مصراع آهي. (ڪليات، ص: 311) پورو شعر آهي:

حد حسن تو باد راک نشايد دانست،

ايں سخن نيز با اندازه ادراک من ست۔

15) ڪليات عرفي، ص: 289.

16) ديوان حافظ، ص: 337.

17) رگ ويد: سنڌوندي جي ڪناري سرجيل الهامي ڪتاب، جنهن کي هندو (سنڌو) ڌرم جو بنياد چيو وڃي ٿو. هي دنيا جي قديم ترين ڪتابن منجهاران هڪ آهي. جڏهن ته سنڌي فلسفي جي تاريخ لکي وئي ته رگ ويد ان جي بنيادن جو ڪم ڏيندو. (سنڌيڪار)

18) حتي: حضرت عيسيٰ ؑ کان پهريائين جي هڪ قوم، جيڪا اٽڪل 2000 ق.م کان وٺي 1200 ق.م تائين ايشيا ڪوچڪ ۽ شام جي علائقي جي حاڪم هئي. جرمني جي آثار قديمن جي مشهور ماهر هيوگو ونڪلر ترڪي جي شهر بوغازڪوئي ۾ 1906۔ 1907ع ۽ پوءِ وري 1911۔ 1912ع ۾ جيڪا کوٽائي ڪئي آهي، ان مان ثابت ٿئي ٿو ته اهو شهر حتي قوم ۽ سلطنت جي راڄڌاني هو. بوغازڪوئي انقرا کان 145 ڪلوميٽرن جي فاصلي تي آهي. مدتن تائين حتين جون مصرين، شامين ۽ بابلين سان جنگيون رهيون. سندن ذڪر توريت ۾ مختلف جاين تي آيو آهي.

19) عيلامي: توريت ۾ عيلام ايران جي ان صوبي جو نالو هو. جيڪو بعد ۾ پنهنجي گاديءَ جي هنڌ صوصا جي ڪري صوصيانا سڏيو ويو. صوصا دنيا جي بنهه پراڻن شهرن مان آهي. وڏي وقت تائين بابل ۽ صوصا وچ ۾ ڇڪتاڻ رهي ۽ ٻئي هڪ ٻئي تي بالادستي حاصل ڪرڻ جي

ڪوشش ڪندا رهيا. بابل جي قديم مشهور بادشاهہ حمورابي جي قانون جو متن صوصا جي ڪوتائي مان ئي مليو آهي.

20) ڪالديا (Chaldea) بابل جو پراڻو نالو آهي. توريت ۾ جتي بہ اهو لفظ آيو آهي، اتي ان مان مراد بابل ئي آهي. شروع ۾ اهو ذڪر ميسوپوٽيما (عراق) ۾ دجلا ۽ فرات ندين جي وچ واري علائقي جو نالو هو جيڪو پوءِ وسيع ٿي سڄي عراق لاءِ ڪتب اچڻ لڳو. ان جي راڄڌاني اُر هو ار جي معنيٰ آهي شهر. حضرت ابراهيم ؑ جن اتان جا هئا.

21) ڪليات صائب، ص: 750.

22) ابوالفضل اڪبر جي دور جو مشهور عالم، اڪبري دربار جي نوَ رتنن مان هڪ، اڪبر جو صلاحڪار ۽ وزير هو. ڇهين محرم 958هہ/ 14جنوري 1551ع تي آگري ۾ ڄميو. پنهنجي زماني جي سياست ۾ گهڻو عمل دخل هئس. اڪبر جيڪو دين الاهي رائج ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي، ان ۾ بہ هن جو وڏو هٿ هو. شهزادو سليم (جهانگير) ڪانئس ڪاوڙيل هوندو هو سو هُن ذڪڻ جي هڪ مهم تان واپس ايندي ڪيس رستي ۾ قتل ڪرائي ڇڏيو. اهو 4 ربيع الاول 1011هہ/ 12 آگسٽ 1602ع جو واقعو آهي. اڪبرنامو (آئينِ اڪبري) سندس مشهور ڪتاب آهي. ٻيا ڪتاب پڻ لکيائين. (آئين اڪبري، ص: 243_265، طبقات اڪبري، ڀاڱو ٻيو، ص: 458، تُزڪ جهانگيري، ص: 10_11، دربارِ اڪبري، ص: 521_584)

ابوالفضل ۽ فيضي پاڻ ۾ ڀائر هئا، جيڪي ملان مبارڪ جا پٽ هئا. ملان مبارڪ سنڌي هو ۽ سيوهڻ جو رهاڪو هو. دهلي وڃڻ بعد هن پاڻ بہ اڪبر جي دربار ۾ وڏو مرتبو ماڻيو. (سنڌيڪار)

23) اهي ٻئي شعر ملان عصمت الله بخاري جي شاگرد خيالي بخاري جا آهن. جن مان پهريون شعر تذڪره شمع انجمن (ص: 118) ۾ ملي ٿو. پر اتي شاعر جو تخلص خيالي بدران غلطي وچان حياتي لکيو ويو آهي. سفينا علي حزين (ص: 66) ۾ بہ تخلص حياتي ڏنل آهي. صحيح تخلص خيالي ئي آهي، جيئن روزِ روشن (ص: 307) ۾ نشاندهي ڪئي وئي آهي.

فلسفي جي ابتدائي اصولن
جو سرسري مطالعو

فلسفي جي حقيقت

فلسفي جي باري ۾ عام خيال اهو آهي تہ اهو ڏاڍو ڏکيو ۽ ڳوڙهو مضمون آهي، جيڪو فقط ڪن خاص دماغن جي لاءِ ئي موزون آهي. هي هڪ اهڙو بي لاڀائتو ۽ بي نتيجي علم آهي، جنهن سان رڳو انهن ماڻهن کي ئي پنهنجا پاند اٽڪائڻ گهرجن، جيڪي ڪاروباري دنيا جي لائق نہ هجن ۽ جيڪي هر وقت پنهنجن سوچن ۾ گم، وهمن وسوسن ۾ وڪوڙيل ۽ شڪن شبهن ۾ غرق هجن: پر اهي خيال درست نہ آهن. ايئن فرض ڪرڻ بنهہ وڏي غلطي آهي.

ساڃاهہ ۽ تميز جي قوت

انسان اشرف المخلوقات آهي. ڇو؟ ان ڪري جو کيس عقل، ساڃاهہ ۽ تميز جي قوت عطا ڪئي وئي آهي، جنهن جو وجود ٻين جاندارن ۾ نہ ٿو ملي. بيشڪ ٻيا حيوان ٻڌن، ڏسن ۽ ياد بہ رکن ٿا، پر انهن جون اهي قوتون فقط عين ضرورت مهل ئي استعمال ۾ ايندڙ آهن. انهيءَ جي برخلاف انسان ڪائنات جي مشاهدن جو مطالعو ڪري ٿو، انهن بابت پنهنجا خيال جوڙي ٿو. وري انهن خيالن جي پاڻ ۾ ڀيٽ ڪري انهن منجهہ موجود باهمي ڳانڍاپو ۽ نسبتون ڳولي لهي ٿو تہ جيئن انهن تي ڪل جي حيثيت ۾ نگاهہ وجهي ۽ شين جي حقيقتن کان آگاهي ۽ سڌ ٻڌ حاصل ڪري.

اهو ئي فلسفياڻو عمل آهي.

اسان جڏهن ڪنهن شيءِ بابت خيال يا راءِ قائم ڪندا آهيون، انهيءَ جي قطع نظر تہ اها شيءِ مادي آهي يا غير مادي، تہ اسان جي ذهن ۾ هيٺيان سوال ضرور اُڀرندا آهن:

پهرين اهو تہ جيڪا شيءِ اسان جي ذهن ۾ آهي، اها ڇا آهي؟ ٻيو اهو تہ ان جي ابتدا، ان جي اٿڪ ڪٿان ٿي؟ ٽيون هي تہ ان جو ٻين شين يا خيالن سان ڪهڙي نوعيت جو لاڳاپو آهي؟ مطلب تہ اسين شين يا خيالن جي ڪيفيت، هيئيت، جوڙجڪ، سندن ابتدا ۽ انهن جي وچ ۾ باهمي اتحاد ۽ تناسب ڳولي لهڻ گهرون ٿا.

فيلسوف

هر ماڻهو کي پنهنجي زندگي ۾ ڪڏهن نہ ڪڏهن سوچ ويچار ۽ فڪر جو ڪو نہ ڪو اهڙو موقعو ضرور ملندو آهي، جنهن جي آڌار تي چئي سگهجي ٿو تہ گهٽ وڌ هر ماڻهو هڪڙو فڪر ۽ فلسفو ضرور رکي ٿو.

البت ان سان گڏ ايئن بہ آهي تہ هر عقلمند ماڻهو کي، جيڪو ڪڏهن ڪڏهن غور فڪر، تجسس ۽ تلاش جو چاهڪ هجي ۽ پنهنجي راءِ پڻ قائم ڪري، صحيح معنيٰ ۾ فيلسوف نہ ٿو چئي سگهجي. بلڪل ايئن جيئن لوهہ جي اوزارن کي ٺيڪ ڪرڻ جي ڄاڻ رکندڙ ماڻهو کي باقاعدي لوهار نہ ٿو چئي سگهجي يا شيشن جي وقتي مرمت ڪري سگهندڙ ماڻهو کي شيشي ساز نہ ٿو ڪوٺي سگهجي. پيشيور شيشي ساز يا لوهار اهوئي آهي جنهن پنهنجي ڪم کي پنهنجو ڌنڌو ڪري ڪنيو هجي، جنهن باقاعدي سکيا ورتي سان گڏوگڏ پنهنجي لڳاتار جدوجهد ۽ مان پوري جاکوڙ سان ان ڪم ۾ ڪمال حاصل ڪيو هجي ۽ جيڪو هڪڙي نئين يا الڙ ماڻهو جي ڀيٽ ۾ پنهنجو ڪم گهٽ وقت ۾ وڌيڪ هنرمندي ۽ معيار سان سرانجام ڏئي سگهندو هجي.

اهو ئي مثال هڪڙي باقاعدي فلسفيدان يا فيلسوف لاءِ ڏئي سگهجي ٿو. جيڪو شين جي حقيقتن جي مطالعي ڪرڻ، انهن جي ڳولا ۽ جانچ ڪرڻ ۽ انهن جا سبب ۽ ڪارڻ دريافت ڪرڻ کي پنهنجي زندگي جو آدرش، مقصد ۽ منزل قرار ڏئي چڪو هوندو آهي. جهڙي نموني هڪڙي لوهار کي اوزارن جي ضرورت پوندي آهي، اهڙي طرح هڪڙي فيلسوف کي بہ "هٿيارن پنهوارن" جي گهرج هوندي آهي. هڪڙي فلسفيءَ جا هٿيار پنهوار سندس خيال ۽ ويچار آهن. لڳاتار مشق ۽ عمل جي ذريعي هو تمام جلد سندس مطالعي هيٺ آيل شيءِ جي جڙن ۽ روح ۾ لهي وڃي ٿو. جهڙي طرح مختلف پيشيور ماڻهن ۽ هٿ جي هنرمندن کي ان ڳالهہ جي ضرورت هوندي آهي تہ اهي پنهنجي ڪم جي سيني ننڍين وڏن پاسن کان پوري ريت واقف هجن، ساڳئي وقت سندن فن بابت ٿيندڙ جديد انڪشافن ۽ ايجادن تي پڻ نظر رکن؛ اهڙي طرح هڪڙي باقاعدي فيلسوف لاءِ بہ لازمي آهي تہ جيڪي شيون سندس مطالعي هيٺ آهن، تن بابت تحقيقات ڪري تہ سندس پيشروئن انهن بابت اڳ ۾ ڪهڙا خيال ۽ رايا جوڙيا هئا.

فلسفي جو مقصد

فلسفي جو مقصد ڇا آهي؟ ۽ ان مان اسان کي ڪهڙو لاڀ ملي سگهي ٿو؟

ارسطو جي خيال موجب فلسفي جي ابتدا تعجب ۽ حيراني جي ڪري ٿي. جڏهن انسان انهيءَ عالم ۾ اچي ٿو تہ تبديلين ۽ تغيراتن سان سندس پلاند اٽڪي ٿو. زندگي جون رنگارنگيون ۽ ڪائنات جا عجائب کيس حيرت جي ڪُن ۾ گهمراٽيون ٽا ڪارائين. ان ڪري اها فطرت جي اٽٽر تقاضا آهي تہ هو هر شيءِ کي ڏسي ۽ انهيءَ بابت دل ئي دل ۾ سوال ڪري تہ اها ڇو آهي؟ ڇا لاءِ آهي؟ ڪڏهن کان آهي؟ ۽ ڪيستائين آهي؟ هي سمورو سرشتو سموري ڪائنات انسان لاءِ هڪڙو ڳجهہ آهي، اسرار ۽ معمو آهي. جنهن کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ۽ جاکوڙ جو

نانءُ ٿي فلسفو آهي.

پهرين شيءِ جيڪا انسان کي حقيقتن جي تلاش ۽ کوجنا ڏانهن لاڙي ٿي، مفاد ۽ نفعو آهي. چيو وڃي ٿو ته ستارن ۽ زمين جي پيمائش جي علم جي ابتدا قديم مصرين ۾ ان سبب جي ڪري ٿي جو نيل نديءَ ۾ چاڙهه کان پوءِ کين پنهنجين ٻنين جي ماپ ڪرڻي ٿي پيئي. بيابان ۽ رڻ جهاڳيندڙ ڪلدانين ستارا شناسي ان ڪري سکي، جيئن پنهنجي ملڪن جي رهنمائي ڪري سگهن.

انسان زندگي جي رازن کي قلهورڻ جي ڪوشش به ان ڪري ڪندو آهي ته جيئن پنهنجن فائدن ۽ حقن جي حفاظت ڪري سگهي. پوءِ اهي فائدا ۽ حق مادي هجن يا غير مادي، ان سان ڪو فرق نه ٿو پئي. سندس انهن پيچيدا مامرن جي ڪابه حد، ڪا به پيٽي ڪانهي. زمين کان آسمان تائين سڀ ڪجهه انهن سان ئي ٿيڻار آهي. انسان هر وقت ان فڪر ۽ ڳڻتي ۾ رهندو آهي ته فطرت جا اهي راز، جيڪي مدتن کان پنهنجي چهري کي اسرارن جي چنريءَ ۾ ڍڪيو لڪا پيا آهن، انهن کي هڪ ڀيري پنيان دريافت ڪندو ظاهر ڪندو وڃي. ۽ هي عجيب ڳالهه آهي، ته هو علم جي درياهه مان سيراب ٿيندو پيو وڃي، پوءِ به سندس اُڃ لهي نه ٿي لهي، بلڪ اجا به وڌندي ٿي وڃي.

ڳولا ڦولها، جانچ جونچ ۽ ووڙ وڙول جي عادت انسان ۾ فطري آهي. اها ڪهڙي به طرح ڪانئس الڳ ٿي نه ٿي سگهي ۽ نه ئي متجي سگهي ٿي. ان جي ترقي عقل جي ترقي سان لاڳاپيل آهي. جيئن جيئن انسان جو عقل ترقي ڪندو ويندو، تيئن تيئن ڪائنات جي حقيقتن جي ڳولا ۽ تلاش پڻ وڌندي ويندي. جيئن عقل وڌي ٿو هن کي پنهنجي لاعلمي جو علم ٿئي ٿو هو پنهنجي ناواقفيتن کان واقف ٿئي ٿو ۽ پوءِ هو حقيقتن کي فقط ڄاڻڻ ئي نه ٿو چاهي پر انهن تي عمل به ڪرڻ گهرندو آهي.

فلسفي جي وصف

فلسفي جي مختصر وصف هن طرح بيان ڪري سگهجي ٿي ته: ”فلسفو شين جي اندر ۾ لڪل ڳجهن سببن جي ڳولا جو علم آهي. جنهن جو مطلب ۽ مقصد هي آهي ته اسان جي فڪر ۽ عمل ۾ هڪڙو ڪامل ڳانڍاپو ۽ اتحاد پيدا ٿئي. فڪر ۽ عمل ۾ هڪجهڙائي مان مراد آهي ته جهڙا اسان جا خيال ۽ قول هجن، اسان جا فعل پڻ اهڙا ئي هجڻ گهرجن. جهالت کان پاسو ڪرڻ، حقيقتن جي ڳولا ڪرڻ ۽ غلطين کان باخبر هجڻ؛ اهي غلطيون جيڪي شايد حقيقت جي چهري تي پڙدو بڻيل هجن؛ اهوئي زندگي جو اصل مقصد آهي ۽ اهوئي فلسفي جو مقصد پڻ آهي.“

لفظي تشريح

خود لفظ ”فلسفي“ جي شروعات ۽ تاريخ اسان جي هن دعويٰ جو دليل آهي. يوناني تاريخدان هيرو ڊوٽس لکي ٿو تہ:

”سولن کي ڪوليس چيو هو:

مون ٻڌو آهي تہ تون فيلسوفن وانگر (يعني علم جي ڳولا ۾) ملڪان ملڪ وڙولي رهيو آهين.“

پيريڪلس فلسفي جي هي معنيٰ ٻڌائي ٿو:

”نفس جي تهذيب ۽ سڌاري لاءِ ڪوشش ڪرڻ.“

بهرحال، هن لفظ جي ابتدائي معنيٰ جهالت جي اعتراف ۽ علم جي ڳولا واري آهي. حڪيم فيثاغورث (ڪن جو خيال آهي تہ سقراط) جو قول آهي تہ:

”عقل فقط خداوند بزرگ و برتر جي واسطي آهي. انسان فقط ڄاڻڻ جي ڪوشش ڪندو آهي. البت هو عقل جو عاشق ۽ علم ۽ حق جو گهورو ۽ مشتاق آهي.“

اها ئي لفظي معنيٰ ”فلاسافي“ ۽ ”فلاسافر“ جي پڙ آهي. جيڪو يوناني لفظ فيلوس (عاشق) ۽ سوفيا (عقل) جو مرڪب آهي. هي عجيب ڳالهہ آهي تہ شروع ۾ سوفاس (عاقل) اهڙي شخص کي ڪوٺيندا هئا، جيڪو ڪنهن هنر يا دستڪاري جو ماهرهجي. جهڙوڪ هڪ ڳائڻو يا بورچي، مهاڻو يا مستري. البت آهستي آهستي هي لفظ عقل علمن جي ماهرن واسطي ڪتب اچڻ لڳو. انهيءَ لفظ منجهان ئي ٻيو لفظ سوفسٽ (سوفسطائي) نڪتو آهي، جيڪو انهن ماڻهن لاءِ استعمال ٿيندو هو، جيڪي بازاري وکر وڪڻندڙن وانگر مختلف علمن ۽ فنن کي بہ اگهہ تي وڪڻندا هئا. تنهن ڪري سقراط پاڻ کي سوفسطائي نہ، بلڪ فلسفي ڪوٺيو آهي.

ورهاست ۽ ترتيب

ايئن تہ فلسفو پوري ڪائنات جي مسئلن تي حاوي آهي، پر ترتيب کي سهنج ۽ سولو ڪرڻ جي خيال کان انهن سڀني مسئلن کي پنهنجي موضوع جي نسبت سان ٽن قسمن ۾ ورهائي سگهجي ٿو:

1. وحدت جو مسئلو يعني اصل اصول. اها قادر ۽ هر جڳهہ تي موجود هستي، جيڪا سموري ڪائنات جو روح آهي. ان سوال بابت ٿيندڙ بحثن مباحثن کي مابعدالطبعيات چيو وڃي ٿو.
2. ڪثرت جو مسئلو يا مشاهداتِ ڪائنات جي گهڻ رنگي. هن کي طبيعي فلسفو يا طبعيات چوندا آهن.
3. انساني فلسفو (Anthropology). هن جي ڌس ۾ علم البدن (فزيالاجي) ۽ علم من وديا (سائيڪالاجي) اچي وڃن ٿا. وري من وديا جي سلسلي ۾ منطق آهي، جنهن مان هي ڄاڻ ملي ٿي تہ انسان ڇا جي لاءِ چونڊ ۽ ڇنڊڇاڻ ڪري ٿو ۽ ڪيئن صحيح نتيجن تي پهچي ٿو. ان کان پوءِ وري جمالياتي فلسفو ۽ اخلاقي فلسفو آهي.

پروفيسر سيلي چئي ٿو:

”منطقي علم اسان جي عقل ۽ ذهانت جي آڌار تي جڙيو آهي. جيڪو انهن قاعدن بابت آهي، جن جي وسيلي اسين اهو ڏسي سگهون ٿا تہ اسان جو خيال ۽ اسان جو بحث صحيح آهي. اهڙي ريت جمالياتي فلسفي جو بنياد اسان جي جذبن تي آهي، جن جي وسيلي اسين ان شيءِ لاءِ معيار ناهي سگهون ٿا، جيڪا اسان جي ذهن ۾ سهڻي ۽ ڀلهار تي وڃڻ جي لائق آهي.“

انساني عملن لاءِ ضروري آهي تہ ڪي فرض ۽ ضابطا جوڙيا وڃن تہ جيئن هو نيڪي تائين پهچي سگهي. فرضن لاءِ قانون لازمي آهن ۽ قانون يا تہ فطري ٿيندا آهن يا انساني. انهن کان سواءِ ڪجهہ اهڙا مسئلا بہ آهن، جيڪي ماڻهن جي باهمي رشتن سان لاڳاپيل آهن. انهن کي سماجيات يا عمرانيات جو علم (سوشيالاجي) چئبو آهي. ان ۾ تاريخ جو فلسفو پڻ شامل آهي.

انهيءَ آڌار تي هيٺينءَ ريت فلسفي جا اٺ قسم ٿين ٿا:

1. مابعدالطبعيات
2. طبيعي فلسفو
3. نفس يا من وديا جو فلسفو
4. منطق
5. جمالياتي فلسفو
6. اخلاقي فلسفو
7. قانون جو فلسفو
8. سماجيات ۽ تاريخ جو فلسفو.

اثر، حدون، سبب ۽ نتيجا

عقل جو ڏيوالپڻو

جيتوڻيڪ هر جنگ، بلڪ معمولي ڇڪتاڻ به لازمي طور تي اهي سمورا نتيجا پيدا ڪري وجهندي آهي، جن ڏانهن اسان گذريل صحبت ۾ سرسري اشارو ڪري چڪا آهيون، پر جنگ جي تيزي ۽ ڍرائي سان انهن نتيجن ۾ به لاهه چاڙهه ۽ گهٽ وڌائي ٿيندي رهندي آهي. يعني جنگ جو حملو جيتري قوت سان جسم ۽ مادي تي ٿيندو، اوتري ئي شدت سان عقل ۽ روح پڻ ان کان متاثر ٿيندا. جيڪڏهن جنگ مٿي ۾ معمولي ٺڏو هڻي ڪڍيو ته دماغ ۾ به هلڪي جنبش ۽ رڦڻي پيدا ٿيندي. تنهن هوندي به جهڙي ريت هر جنگ ڪائنات جي ڇهري کي ڪجهه نه ڪجهه ضرور گهائي ٿي، اهڙي ريت اسان جو دماغ به مڪمل طور تي ان کان محفوظ رهي نه ٿو سگهي.

ان ڪري جڏهن اسان پنهنجي مُلهه مهانگي رت ۽ رت کان به وڌيڪ پيارن ”سونن سِڪن“ جي تباهي ۽ بربادي تي ڳوڙها ڳاڙڻ لاءِ تڏو وڇائيندا آهيون، تڏهن اسان کي پنهنجي عقل ۽ هوش جي سرمائي جي تباهي جو ماتم ڪرڻ لاءِ پڻ پٿر تي ويهڻ گهرجي. نتيجا مجموعي طور تي اسان جي سامهون آهن ۽ اهي اسان جي اڳيان عقل، ادراڪ، سڌ ٻڌ ۽ روح جي بربادي جو هڪ حيران ڪندڙ ۽ عبرت ڀريو منظر پيش ڪن ٿا. رڻ گجڻ ۽ راڙو ٿيڻ سان ئي اسان جو عقل ايڏو انڌو ٿيو وڃي، جو ابتڙن ۽ ضدن جي ڇنڊ ڇاڻ کي به ممڪن سمجهڻ لڳندو آهي.

جنگ ۽ ڇڪتاڻ لاءِ روايتون ۽ سمجهه جا سمورا اصول ڪڏهن فضول ۽ بيڪار ٿي ويندا آهن. ڪنهن ماڻهو کي سندس معمولي ڪوتاهي جي آڌار تي بدنام ڪيو ويندو آهي ته سندس سمورين فضيلتن ۽ سلڇڻائين کان اکيون ڦيريون وينديون آهن. ڪنهن ماڻهو کي مبالغي ۽ وڌاءَ کان ڪم وٺندي ايڏي وڏي شهرت ڏني ويندي آهي، جو ڪيس ڪڏهن فرشتو ته ڪڏهن ولي بنائي پيش ڪيو ويندو آهي. جنگ جي ميدان ۾ سموري اخلاقي نظام کي درهم برهم ڪري وحشت، ظلم ۽ انڌ جي تجديد ڪئي وڃي ٿي. جنگ ڪٿي ڪٿي قلدائڪ نتيجا پڻ پيدا ڪري ٿي، تاريخ کي محفوظ بنائي ٿي، ادب کي اُڀار ڏئي ٿي ۽ اهو ماڻهن کي ازبر ياد ٿيو وڃي، مئل دلين ۾ همٿ، دليري ۽ بهادري جو روح ڦوڪي ٿي. پر اهي خوبيون به شعوري، دائمي ۽ اختياري نه ٿيون هجن، فقط بيچيني، ذهني چڪ ۽ بيقراري مان جنم وٺن ٿيون ۽ انهن ۾ به اها اعتدال ۽ وچٿرائي جي حدن کان ٽپيو وڃي.

بهرحال جنگ اسان جي دماغن ۾ هڪڙي ڀونچال، هڪڙي طوفان ۽ ويڙ جي اتار چڙهاءَ جو عالم پيدا ڪري ڇڏي ٿي. ان ڪري جيڪا شيءِ اسان کي نوڪر ڪان بچائي سگهي ٿي، اها پاڻ

هڪ ٻئي پٺيان لڳاتار ٺوڪرون کائڻ لڳندي آهي. مطلب تہ جنگ جي زماني ۾ اسان کي رڳو پنهنجي ڪيسي کي نہ ڦلهوڙڻ ڪيو، پر دماغ جي جهڙتي پڻ ونڻ گهرجي تہ ان ۾ ڇا آيو ۽ ان مان ڇا ويو آهي.

جنگ جي زماني ۾ مال متاع ۽ جانين جو جيڪو نقصان ٿيندو آهي، اهو ايترو تہ اٽڪر ۽ عام هوندو آهي جو ان جي سببن ۽ ڪارڻن جي ڳولا ۽ جانچ جونچ لاءِ اسان کي ڪنهن غور فڪر جي ضرورت ئي ڪانهي. پر دماغ جي حالت ان کان بلڪل مختلف آهي. اهو پنهنجو سمورو سرمايو وڃائي ويهي ٿو ۽ ڪيس ان جي پٽڪ بہ نہ ٿي پئي. اسان جي اڳيان ئي اسان جي عقل جو خزانو لٽجي ٿو پر اسان ان تباهي کي پنهنجي اکين سان ڏسي نہ سگهندا آهيون.

البت عقلي نقصانن جي فهرست ترتيب جي چڪي آهي ۽ اها اسان جي سامهون آهي. ان ڪري اسان کي انهن سببن جو پڻ پتو لڳائڻ گهرجي، جيڪي ان محفوظ سرمائي کي اک ڇنڀ ۾ ميڙي ونن ٿا. ان ڪري اسان کي ڪجهہ نقطا سهيڙي ونڻ گهرجن. جن جو تفصيل هيٺين ريت آهي.

جماعت جي وصف ۽ ان جون امتيازي خاصيتون

عام طور تي ڪجهہ ماڻهن جي ميڙ کي جماعت ڪوٺيو وڃي ٿو. جيڪڏهن ڪنهن وڏي ميدان يا ڪنهن ويڪري رستي تي بہ ٿي سو ماڻهو گڏ ٿي وڃن تہ عام خلق انهيءَ پيهہ يا انبوهہ کي جماعت يا تنظيم سمجهڻ لڳندي آهي. البت فلسفي جماعت يا تنظيم جي هڪڙي نئين ترتيب جوڙي آهي. تنظيم يا جماعت جي ترڪيب لاءِ ماڻهن جو ميڙ ضروري نہ آهي، ان لاءِ فقط دماغ جو رابطو اتحاد ۽ خيالن جي هم آهنگي ڪافي آهي. جيڪڏهن هڪ لک ماڻهن کي ڪنهن هوادار ميدان تي ڪلهو ڪلهي سان ملائي ببهاريو وڃي، پر منجهن ڪنهن قسم جي ذهني هم آهنگي نہ هجي تہ انهن کي جماعت نہ ٿو ڪوٺي سگهجي. انهيءَ جي ابتڙ جيڪڏهن چار ماڻهو اوڀر، اولهہ ۽ ڏکڻ، اتر جي هڪ هڪ ڪنڊ تي الڳ الڳ ويٺل هجن، پر منجهن خيالن جي هڪجهڙائي ۽ ساڳوڻي عقيدي رابطو ۽ اتحاد پيدا ڪري وڌو هجي، تہ اهي هڪ حقيقي جماعت آهن.

مطلب تہ جماعت کي فقط دماغ ئي ترتيب ڏئي سگهي ٿو. اهو ڪم هٿن پيرن جي وس جي ڳالهہ ڪينهي. البت اهو دماغي اشتراڪ ڪڏهن ڪڏهن جسمن ۾ بہ اتحاد ۽ اختلاف پيدا ڪري وجهندو آهي. ان ڪري ساڳوڻن خيالن وارا ماڻهو هڪ هنڌ گڏ بہ ٿي ويندا آهن. دنيا جون رنگين صحبتون، دنيا جا دلچسپ جلسا، دنيا جون مفيد ۽ لاڀائتيون ڪانفرنسون انهن هڪ جهڙن خيالن وارن ماڻهن جي گڏپ جو نتيجو هونديون آهن. پر اها گڏپ جماعت جي حقيقت ۾ داخل ناهي، البت بلڪل عارضي آهي؟ اهوئي ڪارڻ آهي تہ جپان جو هڪڙو ساميوادي پنهنجو پاڻ کي روس جي ساميوادين جي جماعت ۾ داخل سمجهندو آهي. جيتوڻيڪ هن انهن ماڻهن جي صورت بہ نہ ڏٺي آهي، تنهن هوندي بہ دماغي اشتراڪ ۽ جسماني اجتماع ۾ هڪ قسم جو

اندروني رابطو ضرور آهي. ڪي ماڻهو هڪ جڳهہ تي گڏ رهنديءَ رهندي هم مذاق ۽ هم مزاج ٿي ويندا آهن. ٻئي طرف هم مزاج ماڻهو خودبخود هڪ هنڌ گڏ ٿي ويندا آهن. انهن ڪي دماغي هم آهنگي گڏ ڪري ڇڏيندي آهي.

مختصر لفظن ۾ جماعت يا تنظيم چند دماغن، چند خيالن ۽ چند عقيدن جي عقلي مجموعي جو نالو آهي. جهڙيءَ ريت ڪجهہ مادي جزن جي انضمام، ميلاپ ۽ ترڪيب سان هڪ نئين حقيقت وجود وٺي ظهور ۾ اچي ٿي ۽ انهن جزن جون اڳوڻيون سموريون خاصيتون ۽ ڪيفيتون هڪ ٻئي سان ٽڪرائجي پاڻ ۾ ملي هڪڙي نئين ڪيفيت ۾ پلٽجي وينديون آهن. آڪسيجن ۽ هائڊروجن ملي پاڻي جي شڪل اختيار ڪري وٺندا آهن ۽ الڳ الڳ حالت ۾ انهن جون جيڪي خاصيتون ۽ ٻيهڪون هيون، اهي هڪڙي نئين ڪيفيت ۾ تبديل ٿي وينديون آهن. بلڪل اهڙي ريت چند دماغن جي ميلاپ، ترڪيب ۽ انضمام سان هڪڙو مستقل دماغ پيدا ٿي پوندو آهي، جنهن جي عقل جون قوتون فرد جي دماغ کان بلڪل مختلف ٿينديون آهن. ترڪيب ۽ انضمام کان پهرياڻين انهن دماغن ۾ هڪڙو ارسطو جو دماغ هو ٻيو افلاطون جو ٽيون هڪڙي مجنون همراهہ جو ۽ چوٿون هڪ نهايت ٻريل طبيعت ۽ ڏڏ ماڻهو جو. پر هاڻي اشتراڪ، اتحاد ۽ گڏپ انهن سيني مختلف عقل دماغن کي هڪ ڪري ڇڏيو آهي ۽ ان سٽ ۾ شامل ٿي ارسطو ۽ افلاطون جا مختلف قوت رکندڙ دماغ بلڪل ناس ٿي ويا آهن. هاڻي اسان کي دماغن جي ان مجموعي ۾ ارسطو ۽ افلاطون جي ان مخصوص فڪري قوت جي ڳولا نہ ڪرڻ کپي، جنهن فلسفي مثاليا ۽ فلسفي اشراقيا جي مستقل شاخن کي قائم ڪيو هو. اسان کي ان مجموعي ۾ ان مجنون ۽ ان ڏڏ شخص جي مشڪري جهڙن خيالن جو ڏس بہ نہ ٿو ملي سگهي، جيڪي ڪڏهن ڪڏهن اسان لاءِ ڪل خوشي ۽ ظرافت جو سامان مهيا ڪندا هئا. هاڻي هڪ مستقل دماغ ۽ جديد خيالن جو سلسلو پيدا ٿي ويو آهي. اهوئي دماغ آهي جنهن کي جماعت جو دماغ ۽ اهي ئي خيال آهن جن کي جماعت جو علم ۽ عقيدو چيو ويندو آهي. جيڪڏهن انهيءَ دماغ پنهنجي اندر مجني واريون ڪيفيتون پيدا ڪري ورتيون آهن تہ سمجهڻ کپي تہ ارسطو ۽ افلاطون بہ مجنا ٿي ويا آهن ۽ جيڪڏهن اهو دماغ ارسطو ۽ افلاطون جي عقلي قوت جو مرڪز آهي تہ يقين ڪرڻ گهرجي تہ ڪڏهن ڪڏهن کي مجنا ۽ ڪي ڏڏ ماڻهو بہ ارسطو ۽ افلاطون ٿي ويندا آهن.

اجتماعي ڍانچي جي دماغي بيقراري

چند دماغن جي ترڪيب سان جيڪو مستقل دماغ پيدا ٿيندو آهي، اهو جيتوڻيڪ ڪڏهن ڪڏهن ارسطو ۽ افلاطون جي فڪري نتيجن سان ٽمٽار ٿي ويندو آهي، پر گهڻو ڪري ٽٽو ڊيجهڙي پريا خواب ئي ڏسندو آهي. ان جا پرزا سندس گرفت ۾ نہ رهندا آهن. بلڪ بيقراري وچان ڪنهن اندروني طاقت جي زور تي پاڻهي چاڻي هلندا رهندا آهن ۽ ڪڏهن بہ ٽڪجي نہ ٽڪجندا آهن. اهي نون اٿرن لاءِ هميشہ آماده ۽ اوسيئڙي ۾ رهندا آهن.

مادو ڪنهن صورت کي قبولڻ لاءِ جنهن حد تائين راضي هوندو اوتري ئي سولائي سان اها

شڪل صورت اختيار ڪري وٺندو. جماعت جو دماغ پڻ اثرن تاثيرن لاءِ منتظر ۽ چست رهندو آهي. ان ڪري اهو هر قسم جي غلط افواهن ۽ ناقص خبرن کي قبولي وٺندو آهي. هو نواڻ ۽ جدت جو ڳولائو هوندو آهي، ڪيس حقيقت سان ڪوبہ مطلب ڪونہ هوندو آهي. بک سٺي يا خراب غذا ۾ فرق ۽ امتياز نہ ڪندي آهي. جماعت جو دماغ پڻ اشتها ۽ اوڳر وارڻ جي مرض ۾ مبتلا رهندو آهي، ان ڪري هر قسم جو ڪاڏو سولائي سان پيٽاري ويندو آهي. اهوئي ڪارڻ آهي جو قديم ادب ۾ جيڪي عجيب غريب قصا ڪُٺيا ويا آهن، انهن کي جماعت جي دماغ ئي قبوليت جي حسن جو درجو عطا ڪيو آهي.

بي مقصد سفر

انسان کي رڳو نتيجا ئي اعتدال جي پيچري تي وٺي ايندا آهن. جيڪڏهن توهان کي شاهي بازار مان سودو سلف ۽ سامان سڙو خريدڻو آهي، تہ توهان اهو رستو ڳوليندا، جيڪو سڌو شاهي بازار ڏانهن ويندو هجي. پر جي توهان آوارا گردي يا محض هوا خوري ڪرڻ لاءِ نڪرو ٿا تہ پوءِ توهان لاءِ سموريون سڙڪون هڪجهڙي حيثيت رکن ٿيون. البت تنظيم يا جماعت نهايت مختلف طبيعت ماڻهن جو مرڪب هوندي آهي، اها متحد ۽ هم خيال هوندي آهي، پر ان اتحاد ۽ اتفاق جو گهڻو ڪري ڪو حقيقي مقصد ڪونہ هوندو آهي. ان ڪري ان جو دماغ اٽيهئي آوارا گردي ڪندو، ڀٽڪندو رهندو آهي.

فِیْ كُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ (26: 225)

”اهي شاعر هر ماٿري ۾ حيران پريشان رلندا وتندا آهن.“[1]

آوارا گرد ماڻهو هميشہ تيزي سان قدم کڻندا آهن، ان ڪري جماعت جو دماغ بہ عام طورتي وڌاءُ، مبالغي، اجاين دڀن ۽ حد کان وڌيل هجڻ ڏانهن لڙيل هوندو آهي ۽ مثان وري مختلف دماغن جي ترڪيب اهو سون تي سهاڳو هوندي آهي، جنهن سان اسان جي وڌاءَ پسندي واري قوت ۾ تهائين وڌيڪ واڌارو ٿي ويندو آهي. اها هر شيءِ ۾ مبالغو پيدا ڪندي آهي. خبرن جي اشاعت نهايت مبالغي انگيز انداز ۾ ڪندي آهي. ڪنهن ماڻهو جي واکاڻ ڪري ٿي تہ زمين آسمان هڪ ڪري ڇڏي ٿي. چٺر تي لهي ٿي تہ انسان کي حيوان کان بہ ڪيرايو ڇڏي، درستي ۽ اصلاح تي اچي ٿي تہ ايڏي شدت سان اچي ٿي جو حسد ۽ ساڙ جي جذبن کي وساريو ويهي. دشمن ٿئي ٿي تہ اهڙي، جو ڪيس پراڻي دوستي ۽ پيار ياد نہ ٿو رهي. اهڙي حالت ۾ اها بداخلاق بہ ٿي ويندي آهي. رت سندس نظر ۾ پاڻي جي برابر هوندو آهي. مسجد ۽ بتخاني ۾ اها ڪوبہ فرق روا نہ ٿي رکي. ڪڏهن ڦُري ٿي، ڪڏهن باهيون ٿي ڏئي، ڪڏهن رت ٿي وهائي، ڪڏهن عظيم الشان عمارتن کي ڪيرايو پٽ ڪريو ڇڏي.

اهڙي حالت ۾ هن جي جسماني طاقت ۾ بہ اضافو ٿيو وڃي. پلين کي ڪيرائي ڇڏي ٿي، جبلن ۽ پهاڙن کي ڍاهي وجهي ٿي، اپار درياهن کي يڪساهيءَ ۾ اڪري وڃي ٿي.

صورت ۽ فڪر جا بنياد ۽ بدل

ڪڏهن ان جي هيءَ مبالغي آفريني هڪ نئون قالب يا نئين صورت اختيار ڪندي آهي. يعني جڏهن اها واقعن ۾ وڌاءُ جو ڪوئي نئون پهلو پيدا نہ ڪري سگهندي آهي، تڏهن انهن کي مسخ ڪري ڇڏيندي آهي. پراڻي زماني جي جنگجو قومن جا خوفناڪ چهرا، سندن زبردست هٿيار، انهن جي جنگي فن جي ڪرتبن جا عجيب غريب داستان- اهي سڀ اڄ اسان کي ڪلٽهاب لڳن ٿا، پر اصل ۾ اهي اصليت کان بلڪل خالي نہ آهن. البت جماعت جي دماغ انهن کي مسخ ٿيل، بگڙيل صورت ۾ اسان جي اڳيان پيش ڪيو آهي. تنهن ڪري انهن جا اصلي منهن مهانڊا اسان جي نظرن کان لڪي ويا آهن.

اهو ممڪن هو تہ ان زماني ۾ اهي مصنوعي پڙدا هٽائي ڇڏجن ها ۽ دنيا انهن واقعن کي اصلي صورت ۾ ڏسي سگهي ها. پر جماعت جنهن عالمگير مرض ۾ مبتلا ٿيندي آهي، اهو لاعلاج ٿي ويندو آهي. اها هڪڙي ڪن سان ٻڌندي آهي، هڪ اک سان ڏسندي آهي ۽ هڪ ئي دل سان يقين ڪندي آهي. ان ڪري هڪڙو ماڻهو جيڪي ڪجهہ چوندو آهي، پوري جماعت جي زبان سان چوندو آهي ۽ هر شخص ان تي ايئن يقين ڪندو آهي جيئن چوندڙ پاڻ ان تي ايمان آندو هو.

ٿورڙا مثال

ڪن واقعن مان ان جا ڪجهہ مثال مهيا ڪري سگهجن ٿا. فرانس ۾ اتفاق سان ٻہ ڇوڪريون ٻڏي ويون. جڏهن انهن جا لاش پاڻي مان ڪڍيا ويا تہ ڪجهہ ماڻهن انهن جي سڃاڻپ ڪئي. وڌيڪ پڪ لاءِ ڪيترن ئي ماڻهن کان پڇا ڪئي وئي ۽ هر ماڻهو ان جي تائيد ڪئي. پوليس انهن ماڻهن جي شاهدي تي ڪفن دفن جو بندوبست ڪري لاش دفنائي ڇڏيا. پر ڪجهہ ڏينهن کان پوءِ خبر پيئي تہ ڄاڻايل ڇوڪريون جيئريون آهن. انهن ۾ ۽ ٻڏندڙ ڇوڪرين ۾ معمولي هڪ جهڙائي هئي، جنهن هڪ جماعت کي دوکي ۾ وجهي ڇڏيو.

اهڙي طرح هڪ ڇوڪري هڪ ٻئي ڇوڪري جي لاش جي سڃاڻپ ڪئي هئي ۽ ڪيترن ئي ماڻهن ان جي سڃاڻپ تي يقين ڪري ورتو هو. اهو واقعو جيئن ئي ٿورو مشهور ٿيو تہ هڪ مائي روئندي پٽيندي آئي تہ "اهو منهنجو ڇوڪرو هو." لاش مٿان ڪپڙو لاهي ڏٺو ويو تہ ان جي پيشاني ۾ هڪڙو زخم هو. اهو ڏسي عورت وڌيڪ دانهون ڪيون: "بيشڪ اهوئي منهنجو پٽ آهي، اهو مهينن کان گم هو ڪي ماڻهو ان کي پڪڙي ويا هئا ۽ ڪيس قتل ڪري ڇڏيو اٿئون." ان عورت جا ٻيا مٽ مائٽ بہ آيا. انهن بہ تصديق ڪئي تہ بيشڪ اهو ساڳيو ڇوڪرو آهي. ڇوڪرو جنهن مدرسي ۾ پڙهندو هو ان جي استاد کان بہ سڃاڻپ ڪرائي وئي. هن بہ ان جي ڳلي ۾ تعويذ ڏسي چيو تہ "هي اهوئي ڇوڪرو آهي، آئون ان جي تعويذ کي خوب سڃاڻان ٿو."

پر پوءِ معلوم ٿيو تہ اهي سموريون شاهديون غلط هيون. اهو بوربر شهر جي ڪنهن ٻئي شخص جو ڇوڪرو هو جيڪو بہ قتل ٿيو هو. ان ميت جو هن مائي جي ڇوڪري سان ڪوبہ تعلق ڪونہ هو.

خيالي هيجان

جماعت جي ان دماغي مرض جو نالو خيالن جو هيجان آهي. ڀهريائين هڪ دماغ ٻن شين جي باريڪ مشابهت مان غلط خيال پيدا ڪندو آهي. پوءِ سڄي جي سڄي جماعت انڌاڌنڌ ان تي يقين ڪري وٺندي آهي. درياهہ ۾ پٿر اڇلائڻ سان هڪ ننڍو دائرو پيدا ٿيندو آهي، جيڪو هوريان هوريان پکڙجندو پاڻي جي سڄي مٿاڇري تي ڇانئجي ويندو آهي. بلڪل اهڙي نموني جماعت ۾ هڪڙو ماڻهو هڪ خيال جوڙيندو آهي، جنهن کي جماعت جي دماغ جي ڪارروائي پڪيڙي عام ڪري ڇڏيندي آهي. اهوئي ڪارڻ آهي تہ جماعت جون سموريون روايتون غلط هونديون آهن. پر جي غلط نہ بہ هجن، تڏهن بہ گهٽ ۾ گهٽ اخذ ڪرڻ، حوالا ڏيڻ يا قبولڻ جوڳيون نہ هونديون آهن. خيالي هيجان جو اثر ضعيف العقل يا عقلي طور تي ڪمزور ماڻهن تي ڏاڍي سختي سان پيو. انفرادي طورتي ماڻهو عام طور وهمن ۾ مبتلا نظر ايندا آهن، پر جماعت عام طور تي ضعيف الدماغ ٿيندي آهي. جماعت ۾ شامل ٿي ارسطو پنهنجي بهترين دماغ جون خاصيتون وڃائي ويهندو آهي.

جماعت جي دماغي حالت بلڪل عورتن سان هڪجهڙائي رکي ٿي، اهوئي ڪارڻ آهي، جو اها ان قسم جي وهمن ۽ وسوسن ۾ مبتلا ٿي ويندي آهي.[2] هي جو ماڻهو اڄڪلهہ ڪلڪتي مان پڇي رهيا آهن، اها انهيءَ سريانِ خيال يا خيالي هيجان جي هڪڙي هلندڙ وهڪري جي مؤج آهي.[3]

مخصوص وصفون

جماعت ۾ جيڪي مخصوص وصفون پيدا ٿي وينديون آهن، انهن جو بڻ بڻياد پڻ خيالي هيجان آهي. هڪڙو فرد جماعت ۾ شامل ٿي ٻين ماڻهن جي ساٿ سهڪار سان هڪ نئين طاقت حاصل ڪري وٺي ٿو. جهڙي طرح ترغيبي ڪيفيت (مسمريزم) جو عمل انسان جي اصل شعوري قوت کي فنا ڪري هڪڙي نئين شعوري قوت پيدا ڪري ڇڏيندو آهي، جنهن سان عجيب غريب ڪم سرانجام جي ويندا آهن، اهڙي طرح فردن جي باهمي تاثير و تاثر سان هڪ برقي وهڪ پيدا ٿيندي آهي، جنهن کي خيالي هيجان چوندا آهن. اهوئي خيالي هيجان جماعت جي عقيدن، خيالن ۽ مقصدن کي متحد ڪري ڇڏيندو آهي ۽ ان سان اهڙا عجيب غريب ڪم عمل ۾ اچڻ لڳندا آهن، جيڪي شخصي حالتن ۾ بنهہ محال هوندا آهن. هن جا سمورا عقيدا بدلجي ويندا آهن، ان جو پراڻو اخلاقي نظام درهم برهم ٿي ويندو آهي، ان جون شخصي ڪمزوريون ختم ٿي

وينديون آهن. جماعت ۾ شامل ٿي ڏجڻو ۽ بزدل ماڻهو بهادر ٿي ويندو آهي. ڪنجوس فياض ۽ سخي بڻجي ويندو آهي. ڪمزور ۽ هيڻو غيرمعمولي طاقت حاصل ڪري وٺندو آهي. مادي اصول جي آڌار تي جيڪا شيءِ جنهن قوت مان اڀرندي آهي انهيءَ ئي قوت وسيلي دٻجندي بہ آهي. جنگ جي زماني ۾ مذهبي عقيدا، وطني جوش جذبا، اخلاقي قدر، افسانوي ادب، مطلب تہ هر شيءِ ۾ اُڀار ۽ اتساهہ پيدا ٿي ويندو آهي. جيڪڏهن ڪنهن قوم انهن کي دٻائي ڇڏيو تہ اهي هميشہ لاءِ دٻجي ويندا آهن ۽ جيڪڏهن اُڀار ڏنو تہ اهي هميشہ لاءِ اُڀري ايندا آهن. جنگ ۾ جيڪو عام انقلاب پيدا ٿي ويندو آهي، اهو انهيءَ ئي خيالي هيجان جو نتيجو آهي.

جيتوڻيڪ برقي وهڪ ۽ ترغيبي ڪيفيت جي عمل وانگر خيالن جي هيجان جي ڪابہ توجيهہ ۽ تعليل پيش نہ ٿي ڪري سگهجي. تنهن هوندي بہ اها هڪ فطري شيءِ آهي ۽ انسانن کان وٺي حيوانن تائين مختلف جاندارن ۾ موجود آهي. ٻڪرين جي ڌڻ ۾ هڪڙو بگهڙ گهڙي ايندو آهي، هڪ ٻڪري ان کي ڏسي پڇي ٿي. ٻين ٻڪرين کي بگهڙ جي خبر ڪانہ هوندي آهي، پر پڄڻ ۾ سڀ جون سڀ ان ٻڪريءَ جون ساٿياڻيون ٿي وينديون آهن. پاڻ وٽ بگهڙ ڪاهي پوڻ عام اصطلاح آهي. ڪنهن خطري جي حالت ۾ هڪڙو گهوڙو هڻڪاريندو آهي تہ سيني گهوڙن جا ڪن اُڀا ٿي ويندا آهن. انسان ۾ تقليد جو مادو بہ انهيءَ ئي خيالي هيجان پيدا ڪيو آهي، خيالي هيجان جسم تي بہ اثر وجهندو آهي. طبي تجربن ثابت ڪيو آهي تہ جيڪي ڊاڪٽر پاڳلن جو علاج ڪندا آهن، اهي پاڻ بہ ڪڏهن ڪڏهن پاڳل ۽ چريا ٿي ويندا آهن.[4]

خيالي هيجان جي لاءِ جماعت جو ڪنهن هڪ جڳهہ تي گڏ هجڻ بہ ضروري نہ آهي. سريان خيال هڪ ٻوڏ آهي، جيڪا خودبخود اسان تائين پهچي وڃي ٿي. سن 1848ع ۾ پئرس ۾ جيڪا انقلابي بغاوت ٿي، ان ٿورن ئي ڏينهن اندر سڄي يورپ کي پنهنجي گهيري ۾ آڻي ڇڏيو هو.

جماعت لاءِ سمورن وحشياڻن عملن جو اهوئي بنياد ۽ جڙ آهي. انسان کي ڪنهن گندي عمل کان رڳو لعنت ملامت ۽ روڪ ٽوڪ جو خيال ئي باز رکندو آهي. پر خيالي هيجان جماعت کي اجتماعي انڪار جو پيڪر بنائي ڇڏيندو آهي، ان ڪري فقط ڪو هڪ ماڻهو ڪنهن ٻئي ماڻهو کي روڪي ٽوڪي نہ ٿو سگهي. انهيءَ جو ئي نتيجو آهي جو جماعت جيئن چاهيندي آهي، ڪري ڇڏيندي آهي ۽ ڪيس ڪنهن بہ قسم جو پڇتاءُ ڪونہ ٿيندو آهي. ان دوران انهيءَ جي هر فرد جي اخلاقي قوت پڻ ناس ٿي ويندي آهي. ٻيا ماڻهو ان کي روڪي سگهيا ٿي، پر اهي بہ ان ساڳئي مرض ۾ ورتل آهن. اهڙي حالت ۾ انڌن کي رستو ڪير ڏيکاري سگهي ٿو؟

ڪن ڊاڪٽرن تجربن سان ثابت ڪيو آهي تہ جنگ جي زماني ۾ سڄي قوم، خاص ڪري فوج هڪ قسم جي جنون ۾ مبتلا ٿي ويندي آهي.(5) ٿي سگهي ٿو تہ اها سريان خيال جي غلط تشريح هجي يا ان دماغي هيجان حقيقي جنون پيدا ڪري بہ وڌو هجي.

جيڪس ڪنهن کي اهو خيال ايندو هجي تہ جماعت ڪيترائي فائديمند ۽ قلدائڪ ڪم پڻ ڪندي آهي. اها جديد مذهبن جو بنياد وجهندي آهي، قديم عقيدن کي محفوظ بنائيندي آهي، آزادي جي پيڙهہ رکندي آهي، عزت جو جهنڊو اوچو ڪندي آهي، مظلومن جي حمايت ۾

جان ڏيڻ جي بہ پرواهہ نہ ٿي ڪري، اهي سمورا ڪم ڪنهن شعوري قوت سان سرانجام ڏئي نہ ٿا سگهجن. انهن ۾ تہ حياتي جو هڪڙو لازوال روح جرڪندو نظر اچي ٿو. پر حقيقت ۾ هي خيال درست نہ آهي. ڪنهن ڪم جو فائديمند هجڻ ان ڳالهہ جو دليل ٿي نہ ٿو سگهي تہ اهو ڪنهن سجاڳ ذهن جي فڪري قوت جو نتيجو آهي.

ڪائنات جو ساري جو سارو نظام غيرشعوري قاعدن قانونن تي هلي رهيو آهي. سج جي تپش، چنڊ جي روشني، درياهہ جي رواني، هوا جا جهوٽا. اهي سڀ دنيا لاءِ ڪيڏا نہ لاڀائتا آهن! پر ڇا اهي شعور پريون هستيون آهن؟ رت حياتي جو سرچشمو آهي، پر اهو اسان جي رڳن ۾ بي روڪ ڊوڙي ٿو. هاضمي جي عمل تي زندگي جو مدار آهي، پر قوتِ هضم ۾ خود ڪا ئي ادراڪ جي حس ناهي.

سڀ کان وڏي ڳالهہ هي آهي تہ قومي دماغن تي مسمريزيءَ يا ترغيبِ ڪيفيت جي عمل جو تمام گهڻو اثر ٿيندو آهي. جماعت پاڻ تہ ڪمزور دماغ هوندي آهي ۽ ان ڪري خيالي هيجان جي وهڪري جي لپيٽ ۾ اچي ويندي آهي. البت ان جو اڳواڻ هڪڙو سجاڳ ذهن ۽ بيدار دماغ ماٺهو هوندو آهي. ان ڪري اهو پنهنجون حسون ۽ پنهنجو ادراڪ محفوظ رکندو آهي. جماعت کان اهي سمورا چڱا ۽ مفيد ڪم اهوئي وٺندو آهي.

جماعت رڳو ڪم ڪرڻ گهرندي آهي، ان کي نفعي نقصان سان ڪوبہ سروڪار ڪونہ هوندو آهي. اڀ ڇهندڙ عمارتن کي مزور اڏيندا آهن، پر عمارت جو نقشو ڪنهن ٻئي دماغ جو نتيجو هوندو آهي. مزور ان جي حسن، سونهن توڙي ڪو جهاتپ کان اڻواقف هوندا آهن.

بهرحال جماعت دماغ رکندي آهي، پر اهو عقل ۽ شعور کان پالهو هوندو آهي. پر سوال هي آهي تہ جماعت ۾ داخل ٿي فردن جي حالت ۾ اهڙي عجيب غريب تبديلي ڇو اچي ويندي آهي؟ ظاهري طور تي اها هڪڙي تعجب جهڙي ڳالهہ آهي تہ ارسطو بہ ڪڏهن ڪڏهن مجنو ٿي ويندو آهي ۽ هڪڙو ڪُند ذهن ۽ ڏڏ شخص ارسطو جي ذهني خصوصيتن سان سينگارجي ويندو آهي. حضرت ابوبڪر صديق ؓ جي بردباري، پختائي، سنجيدگي، ٺڏاپ ۽ وقار ڏاڍو قابل المثال هو پر صلح حديبيہ دوران ان جي زبان مان بہ ڪي سخت جملا نڪري ويا هئا.

ڇا اهو دنيا جو ڪوئي استثنائي واقعو آهي؟ ڇا ان کي ڪنهن مادي اصول جي دائري ۾ داخل ڪري نہ ٿو سگهجي؟ دنيا جن ٻاهرين اثرن سان ٺهنڊار آهي ۽ اهي جنهن طريقي سان دنيا مٿان جابراڻي حڪومت ڪري رهيا آهن، انهن کي اڳيان رکڻ ڪانپوءِ ان تبديلي کي بہ عقلي نظام جي پڪڙ ۾ آڻي سگهجي ٿو. اهو ڪيڏو ئي عجيب غريب ڇو نہ هجي، پر ڪوئي معجزو ڪونهي، جنهن جي تعليل ۽ توجيهہ نہ ٿي سگهي، جنهن جا سبب ۽ ڪارڻ ڳولي ۽ بياني نہ سگهجن. پاڻ پنهنجي ايندڙ ڪنهن ٻي صحبت ۾ انهن اهم سوالن جي اوک ڊوک ڪنداسين.

جماعت جا ٻاهريان اثر

دنيا ۾ مختلف شيون ماڻهن تي اثر وجهنديون آهن: مذهب، قوم، سياست، رسمون ۽ رواج،

زمانو. مطلب تہ ان قسم جي ڪيترين ئي اثرانداز ٿيندڙ شين کان شخصي صورتن ۾ انسان متاثر ٿيندو رهندو آهي. هو مجلسن ۽ جلسن ۾ ويندو آهي، خطيبن ۽ مقررن جون تقريرون ٻڌندو آهي، ٿيٽرن ۾ شريڪ ٿيندو آهي، فلمن جا تماشا ڏسندو آهي ۽ انهن سمورين شين جا مٿس مختلف اثر پوندا آهن. هو زرق برق ويس وڳن، پوليس جي خاڪي وردين ۽ سلطنت جي جهنڊن جي ڦڙڪڻ منجهان بہ مرعوب ٿيندو آهي، هو اخبارون پڙهندو آهي ۽ هولناڪ خبرون سندس اعصابن ۾ جنبش پيدا ڪنديون آهن. هو گودڙي پوش ۽ خاڪ ۾لتڙيل فقيرن جي معنوي روحانيت جي چرنن ۾ پنهنجو ڳاٽ جهڪائي ڇڏي ٿو. مقصد تہ دنيا جي هر شيءِ مٿس پنهنجا اثر وجهندي آهي ۽ انساني وجود ٻاهرين اثرن جي لپيٽ ۽ وڪڙ ۾ اچڻ جو هڪ پيڪر ۽ مثال آهي.

اهي ئي چيزون جماعت تي پڻ پنهنجا اثر وجهنديون آهن، پر جماعت جو معنوي نظام گهڻو ڪري باريڪ، نرم ۽ لچڪيدار ٿيندو آهي، ان ڪري فرد جي ڀيٽ ۾ انهن مؤثراتن جو اثر ان تي اجا وڌيڪ شدت سان پوندو آهي ۽ مسمريزيءَ وانگر اهو ان جي شعوري قوت کي ناس ڪري ڇڏيندو آهي.

ڪن شخصي حالتن ۾ بہ ڪمزور دماغ شخصن کي ڏٺو ويو آهي. اهي ٻاهرين اثرن جي شدت کي ڏسي بدحواس ٿي ويندا آهن. هڪ سڙيل لاش کي ڏسي يا ڪنهن رت ۾ لت پت ڳچيءَ تي نگاهہ وجهي ڪيتريون ئي عورتون بيهوش ٿي وينديون آهن.

البت جماعت عام طور تي ضعيف الدماغ ٿيندي آهي ۽ تمام گهٽ صورتن ۾، قسمتي، ورلي ئي، ان جو دماغ ڪنهن قوت جي نمائش ڪري سگهندو آهي. ان ڪري اهي ٻاهريان اثرات مٿس يڪسر ڇانئجي ويندا آهن ۽ سندس هر فرد کي هڪ قسم جي جنون ۾ مبتلا ڪري ڇڏيندا آهن. اهوئي جنون جماعت جي عجيب غريب فعلن ۽ فڪرن جو تاڃي پيٽو بڻجي ويندو آهي.

جيتوڻيڪ جماعت دنيا جي سمورن مؤثراتن مان گهٽ وڌ هر شيءِ کان متاثر ٿيندي آهي، پر ڪجهہ شين جو اثر بنهہ گهڻو ۽ اڻ ڳُس، اڻٽر هوندو آهي. انهن مؤثراتن يا اثرانداز ٿيندڙ شين کي جماعت جي ”مخصوص مؤثراتن“ ۾ ڳڻڻ گهرجي. اسان هتي ٿورڙو تفصيل ۽ ترتيب سان انهن کي بيان ڪنداسين.

اڻٽر شديد ۽ مخصوص مؤثرات

هر جماعت هڪڙي اڳواڻ جي اثر هيٺ هوندي آهي. پر اڳواڻ جنهن شيءِ سان جماعت تي حڪومت ڪندو آهي، اها هڪڙي مخفي قوت هوندي آهي، جنهن کي اثر، حڪم يا روحانيت چيو ويندو آهي. ڪوبہ اڳواڻ ان طاقت کان سواءِ اڳواڻ نہ ٿو بڻجي سگهي. البت ڪن شخصن ۾ اهو نفوذ يا اثر فطري طور تي سگهارو هوندو آهي. جهڙوڪ نيپولين، جيڪو رياست ۽ اقتدار لاءِ گهربل بلند خصلتون پاڻ سان گڏ کڻي آيو هو يا اسلامي تاريخ ۾ امير معاويہ، تيمور ۽ نادر وغيره، جن ۾ قدرتي طور تي دعويٰ جي قوت موجود هئي. ان قسم جو فطرتي اثر دنيا تي هڪ لازوال طاقت

سان حڪمراني ڪندو آهي. سڪندر مئجي ويو نيپولين پنهنجا آخري ڏينهڙا ڏاڍي بدحالي ۽ ڪسمپرسي ۾ گهاريا، پر سندن شهرتن جي آڏو اسان جا ڳاٽ اڄ بہ جهڪي ٿا پون. سندن نالا ٻڌي اسين ڏڪي ٿا وڃون. جهڪي ٿا پئون ۽ هڪ عجيب غريب عظمت جي مخفي اثر جو احساس پاڻپڻ لڳون ٿا.

البت گهڻين حالتن ۾ هي اثر خارجي سببن جو نتيجو پڻ ٿيندو آهي. دولت، طاقت، شان شوڪت، رنگ ڍنگ، لباس ۽ لقبن خطابن جي ذريعي ڪي ماڻهو قوم ۾ نشانبر ٿي ويندا آهن ۽ ان کي پنهنجو مطيع بڻائي وٺندا آهن. پوليس کي وردي ان ڪري پارائي ويندي آهي، جو ان جو دٻدٻو ۽ رعب ان ۾ لڪل هوندو آهي. عالمن جو عمامو ۽ جبو انهيءَ خارجي ۽ مصنوعي اثر جو هڪ خطرناڪ اهڃاڻ آهي. بادشاهن جي سواري جڏهن ڌام ڌوم سان نڪري ٿي تہ رعب ۽ سعادت جو هڪڙو هنگامو برپا ٿي ويندو آهي. سلطنتون انهن ئي ماڻهن کي خطاب ڏينديون آهن، جن جي اثر کان اهي ڪم وٺڻ چاهينديون آهن.

عارضي اثرن ۽ فطري اثرن ۾ ڪو تضاد ڪونهي، بلڪ ٻئي هڪڙي ئي ذات ۾ جمع پڻ ٿي سگهن ٿا. نيپولين پنهنجي ذاتي اثر کي فوجي لباس سان اجا وڌيڪ نمايان ڪري ڇڏيندو هو. البت ٻئي اثر الڳ الڳ وقتن تي پيدا ٿيندا آهن ۽ گهڻو ڪري ايئن ٿيندو آهي تہ جتي ذاتي اثر نہ هوندو آهي، اتي مصنوعي مؤثراتن کي پيدا ڪيو ويندو آهي. جنرل زر فري ۽ سر جان فرنچ جي صورت ڪيڏي نہ سهڻي ۽ شاندار آهي، پر سندن دل جي آتشڪدي ۾ اثر ۽ نفوذ جي هڪڙي چڻنگ بہ نہ آهي؛ نہ تہ يورپ جي جنگ هن وقت تائين پڄاڻي تي پهچي چڪي هجي ها.

انهيءَ عارضي اثر جي نمائش لاءِ اڳواڻن جون شاهاڻيون آجيائون ڪيون وينديون آهن. اهوئي مصنوعي اثر و نفوذ فوجن کي ويڙهائيندو آهي ۽ باهہ ۽ رت جي درياهہ ۾ ڌڪي ڇڏيندو آهي. جماعت انهيءَ مخفي اثر ۾ مدهوش هوندي آهي ۽ ڪيس پنهنجن عمل جي نتيجن جي ڪابہ خبرچار ڪانہ هوندي آهي.

البت هر نفوذ جماعت تي اثر وجهي نہ سگهندو آهي. جماعت ۽ اڳواڻ جي عقيدن ۽ خيالن ۾ مناسبت هجڻ گهرجي. هڪڙو جرنيل عبادتگذار زاهدن تي ڪوبہ اثر نہ ٿو وجهي سگهي. انهن کي فقط واعظيءَ جون هدايتون ۽ نصيحتون ئي متاثر ڪري سگهن ٿيون. انبياءَ ڪرام عليهم الصلواة والسلام انهيءَ جي ڪري ئي امُتن جي پراڻن عقيدن ۽ خيالن جو لحاظ ڪندا هئا.

جڏهن آڳ جا اهي ٻئي شعلا پاڻ ۾ ملي ويندا آهن، تڏهن جماعت اهڙا عجيب غريب ۽ اڻٽيٽا ڪم ڪري ڏيکاريندي آهي، جيڪي عجائبن ۽ ڪرامتن ۾ ڳڻي سگهجن ٿا.

جماعت تي ڪنهن ڳالهہ جي ور ور چوڻ جو بہ وڏو اثر پوندو آهي. نيپولين جو چوڻ آهي تہ: ”دنيا ۾ اهوئي ماڻهو ڪامياب ٿي سگهندو آهي، جيڪو هڪڙي ئي ڳالهہ بار بار چوندو آهي.“

قرآن حڪيم جي ورجايل آيتن جو اصلي فلسفو اهوئي آهي. البت ان ڳوڙهي ۽ نرالي نقطي کي تمام گهٽ ماڻهو سمجهن ٿا ۽ انهن کان بہ گهٽ ان جي پوئلڳي ڪري سگهن ٿا.

ڪي اڳواڻ يا ڄمار هڪڙي ئي موضوع تي تقرير پيا ڪندا آهن. اخبارن ۾ اشتهار بار بار ان

ئي مقصد سان چيبا آهن.

البت هر تائيد مؤثر ڪانه هوندي آهي ۽ نه هر ورجاءُ ۽ ور ور چوڻ مفيد ٿي سگهي ٿو. اهو هڪ خاص اصول جو پابند آهي. تاڪيدي جملي کي سادو، مختصر ۽ دليل کان خالي هجڻ گهرجي. قرآن مجيد شراب بابت فقط ايترو چيو:

فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ (5 :91)

”ڀلا پوءِ اوهان بازايندؤ يا نه.“

حضرت عمرؓ کان دانهن نڪري وئي:

اِنتهينا، اِنتهينا!

”اسان ڇڏي ڏنو اسان ڇڏي ڏنو.“

پر جي ساڳي ڳالهه کي پاسا بدلائي چيو وڃي ته تاڪيد جو اهو اجا وڌيڪ مؤثر طريقو آهي. هڪڙو سادو اشتهار جڏهن رنگين ڪاغذ تي ڇاپيو ويندو آهي ته ان جو اثر گهٽو وڌي ويندو آهي. ورجاءُ جو هر ماڻهو تي اثر ٿيندو آهي، پر جماعت جو معنوي نظام جيئن ته نهايت باريڪ ٿيندو آهي، تنهن ڪري ان تي ورجاءُ جي وسيلي جيڪو نقش جوڙيو آهي، اهو ڪڏهن به نه متجندو آهي.

انسان جڏهن ساڳي ڳالهه گهڻن ماڻهن کان ٻڌندو آهي ته ان تي يقين ڪري وٺندو آهي. اهڙي نموني جڏهن جماعت ساڳوٽي ڳالهه کي بار بار ۽ مختلف طريقن سان ٻڌندي آهي ته انهيءَ تي ان جو اهوئي اثر ٿيندو آهي، جيڪو هڪ شخص تي ڪنهن روايت جي مختلف وصفون رکندڙ مختلف راوين جو پوندو آهي. انهيءَ ورجاءُ جي ڪري جماعت ۾ يقين جي جيڪا پختي ڪيفيت پيدا ٿي ويندي آهي، اها انهيءَ سائلا قوت جي جمڻ جو سبب ٿيندي آهي. جنهن جو نالو ”سريانِ خيال“ يا خيالي هيجان آهي ۽ جيڪو جماعت کي فڪر و عمل جي وحدت جي رشتي ۾ ڪنهن مالها وانگر پوئي ڇڏيندو آهي.

جماعت ظاهري صورت کان وڌيڪ متاثر ٿيندي آهي، حقيقت جو اثر مٺس گهٽ پوندو آهي. جيڪڏهن ڪنهن جماعت کي چيو وڃي ته فلاڻي پاڙي ۾ ڏهه ماڻهو وڏي ڪنگهه جي مرض ۾ وچڙي مري ويا آهن، ته ان ڳالهه جو اُن تي ڪوبه اثر ڪونه ٿيندو. پر جي انهيءَ واقعي کي بدلائي هيئن ڪجي ته گهر ڪري پيو آهي ۽ پنج ماڻهو ان ۾ دٻجي مري ويا آهن، ته ان ڳالهه جو هوڪو گهر گهر پڄي ويندو.

هر سال لکين زندگيون طاعون وسيلي زيان ٿينديون آهن. پاڻ اخبارن ۾ ان جون رپوٽون پڙهون ٿا، پر ان کي هڪڙو معمولي واقعو سمجهون ٿا. پر جيڪڏهن ڪنهن اخبار ۾ هڪ سٽ جي خبر اسان جي نظرن مان گذري ٿي ته فلاڻو جهاز ٻڏي ويو ۽ ان جو هڪ مسافر به نه بچيو ته اسان جا اعصاب لڏي وڃن ٿا ۽ اسان جي اندر ۾ ڏک ۽ بيقراري پيدا ٿي ويندي آهي.

تقرير ۽ خطابت جو اثر جماعت تي رڳو ان ڪري پوندو آهي، جو اها ان جي ذهني صورتن کي

ان جي سامهون آڏيو بيهاري بلڪ خطيب جون حرڪتون، ان جي ڳالهائڻ جو انداز، ان جا مختلف اشارا خود ڪيس ان شيءِ جي تصوير بنائي ڇڏيندا آهن، جنهن جي هو اپٽار ڪري رهيو هوندو آهي. جماعت ڪنن سان هن جي تقرير ٻڌي ٿي ۽ اکين سان ڪيس ڏسي ٿي. ان ڪري اندر توڙي ٻاهر هن جو اصلي مقصد هڪ متحرڪ صورت ۾ چٽو پٽو نظر ايندو آهي ۽ انهيءَ صورت جو هن تي اثر پوندو آهي. اهوئي ڪارڻ آهي جو دنيا جي سمورن اڳواڻن دنيا کي هٿ کان وڌيڪ زبان سان فتح ڪيو آهي.

لفظن جون معنائون هر زماني ۾ بدلجنديون رهنديون آهن. آزادي جو جيڪو مفهوم اڄ آهي، اڳوڻي زماني ۾ اهو نہ هو. ان ڪري هڪڙي مقرر کي لفظن جي وقتي اثر ۽ موجود مفهوم جو بہ لحاظ رکڻ کپي. جڏهن ڪا تقرير انهن شرطن تي پوري لهندي آهي تہ اها جماعت کي ديوانو بنائي ڇڏيندي آهي.

لفظ جماعت جي اڳيان معنيٰ جو جيڪو مجسمو کڙو ڪري ڇڏيندا آهن، اهو وري بہ هڪ حد تائين ڏنڊلڙو هوندو آهي. پر ناٽڪ يا فلمون ان کي بلڪل بي نقاب ڪري ڇڏينديون آهن، اهوئي سبب آهي جو جماعت تي انهن جو اثر شدت سان پوندو آهي.

رومي قوم، جيڪا دنيا جي هڪڙي متحرڪ ۽ زندهہ قوم هئي، ٿيٽرن کي هميشہ پنهنجي ڪاميابي جو ماڳ سمجهندي هئي. اڄ پڻ ڪيترائي بغاوتي ۽ ويڙهاڪ خيال ان جي ذريعي پکيڙيا وڃن ٿا. شخصي حڪومتون يا آمريتون بغاوت پکيڙيندڙ مضمونن ۽ ڪتابن وانگر فلمن ۽ ۽ ناٽڪن تي بہ پابنديون وجهنديون آهن. پئرس ۾ هڪ اداڪار هڪڙي ڏوهاري جو ڪردار ادا ڪيو ۽ هن جي ڏوهہ جا مختلف منظر ڏيکاريا. تماشائي جوش ۾ پرجي ايڏا جذباتي ٿي ويا جو هر هڪ چٽو ان فرضي ڏوهاري تي حملو ڪرڻ لاءِ اڳتي وڌيو. جيڪڏهن پوليس ان اداڪار کي پنهنجي دائري ۾ وٺي بچائي نہ ها تہ هو پنهنجي تمثيلي ڏوهہ جي حقيقي سزا کائي وڃي ها.

ٿيٽر ۽ فلم جو اثر جماعت تي ان ڪري بہ گهٽو پوندو آهي، جو جماعت واقعن جا نتيجا تلاش نہ ٿي ڪري. اها فقط واقعن جي اصلي صورت ڏسڻ چاهيندي آهي. اسان ٻڌندا آهيون تہ جنگ ۾ پنج هزار ماڻهو مري ويا، پر سئنيما انهن جي جسمن جا زخم ۽ سندن ڳچين مان وهندڙ رت ڏيکاري ڇڏي ٿي. نتيجن جي لحاظ کان اخبار جي خبر ۽ سئنيما جي تماشي ۾ ڪو فرق ڪونهي، پر جماعت تي نتيجو ڪو اثر نٿو وجهي. موت کان وڌيڪ رت جو ڳاڙو ۽ زخم جي ڳاڙهاڻ هن جي جذباتن کي مشتعل ڪري ڇيڙي ڇڏي ٿي. هڪ مئل فلسفيءَ جو لاش جماعت لاءِ ڪا مؤثر شيءِ ناهي، پر هڪ جيئري سپاهي جي خون جو هڪ قطرو هن کي مَت مان ڪڍي بي قابو ڪري سگهي ٿو.

جماعت يا گروهہ تي وهمن وسوسن جو بہ وڏو اثر پوي ٿو. جماعت يا گروهہ حقيقت جي عبادت ۽ پوڄا نہ ٿا ڪن، پر حقيقت جي ظاهري روپن ۽ وهمن جي پوڄا ۽ پرستش ٿا ڪن. بت پرستي جو رواج ان ڪري پيو، جو انسان خدا کي بہ انسان جي شڪل ۾ ئي ڏسڻ ٿي گهريو. بتن کي بتخانن ئي دوام ڏنو. جيڪر بتخانا نہ هجن ها تہ بتن جي طاقت جو خاتمو ٿي چڪو هجي ها.

اسان عظيم الشان عمارتن تي ماتم ڪندا آهيون، پر سرن ۽ پٿرن جي انهن ڍيرن ڏِسڻ ۾ ڇا رکيو آهي؟ انهن ۾ اسان جي ابن ڏاڏن جي گذريل عظمت جي وهمي حقيقت لڪل آهي. سموري دنيا ان وهم پرستي جي لاءِ پنهنجن رسمن ۽ پنهنجي پراڻن قدرن کي قائم رکي ٿي. عجائب گهر ان ڪري قائم ڪيا ويندا آهن ته اهي پراڻن يادگارن کي ڏيکاري اسان جي اندر ۾ اهائي تصوير اڀاريندا رهن ۽ اسان جي دل تي عظمن جو ٺڏو ڇنبو هڻندا رهن. تهذيب ۽ تمدن جا ٿنڀا به ان وهمي حقيقت ئي قائم دائم رکيا آهن. جيڪڏهن اڄ اهي يادگار مِٽائي ڇڏجن ته دنيا جي پراڻي وحشت جيڪر وري زنده ٿي پئي. هزارين لاش ميدان ۾ وڏجي ڪٽجي ڪِرن ٿا، پر انسان جي اک هڪ ڳوڙهي سان مس تي پُسي. البت جڏهن هڪڙو ڪتبخانو هڪڙو عجائب گهر يا هڪ قلعو ڊانو ويندو آهي ته تهذيب و تمدن جون اکيون رت جو درياهه وهائڻ لڳنديون آهن. ڇا اهي شيون انسان جي رت کان به وڌيڪ عزيز آهن؟ ڇا انسان سان ئي سڀ ڪجهه آهي يا انسان رڳو سرن ۽ پٿرن جي ماتم لاءِ آهي!؟

پر جماعت يا گروهه انهن جي حفاظت لاءِ پنهنجو رت جو ريج ڏيو ڇڏي، ڇاڪاڻ ته اها رڳو وهمي اميد تي ئي زندگي گذاريندي آهي ۽ سندس اميدن جو مرڪز سندس دماغ نه ٿو هجي. هن پنهنجي شعور جي قوت وڃائي ڇڏي آهي. هن جي اميدن جو آشيانو هن جي قلعي جا برج هوندا آهن. جيستائين اهي اُيا ۽ سالم آهن، جماعت به جيئري آهي؛ جيڪڏهن اهي ڪِريا ته سمجهڻ گهرجي ته جماعت جو شيرازو به وکري ويو.

جنگ جي ميدان تي بادشاهه جو تاج اوچتو پٽ تي ڪِري پئي ٿو. هڪ فلسفيءَ جي نظر ۾ اهو نهايت معمولي واقعو آهي؛ پر ان سان سڄي فوج جا پير اکڙي وڃن ٿا، ڇو ته بادشاهه ئي سندن اميدن جو قبلو هو.

جماعت تجربي کان به ڏاڍي متاثر ٿيندي آهي. جيڪڏهن تجربي مان بار بار ثابت ٿئي ته هڪ قوم يا هڪ سلطنت ظالم آهي ته ان جي مقابلي لاءِ جماعت کي آساني سان پڙڪائي سگهجي ٿو. جيڪڏهن واقعا لاڳيتو ڪنهن قوم جي چڱائين ۽ خوبين کي چٽائي سان پڌرو ڪري چڪا هجن ته جماعت ڏاڍي ڦڙتي ۽ دل سان ان جي حمايت لاءِ تيار ٿي ويندي آهي. اسلام جي مدني فضل جنگ جي موقعن تي اڪثر ان حقيقت کي نمايان ڪيو. مسلمانن جي مستقل همدرداڻي ۽ عادلاڻي طرز عمل ۽ فياضي واري ورتاءَ مختلف قومن کي خودبخود سندن هنج ۾ آڻي ڇڏيو. اسلام جي تاريخ ان جا ڪيترائي مثال پيش ڪري سگهي ٿي.

حاشيا ۽ حوالا

1) مڪمل آيت هن طرح آهي:

اَلَمۡ تَرَ اَنَّهُمۡ فِیۡ کُلِّ وَادٍ یَّهِیۡمُوۡنَ۔

”تو ڏٺو ناهي ڇا تہ اهي (شاعر) هر هڪ ماٿري ۾ حيران پريشان رلندا وتندا آهن ۽ (هر موضوع تي، پر ان بابت نہ ڄاڻندا هجن، شعر چوندا آهن.)

اها قرآن ڪريم جي 26 هين سورت الشعراءَ (شاعر) جي 225هين آيت آهي. (سنڌيڪار)

2) جيتريقدر عورتن جي وهمي يا توهم پرست هجڻ جو تعلق آهي تہ ان جو تعلق صنف يا ڪنهن جنس بدران انسان جي سماجي ارتقا سان آهي. ايشيا ۽ آفريقا جي پنتي پيل سماجن ۾ جيڪي وهم وسوسا ۽ بيجا رسمون يا بدعتون اڄا موجود آهن، يورپ جو ماڻهو انهن جو اڄ تصور ئي نہ ٿو ڪري سگهي، جو اهي سماجي ۽ تاريخي ارتقا جي اڳئين ڏاڪي تي هليا ويا آهن. البت جاگيرداراڻن سماجن جي عورت اڄ بہ پراڻن وهمن ۾ ڦاٿل آهي. مولانا آزاد جو اشارو بہ اهڙي سماج جي عورت ڏانهن آهي. (سنڌيڪار)

3) ويهين صدي جي پهرئين اڌ جي آخر ۾ ننڍو کنڊ جنهن مذهبي منافرت جي ور چڙهي ويو هو ان جي پهرين شڪارن ۾ بنگال شامل هو. هتي ڪلڪتي ۾ ٿيندڙ فسادن ۽ انهن جي نتيجي ۾ ٿيندڙ لڏپلاڻ ڏانهن اشارو آهي. (سنڌيڪار)

4) سنڌ ۾ اهڙو هڪڙو مثال، جنهن کان شخصي طورتي آئون پاڻ واقف آهيان، نوجوان صحافي رابيل شر جو آهي. رابيل شر حيدرآباد جو گدو اسپتال ۾ غالبن مڙسالو نرس هو. صبح جو اسپتال ۾ ۽ شام جو اخبارن ۾ ڪم ڪندو هو. ڇرين سان گهڻو وقت گڏ گذارڻ ڪري هو دماغي توازن وڃائي وينو هو. اڄڪلهہ خبر ناهي تہ ڪٿي ۽ ڪهڙي حال ۾ آهي. (سنڌيڪار)

5) ان جنون جا مثال ٻيءَ عالمي جنگ دوران ڏسي سگهجن ٿا. گڏوگڏ والار پسندي جي سوچ ۾ وڪوڙيل فوجن پاران بينڪيتن ۾ ڪيل ظلمن ۽ قتلام ۾ بہ اهو جنون نظر اچي ٿو. حاڪم ملڪن جي فوجن پاران بينڪيتن ۾ ڪيل ڦهري ڪارروايُن تي ڪيترائي ڪتاب لکيا ويا آهن. جن مان هڪڙو ڪتاب ”ايڪهتر جا اُهي ڏينهن“ بہ آهن، جيڪو بنگالڻ مائي جهان آرا امام لکيو آهي. ان ڪتاب ۾ فوجي جنون جا ظالماڻا ڏيک ڏسي ڏندين آڱريون اچيو وڃن. (ن- خ- ز)

فلسفي جي تاريخ، پرک ۽ ارتقا

جيون ڪتا

فارسيءَ جي هڪڙي شاعر هن ڪائنات کي هڪ اهڙي پراڻي ڪتاب سان تشبيهه ڏني آهي، جنهن جو پهريون ۽ آخري ورق ايئن ڦاٽل آهي، جو نه اهو ته معلوم ٿئي ٿو ته اها شروع ڪيئن ٿي ۽ نه ئي اهو پتو ٿو پئي ته اها ڪٿي وڃي ختم ٿيڻي آهي ۽ ڇا جي ڪري ختم ٿيڻي آهي؟

ما نہ آغاز و ز انجام جہاں بے خبریم،
اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد ست۔

”نه ان جي ابتدا جو ڪو پتو آهي، نه انجام جي خبر. هن پراڻي ڪتاب جا پهريان ۽ آخريان پنا ڦاٽل ۽ گم ٿيل آهن.“

انسان جڏهن کان شعور ۽ ادراڪ جي اک کولي آهي، هو هن اسرار جو حل ڳولي رهيو آهي ۽ انهيءَ ووڙ ۾ آهي ته ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان ڪيس وجود جا اهي وڃايل ورق لڀي پون. فلسفو انهيءَ جاکوڙ جستجو ۽ ڳولا ۽ ان جي اٿرن ۽ نتيجن جو نالو آهي. هڪڙي فلسفيءَ کي پنهنجي فلسفياڻي بحث جي اوک ڊوک، تشريح ۽ ڇنڊڇاڻ لاءِ دفترن جا دفتر ڪارا ڪرڻا پوندا آهن، جڏهن ته شاعر مٿي ڄاڻايل شعر جي فقط ٻن مصراعن ۾ علم و حڪمت ۽ ڏاهپ جا خزانا سموئي ڇڏيا آهن.

انهيءَ سچي جستجو جاکوڙ ۽ هڻ هڻان جو مقصد آهي زندگي ۽ ان جي بقا جي راز جي ڇهري تان گهونگهٽ لاهڻ. انسان جيئن ئي خود آگاهي جي منزل تي قدم رکيو ۽ جيئن مٿس غور فڪر جا رستا کليا، هي ٻه سوال سندس ذهن جي مٿاڇري تي ڇوليون هڻڻ لڳا:

1. سندس زندگي جو مقصد ڇا آهي؟
2. سندس چوڌاري ڦهليل هن ڪائنات جو مزاج ڪيئن آهي؟

اها خبر ناهي ته هن راهه جي مختلف گوشن ۾ انسان ڪيستائين بي راهه روي ۾ ڀٽڪندو رهيو. ها عمر جي وڏي مدت تائين رڻ جهاڳڻ کان پوءِ هو هڪ اهڙي دڳ تي اچي پهتو جتان هن عقل فهم، سرت ساڃاهه ۽ غور فڪر جي سهاري حيات ۽ ڪائنات جي ماهيت جي ڳولا ۾ اڳتي وڌڻ شروع ڪيو. اهو دڳ هو باضابطا غور فڪر جو آغاز انساني عقل و شعور جي قافلي جي پيچري لهڻ جو ڏينهن، يعني فلسفي جي تاريخ جي ابتدا جو ڏينهن.

فلسفي جي تاريخ

ارڙهين صدي عيسويءَ تائين فلسفي جون يورپي تاريخون جنهن طريقي سان لکيون ويون آهن، اهو هوبهو اهو انداز آهي جيڪو وچئين زماني جي عرب مؤرخن ۽ عالمن اختيار ڪيو هو. انهن فلسفي جي ارتقائي تاريخ جو مطالعو فلسفياڻي نقطي نظر سان نہ ڪيو بلڪ ان جي ابتڙ انهن علم دوست ماڻهن جي خوشنودي حاصل ڪرڻ لاءِ فلسفين ۽ سندن مڪتب فڪر توڙي خيالن جي ترتيب ۽ تاليف جو سدا بهار باغ لڳائي ڇڏيو. حقيقت هي آهي تہ انهن جون تصنيفي ڪاوشون فلسفي جي تاريخ نہ هيون، بلڪ رڳو فيلسوفن جا تذڪرا هيون. هتي اهو چوڻ شايد بيجا نہ ٿيندو تہ انهن ڪتابن بابت عرب ليڪکن بہ گهڻو ڪري اهائي راءِ قائم ڪئي آهي. اڻويهين صدي جي شروعات ۾ پهريون ڀيرو فلسفي جون تاريخون لکيون ويون ۽ ان زماني کان وٺي اڄ تائين هن ميدان ۾ انهي ئي نهج تي ڪم ٿي رهيو آهي. هر اهو ماڻهو جيڪو اڄ ان موضوع تي لکڻ گهري ٿو پوءِ اهو لکڻ شاگردن لاءِ هجي يا عام پڙهندڙ لاءِ، ان کي هلڪي ڦلڪي ردوبدل سان نقد و نظر ۽ بحث مباحثي جو لڳ ڀڳ اهوئي اسلوب اختيار ڪرڻو پوندو آهي، جنهن جي مٿي ڄاڻايل تاريخ جي ڪتابن ۾ تقليد ڪئي ويئي آهي.

جيستائين فلسفي جي تاريخ جي مطالعي جو تعلق آهي، ان زماني جي تبديلين سان گڏوگڏ ترقي جون ڪافي منزلون طئي ڪري ورتيون آهن. مختلف قومن جي عالمن فاضلن ۽ اديبن ڪيتريون ئي اهم تصنيفون تخليق ڪيون آهن. انهن ڪتابن جي مطالعي دوران منهنجو ڌيان بار بار جنهن ڳالهہ ڏانهن ڇڪيو آهي اها هيءَ آهي تہ فلسفي جي ابتدائي ڏاڪن جو ذڪر جن تذڪرن ۾ گهٽائي سان ملي ٿو ۽ جتي ان جي مختلف شعبن ۾ ورهائڻ جو ذڪر آيو آهي، ان جي مطالعي سان ڳالهہ جي ڪابہ ڳنڍ ڇتي نموني سان اکين جي اڳيان نہ ٿي ملي. بهرحال ضرورت هن ڳالهہ جي آهي تہ فلسفي جي ڪائي جامع ۽ مستند تاريخ جڙي پوي.

يونان کان اڳ

هن تاريخ جا پيا پنا ڪجهہ ايئن گم آهن، جو خانا پُري ڪرڻ جو ڪو امڪان ئي نہ بچيو آهي. هاڻي تحقيق ۽ دريافت جي انهن سرچشمن تائين بہ پهچ ممڪن ناهي، جتان گم ٿيل ورقن بابت معلومات حاصل ڪري سگهجي ها. اسان هيءَ ڳالهہ ڄاڻون ٿا تہ مصر ۽ عراق تهذيب ۽ شائستگي جي ميدان ۾ يونان کان اڳ ۾ ئي گهڻو اڳيان نڪري چڪا هئا. اسان کي اهو پڻ پتو آهي تہ قديم يوناني فلسفي تي مصري دانشورن جي حڪمت گهرو اثر وڌو هو. افلاطون پنهنجي ڪتاب ۾ مصري چوڻين جا حوالا ڪجهہ اهڙي انداز ۾ ڏنا آهن، جو ان سان هي ثابت ٿئي ٿو تہ هن يوناني ڏاهي جي نظر ۾ اهي چوڻيون، ڪهاوتون ۽ مثال فقط چوڻيون ۽ مثال نہ آهن، پر علم توڙي فن جا سرچشما آهن. ارسطو هڪڙو قدم اڃا بہ اڳتي وڌايو آهي ۽ هيءَ راءِ ظاهر ڪئي آهي تہ مصر جا عيسائي پادري ۽ عالم دنيا جا پهريان فلسفي هئا. اسان کي مصر ۽ يونان جي فڪري رابطن جي تفصيلن جي خبر نہ آهي. نہ فقط اهو تہ اسان انهن تفصيلن کان اڻڄاڻ آهيون، بلڪ

حقيقت هي آهي تہ ويجهي ڇڪ واري مستقبل ۾ بہ اسان کي پتو پئجي نہ سگهندو تہ بابل ۽ نينوا جي سپيتائن ۾ جنهن فلسفياڻي غور فڪر جي ارتقا تي ان جي وسعت ۽ نوعيت ڪهڙي هئي؟ نہ ئي وري اسين اهو ڄاڻون ٿا تہ يوناني فلسفي جو ماخذ ۽ سرچشمو غور فڪر جو اهوئي سرچشمو هو يا ڪو ٻيو؟ فلسفي جي تاريخ ۾ جيڪو اهو خال رهجي ويو آهي، ان جو ڪارڻ هي آهي تہ انهيءَ کي پرڻ ڏاڍو ڏکيو ۽ اڻ ٿيڻو آهي.

فلسفي جي کوجنا

تنهن هوندي بہ پراڻي تاريخ جا ڪيترائي پرت اهڙا آهن، جن جي باري ۾ اسان کي اڄ بہ پوري پوري ڄاڻ آهي. ان مان اسان کي فلسفي جي ارتقا ۽ واڌويجهہ جي خدوخال ۽ شڪل شبيهہ جو صحيح خاڪو مرتب ڪرڻ ۾ مدد ملي سگهي ٿي. اهو قديم هندستان جي تاريخ جي وسيع علم ۽ عميق مطالعي جو نتيجو آهي، جو اسان قديم فلسفي ۽ ان جي ارتقائي مرحلن بابت تحقيق ۽ دريافت جي هڪڙي نئين سرچشمي ۾ غواصن جهڙي گُهت هڻي ماڻڪ ميڙڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا آهيون. اهڙي نموني هاڻي يونان کان اڳ واري زماني ۾ فلسفي جي نشونما، واڌويجهہ ۽ اُپار توڙي ارتقا جو حال معلوم ڪرڻ ۽ گڏوگڏ ان دور ۾ ان جي نوعيت ۽ سندس عمل جي دائري جو پورو پنو اندازو لڳائڻ اسان جي امڪان کان ٻاهر نہ آهي. اسان اڃا تائين فلسفي جي ارتقائي مرحلن جا راز ڄاڻي نہ سگهيا آهيون، تہ اهو ان ڪري جو انهيءَ لاءِ جيتري ڌيان ۽ رغبت جي ضرورت هئي، اسان هن تحقيقي مامري کي اها اوتري ڏئي نہ سگهيا آهيون. فلسفي جي تاريخ بابت اسان جي ڪوتاهہ نظري جو جيڪو انداز اڻويهين صدي کان هلندو اچي، ان ۾ اڄ توڻي ڪو فرق نہ آيو آهي.

يوناني تحقيقات

يورپي فلسفي جو ماخذ يونان جي فلسفياڻي تحقيقات آهي. عيسائيت جي عروج جي زماني ۾ انهيءَ فلسفي جي ترقي جي واٽ ڌنڌلائجي ميٽجي وئي هئي. يورپ جي تاريخ ۾ هڪڙو دؤر اهو بہ گذريو آهي، جو علم ۽ فلسفي جو مطالعو بلڪل ٺپ ٿي چڪو هو. ڪجهہ صدين پڇاڻان يعني اٺين صدي عيسوي ۾ عربن يوناني فلسفي جو باقاعدي مطالعو شروع ڪيو. بعد ۾ انهن جي ڪري ئي هن فلسفي يورپ ۾ بہ ٻيهر جنم ورتو. اهو هن علمي ۽ تحقيقي مطالعي جي سلسلي جو ئي ثمر، ڦهلاءُ ۽ اثر هو جو يورپ ۾ فڪري سوجهري جي اها تحريڪ شروع ٿي، جنهن کي عام طور تي نشاتِ ثانيا يا نئين سجاڳي جي تحريڪ جي نالي سان ياد ڪيو ويندو آهي. انهيءَ زماني ۾ ئي يورپ کي يونان جي درسي ۽ نصابي ڪتابن جي ان ماخذ مان سڌي ريت پرائڻ جو موقعو مليو جن کان هو اڳي رڳو عرب ترجمي نگارن ۽ شارحن جي معرفت واقف هو. نئين سجاڳي کان پوءِ جنهن نئين فڪري اٿت ۽ انداز خيال جو تاجي پيٽو جوڙيو ويو ان منجهان اسين جديد فلسفي جي شروعات جو پرو پاند لهي سگهون ٿا. فلسفي جي تاريخ کي يورپ ۾ مجموعي طور تي

چئن دورن ۾ ورهايو ويندو آهي.

1. پراڻو دؤر 2. وچون دؤر 3. نئين سجاڳي جو دؤر 4. نئون دؤر.

اٺويهين صدي ۾ جڏهن عالمن يورپ جي فلسفي جي تاريخ مرتب ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته دؤرن جي اهائي ورهاست هئي، جنهن تي هنن جون اکڙيون وڃي اٽڪيون. يورپ جي ذهن تي عيسائيت جي ڇاپ به ڪافي حد تائين ان ورهاست جي ذميوار هئي. يورپ جا عالم انساني ارتقا جي توجيهه عيسائيت جي واڌويجهه ۽ ان جي پکيڙ جي نقطي نظر سان ڪرڻ جو لاڙو رکندڙ آهن ۽ اهڙي نموني اهي انساني نسل جي پوري تاريخ کي ٻن وسيع دؤرن ۾ ورهائي ٿا ڇڏين. هڪ حضرت عيسيٰ کان اڳ ۾ (قبل مسيح) ۽ ٻيو حضرت عيسيٰ کان پوءِ (ما بعد مسيح) يا عيسوي دؤر. وري پوئين دؤر کي به اهي وڏيڪ ٻن حصن ۾ ورهائي ٿا ڇڏين. هڪ عيسوي دين ۾ اصلاحي تحريڪ کان اڳ ۽ ٻيو عيسوي دين ۾ اصلاحي تحريڪ کان پوءِ جو دؤر. فلسفي جي ارومن جهڙي تاريخ نگارن ان بنياد تي فلسفي جي ارتقائي دورن جي تعين جي ڪوشش ڪئي آهي ارومن جي ورهاستي نظريي جي روءَ سان فلسفي جي تاريخ جا دؤر هيٺين ريت آهن:

1. قبل مسيح يوناني دؤر
2. بعد از مسيح وچون دؤر
3. اصلاحي تحريڪ کان پوءِ مسيحيت جو دؤر.

اولهندي فلسفي جو داستان

اهو ظاهر آهي ته اسان ان کي فلسفي جي مڪمل تاريخ قرار ڏيئي نه ٿا سگهون. البت ان کي اولهندي فلسفي جو تاريخي داستان ڪوني سگهجي ٿو. حقيقت هي آهي ته هندستان ۽ چين جي فلسفي جي تاريخ تي اونداهيءَ جا ٿلها پڙدا چڙهيا پيا آهن. انهيءَ ڪري ان جي جيڪا جهڙي تهڙي اڌوري سڌوري تصوير منظرعام تي آئي، ان کي فلسفي جي مڪمل تاريخ سمجهي ورتو ويو ۽ آهستي آهستي ان جي اها حيثيت قبوليت جو درجو وني ويئي. ايتري حد تائين جو اٺويهين صدي عيسوي تائين فلسفي جون جيڪي تاريخون لکيون ويون، پوءِ اهي عام شاگردن لاءِ هيون يا عام پڙهندڙن لاءِ، انهن سيني ۾ اهوئي داستان دهرايو ويو. فلسفي جي تاريخ جو اهو محدود نظريو اسان جي دلين ۽ دماغن ۾ اهڙو گهر ڪري ويو آهي، جو جديد تحقيقات جي روشني ۾ اسان جيڪي نيون نيون علمي دريافتون ڪيون آهن، انهن جي باوجود اسان هن نظريي کي اڃا تائين رد قد نه ڏنو آهي. انهيءَ جو ڪارڻ اهو آهي ته فلسفي جي تاريخ جو ڪو تمثيلي نقشو جڏهن به اسان جي اڳيان اچي ٿو ته اهو اڌوراٽي تصوير ڏاران ٻيو ڪجهه نٿو هجي. هن صدي جي پهرين چوٿائي ۾ ٽيسلي جهڙي پڙهيل ڪڙهيل مؤرخ به فلسفي جي باضابطا ارتقا جو موڙ يونان جي مٽي تي ٻڌڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. هن مؤرخ اوير جي علمي خدمتن بابت اکر به نه اُڪليو آهي. سندس اهڙي طرز عمل جي ڪهڙي وضاحت ڪري ٿي سگهجي.

فلسفي جي اهڙي تاريخ نه فقط پنهنجي ابتدا جي لحاظ کان، بلڪ بعد جي ڪيترن ئي

تاريخي دؤرن جي پيش نظر بہ مڪمل تاريخ نہ ٿي چئي سگهجي. فلسفي جي ارتقا جي باري ۾ اسان جي نظريي تي فلسفي جي تاريخ ڪي ٽن چئن دؤرن ۾ ورهائڻ وارو اولهہ جو تخيل ڪجهہ ايئن اثرانداز ٿيو آهي جو اسان تاريخ جي ان رخ تي ڪنهن ٻئي زاويي کان نگاهہ وجهي ئي نہ ٿا سگهون. تاريخي لحاظ کان عام طور تي هي ڳالهہ تسليم ڪئي ويندي آهي تہ عيسوي دؤر جي شروعات کان گهٽو اڳ ۾ گوتم ٻڌ جي مابعدالطبعياتي فڪري انداز فلسفي جي ڪيترن ئي مستقل مڪتب فڪرن جا بنياد سڏا ڪيا هئا. جيڪڏهن اسين انهيءَ پراڻي دؤر ۾ فلسفي جي ارتقا جو حقيقي مطالعو ڪرڻ جا خواهشمند آهيون تہ لازمي طور تي اسان کي يونان وانگر هندستان ۾ بہ فلسفي جي ارتقائي مرحلن جو جائزو وٺڻو پوندو. جڏهن اسين هندستان ۽ يونان جي فلسفياڻي مقالن جو انهن جي نوعيت ۽ وسعت جي لحاظ کان جائزو وٺنداسين تہ اهو عمل دلچسپي کان خالي نہ هوندو. فلسفي جي معياري تاريخي ڪتابن جو انداز ڪجهہ هينئن رهيو آهي تہ انهن يورپ جي فلسفي کي تہ ڏيان جوڳو سمجهيو آهي، باقي اوير جي علمي ترقي ۽ فڪري ارتقا جي جيڪا ڇاپ فلسفي تي پئي آهي، تنهن جو ذرو ذڪر بہ نہ ڪيو آهي. ويهين صديءَ جي آغاز کان اسان جي معلومات فقط يونان جي چوديواري تائين محدود نہ رهي آهي. اسان کي هندستان ۽ چين جي فلسفي جي بي بها دولت جو ڏس پتو ملي ويو آهي. البتہ انهيءَ ڏس پتي ۽ حاصلات جا نتيجا اڃا فني ماهرن جي هڪ طبقي تائين محدود آهن ۽ فلسفي جي عام تاريخ ۾ انهن کي اڃا اُهو رتبو نہ مليو آهي، جيڪو اهي لهڻن ٿا.

هي هڪ حقيقت آهي تہ موجوده دؤر جي ڪن مؤرخن کي قديم تخيل جي تنگ ۽ سوڙهي پاند جو احساس ٿيو آهي. هاڻي اهي ڪوششون ڪيون پيون وڃن تہ فلسفي جي پراڻي طبقاتي (جزوي) تاريخ جي جڳهہ تي تفصيلي ۽ جامع تذڪرا تحرير هيٺ آندا وڃن. البت اڃا ايئن نہ ٿو چئي سگهجي تہ فلسفياڻي تاريخ جي قديم ۽ محدود تخيل جي جاءِ هڪ نئين ۽ جامع تذڪري والاري ورتي آهي نہ ئي اسين اهو چئي سگهون ٿا تہ فلسفي جي مجموعي تاريخ ۾ اوير جي فلسفي پنهنجو جائز مقام ۽ مرتبو ماڻي ورتو آهي. البت هاڻي اهو وقت اچي ويو آهي تہ اسان کي هن وقت پاڻ وٽ موجود مواد تي ياڙيندي هڪ اهڙي تفصيلي، جامع ۽ ڀرپور تاريخ جي سهيڙ ۽ ترتيب جو اونو ڪرڻ گهرجي، جنهن ۾ اوير توڙي اولهہ ٻنهي جي ڪردار ۽ خدمتن جو صحيح صحيح اعتراف ڪيو وڃي. جنهن ڪتاب جي ترتيب ۽ تاليف جي لاءِ اسان پيرڙا ڪنيا آهن، انهيءَ مان اسان جو مقصد هي آهي تہ هڪ اهڙي جامع ۽ مفصل تاريخ جو ڀهريون نقش منظرعام تي آندو وڃي. جيڪڏهن علم ۽ فضل جي صاحبن اسان جي هن ڪوشش کي داد ۽ ڪرم جي نظر سان ڏٺو ۽ ڪين ان مقصد جي حاصلات لاءِ وڏيڪ مطالعي جي ضرورت جو احساس ٿي ويو تہ پوءِ آئون ايئن ڀائيندس تہ اسان جي محنت رائيگان نہ ويئي آهي.

فلسفي جا ابتدائي سرچشما

هن سلسلي ۾ جيڪو بنيادي سوال پيدا ٿئي ٿو اهو هي آهي تہ فلسفي جي ابتدا ڪيئن ٿي؟

اسان کي هي داستان ڪٿان کان شروع ڪرڻ گهرجي؟ يونان کان يا هندستان کان؟ ٻين لفظن ۾ اهو ته ڪهڙي ملڪ ۾ فلسفي جي ارتقا جا ابتدائي آثار ملن ٿا؟

جيتريقدر يوناني فلسفي جو تعلق آهي، اسان ان جي ڪن ابتدائي شڪلين کان واقف آهيون. عام طور تي هي مڃيو ويو آهي ته يونان ۾ فلسفياڻي غور فڪر جو سراغ ڇهين صدي قبل مسيح کان نٿو لڳائي سگهجي. پهريون يوناني مفڪر، جنهن کي اسين صحيح معنيٰ ۾ فلسفي چئي سگهون ٿا، اهو ٿيليس هو. هڪ خاص واقعي مان اسان کي سندس جمر ۽ وفات جي خبر پئي ٿي. چيو وڃي ٿو ته هن پنهنجي حساب سان گرهڻ جي صحيح وقت جو تعين ڪيو هو. هي واقعو 585 قبل مسيح ۾ ظهور پذير ٿيو هو. اهي ٻه ماڻهو جن ٿيليس کان پوءِ يونان اندر فلسفياڻي غور فڪر جي تعمير نئين انداز سان ڪئي، اهي فيثاغورث ۽ سقراط هئا. فيثاغورث جو زمانو 532 ق.م چيو وڃي ٿو. جڏهن ته سقراط 399 ق. م ۾ لاڏاڻو ڪيو.

ٻئي پاسي اسان وري جڏهن ڇهين صدي قبل مسيح جي هندستان تي نگاهه وجهون ٿا، ته اسان کي هڪڙي بدليل تصوير نظر اچي ٿي. هندستان ۾اِهو زمانو فلسفي جي ابتدا ۽ آغاز جو نه پر فلسفياڻي غور فڪر جي عروج ۽ ڪمال جو زمانو هو. يونان جيان هتي فلسفو پنهنجي ابتدائي اُٽڪ جي منزل تي نه هو بلڪ هتي ته فلسفي جو سج چڙهي اچي چوٽيءَ تي پهتو هو. هتي انساني عقل، فهم ۽ ساڃاهه جا قدم فلسفياڻي تحقيق ۽ غورويچار جي اِنگڙ وِنگڙ، ڀُر ڀيچ ۽ ڪُڙڪَٻڙ رستن تي لڏي لمي نه رهيا هئا، بلڪ هن ڳالهه جي ثابتي ڏئي رهيا هئا ته هڪڙي ڊگهي پنڌ کان پوءِ سندن ڪُڙين تي منزل جي ڪِهه پُڪلي رهي هئي.

ان دؤر تي بحث مباحثي دوران اسان جو ڌيان لازمي طور تي هنن ٻن ڳالهين ڏانهن ڇڪجي ٿو:

الف: ٻڌمت ۽ جين ڌرم ٻنهي انهيءَ دؤر ۾ جنم ورتو.

ب: گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جي ظهور کان اڳواٽ ئي هندستان ۾ فلسفياڻي غور فڪر جون ارتقائي منزلون طئي ٿي چڪيون هيون ۽ اهڙن فڪري نظامن جا بنياد رکجي چڪا هئا، جيڪي فلسفياڻي غور فڪر جي وسيع ۽ عميق دائري جو احاطو ڪري سگهن.

گوتم ٻڌ

گوتم ٻڌ کي دنيا جي عظيم ترين شخصيتن ۾ هڪڙو خاص مقام حاصل آهي. هي هڪڙو تڪراري مسئلو آهي ته اسان هن عظيم ترين شخصيت کي پيغمبرن جي صف ۾ ڳڻيون يا سندس نالو فقط فلسفين جي فهرست ۾ ئي رکيو وڃي. ٻين لفظن ۾ هي سوال سامهون اچي ٿو ته هن مفڪر جي تعليمات جو مقصد ڇا هو؟ ڇا ان کي الهام سان ڀيٽيو وڃي يا صرف هڪ جديد فڪري تحقيق جو درجو ڏنو وڃي؟ ڊگهي بحث ۽ تڪرار جي باوجود مذهب ۽ فلسفو ٻئي گوتم ٻڌ کي پنهنجي جهوليءَ ۾ جاءِ ڏيو وينا آهن. آئون انهيءَ تڪراري بحث کي هن لکت جي گرفت ۾ آڻڻ نه ٿو گهران. مون کي ته سنئين سڌي ڳالهه هي ٿي محسوس ٿئي ته هن مفڪر کي پيغمبر نه،

بلڪ هڪ فلسفي مجيو وڃي. گوتم ٻڌ جي فلسفياڻي غور فڪر جو مقصد ۽ منشا هي هئي ته هن ڪي زندگي جي پيچيدن مسئلن جو ڪامل حل ملي وڃي؛ باقي باري تعاليٰ جي هستيءَ جي ڳولا هن جو مقصد نه هئي. تنهن ڪري جڏهن ڪيس زندگي جي مسئلي جو حل ملي ويو، ته سندس ڳولا ۽ جستجو جو سلسلو به رڪجي ويو. هن کي خدا جي وجود ۽ ان جي ماهيت سان ڪڏهن به ڪو واسطو ڪونه هو. گوتم ٻڌ هندستان جي ان مذهبي زندگي جو ڳٽ پنهنجي ڳچيءَ مان لاهي ڦٽو ڪيو جنهن ۾ اڻڳڻين ديوتائن ۽ ديوين تي ايمان آڻڻ لازمي ۽ اٽر سمجهيو ويندو هو. هن مفڪر پنهنجي تحقيق ۽ ڳولا جي منزل طئي ڪري ورتي ۽ ان سفر ۾ خدائي وجود جي تخيل سان پري جي هٿ جوڙ به نه رکيائين. اهي اصول، جن تي گوتم ٻڌ پنهنجي فڪري تحقيقاتن جا بنياد رکيا، انهن جي نوعيت فلسفياڻي هئي. هن مفڪر جي نظر ۾ انساني جدوجهد جو معراج ئي اهو آهي ته زندگي جي ڳُٿيءَ کي سلجهايو وڃي ۽ اهو مقصد غيبي مدد کان سواءِ حاصل ڪري سگهجي ٿو. ان هوندي به هي هڪڙي حقيقت آهي ته گوتم ٻڌ جي اکين ٻوٽڻ کان پوءِ سندس پيروڪارن سندس تعليمات کي جلد ئي هڪ ترقي يافتا مذهبي قانون جي شڪل ڏيئي ڇڏي. جڏهن هنن ڏٺو ته هتي خدا جي تخيل جو سري کان ئي ڪو اتو پتو نه ٿو ملي ته هنن الوهيت جي خالي مسند تي خود گوتم ٻڌ کي ئي ويهاري ڇڏيو. بهرحال هي اها فڪري ارتقا آهي، جنهن جي ذميواري گوتم ٻڌ تي لاڳو نه ٿي ٿئي.

جين ڌرم به بلڪل انهيءَ زماني جي لڳ ڀڳ ئي وجود ۾ آيو. انهيءَ مذهب ته اجا به وڌيڪ شد مد سان زور ڏئي خدائي هستي جي نفي ڪئي. مهاوير پڻ گوتم ٻڌ وانگر خدا جي وجود تي ايمان آڻڻ بنان ئي زندگي جي اسرار جو حل ڳولڻ لاءِ پنهنجا فڪري ڪوَنتل ڪُڏايا. جينين جي ذهني توجيهاتن جو بنياد اهڙن اصولن تي آهي، جيڪي فلسفي جي دنيا سان لاڳاپو رکن ٿا.

آئون پنهنجي پڙهندڙن جو ڌيان جنهن ڳالهه ڏانهن ڇڪائڻ چاهيان ٿو اها گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جون شخصيتون نه آهي، بلڪ سندن غور فڪر جو اهو پسمنظر آهي، جيڪو ان جي ظاهر ٿيڻ جو سبب بڻيو. فلسفي جي مؤرخن کي انهيءَ پسمنظر جو ٿوري گهري نظر سان مطالعو ڪرڻ گهرجي، ڇو ته اهو تمام وڏي اهميت رکي ٿو. هي امر ته ڇهين صدي قبل مسيح جي مادرِ وطن جي هنج ۾ گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جهڙن مفڪرن جي پرورش ۽ پذيرائي ان ڳالهه جو سگهارو ۽ پڌرو ثبوت آهي ته هن ملڪ ۾ فلسفياڻي غور فڪر جو دائرو تمام گهڻو وسيع ٿي چڪو هو. هتي اڳواٽ ئي هڪڙو اهڙو ماحول موجود هو جنهن ۾ زندگي جا پوشيدا راز فاش ڪرڻ لاءِ مختلف نظريا ۽ تاويلون گهڙجي چڪيون هيون ۽ پنهنجي راهه ٺاهي ويون هيون. هي پڻ واضح رهي ته فڪري ڪاوشن جو قافلو هڪڙي اهڙي ماڳ تي اچي رساڻو هو جتان خدا باري تعاليٰ جي وجود جي اقرار يا خدائي رضا ۽ الهام کان سواءِ زندگي جون راهون طئي ڪري سگهجيون پئي.

ايوني فلسفو

يونان ۾ اهڙي قسم جو فلسفياڻو مزاج وڏي عرصي تائين پيدا ٿي نه سگهيو هو. ايوني فلسفو

جيڪو يونان جو نهايت ئي پراڻو مڪتب فڪر آهي، اهڙن روحن ۽ آتمائن جي نظريي جو قائل هو جيڪي سيارن ۽ ٻين آسماني جسمن ۾ ملن ٿا. اهڙين آتمائن ۽ ديومالائي ديوتائن يا ديوين جي وچ ۾ مشڪل سان ئي ڪو فرق ڪري ٿي سگهجيو. اولمپس جبل جي چوٽيءَ تي رهندڙ اهي ديوتا مذهبي ديوتا سڏرائيندا هئا، البته جڏهن اهي ئي ديوتا فسلفي جو پهراڻ پائيندا هئا ۽ آڪاس جي بلندين تي وڃي رهندا هئا ته ڪين آسماني دانائين جي مدار جهڙن فلسفياڻن لقبن سان ياد ڪيو ويندو هو. ايوني فلسفي جو اهو لاڙو يونان جي انهن فڪري مڪتبن ۾ به جاري ساري رهيو. جيڪي ڪافي عرصو پوءِ وجود ۾ آيا.

جيڪڏهن اسان ارسطو جي آسماني روحن جي تحقيق ۽ ڇنڊڇاڻ ڪريون ته اسان کي پڌري پٽ نظر ايندو ته انهن ۾ ۽ قديم هيلني ديوتائن ۾ ڪو گهٽ فرق ڪونهي. هي سچي ڳالهه آهي ته ارسطو ديوتائن جي عبادت ۽ پوڄا جي خلاف سختي سان احتجاج ڪيو هو پر انهيءَ جي باوجود هو فلسفي مان انهن اثرن کي بلڪل به ٻاهر ڪڍي نه سگهيو هو جن کي ديوتائن جي تخيل جنم ڏنو هو.

جيڪڏهن اسان ٻين فلسفن ۽ مذهبن جي تاريخ جي عام جائزي کان پوءِ ان طور طريقي تي پڻ غور ڪريون، جيڪو ايوني فيلسوفن پنهنجن مسئلن جي حل جي سلسلي ۾ ردعمل جي طور تي اختيار ڪيو هو ته پوءِ اسان کي هڪڙي بلڪل نئين فڪري انداز سان واسطو پوندو. ٻين هنڌن تي فلسفي ۽ مذهب جي روش جدا ۽ انداز مختلف رهيو آهي. جيتوڻيڪ ڪن وقتن تي فلسفي ۽ مذهب جون راهون هڪ ٻئي کي اورانگهي ويون آهن ۽ هڪ ٻئي جا اثر پڻ قبوليا اٿئون. ان هوندي به اهي راهون هڪ ٻئي ۾ سمايون ڪڏهن به نه آهن. ان جي ابتڙ هندستان ۾ اهو فرق ڪرڻ ئي ڏکيو آهي ته مذهب جي راهه ڪهڙي آهي ۽ فلسفي جي ڪهڙي؟ يونان جي برخلاف هندستان ۾ فلسفو درسگاهن جي چوديوارين جي اندر قيدي بڻجي نه سگهيو هو. بلڪ هتي ته ان اڻڳڻي مخلوق جي مذهب جي حيثيت حاصل ڪري ورتي هئي.

مذهبي فرقا

گوتم ٻڌ ۽ مهاوير زندگي جي مسئلن جا جيڪي حل ڳولي لڌا هئا، جيئن اسين اڳ ۾ ئي ٻڌائي آيا آهيون، انهن جو بنياد فلسفي تي هو. البته انهن جي تعليمات جي نتيجي ۾ بلڪل اهڙي ريت مذهبي فرقن جي تخليق عمل ۾ آئي، جهڙي ريت سامي نسل جي پيغمبرن جي دعوت ۽ تبليغ جي اثر سان ديني ملتون وجود ۾ ايندڙيون رهيون آهن. يوناني فلسفين ۾ ڪيترن ئي لحاظن کان سقراط هڪ عجيب شخصيت ۽ هڪ نرالو ڪردار رکندڙ هو. پڪ سان هو هڪ فيلسوف هو. پر ڪيس نڪو هڪ فيلسوف چوڻ سان سندس شخصيت جا حقيقي خدوخال چٽا نه ٿا ٿين. جڏهن اسان ان فيلسوف بابت ڪجهه غور ويچار ڪريون ٿا ته اسان جي ذهن ۾ حضرت عيسيٰ جي ياد تري ٿي اچي. جيستائين اسان کي هن جي زندگي جي حالتن جي ڄاڻ آهي ته اسان ايئن چئي سگهون ٿا ته سقراط جي زندگي کي اسرائيلي نبين ۽ هندستان جي جوڳين جي زندگين

سان تمام ويجهڙي نسبت ۽ ڏاڍو گهرو لاڳاپو آهي. سقراط تي گهڻو ڪري وجد جو عالم طاري رهندو هو. الهامي آواز يا غيب مان ايندڙ صدا تي سندس پختو عقيدو هو. جڏهن به سندس زندگي ۾ ڪي نازڪ موڙ ايندا هئا ته اهوئي عقيدو سندس دستگيري ڪري ويندو هو. جڏهن پنهنجي زندگي جي آخري ايامن ۾ هو اٿينس جي درٻار کي خطاب ڪري رهيو هو ته انهي الهامي آواز کان ئي ڪم وٺي رهيو هو. تنهن هوندي به انهن وصفن جي باوجود سقراط کي فيلسوفن ۾ ئي ڳڻيو ويندو هو. سندس پوئلڳن سندس شخصيت يا تعليمات جي آڌار تي ڪنهن مذهبي فرقي جي تخليق لاءِ ڪا ئي جدوجهد نه ڪئي. ان ڳالهه منجهان هندستان ۽ يونان جي فڪري انداز جو فرق چٽو ۽ پڌرو ٿي وڃي ٿو. يونان ۾ مذهب جي عنصرن تي به فلسفي جو رنگ چڙهي ويو ۽ هندستان ۾ فلسفو ڪجهه اهڙي نموني ۾ مذهب ۾ بدلجي ويو جو ان جي هجڻ ۽ نه هجڻ ۾ فرق ڪرڻ ڏکيرڙو بڻجي ويو.

فلسفي ۽ مذهب جي وچ ۾ جيڪو سنڌو اسان ڪڍيو آهي، ان جي حساب سان اسان هندستان جي صورتحال جو صحيح نقشو پيش ڪري نه ٿا سگهون. جيڪڏهن اسين هندستان کي فلسفي ۽ مذهب جي باهمي امتياز جي معيار تي جانچڻ ۽ پرکڻ جي ڪوشش ڪنداسين ته يا ته اسان کي معيار ئي تبديل ڪرڻو پوندو يا وري اهو ميڄڻو پوندو ته هندستان ۾ فلسفي ۽ مذهب جي شاهراهه هڪڙي ئي رهي آهي.

گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جي شخصيتن جي تجزيي جي صورت ۾ اسان ڇهين صدي قبل مسيح جي هندستان جي ذهني جوڙجڪ ۽ فڪري اڏاوت جو ڪاٿو لڳائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. هاڻي اسان کي انهن نتيجن جي تائيد ۾، جيڪي اسان داخلي لحاظ کان اخذ ڪيا آهن، خارجي شاهدين ڏانهن پڻ ڏسڻ گهرجي. هي شاهدي اها ڳالهه پيش ڪري ٿي، جنهن ڏانهن مون پهرين ئي پڙهندڙن جو ڌيان ڇڪايو هو (يعني هي ڳالهه ته گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جي ظهور کان اڳ ۾ ئي هندستان ۾ فلسفياڻي غور فڪر جون ارتقائي منزلون طئي ٿي چڪيون هيون) ۽ اهڙي فڪري نظام جا بنياد پئجي چڪا هئا، جيڪو فلسفياڻي غور فڪر جي وسيع ۽ عميق دائري کي پنهنجي پڪڙ ۾ آڻي سگهي. هندستاني فلسفي جا سمورا شاگرد اڄ ان ڳالهه تي سهمت آهن ته اپنشدي فلسفي جي پيڙهه گوتم ٻڌ ۽ مهاوير جي اچڻ کان اڳ ۾ ئي رکجي چڪي هئي. عام طور تي هي ڳالهه پڻ تسليم ڪئي ويندي آهي ته اهي اپنشد، جن تي بعيد قدامت جي مُهر ثبت ٿيل آهي، اٺين صدي قبل مسيح ۾ سهيڙيا ويا هئا. البته هندستان جي دساتير ستا يا درسنن جي جمع ۽ ترتيب بابت اهل علم ماڻهن ۾ اختلاف راءِ آهي. ڪن جي خيال ۾ ڪارويڪي فڪري مڪتب گوتم ٻڌ جي ظهور کان اڳ ئي زور ورتو هو. ان ڳالهه جي دليل ۾ هنن اپنشدن مان ڪجهه حوالا پيش ڪيا آهن. جن مان اها شيءِ ظاهر ٿئي ٿي ته ڪائنات جي مادي وصف جو سلسلو گهڻو آڳاٽو شروع ٿي چڪو هو. جڏهن ته ڪارويڪي فلسفي جو تت اها ئي حقيقت آهي. ڪن مؤرخن ان قسم جا رايا سمڪي ۽ جوڳي دساتير جي باري ۾ پڻ پيش ڪيا آهن. انهن هن ڳالهه تي زور ڏنو آهي ته ٻڌمت جنهن فلسفي تي ٻڌل آهي، ان جا ترڪيبي جزا غور فڪر جي ڪن متوازي

سندن ۽ نشانن تي ٻڌل آهن ۽ انهيءَ مان هو اهو نتيجو ڪڍن ٿا ته جيڪڏهن اهي مڪتب فڪر گهڻا اڳاٽا نه آهن، ته به گهٽ ۾ گهٽ گوتم ٻڌ جا سهيوڳي ۽ سندس وقت جا ته ضرور آهن.

ماضيءَ جي دريءَ مان ليئا

جيڪڏهن فضل و ڪمال جي انهن صاحبن جي خيالن ۽ راين سان سهمت ٿي وڃجي ته پوءِ هي مڃڻو پوندو ته هندستاني فلسفي جو آغاز ستين صدي قبل مسيح کان ڪئين صديون اڳاٽو ٿيو آهي. اهو ظاهر آهي ته ستين صدي قبل مسيح ۾ اهڙي ارتقائي دور جي توجيهه ۽ تعليل جي لاءِ اسان کي اهو تسليم ڪرڻ گهرجي ته مابعدالطبعياتي غور فڪر جو سلسلو ڪئين صديون اڳ ۾ شروع ٿيو هوندو. يونان ۾ ٿيليس کان ارسطو جي وچ ۾ گهٽ ۾ گهٽ ٽي سؤ سالن جي وٿي آهي. جيڪر اسان ايئن چئون ته فلسفياڻي غور فڪر جي ابتدائي ڪچاين کان پوءِ ايترو ئي عرصو سمڪي، جوڳي ۽ ڪارويڪي مڪتب فڪرن جي ارتقا ۾ لڳو هوندو ته ان ۾ اچرج جي ڳالهه ئي ڪهڙي آهي. اهڙي نموني اهو نتيجو ڪيڏو نه خوشگوار ۽ ڪيڏو نه خوش آئندو آهي ته هندستاني فلسفي جي آغاز جي ڳولا هڪ هزار قبل مسيح تائين ڪري سگهجي ٿي.

اسان جي موجوده معلومات جي نوعيت ڪجهه اهڙي آهي، جيڪا اسان کي ماضيءَ جي گهرائين ۾ گهڻو پري تائين وڃڻ جي اجازت نه ٿي ڏئي. ان ۾ ڪوبه شڪ شبهو ناهي ته اهڙا اشارا ۽ اهڃاڻ ضرور آهن، جن جي مدد سان اسان ڪجهه اهڙا نتيجا اخذ ڪري سگهون ٿا. البته حقيقت هي آهي ته محض مفروضن مان اخذ ڪيل نتيجن تي تاريخ جو بنياد رکي نه ٿو سگهجي. اسان کي پنهنجي دعوائن جي ثابتي لاءِ محسوس ٿيندڙ ۽ نظر ايندڙ شاهديون گهربل هجن ٿيون. حقيقت اها آهي ته اسان وٽ اهڙي ڪابه شاهدي موجود نه آهي. انهيءَ ڪري سولي صورت هيءَ آهي ته اسان دؤر حاضر جي انهن اهل قلمن جي راءِ سان سهمت ٿيون، جن جي راءِ آهي ته گوتم ٻڌ جي دور کان پهريائين انهن مڪتب فڪرن جي ارتقا جي شاهدي مڪمل ۽ فيصلائتي نه آهي. جيڪا ڳالهه اسان عزم ۽ يقين سان چئي سگهون ٿا، اُها هيءَ آهي ته گوتم ٻڌ جي زماني ۾ اهي بنياد پهريان ئي رکجي چڪا هئا، جن تي بعد جي زماني ۾ فلسفي جون "دساتيرستا" جون محلاتون اڏيون ويون. ان حقيقت کان انڪار ممڪن ناهي، پر جي اسان پنهنجي دعويٰ جي دامن کي ڪجهه وڌيڪ ويڪرو ڪيو ته اهو رڳو هڪڙو وڌاءُ ۽ مبالغو ئي ٿيندو.

اپنشدي آيتون، جن کي ناقص فڪري مڪتبن جي وجود جي شهادت ۾ پيش ڪيو ويندو آهي، انهن جي باري ۾ فقط ايئن چئي سگهجي ٿو ۽ اهوئي مناسب آهي، ته انهن آيتن ۾ فڪري مڪتبن جي ابتدائي اڻٽ ڪئي وئي آهي. انهن آيتن مان ان ڳالهه جي شاهدي ضرور ملي ٿي ته مختلف نقطي نظر پيدا ٿي چڪا هئا. انهن اشارن منجهان هي ڳالهه پڌري آهي ته ان زماني ۾ ڪن مفڪرن ڪائنات جي مادي تعمير ۽ توجيهه جو وچاٽو وچائي ڇڏيو هو. انهن اشارن کي ڪارويڪي فلسفي جو بڻ بڻياد قرار ڏئي سگهجي ٿو. البته ان جو اهو مطلب ناهي ته ڪارويڪي

فلسفو پهريان کان ئي هڪ ترقي يافتہ فڪري نظام جي حيثيت ۾ ظهور پذير ٿي چڪو هو.

۽ نتيجا

فضل و ڪمال جا اُهي صاحب جيڪي هن ڳالهہ تي اصرار ڪن ٿا تہ سمکي ۽ جوڳي مکتب فکرن ان بنياد تي گوتم ٻڌ کان اڳ ۾ وجود ورتو هو جو ٻڌ مت ۽ انهن فڪري نظامن ۾ ڪجھ هڪ جهڙائيون آهن، سي هي ڳالهہ وساري ويهن ٿا تہ ان شاهديءَ منجهاران انهيءَ جي ابتڙ نتيجا پڻ نڪري سگهن ٿا. انهن ۾ جيتريقدر هڪجهڙائي ڏسڻ ۾ اچي ٿي، ان مان هي نتيجو ڪڍڻ ۾ بہ مدد وٺي سگهجي ٿي تہ ٻڌ مت سمکي ۽ جوڳي مکتب فکرن کان پهريائين وجود ۾ آيو ۽ هي مکتب فڪر ان جي اثرن مان فيضياب ٿيا آهن.

ان مباحثي مان اهڙي طرح بہ ڳالهيون ثابت ٿين ٿيون:

الف: گوتم ٻڌ جي دور کان اڳ ۾ اپنشدي فلسفو ڪافي اپري چڪو هو.

ب: جيتوڻيڪ ان امر جي ڪائي فيصلائتي شهادت نہ ٿي ملي تہ ٻين مکتب فکرن ارتقائي درجا بہ طئي ڪيا آهن يا نہ؟ تنهن هوندي بہ هي ڳالهہ ضرور آهي تہ انهن جا بنياد پئجي چڪا هئا. ان ڪري اسان ڏاڍي چٽائي سان هي ڳالهہ ڪري سگهون ٿا تہ گوتم ٻڌ جي ظهور کان اڳواٽ ئي فلسفياڻي غور فڪر جون راهون ڪافي هموار ٿي چڪيون هيون. فلسفي جي تاريخ جي مطالعي سان هن نتيجي تي پهچون ٿا تہ يونان کان گهٽ اڳ فلسفياڻي غور فڪر جو سلسلو شروع ٿيو. يونان ۾ فلسفي جي ابتدا ڇهين صدي قبل مسيح جي پڇاڙي کان ٿئي ٿي، پر هندستان ۾ اها صدي فلسفياڻي غور فڪر جي معراج جي صدي آهي. تنهن ڪري فلسفي جي مجموعي تاريخ ۾ اسان کي فلسفي جو داستان يونان کان نہ، بلڪ هندستان کان شروع ڪرڻ گهرجي.

تصوف ۽ مذهب

قديم ترين هندستاني فلسفي جا اهڃاڻ ۽ نشان جيڪڏهن ڪٿي ملي سگهن ٿا تہ فقط اپنشدن ۾ ئي ملي سگهن ٿا ۽ انهن اپنشدن تي مذهب توڙي فلسفي، ٻنهي جي الڳ الڳ ڇاپ لڳل آهي. جڏهن اها حقيقت آهي تہ پوءِ اسان کي زيلر يا اردمن وانگر هي غلط نتيجو نہ ڪڍڻ گهرجي تہ قديم هندستاني فلسفي جوتجربي يا استدلالي فلسفي جي داستان سان ڪو لاڳاپو ئي ڪينهي. هي حقيقت آهي تہ تصوف جيستائين ڪنهن فرد جي تجرباتي، ڳجهن پيري ۽ ڳولائو زندگيءَ ۾ گڏوچڙ رهي ٿو اسان تحقيق ۽ تدقيق جي معيار تي ان جي پرک ۽ ماڻ ماپو ڪري نہ ٿا سگهون. پر جڏهن ان تجربي جي بنياد تي غور فڪر جي منطقي ترتيب ۽ ذهني تعمير لاءِ امڪاني ڪوششون ڪيون وڃن ٿيون تہ پوءِ ان عمل جو نہ فقط فلسفي سان هڪڙو ويجهو لاڳاپو جڙي پوي ٿو بلڪ ان کي فلسفي جو هڪڙو اهم جزو سمجهيو وڃڻ لڳي ٿو. جيڪڏهن اسان ان کي فلسفي جي نانءُ سان نہ سڏيون، تہ پوءِ اهڙو ڪو ٻيو اصطلاح ڏکيو ئي ملي سگهندو جنهن

سان ان جي رسمي حقيقت تي روشني پوندي هجي.

فلسفو ڇا آهي؟ فلسفو زندگي ۽ بقاءِ زندگي جي اسرارن ۽ رازن جي مُک تان گهونگهٽ لاهي حقيقتن جو حسن پسڻ جو نالو آهي. جڏهن اسان حقيقتن ۽ مُعارفن يا علم جي ڏس ۾ بحث ڪريون ٿا ته اسان کي ٻه راهون اختيار ڪرڻيون پون ٿيون. هڪڙي راهه اُها آهي، جنهن ڪي مبدا و منتها ۽ الهام ۽ روايتون آهن. انهيءَ راهه کي اسان عام لفظن ۾ مذهب جي نالي سان پڪاريون ٿا. ٻئي راهه جو دارومدار عقل ۽ خرد جي ڪارفرمائين تي آهي ۽ اسان ان کي فلسفي جي نالي سان سڏيون ٿا.

هڪ گڏيل رخ

پراڻن وقتن کان فلسفياڻي تحقيق ۽ دريافت جي سلسلي ۾ مسئلن جي حل جو جيتريقدر تعلق آهي ته ان ڏس ۾ ٻه راهون اختيار ڪيون پئي ويون آهن. هڪڙي راهه ته اها آهي جنهن جو لاڳاپو انسان جي اندر (باطن) سان آهي ۽ ٻي راهه اها آهي، جنهن جو لاڳاپو انسان جي خارج (ظاهر) سان آهي. جڏهن اهي راهون انساني ٻه آهن ۽ آفاقي ٻه. هندستاني فڪر جو انداز هيءُ رهيو آهي ته ان ظاهر بدران انسان جي باطن تي پنهنجو پورو زور ڏنو آهي. ان فڪر جي شروعات قدرت جي مظهرن جي تحقيق ۽ دريافت کان نه ٿي ٿئي ۽ نه ان کي باطني حقيقت جي انڪشاف جو وسيلو تصور ڪيو ويجي ٿو. انهيءَ جي ابتڙ ان فڪر جي ابتدا باطن جي شعور کان ٿئي ٿي ۽ پوءِ ان جي آڏار تي قدرت جي مظهر تائين ان جي پهچ ٿئي ٿي. اهوئي اُهو فڪري انداز آهي، جنهن جو اپنشدي فلسفو آئيني دار آهي. يونان ۾ پڻ فلسفي جي پراڻن مڪتبن ان قسم جي عمل جي راهه اختيار ڪئي هئي. يا گهٽ ۾ گهٽ هي ڳالهه ضرور هئي ته ان فلسفي جي بارگاهه فڪر تائين هر راهه عمل جي رسائي هئي. عارفي يا فيثاغورثي فلسفي بابت اسان کي جيترو علم آهي، ان مان ٻه انهيءَ مبينا حقيقت جي تائيد ٿئي ٿي. ان ۾ ڪوبه شڪ شبهو ڪونهي ته سقراط جو جدلياتي فڪري انداز منطقي هو. البته ان سان گڏ هن هي اعلان پڻ ڪيو هو ته ضمير جي آواز کي آئون پنهنجي حق ۾ اثر ۽ هدايت جو سرچشمو سمجهان ٿو. هندستان جي فيلسوفن وانگر ڪافي يوناني فلاسافرن جو پيغام پڻ هي هو ته، ”نفس جو عرفان حاصل ڪريو.“ افلاطون جي عينيت واري فلسفي ۾ اسان کي تصوف توڙي عرفانِ نفس جي ارتقا جي جيوڙن جو ڏس پتو ملي ٿو.

افلاطون جي شاگرد ارسطو انهن منجهان ڪنهن ٻه فڪري گس کي هٿي ڏيڻ جي زحمت گوارا نه ڪئي. تصوف جو وڻ آخرڪار وڃي اسڪندريا ۾ وڌيو ويجهيو ۽ ڦليو ڦوليو ۽ ان نئين افلاطوني فلسفي يا اشراقيت جي گهاٽي ڇانودار وڻ جي شڪل اختيار ڪري ورتي. اسان اهو پوري پڪ سان نه ٿا چئي سگهون ته انهيءَ اشراقي مڪتب خيال جي اُپار ۾ هندستاني اپنشدي فلسفي جو ڪيترو دخل آهي؟ البته اسان کي اها خبر آهي ته ان دور ۾ اسڪندريه اوپر ۽ اولهه جي مذهبن ۽ تهذيبن جو سنگم بڻيل هو. نيڪ جهڙي نموني مختلف مذهبن جا ديوتا اسڪندريا جي بازار ۾

ڪڏهن هڪ ٻئي سان ملاقاتي ٿيا هئا ۽ انهن مڪاميلن جي نتيجي ۾ هڪڙي ملڪوتي مندر يا دائرة المعارف جو بنياد پيو هو. بلڪل اهڙي نموني هن امر جو امڪان پڻ آهي ته انساني غور فڪر جون مختلف ڌارائون هتي ملي يڪجا ٿي وڃن ۽ انهن سڀني جو وهڪرو هڪ گڏيل رخ اختيار ڪري وٺي.

تصوف

تصوف جو بنيادي اصول ڇا آهي؟ حواس خمسه جي وسيلي اسان ڪي حقيقتن کان آگاهي حاصل ٿي نه ٿي سگهي. اها ئي اُها حقيقت آهي، جنهن کي تصوف جو بنيادي اصول چئي سگهجي ٿو. جيڪڏهن اسان حقيقت جي ادراڪ جا تمنائي آهيون ته پوءِ اسان کي حواسن جي دنيا کان منهن موڙي باطني تجربن جي جهان جو سير ڪرڻو پوندو. فيثاغورث کان وٺي افلاطون تائين جيترن به زندگي جي فلسفن جو ڏس ملي ٿو انهن جي اندر ڪنهن نه ڪنهن شڪل ۾ اهوئي بنيادي اصول ڪارفرما نظر اچي ٿو.

افلاطون فڪر جي دنيا ۽ احساس جي عالم ۾ پڌري فرق جي نشاندهي ڪئي آهي. انهيءَ فيلسوف منجهند جي اُس ۽ شام جي شفق جي وچ ۾ جيڪو فرق ملي ٿو ان کي تمثيلي انداز ۾ عقل جي روشني ۾ چٽو ڪيو آهي. افلاطون جي خيال موجب حواسن جي ذريعي اسان کي شين جو ادراڪ بلڪل اهڙي نموني ٿئي ٿو جيئن شام جي ڌنڌلي روشني ۾ عقل جي مدد سان اسان کي شين جو ادراڪ ٿئي ٿو. ان جو مثال ايئن آهي جڻڪ اسان روشن ڏينهن ۾ ڪنهن شيءِ جو مشاهدو ماٺي رهيا هجون. مجاز ۽ حقيقت جي وچ ۾ جيڪو فرق آهي، افلاطون بار بار ان تي ڏاڍو زور ڏنو آهي. حواس جي ذريعي مجاز جي جهان کي ته پڪڙ ۾ آڻي سگهجي ٿو پر حقيقت جي دنيا ان جي دسترس کان ٻاهر آهي. افلاطون حقيقت ڪبريٰ کي ”الخير يا البر“ سان پيٺ ڏني آهي. سائنس، علم ۽ صداقت انهن فڪرن ۽ خيالن تحت بحث ڪن ٿا، جن جو مرڪز ۽ مرجع ”الخير يا البر“ آهي. البته حقيقت هيءَ آهي ته ”الخير“ کي ئي حقيقت ڪبريٰ جو لقب سونهين ٿو. ڪنهن حاسد يا ساڙيلي جي معرفت اسان حقيقت ڪبريٰ جي بارگاهه ۾ پهچ حاصل ڪري نه ٿا سگهون. افلاطون سندس ڪتاب ريپبلڪ (جمهوريت)(1) ۾ اصحاب ڪهف جو جيڪو مشهور تمثيلي داستان بيان ڪيو آهي، ان جي روشني ۾ سندس فلسفي جي حقيقت واضح ٿي سگهي ٿي. جيتوڻيڪ افلاطون انهيءَ وجداني ادراڪ جو ڪٿي ذڪر نه ڪيو آهي، جنهن تي اپنشدي فلسفو بڌل آهي؛ تنهن هوندي به ادراڪ جي قوت سان جن شين جو وجود حقيقي ۽ تجرباتي قرار ڏنو ويو هو، هن انهن جي حقيقت کي بي اصل قرار ڏنو آهي. صوفين عالم محسوسات جي باري ۾ جيڪو رويو اختيار ڪيو آهي، لڳ ڀڳ اهوئي رويو اسان کي افلاطون وٽ پڻ ملي ٿو.

معاملي فهمي جو تخيل

هندستاني ۽ يوناني فلسفين ۾ هڪڙي بي هڪجهڙائي پڻ آهي، جنهن کي ڪنهن به صورت ۾ نظرانداز ڪري نه ٿو سگهجي. يوناني فلسفين ۾ معاملي فهمي جو جيڪو تخيل ملي ٿو اهو هندستاني فلسفي جي ”آتما“ واري تصور کان گهڻو مختلف نه آهي. افلاطون فيثاغورث جي نظرين کي رد ڪيو آهي ۽ هي ثابت ڪيو آهي ته ٻن روحن جي وچ ۾ تمام وڏو فرق هجي ٿو. هڪڙي روح کي هن لافاني قرار ڏنو آهي ۽ ٻئي روح کي فاني. غير ذي عقل روح يعني فاني روح جسم جي اثرن کان محفوظ رهي نه ٿو سگهي. ان کي انا يا خودي پڻ چئي سگهجي ٿو. لافاني روح ڪائنات جي تخيلاتي صورت آهي. ان مٿان جسم جون مادي تقاضائون اثرانداز نه ٿيون ٿين. افلاطون انهيءَ لافاني روح کي ڪائناتي روح قرار ڏنو آهي. جيڪڏهن اسان فاني روح بابت افلاطون جي نظريي جي پيٺ هن نظريي سان ڪريون، جيڪو هن لافاني روح جي باري ۾ ڏنو آهي ته اها پيٺ ڪجهه ان نوعيت جي هوندي جهڙي هندستاني فلسفي ۾ ”جيو آتما“ ۽ ”پرماتما“ جي وچ ۾ ڏسڻ ۾ اچي ٿي.

جڏهن معاملي جي نوعيت ان قسم جي آهي ته پوءِ اهو هرگز مناسب نه هوندو ته اسان اپنشدي فلسفي کي فقط ان بنياد تي، ته ان جو لاڙو ويدانت ۽ تصوف ڏانهن آهي، فلسفي جي مجموعي تاريخ مان خارج ڪري ڇڏيون. جيڪڏهن اسان ايئن ڪنداسين ته اسان کي تاريخ مان يوناني فلسفي جو هڪڙو وڏو حصو ڪيڏي ٻاهر ڪڍڻو پوندو.

اسان کي هي ڳالهه پڻ ذهن ۾ ويهارڻ گهرجي ته فلسفي جي وجود ۽ عدم وجود وچ ۾ جيڪو اهم امتياز ۽ فرق آهي، اهو فقط موضوع سخن جو فرق ناهي، بلڪ اظهار جي انداز ۽ اسلوب جو اختلاف به آهي. جيڪر ڪنهن ماڻهو جي اثرن ۽ نتيجن جو بنياد رڳو ڪشف ۽ وجدان تي آهي ته اسان ان جي جاکوڙ جي حاصلات کي ”الاهيات“ جي دائري ۾ ڳڻينداسين يا تصوف ۾ شمار ڪنداسين. پر جي هو ذهني توجيهه ۽ تعليل جو رستو اختيار ڪري ٿو ۽ هن جو نظريو هجي ته انساني زندگي جي اسرارن جي مُنهن ڏيڪائي معقولياتي نقطي نظر سان ڪرڻ گهرجي، ته پوءِ اسان ڪيس فلسفين جي دائري مان خارج ڪري نه ٿا سگهون. پوءِ ڀل صوفياڻا عقيدا مٿس ڪيڏا به حاوي ڇو نه هجن. حقيقت هي آهي ته فلسفي جو نهايت اهم ۽ قيمتي مواد ان قسم جي ماڻهن جي خيالن ويچارن ۽ مقالن مضمونن تان ئي کنيل آهي.

متڪلماڻو ادب

عيسائيت ۽ اسلام ۾ ڪن اهڙن مڪتب فڪرن کي به پذيرائي ملي، جن جي پوري ڪوشش هيءَ رهي ته ڪنهن نه ڪنهن نموني فلسفي جي ڳچيءَ ۾ مذهب جو طوق وڌو وڃي. پر ان جي باوجود انهن مڪتب فڪرن جي پوئلڳن، جن کي متڪلمين چوڻ گهرجي، کي فيلسوفن جي ڳاڻيٽي ۾ ڳڻيو ويو آهي ۽ سندن ملفوظن ۽ مقالن کي پڻ متفق راءِ سان فلسفياڻين لکڻين جو درجو ڏنو ويو آهي. ان جو ڪارڻ هي آهي ته هنن معقولن جي اعتراضن جي ترديد ۽ مذهب جي

تائيد ۾ اهوئي انداز اختيار ڪيو جيڪو سندن مخالف معقولن جو هو. سينٽ آگسٽائين ۽ ڪانئس پوءِ وارن مسيحي متڪلمن جي مقالن کي اسان ڪنهن به صورت ۾ فلسفياڻي ادب مان خارج ڪري نه ٿا سگهون. اهائي ڳالھ اسان اسلامي متڪلمن جي ادبي ڪارنامن جي باري ۾ چئي سگهون ٿا. جيتريقدر عرب فلسفي جو تعلق آهي ته ان جي فهرست مان اسان جيڪڏهن متڪلماڻي ادب کي خارج ڪري ڇڏيون ته ان جي معنيٰ اها ٿيندي ته اسان عربن جي ان قيمتي ادبي سرمائي کان اکيون ڦيرائي رهيا آهيون، جنهن تي هنن کي بجا طور تي وڏو ناز آهي. عرب فلاسافرن ۾ بوعلي سينا ۽ ابن رشد شهرت ۽ عام قبوليت جي آڪاس تي سج ۽ چنڊ ٿي چمڪيا آهن. البته اسان کي هي ڳالھ مڃيندي ڪابه هٻڪ نه ٿي ٿئي ته اهي فيلسوف عرب فلسفي جا نمائندا يا ترجمان نه آهن. انهن جي مٿي تي ارسطو جي تقليد ۽ ارسطو جي مقالن جي شرح ۽ بيان جو ڀوت سوار هو. جيڪڏهن اسان عرب فلسفي جي تحقيق ۽ دريافت جا خواهشمند آهيون ته اسان کي انهن فلسفين کان منهن موڙي، انهن متڪلمن جي ادبي نگارشن جو مطالعو ڪرڻ گهرجي، جن کي گهڻو ٺٺو يونان جو دشمن سمجهيو ويندو رهيو آهي. هي ڳالھ دلچسپي کان خالي نه آهي ته دؤر حاضر ۾ بشپ برڪلي کي هميشه فلسفين ۾ ڳڻيو ويو آهي ۽ فلسفي جي ڪابه تاريخ اوستائين مڪمل نٿي ٿي سگهي جيستائين ان ۾ هن بشپ جي لکڻين جو تذڪرو نه ٿو اچي. هي بشپ برڪلي اهو متڪلم آهي، جنهن مذهب جي صداقت جو ثبوت ڏيڻ لاءِ فلسفياڻي غور فڪر جو سهارو ورتو آهي.

زيلر به پنهنجي هن تنقيدي تبصري ۾ حق بجانب نه آهي ته ”هندستاني فلسفي مذهب کان ڪڏهن به پنهنجو ناتو نه ٽوڙيو آهي ۽ هي فلسفو به مذهب جي قيد کان آزاد نه ٿيو آهي.“ لڳي ٿو ته زيلر هيءَ راءِ احترام جي ان جذبي جي پيش نظر ظاهر ڪئي آهي، جيڪو عام طور تي چئني ويدن جي ڏس ۾ عوام جي دلين ۾ مؤجزن آهي. هن فيلسوف کي غالبن هي علم نه هو ته گهٽ ۾ گهٽ ٽن غير راسخ العقيدا فڪري مڪتبن جي پوئلڳن ويدن جي سند هجڻ واري حيثيت کي صحيح تسليم نه ڪيو آهي. ٻڌمت، جين مذهب ۽ ڪارويڪي فلسفي جو دارومدار سَندن يا روايتن تي نه آهي. فقط ايترو ئي نه، بلڪ راسخ العقيدا فڪري مڪتبن جي پوئلڳن ايوني ۽ سمکي فيلسوفن پڻ، جيستائين ويدن جي سنديت جو سوال آهي، محض زباني جمع پونجي جهڙيون خدمتون سرانجام ڏنيون آهن. تنهن ڪري اسان سولائي سان هي ڳالھ چئي سگهون ٿا ته گوتم ٻڌ جي دؤر ۾ هندستاني فلسفي مذهب کان بي نياز ٿي پنهنجي حيثيت متعين ڪري ورتي هئي.

هندستان ۽ يونان وچ ۾ فلسفياڻا رابطا

هڪڙو ٻيو سوال به آهي، جنهن ڏانهن آئون هلڪو اشارو ڪري ڇڏڻ مناسب سمجهان ٿو. جيڪڏهن هي هڪ مڃيل حقيقت آهي ته يونان کان اڳ ۾ هندستان ۾ فلسفي جنم ورتو ته ڇا اسان هي فرض ڪرڻ ۾ حق بجانب نه هونداسين ته يوناني فلسفي جي مباديات ۽ اصولن تي

هندستاني فلسفو اثرانداز ٿيو آهي ۽ ضرور ٿيو آهي. اسان کي علم آهي تہ نيل نديءَ ۽ فرات ندي جون تهذيبون يونان جي تهذيب کان گهڻو ئي اڳ وڌيون ويجهيون هيون. معقول سببن جي بنياد تي اسان کي يقين آهي تہ انهن تهذيبن جي اثر ۽ عمليت کي يوناني فلسفي جي ارتقائي اڳڀرائي ۾ تمام وڏو دخل ۽ هٿ آهي. ڇا اسان هندستان ۽ يونان وچ ۾ اڻ سڌن ۽ سڌن لاڳاپن جا بنياد جوڙي نہ ٿا سگهون.

موجوده دور جي مؤرخن ان مسئلي تي چڱو خاشو بحث مباحثو ڪيو آهي، پر اڃا تائين ڪنهن معقول نتيجي تي نہ پهچا آهن. هي هڪ حقيقت آهي تہ يوناني فلسفي جا ڪي ابتدائي مڪتب ڪجهہ اهڙين خاصيتن جا آئيني دار آهن، جن ۾ هندستاني فڪري انداز سان ويجهي هڪ جهڙائي ملي ٿي. ان قسم جي هڪ جهڙائين، مناسبتن ۽ مماثلتن مان هي خبر پوي ٿي تہ غالبن انهن جي تهہ ۾ هندستاني اثر لڪل آهن. عارفي مڪتب فڪر تي تہ اها حقيقت خصوصيت سان ٺهڪي اچي ٿي. مؤرخ مجموعي طور تي ان باري ۾ سهمت آهن تہ هن مڪتب فڪر جي سرشت ۾ هيلني اثر شامل نہ آهن، بلڪ صاف نظر اچي ٿو تہ ان گهونگٽ ۾ ايشيائي سرچشما جهلڪا ڏئي جلوا ڏيکاري رهيا آهن. نجات (مڪتي) جو تخيل (يعني هي عقيدو تہ روح جسم جي قيد مان آزاد ٿي ويندو) عارفي مڪتب جو بنيادي موضوع آهي. زيلر تسليم ڪري ٿو تہ ان تخيل جو تاڃي پيٽو هندستان ۾ ئي اُڻيو ويو آهي. پر ان سان گڏ هو هن عقيدي جو پڻ قائل آهي تہ هي تخيل يونانين جي آڏار تي ايران کان هندستان ۾ آيو.

پوءِ جي تحقيقات مان هي ثابت نہ ٿو ٿئي تہ ڇا نجات جو تخيل زرتشتي مذهب جو بہ بنيادي عنصر رهيو آهي يا نہ. هي مڃي وڃڻ ۾ ڪهڙي خرابي آهي تہ ان تخيل هندستان کان يونان جو رخ ڪيو ۽ سڌي ريت يونان جي ابتدائي فڪري مڪتبن تي ان جا اثر پيا.

يونان ۾ هي عام عقيدو هو تہ علم ۽ دانش جي حاصلات لاءِ اوير جو سفر نهايت ضروري آهي. اڪثر فلاسافرن جي تذڪرن مان اهو پتو پئي ٿو تہ هنن حق جي ڳولا ۽ علم جي جستجو ۾ اوير جو سفر ڪيو آهي. اسان ڊيموڪريٽس جي باري ۾ پڙهيو آهي تہ هن پنهنجي زندگي جو وڏو حصو مصر ۽ ايران ۾ گذاريو. فيثاغورث بابت چيو وڃي ٿو تہ جڏهن هن پنهنجي وطن ساموس کي الله واهي چيو تہ هن جا پير مصر ڏانهن وڌيا. جيستائين اسان جي ڄاڻ جو تعلق آهي، سولن ۽ افلاطون پڻ اوير جي گهڻيري سياحت ڪئي. جيڪر فيثاغورث يا قديم دور جي ڪن ٻين فيلسوفن هندستان گهميو هجي تہ ان ۾ تعجب جي ڳالهہ ئي ڪهڙي آهي. البتہ ان سياحت جي اسان کي ڪائي تاريخي شاهدي نہ ٿي ملي. البت عام طور تي هيءَ ڳالهہ تسليم ڪئي وئي آهي تہ فيثاغورث جي فلسفي ۾ اهڙا عنصر شامل آهن، جيڪي پنهنجي خصوصيتن جي لحاظ کان هندستاني معلوم ٿين ٿا. جيڪڏهن اسان هن فيلسوف جو نالو وٺڻ کان سواءِ سندس تعليمات جو تذڪرو ڪريون تہ هندستاني فلسفي جي هڪڙي شاگرد کي مغالطو ٿي سگهي ٿو. هو پنهنجي حساب سان انهن ملفوظاتن کي ڪنهن هندستاني فيلسوف سان منسوب ڪري سگهي ٿو. اهو ڇو ۽ ڪيئن ٿو ٿئي؟ هي مسئلو فلسفي جي تاريخ جو هڪ اهڙو مسئلو آهي جنهن کي

حل نہ ٿيڻ جوڳو ڪوني سگھجي ٿو.

ڪجھ روايتون

سڪندراعظم جي تذڪرن ۾ هيءَ روايت ملي ٿي تہ سندس استاد ارسطو کيس هي گذارش ڪئي هئي تہ هو هندستان پهچي اهو ڄاڻڻ جي ڪوشش ڪري تہ اتي علم جو ڪهڙو مقام آهي؟

ان روايت مان هي خبر پئي ٿي تہ سڪندراعظم جي ڪاھ کان پهريائين هندستان جي علم ۽ دانش جي شهرت يونان تائين وڃي پهتي هئي. سڪندراعظم جي موت کان پوءِ ان بابت اڻڳڻيا افسانا گهڙيا ويا هئا. اهي افسانا يوناني ٻوليءَ ۾ لکيا ويا هئا. جن مان ڪن جو ترجمو شامي ٻوليءَ ۾ ٿيو. جتان اهي وري عربي ٻوليءَ ۾ ترجمو ڪيا ويا. انهن افسانن ۾ سڪندراعظم جي انهن ملاقاتن جو احوال بہ آهي، جيڪي هن هندستاني فلسفين(2) سان ڪيون هيون. هن انهن فيلسوفن سان ڪيترن ئي مسئلن تي تحقيق طلب ڳالھ ٻولھ ڪئي. جنهن جو نتيجو هي نڪتو تہ کيس ان ڳالھ جو پورو يقين ٿي ويو تہ يونان جي برعڪس هندستان ۾ فلسفو اعليٰ فڪري مرحلا ۽ ڏاڪا ٽپي ويو آهي. انهن افسانن ڪي تاريخي حيثيت تہ نہ ٿي ڏئي سگهجي، تنهن هوندي بہ انهن مان هي خبر تہ پئجي ئي وڃي ٿي تہ هند جي دانشورن جي شهرت ڪي يونان ۾ چار چنڊ لڳي چڪا هئا. هن ڳالھ جي تائيد ان مان بہ ٿئي ٿي تہ افسانا آزادي سان گهڙيا ويندا آهن ۽ عوام انهن ڪي دلچسپي ۽ يقين سان سُڻندو آهي. اهي روايتون پهرين صدي قبل مسيح ۽ پهرين صدي عيسوي جي وچ واري زماني ۾ تراشيون ويون هيون.

اسان کي خبر آهي تہ فتح ڪيل علائقن ۾ يوناني بينڪيتون پکيڙڻ جي سلسلي واري عام رواج موجب سڪندراعظم سنڌو دريا جي ڪنارن تي پڻ ڪجھ بينڪيتون قائم ڪيون هيون. هي ڳالھ بہ اسان جي ڄاڻ ۾ آهي تہ لا ادريت جي فلسفي جو باني پرهون (275 ق.م) هو. جيڪو سڪندراعظم جي لشڪر سان گڏ هندستان آيو هو. سڪندراعظم جي لاڏاڻي کان پوءِ سلوڪس مڪتيار پنهنجا رابطا چندر گپت موريا سان اجا بہ وڌائي ڇڏيا هئا. بعد ۾ انهيءَ سلوڪس جي حڪم سان ئي ميڪسٽنيز يونان جو سفير ٿي چندر گپت موريا جي دربار ۾ اچي سهڙيو هو. مطلب تہ مهاراجا اشوڪ کان گهڻو اڳ ۾ هندستانين ۽ يونانين ۾ دوستي ۽ خيرخوبيءَ جا لاڳاپا جڙي چڪا هئا. تاريخ جي انهيءَ حقيقت منجهاران هن نظريي جي حمايت پڻ ٿئي ٿي تہ هندستان ۽ يونان جي وچ ۾ ذهني ۽ فڪري رشتا پڻ پيدا ٿي چڪا هئا. رهي مهاراجا اشوڪ جي ڳالھ تہ اسان کي هڪ ڪتبي مان، جيڪو اجا تائين موجود آهي، هي ڏس ملي ٿو تہ هن پنهنجا تبليغي پڪشو رومي سمنڊ جي ملڪن ۾ ۽ سيني مقدوني سلطانن ڏانهن موڪليا هئا. بدقسمتي سان انهن تبليغي سفارتڪارن جو ڪنهن اولهنديءَ تاريخ ۾ ذڪر نہ آيو آهي.

مهاراجا اشوڪ کان اڳ

اسان انهن ڳالهين جي روشني ۾، جن جي صحت جي شاهدي اڄ بہ ملي وڃي ٿي، ان نتيجي تي پهتا آهيون تہ انهن ملڪن تي جن جو ذڪر مهاراجا اشوڪ جي ڪتبن ۾ آيو آهي، ٻڌمت جو اثر پئجي چڪو هو. هي بہ غالب گمان آهي تہ ٻڌمت جي تعليمات پري پري تائين پهچي چڪي هئي. ڇو تہ ان زماني ۾ ٻڌمت جي تبليغ زورشور سان ٿي رهي هئي. هن ڳالهہ جو امڪان بہ آهي تہ اشوڪ جي دور کان اڳ ۾ ئي هندستان جا اثر يونان جي سرزمين تي پهچي چڪا هئا. اسان اڳواٽ ئي ان ڳالهہ ڏانهن اشارو ڪري چڪا آهيون تہ هندستاني مدرسءِ خيال ۽ ڪن قديم يوناني فڪري مڪتبن ۾ ويجهيون مناسبتون هيون. خصوصي طورتي فيثاغورث جو فلسفو تہ اهڙي نوعيت جو آهي. جيڪڏهن اسان انهن مماثلتن کي هنگامي يا اتفاقي نہ مڃيون تہ اهو مڃڻو پوندو تہ هندستان ۽ يونان جا رشتا ۽ رابطا رهيا آهن ۽ انهن رابطن جو قدرتي اثر هي ٿيو تہ هندستاني اندازِ فڪر جي ڇاپ يوناني فلسفي تي پئي ۽ ايئن ٿيڻ بہ گهربو هو ڇو تہ قدامت جي اعتبار کان هندستاني فلسفي کي يوناني فلسفي تي فوقيت رهي آهي. جنهن دؤر ۾ هندستاني فلسفا بلوغت جي مرحلن مان گذري رهيا هئا، يوناني فلسفو اڃا ٻانبڙا پائي رهيو هو. انهيءَ حقيقت مان هن نظريي جي تائيد ٿئي ٿي تہ يوناني فلسفي جي ابتدائي خدوخال جي جوڙجڪ ۾ هندستاني فلسفي جو وڏو هٿ هو. اها ڳالهہ ضرور آهي تہ اسان کي مڪمل ريت هندستان جي ان علمي احسان جي نوعيت جي پوري پروڙ نہ آهي.

هيستائين مون جيڪي ڪجهہ بہ قلم جي نوڪ جي سپرد ڪيو آهي، ان جو لاڳاپو هن مسئلي سان آهي تہ هندستاني فلسفو ڪهڙي ريت يوناني فلسفي تي اثرانداز ٿيو آهي. هاڻي اسان کي مسئلي جي ٻئي پهلوءَ تي غور ڪرڻو آهي، اهو هي تہ ڇا يوناني فلسفي ۽ سائنس بہ هندستان تي ڪو اثر وڌو آهي يا نہ؟ ان سلسلي ۾ ڪو فيصلائتو ۽ نتيجي خيز تفصيل پيش ڪري نہ ٿو سگهجي. البتہ هي ڳالهہ ڪنهن قدر يقين ۽ اعتماد سان چئي سگهجي ٿي تہ گهٽ ۾ گهٽ چوٿين صدي عيسويءَ ۾ ۽ ان کان پوءِ هندستان جي علم هيئت تي يوناني علم هيئت جو اثر پيو. ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ ڪيترن يوناني اصطلاحن جو هندستان ۾ رواج ٿي ويو هو. هڪ مشهور معروف هندستاني هيئتدان، ستارن جي ڄاڻو ۽ نجوم جي ماهر دراها مهرا، جنهن جو لاڏاڻو 587ع جي لڳ ڀڳ ٿيو، پنهنجي ڪتاب ”برهت سمتيا“ ۾ يوناني هيئت جي ماهرن جا حوالا ڏنا آهن. ان دؤر جي هڪ ٻئي مصنف جو ذڪر البيروني پنهنجي ڪتاب ۾ ڪيو آهي. هن پڻ يوناني فيلسوفن جي واڪاڻ ۽ مڃتا ۾ ڪافي مبالغي ۽ وڌاءَ کان ڪم ورتو آهي. انهن حقيقتن مان اسين هي نتيجو ڪڍي سگهون ٿا تہ ٽين صدي عيسويءَ کان پوءِ هندستان علمي طور تي يونان کان متعارف ٿي چڪو هو. هتان جي علمي حلقن ۾ يوناني علم ۽ فن جا اثر پڻ محسوس ٿيڻ لڳا هئا. البت جيستائين هندستاني فلسفي جي مختلف فڪري مڪتبن جو تعلق آهي، يقين ۽ پروسي سان هي ڳالهہ چوڻ ڏکي آهي تہ انهن تي يوناني فڪر ۽ خيال جو اثر ڪيتري حد تائين پيو هو.

ڳالهہ جو حاصل مطلب هي آهي تہ جيڪڏهن قبل مسيح ۽ بعد مسيح جا بہ تاريخي دور

چونڊجن ته پوءِ ڪڏهن به نتيجن ۾ معقوليت به ٽينڊي ته سهوليت پئي. اسان هي ڳالھ چئي سگھون ٿا ته قبل مسيح سن ۾ يوناني فلسفو ابتدائي حالت ۾ هو ۽ ان ڪري انهيءَ هندستاني فلسفي جا اثر قبول ڪيا هئا. جيستائين بعد مسيح سن جو تعلق آهي، عقلي دليل اسان کي هي مڃڻ تي مجبور ٿا ڪن ته هندستاني فلسفي جا ڪجھ پهلو ۽ ڪجھ گوشا يوناني فلسفي کان ضرور اثر پذير ٿيا.

تاريخي تناظر ۾ يونان ۽ هندستان

آئون هن ڳالهه جي ڇنڊڇاڻ ڪري چڪو آهيان ته عمومي فلسفي جي جامع تاريخ جي ضرورت تي مون جيڪو زور ڏنو آهي، ان جو بنياد تاريخي تناظر تي آهي. هتي ڪنهن ملڪ يا ڪنهن قوم جي علمي احسانن جي تفصيل يا تذليل، يا ڪنهن جا ڳڻ ڳائڻ جو ڪو سوال نه آهي. اسان بني نوع انسان جي اهڙن طبقن ۾ ورهاست ڪئي آهي، جن جو بنياد جاگرافيائي حدبندين تي آهي. دنيا جي نقشي تي اسان يورپ، ايشيا ۽ آفريقا کي مختلف رنگن ۾ پيش ڪيو آهي، پر علم جاگرافيائي حدبندين ۽ ورهاستن جي طابع نه ٿو ٿئي. ڌرتي جي جنهن خطي ۾ به علم پروان چڙهي ٿو ان کي انسانذات جي گڏيل ميراث قرار ڏنو وڃي ٿو. بنان ڪنهن قوم يا وطن جي لحاظ جي سمورا انسان ان علم تي برابر جو حق رکن ٿا. هي ڳالهه ته سقراط يونان ۾ ڄائو هو ۽ اپنشدي ادب جا مصنف هندستان ۾ پيدا ٿيا هئا، سوانح نگاراڻي نقطي نظر سان ته ڪنهن اهميت لائق ٿي سگهي ٿي، پر جيستائين علم ۽ فن جي تاريخ جو تعلق آهي، اسان جي نظر ۾ ان ڳالهه جي ڪا خاص حيثيت ناهي. انساني علم ۽ فن ۾ انهن فلسفين ۽ مفڪرن جيڪي علمي اضافه ڪيا آهن، انهن کي نه ته يونان سان ڪا نسبت ڏئي سگهجي ٿي ۽ نه هندستان سان، انهن جو دائرو ته پوري انسانذات آهي. جيڪڏهن يونان کان اڳ فلسفي جو آغاز هندستان ۾ ٿيو ته مٿيري ڳالهه فقط هيءَ ٿي سگهي ٿي ته جڏهن فلسفي جي تاريخ جي ترتيب ۽ تاليف جو سلسلو شروع ڪيو ويندو ته سڀ کان مٿان هندستان جو نالو ايندو. ان سان هندستان جو مقام گهٽ يا بلند نه ٿو ٿي وڃي ۽ يونان جي شان ۾ ڪا گهٽتائي نه ٿي اچي. انساني علم ۽ فن جي سلسلي تي هڪڙي عرب شاعر جو هي شعر نهڪي ٿو اچي، جيڪو هن بنو عامر قبيلي جي باري ۾ چيو هو:

لَاتَقُلْ دَارُهَا بِشَرْقِ نَجْدٍ

كُلُّ نَجْدٍ لِلْعَامِرِيَّةِ دَار

”ايئن نه چئو ته هن جو گهر نجد جي اوڀر ۾ آهي، سڄو نجد ئي بنوعامر جو ماڳ مڪان آهي.“

عالمي فلسفو

هن کان پهريائين ٻين سيني سببن سوڌو آئون ان خاص سبب جي وضاحت ڪري چڪو آهيان، جيڪو هن املهه ماڻڪ قسم جي تاليف جي جمع، ترتيب ۽ سهيڙ جو ڪارڻ بڻيو آهي. هڪڙو ٻيو سبب به آهي، جيڪو پڻ ايترو ئي اهم آهي. هن وقت تائين اسان فلسفياڻن مسئلن

جو عالمي نقطي نظر کان صحيح معنيٰ ۾ احاطو ان ڪري نہ ڪري سگهيا آهيون جو فلسفو سڏو وڃايل، غير مرڪب، هڪ گروءِ يڪ ذاتوئي شيءِ نہ هو بلڪ اهو مختلف جزن جو مرڪب هو. فلسفي جون اهڙيون تاريخون تہ موجود آهن، جيڪي ڪنهن هڪ ملڪ يا ڪنهن هڪ دؤر جي فلسفي تي روشني وجهن ٿيون. پر هڪڙي بہ اهڙي تاريخ نہ ٿي ملي، جنهن مان هر هڪ ۽ هر دؤر جي فڪري اڳيرائي ۽ ذهني ارتقا جو حال معلوم ٿي سگهي. هاڻي اهو مناسب وقت اچي ويو آهي تہ فلسفي جي اهڙي تاريخ سهيڙي وڃي، جنهن جي ذريعي اسان کي هندستان، چين ۽ يونان جي علمي افاديت جي ڄاڻ سان گڏوگڏ پراڻي، وچئين ۽ جديد دور جي فڪري انداز کان بہ آگاهي ٿي سگهي.

قدرت جي ڪارستانين تي قبضي ۽ اختيار جي ڏينهون ڏينهن وڌندڙ صلاحيتن مختلف خطن ۾ رهندڙ انسانن کي هڪ ٻئي جي تمام گهڻو ويجهو آڻي ڇڏيو آهي. اهڙي ريت مختلف ثقافتون پڻ هڪ ٻئي سان رلي ملي ويون آهن. قريبي رابطن ۽ ويجهن تعلقاتن اهڙيون حالتون پيدا ڪري وڌيون آهن، جو انهن جي هوندي جيڪڏهن مختلف قومن جي علمي خدمتن جو مقصد هڪ ئي هجي تہ ڪا ڳالهہ نهي سگهي ٿي. مختلف تهذيبن جي مطمع نظر جي ماتحت جيڪي اصول ملن ٿا، انهن ۾ هم آهنگي ۽ پنهنجائپ جا سُر پيدا ڪرڻ لاءِ فلسفي کي جن محرڪن جي ضرورت پيش اچي سگهي ٿي، اُهي اِهي رابطا ئي تہ آهن. عالمي فلسفي جي ارتقا جو مسئلو نہ فقط نظرياتي لحاظ کان اهميت رکي ٿو بلڪ علمي بنيادن تي بہ ان جي سخت ضرورت محسوس ڪئي وڃي ٿي.

فلسفي جي تاريخ پڻ انهيءَ زاويہ نگاه کان مرتب ٿيڻ گهرجي. مختلف قومن ۽ مختلف دورن جي علمي واڌارن جو نہ فقط کُليءَ دل سان اعتراف ڪيو وڃي، بلڪ عالمي تاريخ جي ارتقا ۾ انهن کي مناسب جڳهہ ڏيڻ گهرجي. مثال طور علمي مسئلن جو مطالعو ڪرڻ ۾ اسان هيستائين يا تہ هندستاني مفڪرن جي خيالن ۽ فڪر تي غور ويچار ڪيو آهي يا وري انساني علم جي يوناني ماهرن يا وري عرب فلسفين جي نظرين کي سامهون رکيو اٿئون. مطلب تہ اسان فلسفياڻن مسئلن تي جڏهن بہ غور ويچار ڪيو آهي، انهن جي اصل نوعيت اسان جي نگاهن کان ڳجهي ئي رهي آهي. اسان قومي يا جاگرافيائي چشمو چاڙهي صورتحال تي نظر وڌي آهي. اسان کي هاڻي مسئلي جو اهڙو حل ڳولڻ جي ڪوشش ڪرڻ گهرجي، جيڪو مختلف فڪري نظامن مان حاصل ڪيل ادراڪن کي هڪڙي سڳي ۾ پوئي ڇڏي. فقط اهوئي هڪ رستو آهي، جنهن تي هلي اسان فلسفي جي مسئلن تي خالص فلسفياڻي نقطي نظر سان غور ڪري سگهون ٿا.

هن موجوده ڪتاب (3) ۾ فلسفياڻن مسئلن جو صرف ڪنهن قدر اختصار سان گهيراءُ نہ ڪيو ويو آهي، بلڪ هتي تہ هي ڪوشش ڪئي وئي آهي تہ مختلف دؤرن جي، مختلف قومن جي علمي نتيجن کي يڪجا ڪيو وڃي. مون کي اميد آهي تہ مختلف فڪرن جو هي مجموعو عالمي فلسفي جي تاريخ جي سهيڙ جي سلسلي جي پهرين ڪوشش ثابت ٿيندو ۽ اهڙي ڪوشش جنهن سان موجوده دؤر ۾ بني نوع انسان جي ضرورتن جو پورائو ٿي سگهندو.

پڇاڙڪا لفظ

اسان هن مهاڳ (4) جي شروعات هڪڙي ايراني شاعر جي هن شعر سان ڪئي هئي:

ما ز آغاز و انجام جهاں بے خبریم،
اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است۔

”نه هن ڪائنات جي ابتدا جو پتو آهي ۽ نه ته ان جي انتها ڪير لهي سگهي ٿو. هي هڪ اهڙو ڪتاب آهي، جنهن جا پهريان ۽ پويان پنا ڦاٽل آهن.“

فلسفو حقيقت ۾ نالو ئي آهي انهن ڦاٽل ۽ گم ٿيل پنن جي ڳولا جو. انهيءَ ڳولا ۾ ڪي ٽي هزار سال وهامي ويا آهن، پر اڃا تائين انهن جو ڪو اتو پتو ڪونهي. اها به اميد ڪينهي ته ڪو اڳتي هلي انهن جي ڪا خبر چار ملي سگهي ٿي. فلسفي جي تاريخ انهيءَ ڳولا جو داستان آهي. جيتوڻيڪ انهيءَ ڳولا جي نتيجي ۾ منزل مقصود جو پرو پاند ته اسان جي هٿ نه اچي سگهيو، تنهن هوندي به سفر جي عجيب روئداد ۽ تحقيق و دريافت جو دلچسپ داستان اسان جي علم ۾ ضرور آيو آهي ۽ ان سان ڪيترن ئي رازن ۽ اسرارن جا انڪشاف ٿيا آهن.

فلسفي جي منزل جا واٽهڙو پنهنجي مقصد جي حاصلات ۾ ته ڪامياب ٿي نه سگهيا، پر هي ڳالهه ضرور آهي ته سفر دوران هڪڙي املهه ۽ بي بها شيءِ سندن هٿ چڙهي آهي ۽ اها شيءِ آهي سائنس. سائنس انسانن کي نوان نوان اختيار عطا ڪيا آهن، پر انسان انهن جي وسيلي امن ۽ سڪون جا خزانا ماڻي نه سگهيو. اول اول جڏهن سائنس جو ظهور ٿيو ته ان سان ڪائنات جي سڌاري ۽ تعمير جون اميدون وابسته ڪيون ويون. پر اڄ حالت هيءَ آهي ته دنيا ۾ تباهي ۽ تخريب جو پيو ڪو به وڏو هٿيار نه آهي.

هاڻي وقت اچي ويو آهي ته فلسفي کي پنهنجو ڌيان امن ۽ سلامتي جي مسئلي تي ڏرڻ گهرجي. جيڪڏهن فلسفي کي ان مهم ۾ ڪاميابي ملي ٿي وڃي ۽ اهو امن ۽ سلامتي جي وڃائجي ويل متاع جي سُڻس حاصل ڪري ٿو وٺي ته پوءِ، جيتوڻيڪ گم ٿيل پنن کي ڳولي لهڻ سندس وس جي ڳالهه ناهي، اهو انسانذات لاءِ هڪ نئون ڪتاب ضرور ترتيب ڏئي سگهي ٿو. پوءِ هڪ ٻئي ايراني شاعر جي لفظن ۾ فلسفو اهو چوڻ ۾ حق بجانب هوندو:

رہروان را خستگی ره نیست،
عشق هم راہست و ہم خود منزل است.

”جيڪي ماڻهو عشق جي راهه جا پانڌيئڙا هوندا آهن، انهن جا پير ڪڏهن به نه ٿڪجندا آهن. چو ته عشق راهه به پاڻ آهي ته منزل مقصود ۽ ماڳ به پاڻ آهي.“

حاشيا ۽ حوالا

1) افلاطون جو اهو ڪتاب ريپبلڪ (جمهوريت) سنڌيءَ ۾ ”رعيتي راڄ“ جي نالي سان ترجمو ڪيو ويو آهي. (ن-خ- ر)

2) سڪندراعظم جي هندستاني فيلسوفن سان جنهن ڳالهه ٻولهه ڏانهن اشارو ڪيو ويو آهي، اها اصل ۾ ان سنڌي فيلسوفن ۽ ڏاهن سان ڪئي آهي. اها مختصر گفتگو مختلف هنڌن تي ملي ٿي. سڪندر مختلف سوال ڪيا آهن ۽ فيلسوفن انهن جا ڏاڍا دلچسپ ۽ گهرا جواب ڏنا آهن. (سنڌيڪار)

3) راڌا ڪرشنا جي ڪتاب ”اوڀر ۽ اولهه جو فلسفو“ ڏانهن اشارو ڪيو ويو آهي.

4) هي ليک اصل ۾ هندستاني ڏاهي پروفيسر ايس. راڌا ڪرشن جي مٿي ڄاڻايل ڪتاب ”اوڀر ۽ اولهه جو فلسفو“ تي لکيل مهاڳ آهي. مهاڳ ۾ تفصيلي جائزي ڪان پوءِ مولانا آخر ۾ پنهنجي ڳالهه کي هتي اچي سهيڙي ٿو ان ڪري ”پڇاڙڪا لفظ“ لکي ٿو.

خدا جو شخصي تصور

غور و فڪر جي اهائي منزل آهي، جيڪا اسان جو ڏيان هڪڙي بي حقيقت ڏانهن ڇڪائي ٿي. هي هڪڙي ڳالهہ آهي تہ انسان خدا جي عقل کان ماورا ۽ غيرشخصي تصور تي قانع رهي نہ سگهيو ۽ ڪنهن نہ ڪنهن شڪل ۾ پنهنجي فڪر ۽ احساسن مطابق هڪڙو شخصي تصور پيدا ڪندو رهيو؟ آءُ شخصي تصور ان معنيٰ ۾ چئي رهيو آهيان، جنهن معنيٰ ۾ پرسنل گاڊ (Personal God) جو اصطلاح ڪتب آندو ويندو آهي. شخصي تصور جا مختلف ڏاڪا آهن. ابتدائي ڏاڪو تہ شخصِ محض جو ٿيندو آهي، جيڪو فقط شخصيت جي هاڪاريت ڪندو آهي. پر اڳيان هلي اها شخصيت خاص خاص صفتن ۽ افعالن جا پٽ پهراڻ پائي وٺي ٿي. سوال هي آهي تہ اهو پهراڻ اٽڻ ڇو بڻيو؟ ان جو محرڪ بہ اهوئي آهي تہ انسان جي فطرت کي بلندي واري هڪڙي نصب العين جي ضرورت آهي ۽ ان ضرورت جي اُڃ هڪ مجسم ڪايا ۽ صفاتي تصور ڏاران لهي نہ ٿي سگهي. حقيقت ڇا بہ هجي، پر هي تصور جڏهن بہ انسان جي سامهون ايندو تہ تشخص جو هڪڙو پڙدو پنهنجي چهري تي ضرور وجهندو. هي پڙدو ڪڏهن ڳرو رهيو تہ ڪڏهن سنهو ٿي ويو، ڪڏهن پوائتو رهيو تہ ڪڏهن دل خوش ڪندڙ ٿي ويو، پر مُنهن تان لٿو ڪڏهن بہ نہ. ۽ اِتان کان ئي اسان جي صورت پرست نظر جون سيئي بيوسيون شروع ٿي ويون:

بر چهره حقیقت اگر ماند پرده،
جرمِ نگاه دیده صورت پرست ماست۔(1)

”جيڪڏهن حقيقت جو چهرو حجاب جي پڙدي پنيان لڪل آهي تہ ان ۾ ڏوهہ سراسر اسان جي صورت پرست نگاهن جو آهي.“

پراڻو سرچشمو

دنيا ۾ وحدت الوجود (Pantheism) جي عقيدي جو سڀ کان پراڻو سرچشمو هندستان آهي. غالبن يونان ۽ اسڪندريا ۾ پڻ هِتان کان ئي اهو عقيدو پهتو ۽ جديد افلاطوني فڪر (Neo_Platonism)، جنهن کي عربن غلطي سان افلاطون جو مذهب سمجهيو هو انهيءَ تي ئي پنهنجن خيالن جي عمارت کڙي ڪئي. هي عقيدو حقيقت جي تصور کي هر قسم جي تصوراتي تشخصن کان الڳ ڪري هڪ مطلق ڪامل تصور قائم ڪري وٺي ٿو. ان تصور سان گڏ صفتون ڪائي شڪل وٺي نہ ٿيون سگهن: پر جي اهي هجن بہ ٿيون تہ تعينات ۽ مظهرن جي لحاظ کان، نہ ڪي ذات مطلق جي هستيءَ جي اعتبار کان. هن عقيدي جو مڃيندڙ خدا جي ذات

جي باري ۾ ”هو آهي“ کان سواءِ ٻيو ڪجھ بہ ٻڌائي نہ ٿو سگهي. ايتري قدر جو اشارو بہ نہ ٿو ڪري سگهي. ڇو تہ جي اسان پنهنجن اشارن جو پاڇو بہ هن تي پوڻ ڏيون ٿا تہ ذاتِ مطلق، مطلق نہ ٿي رهي، تشخص ۽ حدن جي ڏنڊ ۾ لتجي ڏنڌلي ٿي وڃي ٿي. بابا فغاني هنن ٻن سٽن ۾ ڇڻڪ سڀ ڪجھ چٽي ڇڏيو آهي:

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عین اوست،

امان می تواں کہ اشارت بادکنند۔ (2)

”هر ذرو عين ذات آهي، ان امر ۾ ڪا بہ ٻچتائي نہ آهي. پر پوءِ بہ ان جي وضاحت ڪرڻ ڏاڍي ڏکي ڳالھ آهي. اهو اشارو بہ نہ ٿو ڪري سگهجي تہ هو ڪٿي آهي؟“

اهوئي سبب آهي جو هندستان جي اپنشدن نفي صفتن جي راھ اختيار ڪئي ۽ تنزيھ جي ”نيتي نيتي“ کي گهڻو اڳتي وٺي ويا. پر وري ڪٿي جو ڏسو تہ انهيءَ هندستان کي پنهنجي اُچ ايئن ٻُجهائڻي پيئي جو نہ فقط برهما (ذات مطلق) کي ايشور (تشخصي ۽ وصفي ذات) جي نماءَ ۾ ڏٺو وڃڻ لڳو بلڪ پٿر جون مورتيون گهڙيون ۽ بت تراشي اڳيان رکيا ويا تہ جيئن دلڙي جي اتڪاءَ لاءِ ڪوئي ٽڪاڻو تہ سامهون رهي:

کرے کیا کعبے میں جو سر بت خانہ سے آگاہ ہے

یہاں تو کوئی صورت بھی ہے، واہ اللہ ہی اللہ ہے۔ (3)

يهودين خدا کي هڪ قهار ۽ جابر شهنشاھ جي صورت ۾ ڏٺو ۽ اسرائيل جي آکھ سان سندس اهڙو رشتو جوڙيو. جهڙو غلاماڻي ۽ جاگيرداراڻي سماج جي هڪ غيرتمند مڙس جو پنهنجي سهڻي ۽ لاڏلي زال سان هوندو آهي. مڙس پنهنجي زال جون سموريون خطائون معاف ڪري ڇڏيندو، پر سندس بيوفائي ڪڏهن بہ معاف نہ ڪندو. ڇو جو سندس غيرت اهو گوارا نہ ٿي ڪري تہ سندس محبت ۾ ڪنهن ٻئي جي محبت بہ شريڪ هجي:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغۡفِرُ اَنۡ يُّشۡرَكَ بِهٖ وَيَغۡفِرُ مَا دُوۡنَ ذٰ لِكَ لِمَنۡ يَّشَآءُ (4:48)

”الله تعاليٰ اها ڳالھ نہ ٿو بخشي تہ ڪنهن کي سندس شريڪ ڪيو وڃي. ان کان سواءِ ٻيا گناھ، جيڪي چاهيندو آهي، بخشي ڇڏيندو آهي.“

جيتوڻيڪ توريت جي عشرا حڪمن[4] ۾ هڪ حڪم هي بہ هو تہ، ”تون ڪنهن بہ شيءِ جي مورتي نہ ٺاھ، نہ ان جي اڳيان جهڪ. ڇو تہ آئون تنهنجو خداوند خدا هڪ غيور خدا آهيان.“ پر زمانو جيئن جيئن اڳتي وڌندو ويو، هي تصور بہ وڌيڪ وسعت ۽ رقت پيدا ڪندو ويو. ايستائين جو يسعيا (Isaiah) ٻئين[5] جي زماني ۾ انهيءَ تصور جا بنياد پيا، جيڪو اڳتي هلي مسيحي شڪل اختيار ڪرڻ وارو هو. مسيحيت مڙس جي جڳھ تي پيءُ[6] کي ڏٺو. ڇو تہ پيءُ پنهنجن ٻچڙن لاءِ سراسر رحم، ٻاجھ، شفقت ۽ درگذر ڪرڻ وارو هوندو آهي.

من بد کنم و تو بد مکافات دہی،

پس فرق میاں من و تو چیست بگو۔ (7)

”جيڪڏهن منهنجي گناهن تي تون مون کان بدلو وٺڻ کان نہ ٿو مڙين، تہ پوءِ ٻڌاءِ تہ تو ۾ ۽ مون ۾ آخر فرق ئي ڪهڙو آهي.“

اسلام پنهنجي عقيدي جو بنياد سراسر لاثانيت (تنزيهہ) تي رکيو آهي:

لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَىۡءٌ (42: 11)

”ڪوبہ هن جهڙو نہ آهي.“

هن آيت ۾ ان پيٽ ۽ تشبيهہ جي هڪ اهڙي عام ۽ مڪمل نفي ڪري ڇڏي، جو اسان جي تصوراتي تشخص لاءِ ڪجهہ بہ نہ بچيو:

لَا تَضۡرِبُوۡا لِلّٰهِ الۡاَمۡثَالَ (16: 74)

”الله تعاليٰ لاءِ ڪوبہ مثال نہ ڏيو.“

ان تمثيلن ۽ مثال جا سمورا دربند ڪري ڇڏيا.

لَا تُدۡرِكُهُ الۡاَبۡصَارُ (6: 103)

”اکيون هن کي ڏسي نہ ٿيون سگهن.“

۽:

لَنۡ تَرٰٮنِىۡ وَلٰـكِنِ انْظُرۡ اِلَى الۡجَـبَلِ (7: 143)

”خدا تعاليٰ حضرت موسيٰ کي چيو تہ ”تون مون کي ڏسي نہ سگهندين، پر پهاڙ ڏانهن ڏس!“

انهن آيتن حقيقت جي ادراڪ جي ڪابہ اميد باقي نہ ڇڏي.

زبان ببند و نظر باز کن کہ منع کلیم،
اشارت از ادب آموزی تقاضائی ست۔ (8)

”زبان تي ماٺ جي مُهر هڻي ڇڏيو ۽ اکيون پوري ڇڏيو. حضرت موسيٰ کي بہ جيڪو روڪيو ويو هو اهو ادب ۽ احترام جو اشارو ئي تہ هو.“

تنهن هوندي بہ انسان جي تصور جي نظاري لاءِ هن کي بہ صفتن جي هڪڙي صورت گهڙڻي پئي ۽ مطلق لاثانيت يا مطلق تنزيهہ صفاتي تشخص جا ويس وڳا ڍڪي ورتا:

وَلِلّٰهِ الۡاَسۡمَآءُ الۡحُسۡنٰى فَادۡعُوۡهُ بِهَا (7: 180)

”۽ الله تعاليٰ جا سڀ نانءَ سهڻا آهن، ڪيس انهن نالن سان سڏيو.“

۽ پوءِ معاملو رڳو ايستائين نہ رڪيو هنڌين ماڳين مجاز جا جهروڪا پڻ کولڻا پيا:

بَلۡ يَدٰهُ مَبۡسُوۡطَتٰنِ (5: 64)

”هن جا ٻئي هٿ کليل آهن.“

۽:

يَدُ اللّٰهِ فَوۡقَ اَيۡدِيۡهِمۡ (10:48)

”هن جي هٿن تي الله تعاليٰ جو هٿ آهي.“

۽:

مَا رَمَيۡتَ اِذۡ رَمَيۡتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى (17:8)

”جڏهن تو پٿرين جي مُٺ اڇلي تہ اُها تو نہ اڇلي، بلڪ الله اڇلي هئي.“

۽:

اَلرَّحۡمٰنُ عَلَى الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰى (5:20)

”هو بيحد ٻاجهارو خدا عرش جي تخت تي موجود آهي.“

۽:

اِنَّ رَبَّكَ لَبِالۡمِرۡصَادِ (14:89)

”يقينن تنهنجو رب گهات ۾ لڳل آهي.“

۽:

كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِىۡ شَاۡنٍ (29:55)

”هر روز هن جو هڪڙو شان آهي.“

هر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو،
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر۔(9)

انهيءَ منجهاران معلوم ٿيو تہ بلنديءَ جي هڪڙي نصب العين جي طلب انسان جي فطرت جي طلب آهي ۽ اها ڪنهن اهڙي تصور بنان پوري ٿي نہ ٿي سگهي، جيڪو ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ سندس اڳيان اچي ۽ اڳيان تڏهن ئي اچي سگهي ٿو جڏهن ان جي مطلق ۽ غيرشخصي چهري تي تشخص جو ڪو نہ ڪو نقاب پئجي ويو هجي:

آه ازاں حوصلہ تنگ و ازاں حسنِ بلند،
کہ دلم را گلہ از حسرتِ دیدار تو نیست۔ (10)

”افسوس تہ منهنجي ظرف ۾ ايڏي وسعت ناهي، جيڏي تنهنجي سونهن جي بلندي آهي.
ان ڪري ئي تنهنجو ديدار نہ ٿي سگهڻ جي گلا نہ ٿو ڪريان.“

غيرصفاتي تصور ڪي انساني دماغ پڪڙي نہ ٿو سگهي ۽ طلب هن ڪي اهڙي مطلوب جي آهي، جيڪو سندس پڪڙ ۾ اچي سگهي. هو هڪ اهڙي محبوبي جلوي جو گهورو آهي، مشتاق آهي، جنهن ۾ هن جي دلڙي اٽڪي سگهي، جنهن جي بي پناهہ حسن جي پوپان والهانہ ڊوڙي سگهي، جنهن جو ڪبريائي پلاند پڪڙڻ لاءِ پنهنجي عجز ۽ نياز جو هٿڙو وڌائي سگهي، جنهن

سان محبت جون راز نياز ڀريون راتڙيون گهاري سگهي؛ جيڪو جيتوڻيڪ وڏ کان وڏ بلنديءَ تي هجي، پر پوءِ بہ هر پل جهاتي پائي ڪيس تڪي رهيو هجي تہ:

اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (14:89)

”بيشڪ تنهنجو پروردگار هر وقت جهاتي پائي توکي تڪي رهيو آهي.“

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ ؕ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ (2:186)

”اي پيغمبر! جڏهن منهنجا بندا توکان مون بابت پڇن تہ کين چئو تہ آئون کين ويجهڙو آهيان ۽ هر پڪارڻ واريءَ جي پڪار جو جواب ڏيان ٿو.“

در پرده و برهمه کس پرده می دری،
باهر کسی و با تو کسی را وصال نیست۔[11]

”تون لڪل بہ آهين ۽ هر هنڌ ظاهر پڻ. تنهنجي هستي هر ڪنهن کي رفاقت جو شرف بخشيو آهي. پوءِ بہ تنهنجي وصال جي دولت هر ڪنهن جي حصي ۾ نہ ٿي اچي.“

غير صفاتي تصور محض نفي ۽ سلب هوندو آهي، مگر صفاتي تصور تشبيهہ جي نفي سان گڏ هڪ ايجابي صورت کي بہ ناهي ڇڏي ٿو. ان ڪري هتي صفتن جون نقش نگاريون اٽڪر ٿي وڃن ٿيون ۽ اهوئي ڪارڻ آهي جو مسلمانن جي سلفي ۽ صاحب حديث عالمن تفويض جو مسلڪ اختيار ڪيو ۽ صفتن جي تاويل کان وٿيرڪا رهيا ۽ انهيءَ آثار تي انهن جهميا جي صفاتي انڪار کي تعطيل قرار ڏنو ۽ معتزلا ۽ متڪلمن جي تاويلن ۾ بہ تعطيل جي بوءِ سنگهڻ لڳا. متڪلمن اصحاب حديث تي تشبيهہ ۽ تجسيم يا بشريت (Anthropomorphism) جو الزام مڙهيو هو. پر هو چوندا هئا تہ اوهان جي تعطل کان تہ اسان جي نالي ۾ نهال تشبيهہ ڀلي آهي، ڇو تہ هتي تصور لاءِ هڪڙو ٽڪاڻو تہ بچي ٿو. اوهان جي سلب ۽ نفي جي ڪاوشن کان پوءِ تہ ڪجهہ بہ باقي نہ ٿو بچي.

هندستان جي اپنشدن ذات مطلق کي صفاتي ذات ۾ پلٽيندي جن تنزلاتن جو نقشو جوڙيو آهي، مسلمان صوفين ان جي تعبير ”احديت“ ۽ ”واحديت“ جي ترتيب ۾ ڏني. ”احديت“ جو مرتبو مڪمل يڪتائي جو ٿيو پر ”واحديت“ جي جڳهہ اول واريءَ تي ۽ اوليت جو مرتبو چاهي ٿو تہ ٻيو، ٽيون ۽ چوٿون بہ هجي:

كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ [12]

”آئون مخفي خزانو هئس، خيال ٿيو تہ ظاهر ٿيان، ان ڪري توکي پيدا ڪيو.“

جيتوڻيڪ حديث قدسي ناهي، پر اهو جنهن جو بہ قول آهي، ان ۾ شڪ نہ آهي تہ هڪ تمام وڏي ۽ گهري فڪر جو ڏس ڏئي ٿو.

دل کشتہ یکتائی حسن است، و گر نہ،
در پیش تو آئینہ شکستن ہنرے بود۔[13]

”تنهنجي بيمثال حسن ۽ جمال منهنجي دل نهوڙي ڇڏي آهي. تنهنجي بارگاهه ۾ دل جي آئيني جي شڪست هڪ هنر جي حيثيت رکي ٿي.“

ترجمان القرآن جلد پهرئين ۾ سورت فاتحه جي تفسير ۽ جلد ٻئين ۾:

وَلَا تَضۡرِبُوۡا لِلّٰهِ الۡاَمۡثَالَ۔ (16: 74)

”۽ الله تعاليٰ لاءِ ڪوبه مثال نه ڏيو.“

جي تفسير جي ڏس ۾ انهيءَ مباحثي ڏانهن اشارا ڪيا ويا آهن ۽ اهو بحث اهڙو آهي جو جيڪر وڌايو وڃي ته تمام پري تائين پکڙجي سگهي ٿو:

تلقين درس اهل نظر يک اشارت ست،

کردم اشارتے و مکرر نمی کنم۔ (14)

”عقلمندن کي ڪنهن ڳالهه کان آگاهه ڪرڻ لاءِ اشارو ئي ڪافي هوندو آهي. مون هيڪر اهو اشارو ڪري ڇڏيو آهي، لڳي ٿو ته هاڻي ٻيهر ان جي نوبت نه ايندي.“

ان سلسلي ۾ هڪڙو ٻيو مقام به ظاهر ٿئي ٿو ۽ ان جي وسعت به اسان کي پري پري تائين وٺي وڃي ٿي. جيڪڏهن هتي مادي کان سواءِ ٻيو ڪجهه به ڪونهي، ته پوءِ انساني مرتبي ۾ اُبرڻ واري اهاقوت، جنهن کي اسان فڪر ۽ ادراڪ جي نالي سان سڏيون ٿا، ڇا آهي؟ ڪهڙي ڇُلهه مان ان چٽنگ ڇتاءَ ڪيو آهي؟ اهو ڇا آهي جيڪو اسان ۾ هي جوهر پيدا ڪري ٿو ته اسان خود مادي جي حقيقت تي غور ويچار ڪرڻ لڳون ٿا ۽ ان بابت قسمين قسمين اندازا لڳايون ٿا. هي سچ آهي ته موجودات جي هر شيءِ وانگر هي جوهر به ڏاڪي به ڏاڪي هن درجي تائين پهتو آهي. اهو هڪ وڏي عرصي تائين نباتات ۾ ننڊ ڪندو رهيو پوءِ حيوانات ۾ ڪر موڙڻ لڳو ۽ پوءِ انسانيت جي درجي تي پهچي جاڳي اٿيو. پر صورتحال جو اهو علم اسان کي هي ڳتيءَ سلجهائڻ ۾ ڪا واهر نه ٿو ڪري. هي ڀج ترت ئي گڻونچ گل ڪيڏي آيو هجي يا مدتن جي واڌويجهه ۽ ارتقا کان پوءِ ان درجي تي پهتو هجي، بهرحال انسان جي مرتبي جو جوهر ۽ حاصلات آهي ۽ پنهنجي اُپار ۽ حقيقت ۾ موجودات جي سڀني مجموعن ۾ پنهنجي الڳ ۽ مٿيري جڳهه رکي ٿو. اهوئي ماڳ آهي، جتي پهچي انسان حيوانيت جي پوين ڪڙين کان جدا ٿي ويو ۽ ڪنهن ايندڙ ڪڙيءَ ۾ ڪڙجڻ لاءِ هٿ پير هڻڻ لڳو. هو زمين جي حڪمراني جي تخت تي ويهي جڏهن مٿي نظر کڻي ٿو ته فضا جا سڀئي منڊل ڪيس ايئن ڏسڻ ۾ اچن ٿا، جڻ اهي به سندس ئي اوک ٻوک لاءِ ٺاهيا ويا آهن. هو انهن جي به پيمائش ڪري ٿو ۽ انهن جي حرڪتن ۽ خاصيتن جا اندازا لڳائي ٿو. ڪيس قدرت جي هن ڪارخاني جي لاانتهائين جي مقابلي ۾ قدم قدم تي پنهنجي بيوسين جو اعتراف ڪرڻو پوي ٿو. پر بيوسين جي انهيءَ احساس جي ڪري سندس جاکوڙ ۽ طلب جون امنگون ٽڏيون نه ٿيون ٿين، بلڪ وڌيڪ تازگين سان اُبرڻ لڳن ٿيون ۽ ڪيس اجا وڌيڪ بلندين ڏانهن اڏاري کڻي وڃڻ گهرن ٿيون.

سوال هي آهي ته فڪر ۽ ادراڪ جي هي لامحدود فضا جيڪا انسان کي پنهنجي اڏارن جي

پاڪرن ۾ پري اُڏري رهي آهي، ڇا آهي؟ ڇا ان جي جواب ۾ رڳي ايترو چوڻ ڪافي هوندو تہ هي هڪڙي انڌي ٻوڙي قوت آهي، جيڪا پنهنجي طبعي خاصيتن ۽ طبعي تحرڪ ۽ ظرف سان ترقي ڪندي فڪر ۽ ادراڪ جو پڙڪندڙ شعلو بڻجي وئي آهي؟ جيڪي ماڻهو ماديت جي دائري کان ٻاهر ڏسڻ جا هيراڪ نہ آهن، اهي بہ ورلي ئي اهڙي جرئت ڪري سگهيا، جو بنا دير جي ان سوال جو جواب هاڪار ۾ ڏئي ڇڏين.

آئون اجا ان انقلاب ڏانهن اشارو ڪرڻ نہ ٿو چاهيان، جيڪو اڻويهين صدي جي آخر ۾ اُڀرڻ شروع ٿيو ۽ جنهن ويهين صدي جي ايندي ئي ڪلاسيڪل طبعيات جا بنيادي اصول هڪ ئي جهٽڪي سان لوڏي ڇڏيا. آئون اجا ان کان پرڀرو رهي هڪڙي عام نقطي نگاهہ سان مسئلي جي ڇنڊڇاڻ ڪري رهيو آهيان.

۽ پوءِ خود اها صورتحال، جنهن کي اسين واڌويجهہ ۽ ارتقا (Evolution) چئون ٿا، ڇا آهي؟ ڇا اها هڪڙي خاص رخ ۾ آگر ڪٿي اشارو نہ ڪري رهي آهي؟ اسان سوين سالن جي کوجنائن کان پوءِ هي حقيقت معلوم ڪئي تہ هستيءَ جون سيئي موجوداتون اڄ جنهن شڪل ۽ نوعيت ۾ نظر اچن ٿيون، اهي هڪ ڏڪ ۾ انهيءَ ظهور ۾ نہ آيون آهن يعني ڪنهن سڌي تخليقي عمل انهن کي هڪ ئي وقت هي شڪل ۽ نوعيت نہ ڏني آهي. بلڪ هڪ مرحليوار تبديلي جو عالمگير قانون هتي ڪم ڪندو رهيو آهي ۽ ان جي اطاعت ۾ پوئلڳي ۾ هر شيءِ ڏاڪي بہ ڏاڪي بدلجندي رهندي آهي ۽ هڪ اهڙي ڍري چال سان، جنهن کي اسين فلڪي انگن اکرن جي مدتن سان بہ ڏکيائي سان اندازي ۾ آڻي سگهون ٿا، هيٺ کان مٿي ڏانهن وڌندي رهندي آهي. ذرڙن کان وٺي آسماني جسمن تائين سيني ارتقا ۽ تبديلي جي انهيءَ قانون تحت پنهنجي موجوده شڪل صورت ۽ نوعيت جو روپ ماڻيو آهي. اهائي هيٺ کان مٿي ڏانهن وڌندڙ فطرت جي رفتار آهي، جنهن کي اسين ارتقا، واڌويجهہ ۽ نشونما جو نالو ڏيون ٿا. يعني هڪڙي مقرر، طئي ٿيل هم آهنگ ۽ منظم ارتقائي تقاضا آهي، جيڪا پوري ڪائنات تي ڇانيل آهي ۽ ان کي ڪنهن خاص رخ ڏانهن وڌائي ۽ ڪٿي وٺي رهي آهي. هر هيٺين ڪڙي مرحليوار پاڻ کان مٿانهين ڪڙيءَ جو درجو پيدا ڪندي ۽ هر مٿيون درجو هيٺئين درجي جي حال جي رفتار تي هڪ خاص اثر وجهندي ڪيس هڪ خاص سانچي ۾ سمائيندو رهندو. هي ارتقائي صورتحال پاڻان ڇِٽي (Self Explanatory) نہ آهي. اها پنهنجي هڪڙي ڇِٽائي چاهي ٿي. پر اسان کي ان جي ڪائي مادي وضاحت نہ ٿي ملي. سوال هي آهي تہ ڇو اهڙي صورتحال ٿي تہ هتي هڪڙي ارتقائي تقاضا موجود هجي ۽ اها هر تخليقي ظهور کي هيٺين حالتن مان ڪٿي بلند تر درجن ڏانهن وڌائي وٺي وڃي؟ وجود جي فطرت ۾ بلند طلبيءَ جي اهڙي تقاضا ڇو سر کنيو جو جسمن جي سلسلي جي هڪ باترتيب ڏاڪڻ هيٺ کان مٿي ڏانهن وڌندي هلي وئي. جنهن جو هر ڏاڪو پنهنجي پوئين کان مٿي، پر اڳئين کان هيٺ جڙيو آهي. ڇا اها صورتحال بنا ڪنهن معنيٰ ۽ حقيقت کان خالي آهي؟ ڇا هي ڏاڪڻ ڪنهن مٿئين خاني جي موجودگي بنان ئي جُڙي وئي آهي ۽ هتي ڪائي بلند تارڙي نہ آهي، جنهن تائين اها اسان کي پهچائڻ گهرندي هجي؟

يارا‌ں خبر دهيد که ايں جلوگاه کيست ؟(15)

”دوستو! خبر ته ڏيو هي جاءِ ڪهڙي هستيءَ جي جلوي گاهه آهي.“

حياتياتي علم جي موجوده دؤر جي عالمن ۾ پروفيسر لائيڊ مارگن (Liayd Morgan) هن مسئلي جو حياتياتي (Biological) علم جي نقطي نگاهه کان گهرو مطالعو ڪيو آهي. پر آخرڪار ڪيس به انهيءَ نتيجي تي پهچڻو پيو ته ان صورتحال جي ڪا مادي چٽائي يا وضاحت نه ٿي ڪري سگهجي. هو لکي ٿو ته جيڪي حاصلاتون (Resultants) هتي ڪم ڪري رهيون آهن، اسين انهن جي چٽائي هن لحاظ کان ته ڪري سگهون ٿا ته انهن کي موجوده احوال، ظرفن ۽ زمان مڪان جو نتيجو قرار ڏيون: پر ارتقائي تقاضا جو اُمالڪ ظهور (Emergence) جهڙي ريت اُڀرندو رهيو آهي، جهڙوڪ زندگي جي پيدائش، ذهن ۽ ادراڪ جي جلوي گيري، ذهني شخصيت ۽ معنوي انفراديت جو لاڙو، انهن جي ڪا وضاحت سواءِ ان جي ڪري نه ٿي سگهجي ته هتي هڪڙي خدائي قوت جي ڪارفرمائي قبول ڪئي وڃي. اها صورتحال اسان کي آخرڪار مجبور ڪري ڇڏي ٿي ته فطرت ڪائنات ۾ هڪڙي تخليقي اصول (Creative Principle) جي ڪارفرمائي جي اعتقاد کان نه لنوايون. هڪ اهڙو تخليقي اصول، جيڪو زمان ۽ مڪان جي هن ڪارخاني ۾ هڪ لازمان (Timeless) حقيقت آهي.

جڏهن اسين هستي جي حقيقتن جو مطالعو ڪريون ٿا ته هڪ خاص ڳالهه هڪدم اسان جي اڳيان اُڀرڻ لڳندي آهي. هتي فطرت جو هر نظام ڪجهه ان طرح ثابت ٿيو آهي جو جيسين ان کي سندس سطح کان مٿيرو ٿي نه ڏٺو وڃي، سندس حقيقت کلي نه ٿي سگهي. يعني فطرت جي هر ڏيک کي ڏسڻ لاءِ اسان کي هڪڙو اهڙو مقامِ نظر پيدا ڪرڻو پوندو، جيڪو خود ان کان بلند ماڳ مڪان تي هجي. طبعيات جي جهان جون باريڪيون حياتياتي (Biological) علم جي جهان ۾ کُلن ٿيون. حياتياتي علم جا اسرار نفسياتي (Psychological) جهان ۾ پڌرا ٿين ٿا. نفسياتي پيد کولڻ لاءِ اسان کي منطقي بحث ۽ تحليل جي عالم ۾ اچڻو پئي ٿو. پر منطقي بحث ۽ تحليل جي اسرارن کي ڪهڙي هنڌان ڏٺو وڃي؟ انهيءَ کان مٿي به نظر جو ڪو ماڳ آهي يا نه؟ جيڪو اسان کي حقيقت جي ڪنهن آخري منزل تي پهچائي سگهندو هجي.

اسان کي مڃڻو پوي ٿو ته انهيءَ کان مٿي به هڪڙو مقامِ نظر آهي، پر اهو ان کان اُتيرو آهي ته عقل ۽ شعور وسيلي ان جي نقش آرائي ڪري سگهجي. اهو محسوسات کان ماورا (Super Sensible) آهي، جيتوڻيڪ محسوسات کان خالي ۽ پرانهون نه آهي. هو هڪ اهڙي آڳ آهي، جيڪا ڏسي نه ٿي سگهجي، پر ان جي گرمائش تي هٿ سيڪي سگهجن ٿا.

وَمَنْ لَمْ يَذُقْ، لَمْ يَدْرِ

”جنهن هي چکيو ناهي، ان کي ڪهڙي خبر!“

تو نظر باز نه، ورنه تغافل نگه ست،

تو زبان فهم نه ورنه خموشي سخن ست۔ (16)

”تون ديد جي قرينن کان وانجهيل آهين، نہ تہ اکيون پوري بہ سڀ ڪجهہ پسي سگهجي ٿو. تون زبان شناس، سخن شناس بہ ناهين، نہ تہ خاموشي بہ ڳالهائيندي آهي.“

ڪائنات ساڪن ۽ هڪ هنڌ بيٺل ناهي، متحرڪ آهي ۽ هڪ خاص رخ ۾ نهندي ۽ بهتر ٿيندي اڳتي وڌندي وجي رهي آهي. سندس اندرينءَ تقاضا هر گوشي ۾ تعمير ۽ تڪميل آهي. جيڪڏهن ڪائنات جي هن عالمگير ارتقائي رفتار جي ڪائي مادي وضاحت اسان کي نہ ٿي ملي تہ پوءِ ان ۾ ڪا اربع خطا ڪانهي جي اسين انهيءَ اسرار جو حل روحاني حقيقتن ۾ ڳولڻ گهرون ٿا.

هن موقعي تي هي حقيقت بہ سامهون رکڻ گهرجي تہ مادي جي نوعيت بابت ارڙهين ۽ اڻويهين صدي جيڪي عقيدا اُپاريا هئا، اهي هن صدي جي شروع ٿيندي ئي لڏڻ لڳا ۽ هاڻي مڪمل ختم ٿي چڪا آهن. هاڻي نوس مادي جي جاءِ مجرد قوت والاري ورتي آهي ۽ اليڪٽران (Electron) جي خاصيتن توڙي فعلن ۽ آٽن جي انگي ۽ ڳاٽيتوي ڍنگ ۽ ضابطي جي بحثن معاملي کي سائنس جي دائري مان ڪڍي هڪ ڀيرو ٻيهر فلسفي جي رڻ ۾ گم ڪري ڇڏيو آهي. سائنس کي پنهنجي خارجيت (Objective) جي علم ۽ ضابطن جو جيڪو يقين هو اهو هڪ ست ۾ ئي بنيادن کان لُڏي چڪو آهي ۽ علم وري داخلي (Subjective) ذهنيت جي ان ذهني ۽ ڪلياتي ماڳ ڏانهن واپس موٽي رهيو آهي، جتان نئين سجاڳيءَ واري دؤر کان پوءِ هن نئين مسافري جون وکون کنيون هيون. پر آئون اجا اهو بحث نہ ڇيڙيندس، ڇو تہ اهو بذات خود هڪڙو مستقل بحث آهي.

هي سچ آهي تہ هي راهہ فقط استدلالي علم وسيلي طئي ڪري نہ ٿي سگهجي. هتي جي اصل روشني ڪشف ۽ مشاهدي جي روشني آهي. پر جي اسين ڪشف ۽ مشاهدي جي عالم جي چاڻ رکڻ نہ ٿا چاهيون، تڏهن بہ حقيقت جون نشانيون پنهنجي چئني پاسين ڏسي سگهون ٿا ۽ جيڪڏهن ڏيان ڏريون تہ خود اسان جي پنهنجي هستي ئي سراسر دڳائون نشان آهن.

وَلَقَدْ اَحْسَنَ مَنْ قَالَ.

خلقے نشانے دوست طلب می کنند و باز،
از دوست غافل اند، بچندیں نشاں کہ ہست۔ (17)

”ماڻهو پنهنجي همدم جا نشان تہ ڳولين ٿا، پر نہ ٿا لهي سگهن. حالانڪ هُن هِتي ڪيترائي اهڃاڻ ڇڏي ڏنا آهن.“

حاشيا ۽ حوالا

1) ديوان نظيري: 47. پهرين مصراع هيئن به ملي ٿي:

برچهره حقيقتِ ماماند پرده۔

2) ديوان بابا فغاني شيرازي: 110.

3) استاد ذوق جو شعر آهي. (ديوان ذوق، مرتب آزاد: 248). ڇپيل نسخي جو متن هن ريت آهي:

کرے کعبہ میں کیا، جو سربت خانہ سے آگاہ ہے؟
یہاں تو کوئی صورت بھی، وہاں اللہ ہی اللہ ہے۔

4) احڪام عشرا لاءِ ڏسو توريت جو ڪتاب استثنا، باب 5، آيت 7 کان 21 تائين. هتي آيت 8 ڏانهن اشارو آهي.

5) اٺوينهين صدي ۾ انجيل جي پرک ۽ تدبر جو جيڪو مسلڪ "انتقادِ اعليٰ" جي نالي سان اختيار ڪيو ويو هو ان جا ڪافي فيصلا اڄ به طئي ٿيل سمجهيا وڃن ٿا. ان سوڌو ته يسعيا يا يسعياهه نبي جي نالي سان جيڪو صحيفو موجود آهي، اهو ٽن مختلف مصنفن ٽن مختلف زمانن ۾ سهيڙيو هوندو. باب پهرئين کان 39هين باب تائين هڪڙي ليکڪ جو ڪلام آهي، باب 40 کان باب 55 آيت 13 تائين ٻئي ليکڪ جو ۽ ان کانپوءِ وارو آخري حصو ٽئين جو لکيل آهي. انهن ٽنهي مصنفن کي ڌار ڪرڻ يا سڃاڻڻ لاءِ يسعيا پهريون، ٻيو ۽ ٽيون (اول، ثاني ۽ ثالث) سڏيو ويندو آهي.

6) هندو تصور پيءُ جي جڳهه تي ماءُ جي تمثيل اختيار ڪئي. ڇو جو ماءُ جي محبت پيءُ جي محبت کان وڌيڪ گهري، ٻاجهاري ۽ اروڪ ٽيندي آهي.

7) عمر خيام جي رباعي جو شعر آهي. رباعيات: 134. پوري رباعي هن ريت آهي:

ناکرده گناه درجهاں کیست، بگو،
وانکس که گنه نکرد، چوں زیست بگو۔
من بدکنم و تو بدمکافات دہی،
پس فرق میاں من و تو چیست، بگو!؟

"ٻڌاءِ ته هن جهان ۾ ڪير آهي، جيڪو گناهه نٿو ڪري!؟ جيڪڏهن توکي گناهن کان روڪٽو هو ته ٻڌاءِ ته پيدا ڇو ڪيئي؟ جيڪڏهن تون منهنجي گناهن تي مون کي سزا ڏيڻ کان نه ٿو مُڙين، ته پوءِ ٻڌاءِ! ته مون ۾ ۽ تو ۾ فرق ئي ڪهڙو آهي!؟"

8) ڪليات عرفي: 284. ڇپيل نسخي ۾ "اشارت" جي جڳهه تي "ڪنايت" لکيل آهي.

9) ديوان غالب: 91. صحيح پهرين مصراع ۾ "حق ۾" جي بدران "حق ڪي" آيل آهي.

10) كليات عرفي: 321. هتي متن شعرالعجم (3: 120) مطابق آهي. كليات ۾ هن طرح آهي:

آوه ازيں حوصله تنگ و از آں حسنِ بلند،
كه دلم را طلبِ شربت ديدار تُو نيست۔

11) اوحدي اصفهاني جو شعر آهي. (شعرالعجم 5: 116)

12) هي حديثن جو موضوع آهي. ملان علي قاري لکي ٿو ته:

ليس عن كلام النبی ﷺ ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالیٰ: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ای ليعرفون، كما فسّره ابن عباس (موضوعات كبير: 64)

يعني "هي قول حضرت محمد مصطفيٰ ﷺ جن جو نه آهي. ان جي ڪابه سند نه ٿي لڀي؛ نه صحيح، نه ضعيف. البت هي قول معنوي لحاظ کان نيڪ آهي ۽ هن (متي ڄاڻايل) آيت تي ٻيڻل آهي. هتي ليعبدون جي معنيٰ ليعرفون آهي، جيئن حضرت ابن عباس ؓ جي تفسير ۾ ڄاڻايل آهي.

13) بيدل جو شعر آهي. (كليات بيدل، 1: 388)

14) ديوان حافظ: 266.

15) نظيري جي مصراع آهي (ديوان نظيري نيشاپوري: 66) متينءَ مصراع اٿس:

پايم به پيش از سراين گو نمی رود

16) ظهوري ترشيزي جو شعر آهي. ديوان نورالدين ظهوري: 46.

17) اوحدي مراغي جو شعر آهي. شعرالعجم، 5: 37.

انساني عقل جون بيوسيون

انساني عقل جو ادراڪ محسوساتن جي دائري تائين محدود آهي. تنهن ڪري انهيءَ جو تصور ان دائري کان ٻاهر قدم رکي نہ ٿو سگهي. اهو جڏهن بہ ڪنهن اڻ ڏٺل ۽ اڻ محسوس شيءِ جو تصور ڪندو، تہ اڻٽر طور تي سندس تصور ۾ اُهي ئي صفتون ايندڙيون، جن کي هو ڏسي ۽ ٻڌي ٿو ۽ جيڪي سندس ذوق جي مدار ۽ ڇهاءَ جي دسترس کان ٻاهر نہ آهن. مثال وري سندس ذهن ۽ فڪر جي جيتري بہ پهچ ۽ پڪيڙ آهي، اها رات ڀيٽ ۾ يا ڏينهڪ ظهور ۾ نہ آئي آهي، پر هڪڙي تمام ڊگهي عرصي جي نشونما ۽ ارتقا جو نتيجو آهي. ابتدا ۾ انساني ذهن ٻاراڻي وهيءَ ۾ هو. ان ڪري سندس تصور بہ ان نوعيت جائي هوندا هئا. پوءِ جيئن جيئن ان ۾ ۽ ان جي ماحول ۾ ترقي ايندي وئي، ان جو ذهن بہ ترقي ڪندو ويو ۽ ذهن جي ترقي، تزڪيي ۽ واڌاري سان گڏ هن جي تصورن ۾ بہ شائستگي ۽ بلندي ايندي وئي.

انهيءَ صورتحال جو نتيجو هي هو جو جڏهن بہ انساني ذهن خدا جي صورت ٺاهڻ گهري، تہ هميشہ اهڙي ئي ٺاهي جهڙي صورت خود هن پاڻ ۽ سندس ماحول ۽ زمان و مڪان پيدا ڪري يا ٺاهي ورتي هئي. جيئن جيئن سندس فڪر جو معيار بدلجندو ويو، هو پنهنجي معبود جي شڪل شباهت پڻ بدلائيندو ويو. ڪيس پنهنجي فڪر جي آئيني ۾ هڪڙي صورت نظر ايندي هئي، هو سمجهندو هو تہ اها سندس معبود جي صورت آهي؛ حالانڪ اها هن جي معبود جي صورت نہ هئي، بلڪ خود سندس ذهن ۽ صفتن جو عڪس هو.

انساني فڪر جي سڀ کان پهرين بيوسي اها ئي آهي، جيڪا هن راهہ ۾ پيش آئي:

حرم جويان دری را می پرستند،
فقیہان دفتری را می پرستند۔
بر افگن پردہ تا معلوم گردد،
کہ یاراں دیگری را می پرستند۔

”يار جي در تي مون جيڪا عبادت پئي ڪئي، اها تہ ڄڻ مڙيئي بار لاهڻ وانگر هئي.
جڏهن پڙدا هٽيا تڏهن ڄاتم تہ هن کي ماڻهن لاءِ اڃا ڪا ٻي عبادت ٿي کپي.“

الاهي صفتن جي صورت آرائي

اهائي بيوسي آهي، جنهن مان ڇوٽڪارو ڏيارڻ لاءِ خدا تعاليٰ پاران وحي جي هدايت هميشہ ظاهر ٿيندي رهي.

انبياءَ ڪرام عليهم السلام جي دعوت جو هڪ بنيادي اصول هي رهيو آهي تہ انهن خدا پرستي جي تعليم هميشہ اهڙي ئي شڪل ۽ اسلوب ۾ ڏني، جنهن شڪل ۽ اسلوب جي فهم ۽ تحمل جي سگهہ ۽ سهپ ٻڌندڙن ۾ پيدا ٿي چڪي هئي. اهي انساني مجموعي جا استاد ۽ رهبر هئا ۽ استاد جو فرض آهي تہ ڪتابين ۾ جنهن درجي جي اهليت ملي، انهن کي انهيءَ درجي جو ئي سبق ڏئي. تنهن ڪري نبين ڪريمن پڻ خدا جي صفتن لاءِ تعليم جو جيڪو پيرايو اختيار ڪيو اهو انهيءَ ارتقائي سلسلي کان ٻاهر نہ هو بلڪ انهيءَ جون ئي ارتقائي ڪڙيون مهيا ڪري ٿو.

ارتقائي تصور جا ٽي نقطا

اسان جڏهن ان سلسلي جي سمورين ڪڙين تي نظر وجهون ٿا ۽ انهن جي فڪري عنصرن جي اوک ڊوک ڪريون ٿا تہ اسان کي معلوم ٿئي ٿو تہ جيتوڻيڪ انهن جون اڻڳڻيون نوعيتون قرار ڏئي سگهجن ٿيون. پر ارتقائي نقطا سدائين ٽي ئي رهيا ۽ انهن مان ئي هن سلسلي جي هدايت ۽ حد معلوم ڪري سگهجي ٿي:

1. تجسيم (1) کان تنزيهہ جي طرف.
2. گهڻائي ۽ شرڪ (Polytheism) کان توحيد (Monotheism) طرف.
3. جلالي ۽ قهاري صفتن کان رحمت و جمال جي صفتن طرف.

مطلب تہ تجسيم ۽ قهاري صفتن جو تصور ان جو ابتدائي درجو آهي ۽ تنزيهہ ۽ رحمت جمال جي صفتن سان ڀيلائپ سندس اعليٰ ۽ ڪامل درجو. جيڪو تصور جيتريقدر ابتدائي ۽ ادنيٰ درجي جو آهي، اوتري قدر ئي تجسيم ۽ قهري صفتن جو عنصر ان ۾ گهڻو آهي. جيڪو تصور جيتري حد تائين ترقي يافتہ آهي، اوترو ئي گهڻو منزه، تنزيهي ۽ رحمت توڙي جمال جي صفتن سان ڀرپور آهي.

انسان جو تصور قهري صفتن جي تاثر کان ڇو شروع ٿيو؟

انسان جو تصور قهري صفتن جي تخيل کان ڇو ۽ ڪيئن شروع ٿيو؟ ان جا ڪارڻ واضح آهن. ڪائنات جي فطرت جي تعمير تخريب جي نقاب ۾ ئي لڪل آهي. انساني فڪر جي ٻاراڻپ تعمير جو حسن ۽ سونهن نہ ڏسي سگهي، اها تخريب جي هولناڪين کان ڇينڀجي پئُہ ۾ ونجي وئي. تعمير جو حسن ۽ جمال ڏسڻ لاءِ فهم ۽ بصيرت جي ڏور رس نگاهہ گهربل هئي ۽ اها هن جي اکين اڃا پيدا نہ ڪئي هئي.

دنيا ۾ هر شيءِ وانگر هر ڪم هر فعل جي نوعيت پڻ پنهنجو مزاج رکي ٿي. بناءَ، ٺهپ، جُڙت ۽ اڏاوت هڪ اهڙي حالت آهي، جنهن جو مزاج ننهن کان چوٽيءَ تائين سڪون ۽ خاموشي آهي ۽ ڀاهہ ڊوهہ، بگاڙ ۽ ڀيچ ڀور وري اهڙي حالت آهي، جنهن جو مزاج سراسر شورش، هولناڪي، هل هنگامي ۽ گوڙ تي ٻڌل آهي. اڏاوت ۽ بناءَ قبوليت آهي، نظم آهي، گڏپ ۽ ترتيب آهي. بگاڙ ۽

ڏاهه ڏوهه ڪاوڙ آهي، سلب آهي، تفرقو ۽ خلل آهي، جڪڙ والار ۽ ڦباڻ آهي. گڏپ، جوڙ ۽ نظم جي حالت ئي سڪون جي حالت ٿيندي آهي ۽ تفرقي ۽ برهمي جي حالت ئي هنگامي، شور، ابتري ۽ ڇڪ ڇڪان جي حالت آهي. ديوار جڏهن نهندي آهي ته توهان کي ڪوبه گوڙ شور ٻڌڻ لاءِ نه ٿو ملي، پر جڏهن ڍهندي آهي ته ڌماڪو ٿيندو آهي ۽ توهان بي اختيار ڇرڪي پوندا آهيو. انهيءَ صورتحال جو قدرتي نتيجو هي آهي ته حيواني طبيعت ڏاهه ڏوهه ۽ سلبي فعلن کان ترت متاثر ٿي ويندي آهي. ڇاڪاڻ ته ان جي پڌرائي ۾ گوڙ شور ۽ هولناڪي آهي. پر اُها اڏاوتي ۽ ايجابي افعالن کان متاثر ٿيڻ ۾ دير لڳائيندي آهي، ڇو جو انهن جو حسن و جمال هڪ سَٽ ۾ هڪدم مشاهدي ۾ نه ٿو اچي ۽ انهن جو مزاج هل هنگامي بدران خاموشي ماٺ ۽ سڪون آهي.

فطرت جي سلبي مظهرن جو قهر ۽ ايجابي مظهرن جو حسن جمال

انهيءَ آڌار تي انساني عقل جڏهن الاهياتي صفتن جي صورت آرائي ڪرڻ گهري ته اهو فطرتِ ڪائنات جي سلبي مظهرن جي دهشت کان هڪدم متاثر ٿي ويو. ڇو ته اهي مظهر وڏيڪ چٽا ۽ شور هُل سان ڀريل هئا. هن کي ايجابي ۽ تعميري حقيقت کان متاثر ٿيڻ ۾ وڏي دير لڳي وئي، ڇو ته انهن ۾ هل هنگامو نه هو. ڪڪرن جو گهن گرج ڀريو ڪڙڪو، ڪنوڻ جا تجلا، ٻرندڙ جبلن جو لاوو، ڌرتيءَ جو ڌٻڻ، آسمان جون آپدائون، درياهن جون ٻوڏون، سمنڊ جا طوفان- انهن سيني سلبي مظهرن ۽ لقائن ۾ هن لاءِ رعب ۽ هيبت ڇانيل هئي ۽ هو انهيءَ هيبت جي اندر هڪ غضبناڪ خدا جي ڊيڄاريندڙ صورت ڏسڻ لڳو هو.

ڪنوڻ جي ڪجڪي ۽ تجلي ۾ هن کي ڪو حسن محسوس نٿي ٿي سگهيو. ڪڪرن جي گجگوڙ ۾ هو ڪوئي محبوبي شان ڳولي نه ٿي سگهيو. هو ٻرندڙ جبلن جي پٿراءَ سان ڪو پيار ڪري نه ٿي سگهيو ۽ هن جو عقل اجا خدا جي رڳو انهن ڪمن کي ئي ساڃاهي سگهيو هو.

انسان تي محبت کان اڳ ۾ دهشت طاري ٿي

خود انسان جي ابتدائي ڪاڏ پيٽ ۽ معيشت جي نوعيت به اهڙي ئي هئي، جو مٿس انس ۽ محبت جي بدران خوف ۽ وحشت جا جذبا ڇانيل هئا. هو ڪمزور، هيڻو ۽ هٿين خالي هو ۽ دنيا جي هر شيءِ ڪيس تباهي ۽ دشمني تي لٽل نظر ٿي آئي. بيٺل پاڻي جي ڍُبن ۽ ڏٻڻين جي ميڙن جا ٽولا سندس چئني پاسن کان ڀُون ڀُون ڪري رهيا هئا. زهريلا ۽ خونخوار جانور ۽ بلائون هر طرف گسڪي رهيون هيون. درندن جي حملن کي هر وقت منهن ڏيڻو ٿي پيو. سر مٿان سج جي تپت سهپ کان مٿي هئي ۽ چئني طرفين موسمن جا اثر هولناڪ ۽ هلاڪ ڪندڙ هئا.

مطلب ته سندس سڄي زندگي ننهن کان چوٽيءَ تائين سراسر جنگ ۽ محنت هئي ۽ ان ماحول جو قدرتي نتيجو هو جو هن جو ذهن خدا جو تصور ڪندي خدا جي هيبتناڪين ۽ غضبناڪين ڏانهن ويندو هو. اهو خدا جي رحمت ۽ فيض جو ادراڪ ڪري نه ٿي سگهيو.

رحمت ۽ جمال جي صفتن جو اڀرڻ

البت جيئن جيئن منجهس ۽ سندس ماحول ۾ تبديلي ايندي وئي، سندس تصور ۾ بہ نااميدي ۽ دهشت جي جڳهہ تي اميد ۽ رحمت جا عنصر شامل ٿيندا ويا. ايتري تائين جو رحمت ۽ جمال جي صفتن معبوديت جي تصور ۾ بہ اهڙي ئي جڳهہ ماڻي ورتي، جهڙي قهر ۽ جلال جي صفتن جي هئي.

جيڪر قديم قومن جي بت پرستاڻن تصورن جو مطالعو ڪنداسين تہ ڏسڻ ۾ ايندو تہ انهن جي ابتدا هر جڳهہ تي قهر ۽ جلال جي تصور سان ٿي آهي ۽ پوءِ آهستي آهستي رحمت ۽ جمال ڏانهن پيرڙا ڪڇاڻا آهن. آخري ڪڙيون اهي نظر اينديون، جن ۾ قهر ۽ غضب سان گڏ رحمت ۽ جمال جو تصور بہ مساوياڻي ۽ برابر حيثيت ۾ جڙي ويو آهي. جهڙوڪ قهر ۽ موت جي ديوتائن ۽ قوتن سان گڏ زندگي، ذوق، دولت، سونهن ۽ علم جي ديوتائن جي بہ پوڄا شروع ٿي وئي آهي. يونان جو بت پرستي جو علم پنهنجي تخيل جي لطافت جي لحاظ کان سمورن ٻڌاڻن ۽ ديوتائي تخيلن ۾ پنهنجو خاص مقام رکي ٿو پر ان جي پوڄا جا بہ پراڻا معبود اهي ئي هئا، جيڪي قهر ۽ غضب جون خوفناڪ قوتون سمجهيا ويندا هئا. هندستان ۾ هن وقت تائين زندگي ۽ بخشش توڙي ٻاجهہ جي ديوتائن کان گهڻو وڌيڪ تباهي ۽ موت جي ديوتائن جي پوڄا ٿيندي آهي.

قرآن جي ظهور وقت دنيا جا عام تصور

بهرحال اسان کي غور ڪرڻ گهرجي تہ قرآن جي ظهور جي وقت الاهياتي صفتن(2) جي عام تصورن جي نوعيت ڪهڙي هئي ۽ قرآن جيڪو تصور پيش ڪيو ان جي حيثيت ڇا آهي؟

قرآن جي ظهور وقت پنج ديني تصور انساني فڪر تي ڇانيا پيا هئا.

1. چيني 2. هندستاني 3. مجوسي 4. يهودي 5. مسيحي

چيني تصور

دنيا جي تمام پراڻين قومن منجهان چينين جي هي خاصيت تسليم ڪرڻي پوي ٿي تہ سندن الوهيت جي تصور شروع ۾ جيڪا سادي ۽ مبهم نوعيت اختيار ڪري ورتي هئي، اها گهڻي حدتائين برابر ساڳوڻي قائم رهي ۽ بعد واري زماني جون ذهني وسعت پذيريون ۽ ڪشادگيون ان ۾ گهڻي مداخلت نہ ڪري سگهيون. البتہ تصور جو ڪوبہ خاڪو رنگ روغن کان سواءِ جُڙي نہ ٿو سگهي، ان ڪري هوريان هوريان ان سادي خاڪي ۾ بہ مختلف رنگتون ۽ روپ سروپ اڀرڻ لڳا ۽ آخرڪار هڪڙي رنگين تصوير جڙي پئي.

چين جي پراڻي زماني ۾ مڪاني خدائن سان گڏ هڪ "آسماني" هستي جو اعتقاد پڻ موجود هو. هڪ اهڙي بلند ۽ عظيم هستي، جنهن جي علويت جي تصور لاءِ اسان آسمان ڏاران ڪنهن ٻئي پاسي اک کڻي نہ ٿا سگهون. آسمان حُسن ۽ بخشش جو پڻ مظهر آهي. قهر ۽ غضب جي بہ

هولناڪي آهي. ان جو سج روشني ۽ حرارت مهيا ڪري ٿو ان جا ستارا اونداهين راتين ۾ ڏيئڙا ڏيئڙا ٿي روشن ٿين ٿا، ان جي وس وسڪار زمين ڪي قسمين قسمين گلن قلن ۽ ساوڪن سان سٽي ڇڏي ٿي. البت ان جون ڪنوڻيون موت جو پيغام ب آهن ۽ ان جي گوڙين گهمسانن سان دليون دهلجي وڃن ٿيون. تنهن ڪري آسماني خدا جي تصور ۾ ب ٻئي صفتون نروار ٿيون. هڪ پاسي ان جي رحمت ۽ ٻاجھ آهي، ت ٻئي پاسي سندس قهر ۽ غضب آهي. چيني شاعري جي پراڻن ڪتابن ۾ اسان قديم ترين چيني تصورن جي جهلڪ پسي سگهون ٿا. انهن ۾ هنڌين ماڳين اسان کي اهڙا مقولا ملن ٿا، جن ۾ آسماني عملن جي انهن متضاد نمونن تي تعجب جو اظهار ڪيو ويو آهي:

”هي ڪهڙي ڳالھ آهي ت
تنهنجن ڪمن ۾ هڪجهڙائي ۽ هم آهنگي ناهي؟
تون زندگي ب بخشين ٿو
۽ تو وٽ موت جون تجليون ب آهن.“

هي ”آسمان“ چيني تصور جو هڪ اهڙو بنيادي عنصر بڻجي ويو جو چيني اجتماعيت آسماني اجتماعيت ۽ چيني مملڪت آسماني مملڪت جي نالي سان ڪوٺي وڃڻ لڳي. رومي جڏهن پهريون ڀيرو چين کان واقف ٿيا ت کين هڪ ”آسماني مملڪت“ جي خبر ئي ملي هئي. ان وقت کان Coelum جو اصطلاح چين لاءِ ڪتب اچڻ لڳو يعني ”آسمان وارا“ ۽ ”آسماني“. اڄ ب انگريزي ۾ چين جي رهاڪوئن لاءِ سليشل (Celestial) جو لفظ ڪٿي ڪٿي ڪتب آندو ويندو آهي، جنهن جو مطلب آهي آسماني ملڪ جا رهاڪو.

لائوتزو ۽ ڪنگ فوزي جي تعليم

حضرت عيسيٰ جي ڄمڻ کان پنج سؤ ورهيه پهريائين لائوتزو (Lao_Tzu) ۽ ڪنگ فوزي (kung Fu Tse)[3] جو ظهور ٿيو. ڪنگ فوزي ملڪ کي علمي زندگي جي سعادتن جو گس ڏيکاريو ۽ معاشرتي حقن ۽ فرضن جي ادائيگي جو هڪڙو قانون مهيا ڪري ڏنو. البت جيستائين خدا جي هستي جو تعلق آهي، ”آسمان“ جو قديمي تصور بدستور قائم رهيو ۽ اجداد پرستي يا مئلن جي پوڄا جي عقيدن ان سان رلمل ٿي هڪ اهڙي نوعيت پيدا ڪري ورتي جھڙڪ آسماني خدا تائين پهچڻ جو ذريعو گذاري ويلن جا روح آهن ۽ انهن روحن جي وسيلي ئي خدا کي ماڻي سگهجي ٿو. روحاني تصوراتن ۾ وسيلي جو اعتقاد اٽيهئي عبدپرستي يا ماڻهوءَ پوڄا يا مئلن تي مٿو ٽيڪڻ واري نوعيت پيدا ڪري وٺي ٿو. تنهن ڪري هي وسيلو پڻ عملي طور تي عبداٽو يا ماڻهو ئي هو ۽ هر قسم جي ديني عملن ۽ رسمن جو مرڪزي نقطو بڻجي ويو هو.

هندستان ۽ يونان ۾ ديوتائن جي تصور جي نشونما ٿي هئي، جيڪي خدا جي هڪ بالاتر هستي سان گڏ هن جهان جي ڪارگذارين ۾ شريڪ هئا. چيني تصور ۾ اهو خانو بزرگن جي روحن پريو ۽ اهڙي طرح شرڪ ۽ ڪثرت جي تصور جا مڪمل نقش نگار چٽجي ويا.

ڪنگ فوزي جي اُپار کان پهريائين قربانين جي رسم عام طور تي رائج هئي. ڪنگ فوزي جيتوٽيڪ انهن تي زور نہ ڏنو پر انهن تي اعتراض بہ نہ واريو. تنهن ڪري چيني مندرن جون تقاضائون بلڪل پوريون ٿينديون رهيون. قربانين جي عمل جي پويان بخشش جي طلب ۽ تحفظ جي احساس جا تصور ڪم ڪندا هئا. قربانين جي ذريعي اسين پنهنجا مقصد بہ ماڻي سگهون ٿا ۽ خدا جي قهر ۽ غضب کان بہ بچي سگهون ٿا. پهرئين غرض لاءِ اهي نذر نياز آهن ۽ ٻئي غرض لاءِ فِديو.

لائوتزو "تائو" يعني طريقت جي مسلڪ جو بنياد وڌو. ان کي چين جو تصوف ۽ ويدانت سمجهڻ کپي. تائو چيني زندگي کي روحاني استغراق ۽ اندرئين مراقبي جي راهن جو سُجاڻو بڻايو ۽ مذهبي ۽ اخلاقي تصورن ۾ هڪ طرف گهرائي ۽ وقت آفريني پيدا ٿي، ۽ ٻئي طرف لطافت فڪر ۽ رقت خيال جا نوان نوان در کليا. پر تصوف ملڪ جو عام ديني تصور بڻجي نہ ٿي سگهيو. ان جي محدود جڳهہ چين ۾ بہ اها ئي رهي، جيڪا ويدانت جي هندوئن ۾ ۽ تصوف جي مسلمانن ۾ رهي آهي.

چين جو شمني تصور

ان کان پوءِ اهو زمانو آيو جڏهن هندستان جي شمني (4) يعني ٻڌمت جي چين ۾ پکيڙ ٿي. هي مهايانا ٻڌ مذهب هو جيڪو مذهب جي اصلي اصولن کان تمام گهڻو وٿيرڪو ٿي چڪو هو ۽ جنهن بدل پٽي جي اهڙي اجهل ۽ بي روڪ لچڪ پيدا ڪري ورتي هئي، جو جهڙي شڪل صورت جو خانو ملندو هو اهڙوئي جسم بنائي هو ان ۾ سمائجي ويندو هو. اهو جڏهن چين، ڪوريا ۽ جپان پهتو تہ ان کي هندستان ۽ سيلون (سريلنڪا) کان مختلف نموني جي فضا ملي ۽ ان ترت مڪاني رنگ ڍنگ اختيار ڪري ورتو.

ٻڌمت لاءِ پوري پڪ ۽ يقين سان چئي سگهجي ٿو تہ اهو خدا جي هستي جي تصور کان خالي آهي، پر ٻڌ جي پوئلڳن خود ٻڌ کي خدا جي جڳهہ ڏيئي ڇڏي ۽ ان جي عبادت جو هڪ اهڙو عالمگير نظام قائم ڪري ڇڏيو جنهن جو ٻُتوي مذهبن جي تاريخ ۾ مثال نہ ٿو ملي. ان ڪري چين، ڪوريا ۽ جپان جون عبادتگاهون بہ هاڻي ان نئين معبود جي بتن سان سينگارجي ويون.

هندستاني تصور

هندستان جي الوهيت جي تصور جي تاريخ متضاد تصورن جو هڪ حيرت انگيز منظر آهي. هڪ پاسي ان جو توحيدي فلسفو آهي، ٻئي پاسي ان جو عملي مذهب آهي. توحيدي فلسفي فڪر ۽ عمل جي استغراق جا نهايت گهرا ۽ ڏکيا مرحلا طئي ڪيا ۽ معاملي کي فڪري بلندين جي هڪ اهڙي اتانهين سطح تائين پهچائي ڇڏيو جنهن جو ڪو ٻيو مثال اسان کي قديم قومن جي مذهبي تصوراتن ۾ نہ ٿو ملي. عملي مذهب وري اشراڪ الله جي ڪثرت جي اروڪ راهہ اختيار ڪئي ۽ بُتاڻن تصورن کي ايترو پري تائين پکڙجڻ ڏنو جو هر پٿر معبود ٿي ويو، هر

وڻ خدائي ڪرڻ لڳو ۽ هر چانئٺ سجدي گاهہ بڻجي وئي. اهو هڪ ئي وقت گهٽي کان گهٽي بلندي ڏانهن بہ اڏاٽو ۽ گهٽي کان گهٽي پستيءَ ۾ بہ ڪريو. ان جي خاصن پنهنجي لاءِ توحيد جي جڳهہ پسند ڪئي ۽ عوام جي لاءِ اشراڪ ۽ بت پرستي جو رستو مناسب سمجهيو.

اپنشد[5] جو توحيدي ۽ وحدت الوجودي تصور

رگويد جي شاهڪارن ۾ اسان کي هڪ پاسي قدرت جي مظهرن ۽ لقائن جي پوڄا ۽ پرستش جو ابتدائي تصور ڏاڪي بہ ڏاڪي پکڙجندو ۽ مجسم ٿيندو ڏسڻ ۾ اچي ٿو تہ ٻئي پاسي هڪ بالاتر ۽ خالقِ ڪل هستيءَ جو توحيدي تصور پڻ هوريان هوريان اڀرندو نظر اچي ٿو. خاص طور تي ڏهين حصي جي زمزمن ۾ تہ انهيءَ جو پڌراءُ ۽ نماءُ نهايت چٽو پٽو ڏسجڻ ۾ اچي ٿو. هي توحيدي تصور ڪنهن تمام پراڻي گذريل دؤر جي بنيادي تصور جي باقيات هو يا قدرت جي مظهرن جي ڪثرت آرائين جو تصور هاڻي خودبخود ڪثرت کان وحدت ڏانهن ارتقائي قدم کڻڻ لڳو هو؟ اهو فيصلو ڏاڍو ڏکيو آهي. البت هڪ اهڙي پراڻي دؤر ۾، جڏهن رگويد جي تصور نظم و سخن جو پهراڻ پائڻ شروع ڪيو هو، توحيدي تصور جي جهلڪ صاف صاف ڏسي سگهجي ٿي. خدائن جو اهو هجوم، جنهن جو تعداد ٽي سؤ ٽيتيهہ يا ان قسم جي ٽيٽائي ڪثرت تائين پهچي ويو هو.[6] آخرڪار ٽن دائرن ۾ سهڙجڻ ۽ سميٽجڻ لڳو يعني زمين، فضا ۽ آسمان ۾. ۽ پوءِ وري ان هڪڙي رب الاربابي[7] تصور (Henotheism) جي نوعيت پيدا ڪري ورتي. پوءِ هي رب الاربابي تصور اجا وڌيڪ سُڪڙڻ سميٽجڻ لڳو ۽ هڪڙي سڀ کان وڏي ۽ سيني مٿان ڇانيل هستي ظاهر ٿيڻ لڳندي آهي. هي هستي ڪڏهن "ورون" ۾ نظر اچي ٿي، ڪڏهن "اِندر" ۾ ۽ ڪڏهن "اگني" ۾. نيٺ هڪڙي خالق ڪل هستيءَ جو تصور پيدا ٿيو وڃي، جيڪا "پرجاپتيءَ" (پروردگار عالم) ۽ "وشوا ڪرمن" (خالق ڪُل) جي نانءَ سان سڏي وڃڻ لڳي ٿي ۽ جيڪا سڄي ڪائنات جو اصل ۽ حقيقت آهي:

"هو هڪ آهي، پر علم وارا ڪيس مختلف نالن سان پڪارين ٿا: اگني، يم، ماتري شوان." (164_46)

"هو هڪ، نہ آسمان آهي، نہ زمين آهي، نہ سج جي روشني آهي، نہ هوا جو طوفان آهي.
هو ڪائنات جو روح آهي، سمورين قوتن جو سرچشمو ابديت سدا لازوال.
هو ڇا آهي؟ هو سدا رڙهندڙ رَٿ آهي جوهر جي روپ ۾، اديتي ۽ وناسي آهي روحانيت جي ويس ۾. هو بنان ساهہ جي ساهہ کڻندڙ هستي." (حصو ٻيو: 121_2)

"اسان کيس ڏسي نہ ٿا سگهون. اسان کيس پوري ريت سَلي نہ ٿا سگهون." (حوالو ساڳيو – 121)

هو "ايڪم است" آهي، يعني يگاني حقيقت، الحق. اهائي وحدت آهي، جيڪا ڪائنات جي سموري ڪثرت جي اندر ڏسي سگهجي ٿي.[8]

اهي ئي مبادياتي اصول آهن، جن اپنشدن ۾ وجودي توحيد (Pantheism) جي تصور جي

نوعيت پيدا ڪري ورتي ۽ پوءِ ويدانت جي مابعدالطبعيات (Metaphysics) انهن ئي بنيادن تي استغراقِ فڪر و نظر جون وڏيون وڏيون عمارتون ڪڙيون ڪيون.

وحدت الوجودي عقيدو ذاتِ مطلق جي ڪشفي مشاهدن تي ٻڌل هو. ان ۾ نظرياتي عقيدن جو ڪو دخل نہ هو. انهيءَ ڪري اصل ۾ هتي صفت آرائين جي گنجائش ئي ڪانہ هئي ۽ جي هئي بہ تہ فقط سلبي صفتون (Negative Attributes) ئي اپري تي سگهيون. ايجابي (Positive)صفتن جي صورت آرائي تي نہ پئي سگهي. مطلب تہ اهو تہ چئي سگهجي ٿو تہ هو اهڙو ناهي، پر اهو چئي نہ پيو سگهجي تہ هو اهڙو آهي، هو ههڙو آهي. ڇاڪاڻ تہ ايجابي صفتن جو جيڪو بہ نقشو جوڙيو ويندو اهو اسان جي ذهن ۽ فڪر جو ٺاهيل نقشو هوندو ۽ اسان جو ذهن ۽ فڪر امڪان ۽ اضافت جي چوديواري ۾ اهڙي طرح قيد آهي جو مطلق ۽ لامحدود حقيقت جو تصور ڪري ئي نہ ٿو سگهي. اهو جڏهن بہ تصور ڪندو تہ اٽتر طور تي مطلق کي شخصي ٺاهي سامهون آڻي ۽ جڏهن تشخص اچي ٿو تہ اطلاق باقي نہ ٿو رهي. بابا فغاني ٻن مصراعن جي اندر معاملي جي پوري تصوير ڪڍي ورتي هئي:

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ تین اوست،
اما نمی تو ان کہ اشارت بہ او کنند۔

”ڏکيائي اها آهي تہ هر ذرو هن جو داستان پيو ٻڌائي، آئون ڪجهہ نہ ٿو چوان، پر اشارا بہ هو پاڻ پيو ڪري“

اهوئي ڪارڻ آهي جو اپنشد پهريائين ذاتِ مطلق (برهما) کي ذاتِ مشخص (اِيشور) جي مرتبي ۾ لاٿو[9] ۽ جڏهن اطلاق تشخص جو نقاب پنهنجي مُنهن تي وڌو تہ پوءِ ان نقاب اوڍيل چهري جي صفتن جون نقش نگاريون ڪيون ويون ۽ اهڙي نموني وحدت الوجودي عقيدي ذات مشخص و متصف (سارگون) جي تصور جو مڪان پڻ مهيا ڪري ڇڏيو.

جڏهن اسان انهن صفتن جو مطالعو ڪريون ٿا تہ بيشڪ هڪڙو نهايت بلند تصور سامهون اچي وڃي ٿو جنهن ۾ سلبي توڙي ايجابي، ٻنهي قسمن جون صفتون پنهنجا پورا نماءَ رکن ٿيون. هن جي ذات يگاني آهي، هن هڪ لاءِ ٻيو ناهي؛ هو بيحد آهي، بيمثال آهي؛ ظرف ۽ زمان مڪان جي قيد کان بالاتر، ازلي ابدي؛ ناممڪن الادراڪ، واجب الوجود؛ اهوئي حفاظت ڪرڻ وارو ۽ اهوئي فنا ڪري ڇڏڻ وارو. هو علت العلل ۽ علت مطلقا (اپادنا ۽ نيمتاڪارنا) آهي. سمورا وجود ۽ موجودات ان منجهان ئي ٺٽيا آهن، ان سان ئي قائم رهن ٿا ۽ وري ڏانهس ئي واپس ورڻا آهن. هو نور آهي، ڪمال آهي، حسن آهي، ننهن کان چوٽي تائين پاڪ آهي. سيني کان وڏيڪ رحم ۽ محبت وارو، سمورين عبادتن ۽ عاشقين جو حقيقي مقصود.

پر گڏوگڏ ٻئي طرف اسان کي هي حقيقت پڻ پڌري پٽ ڏسڻ ۾ اچي ٿي تہ توحيدي تصور جي هي بلندي بہ شرڪ ۽ گهٽائي جي آميزش کان خالي نہ رهي ۽ توحيد في الذات سان گڏ توحيد في الصفات جو بي جوڙ عقيدو جلوي گر ٿي نہ سگهيو. موجوده دؤر جي هڪ قابل هندو

ليڪڪ جي لفظن ۾: ”اصل ۾ اشراڪي ۽ گهڻس وارو تصور (Polytheistic) هندستاني دل دماغ ۾ ان حد تائين رچي چڪو هو جو هاڻي هڪ ڏڪ سان ان کي پاڙان اکيڙڻ سولو نہ هو. ان کري هڪڙي يگاني هستيءَ جي جلوا افروزي کان پوءِ بہ ٻيا خدا نابود نہ ٿيا. البتہ ان يگاني هستي جو قبضو ۽ اقتدار انهن سيني مٿان ڇانئجي ويو ۽ سڀ ان جي ماتحتي ۾ اچي ويا.“[10]

هاڻي ان قسم جون تصريحاتون اسان کي ملڻ لڳن ٿيون تہ ان بالاتر هستيءَ (برهما) ڏاران ”اگني“ ديوي ڪجهہ نہ ٿي ڪري سگهي. هي انهيءَ (برهما) جو ئُہ آهي، جو سمورن ديوتائن کان سندن ڪم وٺي ٿو ۽ فرض پورا ڪرائي ٿو. (تيتريا اپنشد). راجا اشوا پتي جڏهن پنجن گهرياتين کان پڇيو ”توهان پنهنجي ڌيان ۾ ڪنهن جي پوڄا ڪريو ٿا؟ تہ انهن منجهان هر هڪ هڪڙي هڪڙي ديوتا جو نالو ڪنيو. ان تي اشوا پتي چيو: توهان مان هر ڪنهن حقيقت جي فقط هڪ ئي حصي جي پوڄا ڪئي، حالانڪ اُها سيني جي ملڻ سان ئي جڙي ٿي. ”اِندر“ اُن جو سِر آهي، ”سوريا“ (سج) اُن جون اکيون آهن، ”وايو“ (واءُ) ان جو ساهہ آهي، آڪاش ”ايٿر“ سندس جسم آهي ۽ ڌرتي ان جا پير آهي.“[11]

پر گڏوگڏ وري هيئنئن بہ آهي تہ جڏهن حقيقت جي قوميت ۽ احاطي تي زور ڏنو ويندو آهي تہ سمورن موجوداتن سان گڏ ديوتائن جي هستي پڻ غائب ٿيو وڃي. ڇاڪاڻ تہ سمورا موجودات هن جا محتاج آهن، هو ڪنهن جو بہ محتاج نہ آهي.

”جهڙي ريت رَٿ جي ڦيٿن جون سڀ شاخون هڪ ئي دائري اندر پنهنجو وجود رکنديون آهن، اهڙي ريت سموريون چيزون، سمورا ديوتا، سموريون دنيائون ۽ سموريون گلون ان هڪ وجود جي اندر آهن.“ (برها دريناڪ، اپنشد باب 2_5)

”هتي اهي وڻ موجود آهن جنهن جون جڙون مٿي ڏانهن هليون ويون آهن ۽ شاخون هيٺ ڏانهن پکڙيل آهن. اهو برهما آهي، لافاني، سموري ڪائنات ان ۾ آهي، ڪجهہ بہ ان کان ٻاهر نہ آهي.“ (تيتريا، 1 _ 10)

هتي ليڪڪ جا لفظ وري اڌارا وٺون ٿا: ”اهو دراصل هڪ سمجهوتو هو جيڪو ڪجهہ خاص دماغن جي فلسفياڻي تصور انساني هجوم جي وهم پرست ولولن سان ڪري ورتو هو. ان جو نتيجو اهو نڪتو تہ خاص ۽ عام جي فڪري موافقت جي هڪڙي آبهوا پيدا ٿي وئي ۽ اها برابر قائم پڻ رهي.“

اڳيان هلي ويدانت جي فلسفي وڏيون وسعتون ۽ گهرائيون پيدا ڪيون، پر خاصن جي توحيدي تصور ۾ عوام جي اشراڪي تصور سان مفاهمت جو جيڪو لاڙو پيدا ٿي ويو هو انهيءَ کي لهر لوڏو نہ آيو. بلڪ اهو اجا وڌيڪ مضبوط ۽ وسيع ٿيندو ويو. هي ڳالهہ عام طور تي مڃي وئي تہ سالڪ جڏهن حقيقت جي عرفان جون منزلون طئي ڪري وٺي ٿو تہ پوءِ ماديت ۽ ماسوي جون سموريون هستيون غائب ٿي وينديون آهن ۽ ماسوي ۾ ديوتائن جون هستيون بہ داخل آهن. ڇڙڪ ديوتائن جون هستيون وجود جي مظهرن جي ابتدائي تعينات بڻيون. پر ساڻن گڏ هي بنياد بہ برابر قائم رکيو ويو تہ جيستائين هن آخري مقامِ عرفان تائين پهچ حاصل نہ ٿي وڃي، ديوتائن

جي پوڄا ڏاران ٻيو ڪو چارو ڪونهي ۽ سندن پوڄا جو جيڪو نظام جڙي پيو آهي، ان کي ڇيڙڻ نہ گهرجي. اهڙي نموني ڄڻڪ هڪ قسم جي توحيدي اشراڪي تصور (Monotheistic Polytheism) جو گڏيل مزاج پيدا ٿي ويو. جيڪو هڪ ئي وقت فڪر و نظر جي توحيدي تقاضا پڻ پوري ڪرڻ چاهيندو هو ۽ گڏ ئي بتوي عقيدن جو نظام عمل پڻ سنڀالي رکڻ گهرندو هو. ويدانت جي ڪن مذهبن ۾ تہ هي گڏيل نوعيت بنيادي تصورن تائين پاڙون هڻي وئي. جهڙوڪ نيمبارڪ ۽ سندس شاگرد سري نواس اسان کي برهم سوتر جي شرح ڪندي ٻڌائين ٿا: ”جيتوڻيڪ برهما يا ڪرشن جهڙو ڪوبہ نہ آهي، پر ان منجهان ظهور ۾ آيل ٻيون قوتون پڻ آهن. جيڪي ان سان گڏ پنهنجي نمائش رکن ٿيون ۽ ان وانگر ئي ڪارفرمائي ۾ شريڪ آهن. ڪرشن جي ڪابي پاسي راڌا آهي اها بخشش ۽ نوال جي هستي آهي، سمورا نتيجا ۽ ثمر بخشڻ واري. اسان کي گهرجي تہ برهما سان گڏ راڌا جي پڻ پوڄا ڪريون.“[12]

ان موقعي تي هي حقيقت پڻ پيش نظر رکڻ گهرجي تہ ڪائنات جي فطرت جي جن سگهارين قوتن کي سامي تصور ”مَلڪن“ يا ”ملائڪن“ طور ڪوٺيو هو انهن کي آريائي تصور ”ديو“ ۽ ”ديوتا“ چيو. يونانين جو ٿيوس (Theos)، رومين جو ڊيوس (Dous) پارسين جو يزتا (يزدان)، سيني جي اندر اهوئي هڪ بنيادي مادو ۽ اهوئي هڪ بنيادي تصور ڪم ڪندو رهيو. سنسڪرت ۾ ”ديو“ هڪ لچڪدار لفظ آهي، جيڪو ڪيترين معنائن ۾ ڪم اچي ٿو. پر جڏهن مافوق الفطرت هستين لاءِ ڳالهايو ويندو آهي تہ ان جي معنيٰ هڪ اهڙي غيرمادي ۽ روحاني هستي جي ٿي وڃي ٿي، جيڪا پنهنجي وجود ۾ روشن ۽ چمڪندڙ هجي. سامي دينن انهن روحاني هستين جي حيثيت ان کان مٿي نہ ڏني تہ اهي خدا جون پيدا ڪيل ڪارڪن هستيون آهن. پر آريائي تصور انهن منجهہ تدبير ۽ تصرف جون استقلال ڀريون طاقتون ڏٺيون ۽ جڏهن توحيدي تصور جي قيام سان اهو استقلال برقرار نہ رهيو تہ انهن توسل ۽ تزلف جو وچون مقام پيدا ڪري ورتو. مطلب تہ اهي خود خدا نہ آهن، پر خدا تائين پهچڻ لاءِ انهن جي پرستش ۽ پوڄا ضروري ٿي پئي. هڪ پوڄا ڪندڙ جي عبادت جيتوڻيڪ هوندي حقيقي معبود لاءِ، پر ٿيندي انهن جي آستانن تي. اسان سڌي ريت خدا جي آستاني تائين پهچي نہ ٿا سگهون: اسان کي ڀهريائين ديوتائن جي آستانن کي پڪڙڻ گهرجي. اصل ۾ اهوئي توسل ۽ تزلف جو عقيدو آهي، جنهن هر جڳهہ تي توحيدي اعتقاد عمل جي تڪميل ۾ خلل وڌو، نہ تہ هڪ خدا جي يگانگي ۽ بالاتري کان تہ ڪنهن کي بہ انڪار نہ هو. عرب جاهليت جي بت پرستن جو بہ اهوئي عقيدو قرآن ۾ بہ نقل ڪيو ويو آهي:

مَا نَعۡبُدُهُمۡ اِلَّا لِيُقَرِّبُوۡنَاۤ اِلَى اللّٰهِ زُلۡفٰى (39:3)

”(مشرڪ چون ٿا) اسان انهن (بتن) جي عبادت صرف ان لاءِ ڪريون ٿا، جو اهي اسان لاءِ شفا جو وسيلو آهن ۽ تہ جيئن اسان کي الله جي ويجهڙو ڪري ڇڏين.“

بهرحال شرڪ في الصفات ۽ شرڪ في العبادت جو هي ئي اهو عنصري مادو هو جنهن هندستان جي عملي مذهب کي سراسر اشراڪ ۽ بت پرستي جي عقيدن سان معمور ڪري ڇڏيو

۽ آخرڪار هي صورتحال ان حد تائين گهري ۽ عام ٿي وئي جو جيستائين هڪڙي ڪوجنائي جستجو ۽ تفحص جون دور دراز مسافريون طئي نہ ڪري ونجن، هندو عقيدي جي توحيدي تصور جو ڪو نشان نہ ٿو لهي سگهجي. توحيدي تصور هتي هڪ اهڙي راز جي نوعيت پيدا ڪري ورتي، جنهن تائين رڳو ڪن خاص خاص عارفن جي ئي رسائي ٿي سگهي ٿي. اسان ان کي پهاڙن جي غارن ۽ گڦائن ۾ تہ ڳولي سگهون ٿا، پر پاڙن اوڙن ۽ شهر بازار ۾ سندس ڪو نشان ڳولي نہ ٿا سگهون. يارهينءَ صدي عيسوي ۾ جڏهن ابوريحان البيروني هندستان جي علمن ۽ عقيدن جي کوجنا ۾ نڪتو هو تہ هي متضاد صورتحال ڏسي حيران ٿي ويو هو. سورهين صدي ۾ اهڙي ئي حيراني ابوالفضل کي ٿي ۽ پوءِ ارڙهين صدي ۾ سر وليم جونس (Sir William Jones) کي ٿي. انهيءَ صورتحال جي جيڪا بهترين معذرت ڪري سگهجي ٿي، اها اِهائي آهي، جنهن جو اشارو گيتا جي جڳ مشهور ترانن ۾ اسان کي ملي ٿو ۽ جنهن البيروني جي فلسفياڻي دماغ کي بہ پاڻ ڏانهن متوجہ ڪري ورتو هو. مطلب تہ هتي پهرئين ڏينهن کان ئي عقيدن ۽ عمل جون مختلف راهون مصلحتن ڪليل رکيون ويون تہ جيئن خاص توڙي عام جي فهم ۽ استعداد جو لحاظ رکيو وڃي. توحيدي تصور خاصن لاءِ هو ڇو تہ اهي ئي ان بلند مقام جي لائق ٿي سگهن ٿا. بتن جو تصور عوام لاءِ هو ڇو تہ ان جي ٻاراڻي عقل لاءِ اهائي راهہ موزون هئي؛ ۽ پوءِ جيئن تہ خاص ماڻهو بہ اجتماعيت ۽ معاشرت کان ٻاهر نہ ٿي رهي سگهيا، ان ڪري عملي زندگي ۾ انهن کي بہ صنم پرستي يا بُت پوڄا جون تقاضائون پوريون ڪرڻيون ٿي پيون، ۽ اهڙي طرح هندو زندگي جي ٻاهرين وضع قطع ۽ ڏيک ويک بنان استثنا جي شرڪ ۽ صنم پرستي جوئي رهندو آيو.

البيروني يوناني ڏاهن جا قول نقل ڪري ڏيکاريو آهي تہ ان ڏس ۾ هندستان ۽ يونان ٻنهي جو حال هڪ جهڙو ئي رهيو. پوءِ هن گيتا جي هن قول جو حوالو ڏنو آهي تہ: ”ڪيترائي ماڻهو مون (يعني خدا) تائين اهڙي طرح پهچڻ گهرن ٿا جو مون کان سواءِ ٻين جي عبادت ڪندا آهن، پر آئون سندن من مرادون بہ پوريون ڪندو آهيان، ڇو تہ آئون انهن کان ۽ سندن عبادتن کان بي نياز آهيان.“(13)

بيوقتي ڳالهہ نہ ٿيندي جي هن موقعي تي هڪڙي هندو ليکڪ جي راءِ تي بہ نظر وڌي وڃي. گوتم ٻڌ جي ظهور کان پهريائين هندو مذهب جي الوهيت واري تصور جيڪا عام شڪل صورت پيدا ڪري ورتي هئي، ان تي بحث ڪندي هي قابل مصنف لکي ٿو:

”گوتم ٻڌ جي دؤر ۾ جيڪو مذهب ملڪ تي ڇانيل هو ان جا نمايان خدوخال هي هئا تہ ڏي وٺ جو هڪڙو سودو هو جيڪو خدا ۽ انسانن جي وچ ۾ هلي رهيو هو. هڪ پاسي اپنشد جو برهما هو جيڪو ذات الوهيت جو هڪ اعليٰ ۽ شائستا تصور پيش ڪندو هو تہ ٻئي پاسي اڻگيڻين خدائن جو انبوهہ هو جن جي لاءِ ڪا بہ حد مقرر ڪرڻ سولي نہ هئي. آسمان جا سيارا، مادي جا عنصر، زمين جا وڻ، جهنگن جهرن جا حيوان، پهاڙن جون چوٽيون، درياهن جون جدولون، مطلب تہ خلقت جي موجوداتن جو ڪوبہ قسم اهڙو نہ هو جيڪو خدائي حڪومت ۾ شامل نہ ڪيو ويو هجي. ڇٽڪ هڪڙي بي واڳ، بي لغام ۽ خودرو تخيل کي پروانو ملي ويو هو تہ دنيا جي

جيترين شين کي خدائي مسند تي ويهاري سگهي ٿو بنان روڪ ٽوڪ جي ويهاريندو رهي. پوءِ جڏهن خدائن جا هي بيشمار هجوم سندس خدا سازي جي ذوق جو پورائو ڪري نہ سگهيا تہ قسمين قسمين جنن ڀوتن ۽ عجيب الخلقت جسمن جي تخيلاتي صورتن جو بہ انهن ۾ واڌارو ٿيندو رهيو. ان ۾ ڪوبہ شڪ نہ آهي تہ اپنشدن فڪر ۽ نظر جي دنيا ۾ انهن خدائن جي سلطاني کي درهم برهم ڪري ڇڏيو هو پر عمل جي زندگي ۾ انهن سان ڇيڙڇاڙ نہ ڪئي ويئي ۽ اهي بدستور پنهنجن مسندن تي ڇميل رهيا." [14]

شمني مذهب ۽ ان جا تصور

قديم برهمڻي مذهب کان پوءِ شمني مذهب يعني ٻڌ ڌرم جو ظهور ٿيو. اسلام جي ظهور کان پهريائين هندستان جو عام مذهب اهو ئي هو. شمني مذهب جي اعتقادي مباديات جون مختلف تفسيرون ڪيون ويون آهن. اڻويهين صدي جي مستشرقن جي هڪ گروهہ ان کي اپنشدن جي تعليم جو ئي هڪڙو عملي استغراق قرار ڏنو هو ۽ خيال ڪيو هو تہ "نرواڻ" ۾ جذب ۽ انفصال جي روحاني اصليت لڪل آهي يعني جنهن سرچشمي مان انساني هستي نڪتي آهي، وري انهي ۾ سمائجي وڃڻ، هڪ ٿيڻ، واصل ٿيڻ "نرواڻ" آهي، نجات ڪامل آهي. پر هاڻي عام طور تي قبولي ورتو ويو آهي تہ شمني مذهب خدا ۽ روح جي هستي جو ڪوبہ تصور نہ ٿو رکي. ان جي اعتقاد ۽ عمل جو دائرو فقط زندگي جي سعادت ۽ نجات جي مسئلي تائين محدود آهي. اهو صرف پراڪرتي يعني ازلي مادي جو حوالو ڏئي ٿو جنهن کي ڪائناتي طبعيت حرڪت ۾ آڻي ٿي. نرواڻ مان مطلب هي آهي تہ هستي جي انانيت فنا ٿي وڃي ۽ زندگي جي چڪر منجهان نجات ملي وڃي. ان ۾ شڪ ناهي تہ جيتريقدر بعد واري زماني جي شمني مفڪرن جي تصريحاتن جو تعلق آهي، اهائي تفسير درست معلوم ٿئي ٿي. جيڪڏهن انهن جو هڪ گروهہ لاادريت (Agnosticism) تائين پهچي رڪجي ويو تہ ٻيو گروهہ ان کان بہ اڳيان نڪري ويو آهي ۽ مديماڻي انڪار جي راهہ اختيار ڪئي اٿس. موڪشا ڪرگپتا "ترڪ پاشا" [15] ۾ انهن سيني دليلن کي رد ڏنو آهي، جيڪا نياءِ [16] ۽ ويشيسڪ طريق نظر جا پارکو خدا جي هستي جي اثبات ۾ پيش ڪن ٿا. تنهن هوندي بہ هي ڳالهہ بہ قطعي طور تي نہ ٿي چئي سگهجي تہ خود گوتم ٻڌ جو سڪوت ۽ توقف بہ انڪار تي ٻڌل هو. هن جا سڪوتي تحفظات ڪيترن مسئلن ۾ ثابت آهن ۽ انهن جا ڪيترائي محمل قرار ڏئي سگهجن ٿا. جيڪڏهن ساڻس منسوب ڪيل سيني قولن تي غور ڪيو وڃي تہ ايئن محسوس ٿئي ٿو تہ هن جو مسلڪ ذات جي نفي وارو نہ هو صفات جي نفي وارو هو ۽ نفيءِ صفات جو مقام اهڙو آهي جو انساني فڪر ۽ زبان جون سيئي تعبيرون معطل ٿي وڃن ٿيون ۽ سڪوت کان سواءِ ڪوبہ چارو باقي نہ ٿو رهي.

ان کان سواءِ هي حقيقت پڻ نہ وسارڻ گهرجي تہ هن جي ظهور جي وقت ٻُتاڻي خدا پرستي جون خرابيون تمام گهريون ٿي چڪيون هيون ۽ ٻُتاڻي خدا پرستي بذاتِ خود حقيقت جي راهہ جي سڀ کان وڏي رڪاوٽ بڻجي وئي هئي. هن انهيءَ رڪاوٽ کان راهہ کي صاف ڪرڻ گهريو

۽ سمورو ڌيان زندگي جي عملي سعادت جي مسئلي تي ڏنو. انهيءَ صورتحال جو لازمي نتيجو هي نڪتو تہ برهمڻي خدا پرستي جي عقيدن جو انڪار ڪيو ويو ۽ ان تي زور ڏنو ويو تہ ڇوٽڪاري جي راهہ انهن معبودن جي عبادت ۾ نہ آهي، بلڪ علم حق ۽ عملِ حق ۾ آهي. يعني ”اشتانگ مارڳ“[17] ۾ آهي. اڳتي هلي ان اضافي انڪار مطلق انڪار جي شڪل پيدا ڪري ورتي ۽ پوءِ برهمڻي مذهب جي مخالفت ۾ گهٽي واڌ معاملي کي صفا پري تائين پهچائي ڇڏيو. [18]

بهرحال خود گوتم ٻڌ ۽ سندس تعليم جي شارحن جون تصريحاتون ان باري ۾ ڪجهہ بہ چونديون رهيون هجن، پر حقيقت هي آهي تہ سندس پوئلڳن خدا جي تصور جي خالي مسند تمام جلد پري ڇڏي. انهن ان مسند کي خالي ڏٺو تہ خود گوتم ٻڌ کي آڻي ان تي ويهاري ڇڏيائون ۽ پوءِ انهيءَ نئين معبود جي عبادت اهڙي جوش خروش سان شروع ڪري ڇڏي، جو اڄ ڪان وڌيڪ دنيا انهن بتن سان پرجي وئي.

آواره غربت نہ تواں دید صنم را،
وقت ھست دگر بتکده سازند حرم را۔

”يار جي سار قدم قدم تي پڪڙي پيئي آهي. هاڻي دل چئي ٿي تہ يار لاءِ ڪو نئون بتڪدو يا مندر جوڙيون.“

گوتم ٻڌ جي لاڏاڻي کي اجا گهڻو وقت نہ لنگهيو هو جو ٻڌ جي پوئلڳن جي گهڻائي سندس شخصيت کي عام انساني سطح کان مٿيرو ڏسڻ شروع ڪري ڇڏيو هو ۽ هن جي نشانين، آثارن ۽ تبرڪاتن جي عبادت جو لاڙو وڌڻ لڳو هو. هن جي وفات جي ڪجهہ عرصي ڪان پوءِ جڏهن مذهب جي پهرين عظيم راجوڻي مجلس ڪوٺائي وئي ۽ هن جي خاص شاگرد آنند هن جون آخري وصيتون بيان ڪيون، تہ چيو وڃي ٿو تہ ماڻهو ان جي روايت تي مطمئن نہ ٿيا ۽ ان جا مخالف بڻجي ويا. ڇاڪاڻ تہ ان جي روايتن ۾ هنن کي اها انسانيت کان ماورا عظمت نظر نہ آئي، جنهن کي هاڻي هنن جي طبيعت ڳولڻ لڳي هئي. لڳ ڀڳ هڪ سؤ سال پوءِ جڏهن ويشالي (مظفر پورحالي) ۾ ٻي مجلس ڪوٺائي وئي تہ هاڻي مذهب جي روايتي سادگي پنهنجي جڳهہ وڃائي چڪي هئي ۽ ان جي جاءِ نون نون تصورن ۽ مخلوط عقيدن والاري ورتي هئي. هاڻي مسيحي مذهب، جيڪو پنج سؤ سال پوءِ ظهور ۾ اچڻ وارو هو، جي ٿمورتي عقيدي وانگر هڪڙو شمني تصوري عقيدو ٻڌ جي شخصيت جي چوڌس هَسُ وانگر هالورا ڏيڻ لڳو ۽ اها عام انساني سطح کان ماورا تسليم ڪئي وڃڻ لڳي. يعني ٻڌ جي هڪ شخصيت جي اندر ٽي وجود اڀري پيا. سندس تعليم جي شخصيت، سندس دنياوي وجود جي شخصيت ۽ سندس حقيقي وجود جي شخصيت، جيڪا پَر لوڪ (بهشت) ۾ رهندي آهي. دنيا ۾ جڏهن بہ ٻڌ جو ظهور ٿيندو آهي تہ اهو هن حقيقي وجود جو هڪڙو پرتو هوندو آهي. نجات ماڻڻ جو مطلب هي ٿيو تہ ماڻهو حقيقي ٻڌ جي انهيءَ ماوراءِ عالم مسڪن تائين پڄي وڃي.

پهرين صدي عيسوي ۾ جڏهن برشادر (پشاور) ۾ چوٿين مجلس منعقد ٿي، تڏهن بنيادي مذهب جي جڳهه تي ڄڻڪ هڪڙو ڪليسائي مذهب قائم ٿي چڪو هو۽ ٻڌ جي اشٽانگ مارگ (ثمانيائي طريقي) جو عملي روح طرحين طرحين رسم پرستين ۽ قاعدن جي جهنگ ۾ وڃائجي چڪو هو.

آخرڪار ٻڌ جا پوئلڳ ٻن وڏن فرقن ۾ ورهائجي ويا. ”هينايان“ (Henayana) ۽ ”مهايان“ (Mohayana). پهريون فرقو ٻڌ جي شخصيت ۾ هڪ اڳواڻ ۽ استاد جي انساني شخصيت ڏسڻ گهرندو هو. البت ٻئي فرقي هن کي پوري طرح سان ماوراءِ انسانيت جي زباني سطح سان واٽي چڏيو هو. ۽ ٻڌ جي پيروڪارن جي عام راهه اها ئي ٿيندي وئي. افغانستان، باميان، وچ ايشيا، چين، ڪوريا، جپان، تبت، سيني هنڌن تي مهايان مذهب جي ئي تبليغ ۽ اشاعت ٿي. چيني سياح فاهين (Fa_Hien) جڏهن چوٿين صدي عيسوي ۾ هندستان آيو هو ته هن پورب جي هينايان شمنين سان بحث مباحثو ڪيو هو ۽ مهاياني طريقي جي صداقت جا دليل پيش ڪيا هئائين. موجوده زماني ۾ سيلون کان سواءِ جتي هينايانی طريقي جي هڪ رهجي ويل پاڇي ”تيرا داد“ جي نالي سان ملي ٿي، باقي سمورين ٻوڌين جو مذهب مهايان آهي.

موجوده زماني جي ڪن شمني محققن جو خيال آهي ته مهاراجا اشوڪ جي زماني تائين ٻڌ ڌرم ۾ بت پرستي جو عام رواج نه هو. ڇو ته ان دور تائين ٻڌ جا جيڪي آثار ملن ٿا، انهن ۾ ٻڌ جي شخصيت ڪنهن بت وسيلي نه، پر فقط هڪڙي ڪنول جي گل يا هڪ خالي ڪرسي جي شڪل ۾ ڏيکاري وئي آهي. پوءِ ڪنول ۽ خالي ڪرسي جي جڳهه تي ٻه پيرڙا نمودار ٿيڻ لڳا ۽ پوءِ مرحليوار پيرن بدران خود ٻڌ جو سڄو مجسمو نمودار ٿي ويو. جيڪڏهن هي مفروضو درست ٻه مڃيو وڃي، تڏهن قبول ڪرڻو پوندو ته اشوڪ جي زماني کان پوءِ ئي ٻڌ جي بتن جي عام پوڄا جاري ٿي وئي هئي. اشوڪ جو زمانو سن 250 قبل مسيح هو.

ايراني مجوسي تصور

زردشت جي ظهور کان پهريائين مادا يا ميڊيا (Media) ۽ پارس (فارس) ۾ پوڄا جو هڪڙو قديم ايرياني[19] طريقو رائج هو. هندستان جي ويدن ۾ ديوتائن جي پرستش ۽ قربانين جون رسمون ۽ عمل جنهن انداز ۾ مليا ٿي، اتڪل اهڙائي عقيدا ۽ رسمون پارس ۽ مادا ۾ پڻ پکڙيل هيون. ديوتائي طاقتن کي سندن ٻن وڏن مظهرن ۾ ورهايو ويو هو. هڪڙي طاقت روشن هستين جي هئي، جيڪي انسان کي زندگي جون سموريون خوشيون بخشينديون هيون. ٻي طاقت برائي جي اونداهن ٻوتن جي هئي، جيڪي قسما قسمين مصيبتن ۽ موت جو سرچشمو هئا. آگ جي پوڄا لاءِ قربان گاهون ۽ معبد ٺاهيا ويندا هئا ۽ انهن جي پوڄارين کي ”موگوش“ سڏيو ويندو هو. اوستا جي گاٿا ۾ انهن کي ”ڪارپان“ ۽ ”ڪاري“ جي نالن سان پڻ سڏيو ويو آهي. اڳيان هلي انهيءَ ”موگوش“ آتش پرستي يا آگ پوڄا جو مفهوم پيدا ڪري ورتو ۽ غيرقومون ايرانين کي ”مگ“ ۽ ”مگوش“ جي نانءَ سان سڏڻ لڳيون.

عربن انهنءَ ”موگوش“ کي ”مجوس“ ڪري ڇڏيو.

مزديسنا

زردشت جو جڏهن ظهور ٿيو تہ هن ايرانين کي انهن پراڻن عقيدن کان ڇوٽڪارو ڏياريو ۽ ”مزديسنا“ جي تعليم ڏني، يعني ديوتائن جي جڳهہ تي هڪ خداءِ واحد ”اهرمزد“ جي عبادت جي. هي اهرمزد يگانو آهي، لاثاني آهي، بيمثال آهي، نور آهي، پاڪ آهي، سراسر حڪمت ۽ خير آهي ۽ سموري ڪائنات جو خالق آهي. انهيءَ انسان لاءِ بہ جهان بڻايا. هڪڙو جهان دنيوي يا دنيائي زندگي جو آهي ۽ ٻيو جهان مرڻ کان پوءِ واري زندگي جو. مرڻ کانپوءِ جسم فنا ٿيو وڃي، البت روح سلامت رهي ٿو ۽ پنهنجي عملن موجب جزا ماڻي ٿو.

ديوتائن جي جڳهہ تي ان ”امش سپند“ ۽ ”يزتا“ جو تصور پيدا ڪيو يعني فرشتن جو. اهي فرشتا اهرمز جي حڪمن جي تعميل ڪن ٿا. برائي ۽ تاريڪي جي طاقتن جي جڳهہ ”انگرا مي نيوش“ (Angrame Niyush) جي هستي جي حوالي ڪئي، يعني شيطان جي. اهوئي ”انگرا مي نيوش“ پازند جي ٻوليءَ ۾ ”اهرمن“ ٿي ويو.

زردشت جي تعليم ۾ هندستاني آرين جي ويدي عقيدي جو رد صاف صاف ڏسڻ ۾ اچي ٿو. هڪڙو ئي نالو ايران ۽ هندستان ٻنهي جڳهين تي اُڀري ٿو ۽ متضاد معنائون پيدا ڪري ٿو وٺي. اوستا جو ”اهورا“ سام ۽ يجر ويد ۾ ”اسوار“ آهي، ۽ جيتوڻيڪ رگويد ۾ اهو سٺن معنائن ۾ لاڳو ٿيو هو پر هاڻي اهو برائي جو شيطاني روح بڻجي ويو. ويدن جو ”اندرا“ اوستا جو ”انگرا“ ٿي ويو. ويدن ۾ اهو آسمان جو خدا هو اوستا ۾ زمين جو شيطان آهي. هندستان ۽ يورپ ۾ ”ديو“ (Dev) ۽ ”ڊييوس“ (Deus) ۽ ”ٿيوس“ (Theus) خدا لاءِ ڪتب آندا ويا، پر ايران ۾ ”ديو“ جي معنيٰ جنن ڀوتن واري ٿي وئي. جڻڪ ٻئي عقيدا هڪ ٻئي سان وڙهي رهيا هئا. هڪ جو خدا ٻئي جو شيطان ٿي ويندو هو ۽ ٻئي جو شيطان ڦهرئين لاءِ خدا جو ڪم ڏيندو هو. اهڙي طرح هندستان ۾ ”يم“ موت جي طاقت آهي. اوستا جي روايتن ۾ ”يم“ زندگي ۽ انسانيت جو سڀ کان وڏو اظهار آهي ۽ پوءِ اهو ئي ”يم“ جم ٿي جمشيد بڻجي ويو:

فسانہ ہاکہ بہ بازیچہ روزگار سرود،
کنون بہ مسند جمشید و تاج کی بستند۔

”زماني کان انهي فساني جو داستان جو ساز گونجي رهيو آهي. اها جمشيد جي تخت ۽ تاج کان بہ آڳاٽي ڳالهڙي آهي.“

البت معلوم ٿئي ٿو تہ ايران جا پراڻا تصور ۽ ٻاهريان اثر ڪجهہ صدين پڇاڙان وري غالب اچي ويا ۽ ساساني دؤر ۾ جڏهن ”مزديسنا“ جي تعليم جي نئين سرجوڙجڪ ٿي تہ قديم مجوسي، يوناني ۽ زردشتي عقيدن جو هڪڙو گڏيل مرڪب تهي پيو ۽ ان مٿان ٻاهريون رنگ روغن تہ سڄو سارو مجوسي تصور جو ئي ڏنل هو. جڏهن اسلام جو ظهور ٿيو تہ اهو گڏيل تصور ئي ايران

جو قومي مذهبي تصور هو. اولهہ هند جا پارسي مهاجر اهوئي تصور پاڻ سان گڏ هندستان کڻي آيا ۽ پوءِ هِتان جي مڪاني تصورن جو هڪڙو وڏيڪ تهہ ان مٿان چڙهي ويو.

مجوسي تصور جو بنياد ٻيائي (Dualism) جي عقيدي تي هو. يعني خير ۽ شر جون ٻہ الڳ الڳ قوتون هيون. ”اهرمزد“ جيڪي ڪجهہ ڪيو تي، خير ۽ روشني هو. ”انگرامي نيوش“ يعني اهرمن جي بلي جيڪي ڪجهہ هو اهو شر ۽ تاريڪي هو عبادت جو بنياد سچ ۽ باهہ جي پوڄا تي رکيو ويو جو روشني يزداني صفتن جو سڀ کان وڏو مظهر آهي. چئي سگهجي ٿو تہ مجوسي تصور خير ۽ شر جي ٻُٽي هيئن سلجهائڻ گهري، جو ڪارخانہِ هستي جي سربراهي ٻن مدمقابل ۽ ٽڪرائجندڙ قوتن ۾ ورهائي ڇڏي.

يهودي تصور

يهودي تصور ابتدا ۾ هڪڙو محدود نسلي تصور هو. يعني ڪتاب پيدائش جو ”يهوا“ اسرائيلي خاندان جي نسلي خدا جي حيثيت سان نمايان ٿيو هو. پر پوءِ هي تصور ڏاڪي بہ ڏاڪي وسيع ٿيندو ويو. ايستائين جو يسعيا ٻئين[20] جي صحيفي ۾ ”سمورين قومن جو خدا“ ۽ ”سمورين قومن جو هيڪل“ نمايان ٿيو. ان هوندي بہ ”اسرائيلي خدا“ جو نسلي تخيل ڪنهن نہ ڪنهن شڪل ۾ برابر ڪم ڪندو رهيو ۽ اسلام جي ظهور وقت ان جا نمايان خدوخال نسل ۽ جاگرافي جي اهڃاڻ تي ئي بيٺل هئا.

تجسيم ۽ تنزيهہ جي لحاظ کان ان وچيون درجو رکيو تي ۽ ان ۾ غالب عنصر قهر و غضب ۽ انتقام و سزا وارو هو. خدا جو بار بار صورت وٺي پڌرو ٿيڻ. خطابت جو پوري ريت انساني وصفن ۽ جذباتن سان آلودو ٿيڻ، قهر ۽ انتقام جي شدت ۽ ابتدائي درجي جو تمثيلي اسلوب توريت جي صحيفن جو عام تصور آهي.

خدا جو انسان سان رشتو ان نوعيت جو رشتو پاڻئجي ٿو. جهڙو هڪڙي مڙس جو زال سان هوندو آهي. مڙس ڏاڍو غيرتي هوندو آهي، هو پنهنجيءَ زال جون ساريون خطائون معاف ڪري ڇڏيندو. پر اهو ڏوهہ ڪڏهن بہ معاف نہ ڪندو تہ سندس محبت ۾ هوءَ ڪنهن ٻئي مرد کي بہ شريڪ بڻائي. اهڙي طرح اسرائيلي آڪهہ جو خدا پڻ ڏاڍو غيرتمند آهي. ان اسرائيلي گهراڻي کي پنهنجي لاڏلي زال بڻايو ۽ جيئن تہ لاڏلي زال بڻايو ان ڪري اسرائيلي خاندان جي بيوفائي ۽ غيرقومن سان ويجهڙائپ ڪانئس سٺي نہ ٿي ٿئي ۽ لازمي آهي تہ ان ڏوهہ جي بدلي هو سخت سزائون ڏئي. ان ڪري احڪام عشرا (Ten Commandments) ۾ هڪڙو حڪم هي بہ هو تہ: ”ڪنهن بہ شيءِ جي مورت نہ بنايو نہ ان جي اڳيان جهڪو. ڇو تہ آئون خداوند تنهنجو خدا ريس ڪرڻ وارو ۽ هڪڙو وڏو غيرتمند خدا آهيان.“ (خروج: 20_ 4، 5)

مڙس جي رشتي جي هي تمثيل جيڪا مصر مان ڏڪجڻ کان پوءِ ٺهڻ شروع ٿي وئي هئي، آخر تائين گهٽ وڌ قائم ئي رهي. يهودين جي هر گمراهي تي خدا جي غضب جو اظهار هڪ غضبناڪ مڙس جو پرجوش اظهار هوندو آهي، جيڪو پنهنجي لاڏلي زال کي هڪ هڪ بيوفائي

ياد ڏياري رهيو هوندو آهي. هي تمثيلي اسلوب بظاهر ڪيڏو ئي مؤثر ۽ شاعراڻو ڏسڻ ۾ ڇو نه ايندو هجي، پر ان ۾ شڪ ناهي ته خدا جي تصور جي لاءِ هڪڙو ابتدائي درجي جو غير ترقي يافته تصور هو.

عيسائي تصور

البت يسعيا ٻئين جي زماني کان ان صورتحال ۾ تبديلي شروع ٿي ۽ يهودي تصور ۾ هڪ ئي وقت وسعت ۽ لطافت ٻنهي قسمن جا عنصر نمايان ٿيڻ لڳا. ڇڻڪ هاڻي هڪڙي نئين تصوري فضا لاءِ زماني جو مزاج تيار ٿيڻ لڳو هو. انهيءَ ڪري مسيحيت يا عيسائيت آئي ته رحم و محبت ۽ درگذر ۽ بخشش ۽ ٻاجهه جو هڪڙو نئون تصور ڪٺي آئي. هاڻي خدا جو تصور نه ته جابر بادشاهه وانگر ڪهري هو ۽ نه شڪ ۽ غيرت ۾ ٻڏل مڙس وانگر سخت هو. بلڪ ان ۾ پيءُ جي محبت ۽ شفقت پڌري ۽ اپيل هئي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته يهودي تصور جي شدت ۽ جبريت جي مقابلي ۾ رحم ۽ محبت جي نزاڪت جو هي هڪ انقلابي تصور هو. انساني زندگي جي سمورن رشتن ۾ ماءُ پيءُ جو رشتو سڀ کان بلند تر رشتو آهي. ان ۾ مڙس جي رشتي وانگر جذبن ۽ خواهشن جي غرضن جو عمل دخل نه هوندو آهي. هي سراسر رحم و شفقت ۽ پرورش ۽ چارا سازي هوندي آهي. اولاد بار بار قصور ڪندو، پر ماءُ جي شفقت پوءِ به منهن نه موڙيندي ۽ پيءُ جي شفقت پوءِ به معافي کان انڪار نه ڪندي. مطلب ته جيڪڏهن خدا جي تصور لاءِ انساني رشتن جي مشابهت کان ڪم وٺڻ کان سواءِ چارو نه هجي ته بنا شڪ جي مڙس جي تمثيل جي ڀيٽ ۾ پيءُ جي تمثيل گهٽي حد تائين وڌيڪ شائستا ۽ ترقي يافته تمثيل آهي.[21]

تجسيم ۽ تنزيهه جي لحاظ کان عيسائي تصور جي سطح اصل ۾ اُهائي هئي جتي يهودي تصور پهچي چڪو هو. پر جڏهن مسيحي عقيدن جو رومي بت پرستي جي تصورن سان امتزاج ۽ ڳانڍاپو ٿيو ته ثمورتي عقيدا، ڪفارا ۽ مسيح پرستي جا تصور ڇانئجي ويا ۽ اسڪندريا جي فلسفي آميز ٻُتاڻي تصور سيراپس (Serapes) مسيحي ٻُتوي تصور جي شڪل اختيار ڪري ورتي. هاڻي مسيحيت ڪي بت پرستن جي بت پرستي کان ته انڪار هو پر خود پنهنجي بت پرستيءَ تي ڪوبه اعتراض ڪونه هو. ميڊونا (Madonna) جي پراڻي بت جي جڳهه تي هاڻي هڪڙي نئين مسيحي ميڊونا جو بت کڙو ٿي ويو. هوءَ خدا جي پٽ کي جهوليءَ ۾ کنيو ويٺي هئي ۽ هر راسخ الاعتقاد مسيحي جي نياز ڀري پيشاني جو سجدو طلب ڪري رهي هئي.

مطلب هي ته جڏهن قرآن جو نزول ٿيو ته مسيحي تصور رحم ۽ محبت جي پيئتي تمثيل سان گڏ اقاليم ثلاثا، ڪفارا ۽ تجسيم جو هڪ مخلوط ”اشراڪي، توحيدي“ تصور هو.

يوناني فيلسوفن ۽ اسڪندريا جو تصور

انهن تصورن کان سواءِ هڪڙو تصور يوناني فيلسوفن جو پڻ آهي. جيڪو جيتوڻيڪ مذهبن وانگر بين الاقوامي تصور نه بڻجي سگهيو. تنهن هوندي به انسان جي فڪري نشونما جي

تاريخ ۾ ان تمام وڏو حصو ورتو ۽ انهيءَ ڪري ان کي نظرانداز نہ ٿو ڪري سگهجي.

حضرت عيسيٰ کان لڳ ڀڳ پنج سؤ سال پهريائين يونان ۾ توحيد جي تصور جي نشونما ٿيڻ لڳي هئي. ان جي سڀ کان وڏي استاد شخصيت سقراط (Socrates) جي حڪمت ۾ نمايان ٿي. جنهن کي افلاطون (Plato) سهيڙي، ترتيب ۾ فڪري ضابطي جو پهراڻ پارائي هارسينگار ڪرايا.

جهڙي نموني هندستان ۾ رگويد جي ديوتائي تصورن آخرڪار هڪڙي "رب الاربابي" تصور جي نوعيت پيدا ڪري ورتي هئي ۽ پوءِ انهيءَ رب الاربابي تصور مرحليوار توحيدي تصور ڏانهن پيرڙا ڪنيا هئا، ٺيڪ اهڙي نموني يونان ۾ بہ اولمپس (Olympus) جي ديوتائن کي نيٺ هڪڙي رب الارباب هستي جي اڳيان جهڪڻو پيو ۽ پوءِ اهو رب الاربابي تصور ڏاڪي بہ ڏاڪي ڪثرت کان وحدت ڏانهن قدم وڌائڻ لڳو. يونان جي قديم ترين تصورن بابت ڄاڻ جو اڪيلو ذريعو ان جي پراڻي شاعري آهي. جڏهن اسان ان جو مطالعو ڪريون ٿا تہ پس پردا هيءَ عقيدا ڪم ڪندي نظر اچن ٿا، مرڻ کان پوءِ واري زندگي ۽ هڪڙي سڀ کان وڏي ۽ سيني تي ڇانيل الوهيت.

آئيوني (Ionic) فلسفي، جيڪو يوناني مذهبن جي فلسفي ۾ سيني کان پراڻو آهي، آسماني وجودن جي اڻ ڏٺل روحن جو اعتراف ڪيو هو ۽ پوءِ انهن روحن مٿان ڪنهن اهڙي روح جي ڳولا ڪرڻ گهري هئي، جنهن کي اصل ڪائنات قرار ڏئي سگهجي. پنجين صدي قبل مسيح ۾ فيثاغورث (Pythagoras) جو ظهور ٿيو ۽ هن فلسفي کي نون نون فڪري عنصرن سان مُڪاميل ڪيو. فيثاغورث جي هندستان ڏانهن پنڌ پٽڻ واري روايت درست هجي يا نہ، پر ان ۾ شڪ ڪينهي تہ سندس فلسفياڻن تصورن ۾ هندستاني فڪري سرشتي جون مشابهتون پوري ريت ڇتيون آهن. تناسخ جو شڪ شبهي کان بالاتر عقيدو، پنجين آسماني عنصر (Quentaessentia) جو اعتراف، انساني نفس جي انفراديت جو تصور، ڪشف جو طريقو ۽ ادراڪ جي جهلڪ ۽ سڀ کان وڏيڪ هي تہ هڪ "طريق زندگي" جي ضابطي جي پڌرائي اهڙا اصول آهن، جيڪي اپنشد جي فڪر و نظر جي دائري جي بنهہ ويجهو وني وڃن ٿا. فيثاغورث کان پوءِ انڪساگورس (Anaxagoras) انهن مبادياتي اصولن کي ڪلياتي تصوراتن (Abstracts) جي نوعيت جو چوغو پارايو ۽ اهڙي طرح يوناني فلسفي جي اها پيڙهہ ٻڌجي وئي، جنهن تي اڳيان هلي سقراط ۽ افلاطون پنهنجي پنهنجي ڪلياتي تصوريت جون عمارتون اڏڻ وارا هئا.

سقراط جي شخصيت ۾ يونان جي توحيدي ۽ تنزيهي اعتقادن جي سڀ کان وڏي ڇتائي ٿي. سقراط کان پهريائين جيڪي فيلسوف گذريا هئا، انهن قومي عبادتگاهن جي ديوتائن تي ڪي بہ اعتراض نہ واريا هئا، ڇو تہ خود سندن دماغ ۽ دليون بہ انهن جي اثرن کان خالي نہ هيون. فلڪي وجودن جي تصوراتن جي اصل حقيقت جيڪر معلوم ڪئي وڃي تہ اها ان کان وڌيڪ نہ هوندي تہ يونان جي ڪواڪبي ديوتائن علم ۽ نظر جي حلقن کان روشناس ٿيڻ لاءِ هڪڙو نئون فلسفياڻو نقاب پنهنجي منهن تي وجهي ڇڏيو هو ۽ هاڻي انهن جي هستي فقط عوام کي ئي نہ، پر

فلسفين کي پڻ تسڪين ڏيڻ جي قابل ٿي وئي هئي. هي اٽڪل اها ئي صورتحال هئي، جيڪا اسان هينئر ٿورڙو اڳ هندستان جي قديم تاريخ جي صفحن تي ڏسي رهيا هئاسين. البت فڪري غور ويچار جا نتيجا هڪ اهڙي لچڪدار صورت ۾ اڀرڻ لڳا، جو هڪ پاسي فلسفياڻن دماغن جي تقاضائن جا جواب بہ ڏئي سگهجن ۽ ٻئي پاسي عوام جي قومي عقيدن سان بہ ٽڪراءَ ۾ نہ اچجي. هندستان وانگر يونان ۾ بہ خاص ۽ عوام جي فڪر و عمل پاڻ ۾ باهمي سمجهوتو ڪري ورتو هو، يعني توحيدي ۽ بُتوي (اصنامي) عقيدا گڏوگڏ هلڻ لڳا هئا.

البت سقراط جو معنوي فڪر ان عام سطح کان تمام گهڻو مٿيرو ٿي چڪو هو. اهو وقت جي بتوي عقيدن سان ڪوبہ سمجهوتو يا ناهہ ڪري نہ سگهيو. سندس توحيدي تصور تجسيم ۽ تشبيهہ جي سموري گدلاڻ ۽ پوسل کان پاڪ ٿي اڀريو. هن جي بي لوث خدا پرستي جو تصور ايڏو بلند هو، جو وقت جا عام مذهبي تصور ان کي ڪنڌ مٿي ڪري بہ ڏسي نہ ٿي سگهيا. هن جي حقيقت شناس نگاهن ۾ يونان جي بُتاڻي خدا پرستي ان کان وڌيڪ ڪو اخلاقي بنياد نہ ٿي رکيو تہ هڪ قسم جي دڪانداراڻي ڏي وٺ هئي، جيڪا پنهنجي هٿ ٺوڪين معبودن سان روا رکي ٿي وئي. افلاطون يوٿي فرو (Euthyphro) جي مڪالمي ۾ اسان کي صاف صاف ٻڌائي ٿو تہ يونان جي ديني تصوراتن ۽ اعمالن جي نسبت سقراط جا بيباڪ فيصلا ڪهڙا هئا. سقراط تي مذهبي بي ادبي جو بهتان مڙهيو ويو هو. هو پڇي ٿو تہ ”مذهبي ادب ۽ احترام“ جي حقيقت ڇا آهي؟ پوءِ هو پاڻ ئي جيڪو جواب ڏئي ٿو ان مان هي نتيجو نڪري ٿو تہ ”مذهبي احترام“ ڇڏڪ گهرڻ ۽ ڏيڻ جو هڪڙو فن ٿيو. ديوتائن کان اها شيءِ گهرڻ جنهن جا اسين خواهشمند آهيون ۽ هنن کي اها شيءِ ڏيڻ، جنهن جي هنن کي لوڙ آهي. مطلب تہ واپاري ڪاروبار جو هڪڙو خاص ڍنگ.

اهڙي بي پردي ۽ ڇٽي تعليم وقت جي جبر ستم کان بچي نہ ٿي سگهي ۽ نہ ئي بچي سگهي. البت سقراط جو عزم سان ٽمٽار روح وقت جي ڪوتاهہ انديشين ۽ ستمگيرين کان هارائي نہ ٿي سگهيو. هن هڪ اهڙي صبر ۽ استقامت سان، جيڪا فقط نبين ۽ شهيدن جي روحن ۾ ئي گهر ناهي سگهي ٿي، زهر جو جام ڪنيو ۽ بنا ڪنهن تلخ ڪلامي جي پي ڇڏيو:

تمنت سليمى ان نموت بحبها،

فاهون شى عندنا ما تمنت۔

”سليمي“ جي محبت ۾ آئون تہ ساهہ ڏيڻ لاءِ آتو آهيان. منهنجي محبوبا مون کان شيءِ گهري تہ ڪيڏي نہ ننڍڙي شيءِ گهري آهي!“

هن مرڻ کان پهريائين جيڪا آخري ڳالهہ چئي هئي، اها هيءَ هئي تہ هو هڪ ڪمتر دنيا کان بهتر دنيا ڏانهن اسهي رهيو آهي.

افلاطون سقراط جي بحثاڻن (Dialectic) فڪرن کي، جيڪي هڪ استاد جي درس ۽ املا جي نوعيت رکندا هئا، هڪ مڪمل ضابطي جي شڪل ڏئي ڇڏي ۽ منطقي ڇنڊڇاڻ وسيلي

انهن کي ڪليات ۽ جامعيت جي صورت ۾ سهيڙيو. هن پنهنجي سمورن فلسفياڻن بحثن ۽ نظرين جو بنياد ڪليات (Abstracts) تي رکيو ۽ حڪومت ڪان وٺي خدا جي هستي تائين سيني کي تصوريت (Idealism) جو پهراڻ پارائي ڇڏيو. جيڪڏهن تصوريت محسوسات کان الڳ هستي ٿي رکي تہ نائوس (Nous) [22] يعني نفسِ ناطقا بہ مادي کان پنهنجي الڳ هستي رکي ٿو ۽ جيڪڏهن نفس مادي کان الڳ هستي رکي ٿو تہ خدا جي هستي بہ مباديات کان الڳ پنهنجو نماءُ رکي ٿي. هن انڪساگورس جي مسلڪ خلاف ٻن نفسن ۾ امتياز ڪيو. هڪ کي فاني قرار ڏنو ٻئي کي لافاني. فاني نفس خواهشون رکي ٿو ۽ اهوئي مجسم انا (Ego) آهي. البتہ لافاني نفس ڪائنات جو اصل جوهر آهي ۽ جسماني زندگي جي سيني گدلاڻين کان پاڪ. اِهوئي نفس ڪُلي جي اها الاهي چڻنگ آهي، جنهن انسان جي اندر ادراڪي قوت جي روشني جو ڏيئو ٻاري ڇڏيو آهي. اتي پهچي نفس ڪُلي جو تصور بہ هڪ لحاظ کان وحدت الوجودي تصور جي نوعيت پيدا ڪري وٺي ٿو. اصل ۾ هندو فلسفي جو "آتما" ۽ يوناني فلسفي جو "نفس" هڪ ئي شيءِ جا ٻہ نالا آهن. هتي "آتما" کان پوءِ "پرم آتما" (پرماتما) ظاهر ٿيو ۽ هُتي نفس کان پوءِ نفسِ ڪلي پڌرو ٿيو.

سقراط خدا جي هستيءَ لاءِ "اگاٿو" (Agatho) يعني "الخير" جو تصور قائم ڪيو هو. هو سراسر سُنائي ۽ حُسن آهي. افلاطون وجود جي دنيائن کان بہ مٿي اڏاٽو ۽ هن خيربحت جي توهہ لڳائڻ گهري. البتہ سقراط جي صفاتي تصور ۾ ڪو واڌارو نہ ڪري سگهيو.

ارسطو (Aristotle)، جنهن فلسفي کي روحاني تصورن کان ڌار ڪري فقط مشاهدي ۽ احساسن جي دائري ۾ ڏسڻ گهريو هو سقراط جي انهيءَ تصور جو ساٿ ڏئي نہ سگهيو. هن عقل اول ۽ عقل فعال جو تصور قائم ڪيو جيڪو هڪ ابدي، غيرمتجزي ۽ بسيط بحت هستي آهي. گويا سقراط ۽ افلاطون جنهن ذات جي صفت "الخير" ۾ ڏٺي هئي، ارسطو ان کي "العقل" ۾ ڏٺو ۽ ان منزل تي پهچي بيهجي ويو. ان کان وڌيڪ جيڪو ڪجهہ مشائي فلسفي (Peripatetic Philosophy) ۾ اسان کي ملي ٿو اهو خود ارسطو جون تصريحات نہ آهن، سندس يوناني ۽ عرب شارحن جا واڌارا آهن.

هن سموري تفصيل مان معلوم ٿيو تہ "الخير" ۽ "العقل" يوناني فلسفي جي الوهيت واري تصور جي حاصلات آهن.

سقراط جي صفاتي تصور کي وضاحت سان سمجهڻ لاءِ ضروري آهي تہ افلاطون جي ڪتاب "جمهوريت" (Republic) جو هيٺيون مڪالمو سامهون رکيو وڃي. انهيءَ مڪالمي ۾ هن تعليم جي مسئلي تي بحث ڪيو آهي ۽ واضح ڪيو آهي تہ ان جا بنيادي اصول ڪهڙا هئڻ گهرجن.

ايڊيمنٽس (Adamants) [23] سوال ڪيو تہ شاعرن کي خدا جو ذڪر ڪندي بيان جو ڪهڙو انداز اختيار ڪرڻ گهرجي؟

سقراط: خدا جي توصيف هر حالت ۾ اهڙي ڪرڻ گهرجي جهڙو هو پنهنجي ذات ۾ آهي. ڪيڏارو (Epic) هجي يا غنائي (Lyric) شعر، صفتون سندس ذات جي هوبهو بيان ڪجن. ان

ڪان سواءِ هن ڳالھ ۾ بہ ڪو شبھو ناهي تہ خدا جي ذات صالح آهي. ان ڪري ضروري آهي تہ سندس صفتون بہ صالحيت تي ٻڌل يا صالحاڻيون هجن.

ايڊيمنٽس: صحيح ٿا چئو.

سقراط: ۽ هيءَ ڳالھ بہ پڌري پٽ آهي تہ جيڪو وجود صالح هوندو، ان ڪان ڪابہ نقصان رسائيندڙ ڳالھ نہ ٿيندي ۽ جيڪا هستي غير نقصانڪار هوندي، اها ڪڏهن بہ شر پري نہ ٿيندي. اهڙي نموني هي بہ ظاهر ڳالھ آهي تہ جيڪا ذات صالح هوندي، ضروري آهي تہ اها نفعو ڏيندڙ بہ هجي. معلوم ٿيو تہ خدا فقط خير جو سبب آهي، اهو شر جو سبب نہ ٿو ٿي سگهي.

ايڊيمنٽس: صحيح ڳالھ آهي.

سقراط: ۽ ان مان هيءَ ڳالھ بہ پڌري ٿي ٿئي تہ خدا جو سڀني حادثن جو سبب ٿيڻ ممڪن نہ آهي، جيئن عام طور تي سمجهيو ويندو آهي. بلڪ اهو انساني حالتن جي تمام ٿورڙي حصي جو سبب آهي. ڇو تہ اسان ڏسون ٿا تہ اسان جون برائيون اسان جي ڀلائين ۽ چڱائين ڪان ڪيترائي ڀيرا وڌيڪ آهن ۽ برائين جو سبب خدا جي صالح ۽ نافع ذات نہ ٿي ٿي سگهي. تنهن ڪري اسان کي فقط سنائي کي ئي ان سان ڳنڍڻ گهرجي ۽ برائي جا سبب ڪنهن ٻئي هنڌ ڳولڻ کپن.

ايڊيمنٽس: مون کي لڳي ٿو تہ ڳالھ پڌري پٽ پئي آهي.

سقراط: تہ پوءِ ضروري آهي تہ اسان شاعرن جي اهڙن خيالن سان سهمت نہ ٿيون، جيئن هومر (Humer) جي هيٺين شعرن ۾ ظاهر ڪيا ويا آهن: "مشتري (Zeus) [24] جي اڱڻ تي بہ پيالا رکيا آهن؛ هڪ خير جو هڪ شر جو. ۽ اهي انسان جي ڀلائي ۽ برائي جا سراسر ڪارڻ آهن. جنهن انسان جي حصي ۾ خير جي پيالي جو شراب آيو ان لاءِ سراسر خير آهي. جنهن جي حصي ۾ شر وارو پيالو آيو اهو سراسر شر آهي ۽ وري جنهن کي ٻنهي پيالن مان ڍڪ ڍڪ سريو ان جي حصي ۾ ڀلائي بہ اچي وئي تہ برائي پڻ."[25]

ان ڪان پوءِ هن وري تجسيم جي عقيدي تي بحث ڪيو آهي ۽ ان ڪان انڪار ڪيو اٿس تہ "خدا هڪ بازيگر ۽ ٻهروپيي وانگر ڪڏهن هڪ ويس ۾ ظاهر ٿئي ٿو تہ ڪڏهن ٻئي ويس ۾." (26)

اسڪندريا جو مذهب، جديد افلاطونيت

تيرهين صدي عيسوي ۾ اسڪندريا جي تصوف جي فلسفي جو "جديد افلاطوني مذهب" جي نالي سان ظهور ٿيو. جنهن جو باني امونيس سڪاس (Ammonius Saccas) هو. امونيس جو جانشين افلاطينس (Plotinus) ٿيو ۽ افلاطينس جو شاگرد فور فوريوس (Phorphroyus) هو جيڪو افروديسي جي سڪندر (Alexander of Aphrodisias) ڪان پوءِ ارسطو جو سڀ ڪان وڏو شارح مڃيو ويو آهي ۽ جنهن جديد افلاطونيت جا اصول مشائي فلسفي ۾ گڏوچڙ ڪري ڇڏيا. افلاطينس ۽ فورفوريوس جي تعليم سراسر انهيءَ اصول تي مبني هئي، جيڪو هندستان ۾ اپنشد جي مذهب اختيار ڪيو هو يعني علم حق جو اصلي ذريعو استدلال نہ، پر ڪشف آهي ۽

معرفت جو ڪمال مرتبو هي آهي تہ جذب ۽ فنا جو مڪان حاصل ٿي وڃي.

خدا جي هستيءَ جي باري ۾ افلاطينس پڻ ان نتيجي تي پهتو جنهن تي اپنشد جا سرجيندڙ گھڻو اڳي پهچي چڪا هئا يعني نفي صفتن جو مسلڪ ان بہ اختيار ڪيو. ذاتِ مطلق اسان جي تصور ۽ ادراڪ جي سڀني تعبيرن کان ماورا آهي. تنهن ڪري اسين ان بابت ڪوبہ ليکو ڪڍي نہ ٿا سگھون. "ذات مطلق انهن شين مان ڪابہ شيءِ ناهي، جيڪي منجهانئس ظهور ۾ آيون. اسان ان جي نسبت ڪابہ ڳالهہ پڪ سان نہ ٿا چئي سگھون. اسان نہ تہ ڪيس موجوديت سان پيٽي سگھون ٿا نہ جوهر سان، نہ هي چئي سگھون ٿا تہ هو زندگي آهي. حقيقت انهن پيٽن کان پرانهن پردن ۾ لڪل آهي." (27)

سقراط ۽ افلاطون حقيقت کي "الخير" سان پيٽيو هو. ان ڪري افلاطينس ايستائين وڌڻ کان انڪار نہ ڪري سگھيو. پر ان کان اڳتي سڀ راهون بند ڪري ڇڏيون. "جڏهن تو چيو تہ "الخير"، تہ بس ايئن چئي بيهي رهو ۽ ڪجھ بہ ان کان اڳتي نہ وڌايو. جيڪڏهن تون ڪنهن بئي خيال جو واڌارو ڪندين تہ هر واڌاري سان گڏ هڪڙو نئون نقص ان جي ويجهو ڪندو ويندين." (28)

ارسطو حقيقت جي ٽوهہ مجرد عقل جي راهہ ۾ ڪئي هئي ۽ علت العلل کي عقل اول سان پيٽ ڏني هئي؛ پر افلاطينس جو "مطلق" (Absolute) انهيءَ پيٽ جو بار بہ سهي نہ سگھيو. "اهو نہ چئو تہ هو عقل آهي، تون اهڙي طرح ان کي ورهائڻ لڳندين." (29)

پر جيڪڏهن اسان "عقل" جي صفت هن تي لاڳو نہ ٿا ڪري سگھون، تہ پوءِ "الوجود" ۽ "الخير" بہ ڪيئن ٿا ڪوٺي سگھون. جيڪڏهن اسان پنهنجن تصوريل صفتن مان ڪابہ صفت هن لاءِ ڳالهائي نہ ٿا سگھون، تہ پوءِ وجوديت ۽ خيريت جون صفتون بہ ڇو ممنوع نہ هجن؟ انهيءَ اعتراض جو هو پاڻ جواب ڏئي ٿو:

"اسان جيڪڏهن هن کي "الخير" چيو تہ ان جو مطلب اهو ناهي تہ اسان ڪنهن خاص وصف جي باقاعدي تصديق ڪرڻ گھرون ٿا، جيڪا هن جي اندر ۾ موجود آهي. اسان انهيءَ پيٽ وسيلي فقط هي ڳالهہ پڌري ڪرڻ چاهيون ٿا تہ هو هڪ مقصد ۽ منتها آهي، جنهن تي پهچي سمورا سلسلا ختم ٿي وڃن ٿا. هي جهڙڪ هڪڙو اصطلاح ٿيو، جيڪو هڪ خاص مقصد لاءِ ڪم ۾ آندو ويو آهي. اهڙي طرح اسين هن ڏانهن "وجود" جي تصور سان واجهايون ٿا تہ اهو بہ رڳو انهيءَ لاءِ تہ جيئن هن کي عدم جي دائري کان ٻاهر رکون. هو تہ هر شيءِ کان ماورا آهي، ويندي وجود جي وصفن ۽ خاصيتن کان بہ. (30)

اسڪندريا جي ڪليمينٽ (Clement) هن مسلڪ جو تَتُ ٿورڙن لفظن ۾ بيان ڪيو آهي: "هن جي سڃاڻپ ان سان نہ ٿي ڪري سگھجي تہ هو ڇا آهي؟ صرف ان سان ڪري سگھجي ٿي تہ هو ڇا نہ آهي." مطلب تہ هتي فقط سلب ۽ نفي جو گس ملي ٿو ايجاب ۽ اثبات جا رستا بند آهن:

سر للسان النطق عنه اخرس!

”نڙيءَ مان اکر ئي نہ ٿو اُڪلي، زبان ئي بند آهي.“

صفتن جي باب ۾ هي اُهائي ڳالھہ ٿي، جيڪا اسين اپنشد جي ”نيتي نيتي“ ۾ ٻُڌي سُٽي چڪا آهيون ۽ جنهن تي شنڪر پنهنجي مذهب جي مباديات جون عمارتون اڏيون.

وچئين دور جي يهودي فيلسوفن پڻ هن مسلڪ کي اختيار ڪيو هو. موسيٰ بن ميمون (المتوفي سن 605 هجري) خدا کي ”الموجود“ چوڻ کان بہ انڪار ڪري ٿو ۽ چوي ٿو: ”اسين جيئن ئي ’موجود‘ جي وصف اظهاريون ٿا، اسان جي تصور تي مخلوق جي وصفن ۽ خاصيتن جا پاچا پوڻ لڳن ٿا ۽ خدا انهن وصفن کان بالاتر ۽ مُبرا آهي.“ هُن هِن کان بہ انڪار ڪيو تہ: خدا کي ”وحده لاشريڪ“ چيو وڃي، ڇو تہ ”وحدت“ ۽ ”عدم شريڪ“ جا تصور بہ اضافي نسبتن کان آجا ۽ خالي نہ آهن. ابن ميمون جو هي مسلڪ دراصل اسڪندريا جي فلسفي جو ئي پڙاڏو هو.

قرآني تصور

بهرحال ڇهين صدي عيسوي ۾ دنيا جي خدا پرستاڻي زندگي جا تصور ان حد تائين پهتا هئا، جو قرآن جو نزول ٿيو.

هاڻي غور ويچار ڪريو تہ قرآن جي الاهي تصور جو ڇا حال آهي؟ جڏهن اسان انهن سمورن تصوراتن جي مطالعي کان پوءِ قرآن جي تصور تي نظر وجهون ٿا تہ صاف ڏسڻ ۾ اچي ٿو تہ تصورِ الاهي جي سمورين تصويرن ۾ هن جو تصور جامع ۽ بلندتر آهي. انهيءَ سلسلي ۾ هيٺ ڄاڻايل مامرا غور جوڳا آهن.

تنزيهہ جي تڪميل

پهرين ڳالهہ: تجسيم ۽ تنزيهہ جي لحاظ کان قرآن جو تصور تنزيهہ جي اهڙي تڪميل آهي، جنهن جي ٻي ڪابہ صورت ان وقت دنيا ۾ موجود نہ هئي. قرآن کان پهريائين تنزيهہ جو سڀ کان وڏو مرتبو جنهن جو انساني ذهن لائق ٿي سگهيو ٿي، هي هو تہ بت پرستي جي جڳهہ تي هڪ اڻ ڏٺي خدا جي عبادت ڪئي وڃي. البتہ جيتريقدر الاهياتي صفتن جو تعلق آهي، انساني وصفن ۽ جذباتن جي مشابهت ۽ بت بيهڪ جي تمثيل کان ڪوبہ تصور خالي نہ هو. هندستان ۽ يونان جو حال اسان ڏسي چڪا آهيون. يهودي تصور، جنهن صنم پرستي جي ڪابہ شڪل جائز نہ رکي هئي، اهو بہ ان قسم جي تشبيهہ ۽ تمثيل سان بلڪل گدلو آهي. حضرت ابراهيم جو شاهہ بلوط جي وڻن ۾ خدا کي ڏسڻ، حضرت يعقوب سان خدا جو ڪُشتي وڙهڻ، طور جبل تي شعلن جي اندر ظاهر ٿيڻ ۽ حضرت موسيٰ جو ڪيس پنيان ڏسڻ، خدا جو غضب ۽ جوش ۾ اچي ڪو ڪم ڪري ويهڻ ۽ پوءِ پڇتائڻ، بني اسرائيل کي پنهنجي لاڏلي زال بنائڻ ۽ پوءِ ان جي بدچلني تي پٽڪو ڪرڻ، ديول جي تباهي تي ان جو ماتم، سندس آنڊن ۾ سور پوڻ ۽ نڙيءَ ۾ سوراخ ٿي وڃڻ توريت جي بيان جو عام اسلوب آهي.

حقيقت هيءَ آهي تہ قرآن کان پهريائين انساني فڪر ايڏي بلند درجي تي نہ پهتو هو جو

تمثيل جا پڙدا هٽائي الاهي صفتن جو جلوو ڏسي سگهي ها. انهيءَ ڪري هر تصور جو بنياد تمثيل ۽ تشبيهه تي ئي رکيو ويو. مثال طور توريت ۾ اسان ڏسون ٿا ته هڪ طرف زبور جي ترانن ۽ يسعيا جي ڪتاب ۾ خدا لاءِ شائستا صفتن جو تخيل موجود آهي، پر ٻئي پاسي خدا سان مخاطب ٿيڻ جو ڪوبه انداز اهڙو ناهي، جيڪو سراسر انساني وصفن ۽ جذبن جي تشبيهه سان سينگاريل نه هجي. حضرت مسيح ؑ جڏهن خدائي رحمت جو عالمگير تصور پيدا ڪرڻ گهريو ته هو به مجبور ٿي ويو ته خدا لاءِ پيءُ جي تشبيهه کان ڪم وٺي. انهيءَ ئي تشبيهه کان ظاهر پرستن ٽُڏو ڪاڏو ۽ ابنيتِ مسيح جو پُتيلي هجڻ جو عقيدو پيدا ڪري ورتائون.

انهن سمورن تصورن کان پوءِ اسان جڏهن قرآن جو رخ ڪريون ٿا ته اوچتو ايئن معلوم ٿئي ٿو ته ڄڻڪ فڪر ۽ تصور جي هڪڙي نئين دنيا سامهون اچي وئي. هتي تشبيهه ۽ تمثيل جا سڀ پڙدا هڪ ئي ڇڪ ۾ کڄي وڃن ٿا. انساني وصفن ۽ جذبن جي مشابهت گم ٿيو وڃي، هر گوشي ۾ مجاز جي جڳهه تي حقيقت جو جلوو چٽو ٿيو وڃي ۽ تجسيم جو ڪوبه شبهو باقي نه ٿو رهي. تنزيهه ڪمال جي هن مرتبي تي پهچيو وڃي ته:

لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَيۡءٌ (42:11)

”ڪوبه هن جهڙو ناهي. هن جو مثال ڪنهن سان به نه ٿو ڏئي سگهجي، هن لاءِ ڪابه تشبيهه نه ٿي ڏئي سگهجي.“

لَا تُدۡرِكُهُ الۡاَبۡصَارُ ۫ وَهُوَ يُدۡرِكُ الۡاَبۡصَارَ ۚ وَهُوَ اللَّطِيۡفُ الۡخَبِيۡرُ (6:103)

”انسان جون نگاهون هن کي نه ٿيون ڏسي سگهن، پر هو انهن کي ڏسي رهيو آهي. هو تمام وڏو باريڪ بين ۽ باخبر آهي.“

قُلۡ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۚ(۱) اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۚ(۲) لَمۡ يَلِدۡ ۙ وَلَمۡ يُوۡلَدۡ ۙ(۳)

وَلَمۡ يَكُنۡ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ٪(۴) (112: 1_4)

”” الله جي ذات يگاني آهي. بي نياز آهي، ان کي ڪنهن جي به لوڙ نه آهي. نه ڪير منجهانئس پيدا ٿيو ۽ نه ڪنهن کي هن ڄڻيو آهي ۽ نه ئي ڪائي هستي سندس درجي ۽ برابري جي آهي.“

توريت ۽ قرآن ۾ جيڪي مقام هڪجهڙا آهن، وقت جي نظر سان انهن جو مطالعو ڪريو. توريت ۾ جنهن هنڌ به خدا جي سڌي ريت ظاهر ٿيڻ جو ذڪر ڪيو ويو آهي، قرآن اتي خدا جي تجلي جو ذڪر ڪري ٿو. توريت ۾ جتي به خدا ڪنهن صورت ۾ لهندي نظر اچي ٿو قرآن ان کي ايئن اظهاري ٿو ته خدا جو فرشتو شڪل صورت وٺي نمودار ٿيو. مثال لاءِ هڪڙي ئي مقام تي نظر وجهون ٿا. توريت ۾ آهي:

”خداوند چيو: اي موسيٰ! ڏس! هي جڳهه مون وٽ آهي. تون ان چوٽيءَ تي بيٺو رهه ۽ هينئن ٿيندو ته جڏهن منهنجي جلال جو گذر ٿيندو ته آئون توکي ان چوٽيءَ جي سير ۾ رکي ڇڏيندس ۽ جيسين لنگهي نه وڃان توکي پنهنجي هٿ جي تريءَ سان ڍڪيل رکندس. پوءِ ايئن ٿيندو ته

آئون پنهنجو هٿ هٽائي ڇڏيندس ۽ تون منهنجي پُٺ ڏسي سگهندين. پر تون منهنجو چهرو نہ ٿو ڏسي سگهين." (خروج، 33: 21_ 23)

"تڏهن خداوند جُهڙ جي اوٽ مان لٿو ۽ خيمي جي در تي بيٺو رهيو. هن چيو منهنجو بندو موسيٰ پنهنجي خداوند جي شبيهہ ڏسندو.

(گُنتي، 12: 5_ 8)

ان معاملي جو اظهار قرآن هيئن ڪيو آهي:

قَالَ رَبِّ اَرِنِيۡۤ اَنۡظُرۡ اِلَيۡكَ ؕ قَالَ لَنۡ تَرٰٮنِىۡ وَلٰـكِنِ انْظُرۡ اِلَى الۡجَـبَلِ (7_ 143)

"موسيٰ چيو: اي پروردگار! مون کي پنهنجو جلوو ڏيکار تہ جيئن آئون توڏانهن نگاهہ ڪري سگهان. (خدا) فرمايو نہ، تون مون کي ڪڏهن بہ نہ ٿو ڏسي سگهين، پر هن پهاڙ ڏانهن ڏس!"

انسان پنهنجي حواسن جي ذريعي ذات باري تعاليٰ جو مشاهدو ۽ ادراڪ نہ ٿو ڪري سگهي ۽ ان راهہ ۾ معرفت جو منتهائي مرتبو هيءُ آهي تہ عاجزي ۽ بي پهچي جو اعتراف ڪيو وڃي.

يهودين توريت جي مشابهتن کي حقيقت مجي ورتو هو ۽ سمجهندا هئا تہ حضرت موسيٰ ؑ خدا جي شبيهہ نہ ڏٺي هئي. (خروج، 23: 10_ 11)

قرآن هتي انهيءَ غلطي جو ازالو ڪري ڇڏيو. فرمايو: "جڏهن خدا موسيٰ ؑ سان ڪلام ڪيو تہ ان چيو: منهنجي سامهون اچ تہ هڪ نگاهہ توکي ڏسي وٺان." يعني جڏهن غيب مان حق جو آواز ٻڌو تہ طلب جي جوش ۾ بيخود ٿي ويو ۽ لذتِ سماع جي محويت ۾ مشاهدي جي لذت جي حاصلات جو ولولو پيدا ٿي پيو:

والاذن تعشق قبل العين احيانا۔

"ڪڏهن ڪڏهن ڪنن ۽ اکين وسيلي قُوت حاصل ڪبو آهي."

حڪم ٿيو تہ "پهاڙ کي ڏس. جيڪڏهن اهو تاب سهي ويو تہ تون بہ سهي ويندين." يعني جيڪا ڳالهہ نظاري کان روڪيندڙ آهي، اها خود تنهنجي ئي هستي جي هيٺائي آهي. باقي هي ڳالهہ ناهي تہ نمودِ حق ۾ ڪمي هجي. والنعم ما قيل.

هرچہ هست از قامت ناساز و بے اندام ماست
ورنہ تشريف تو برلالائے کس دشوار نيست۔

"اهي تنهنجون هيٺايون ۽ ڪمزوريون ئي آهن، نہ تہ خوشي حاصل ڪرڻ ۾ هتي ڪابہ ڏکيائي ڪانهي."

تنزيهہ ۽ تعطيل جو فرق

ياد رهي تہ تنزيهہ ۽ تعطيل ۾ فرق آهي. تنزيهہ مان مراد هي آهي تہ جيستائين انساني عقل جي پهچ آهي، الاهي صفتن کي مخلوق جي مشابهت کان پاڪ ۽ مٿانهون رکيو وڃي. تعطيل جي

معنيٰ هيءَ آهي تہ تنزيھ جي منع ۽ نفي کي ان حد تائين پهچايو ويجي، جتي انساني فڪر جي تصور لاءِ ڪجھ بہ نہ بچي. قرآن جو تصور تنزيھ جي تڪميل آهي،تعطيل جي ابتدا ناهي.

بيشڪ اپنشد تنزيھ جي ”نيتي نيتي“[31] کي گهڻو پري تائين وٺي ويا. پر عملي طور تي ڪهڙو نتيجو نڪتو؟ اهو ئي نہ. تہ ذات مطلق (برهما) کي ذاتِ مشخص (اِيشور) ۾ پلٽڻ کان سواءِ ڪم نہ هلي سگهيو:

بنتی نہیں ہے بادہ وساغر کہے بغیر

جهڙي طرح اثباتي صفتن ۾ وڌاءُ ۽ مبالغو تشبيھ ڏانهن وٺي ويندو آهي، اهڙي طرح نفي صفتن ۾ وڌاءُ ۽ مبالغو تعطيل تائين پهچائي ڇڏي ٿو ۽ ٻنهي ۾ انساني تصور لاءِ ٺوڪر آهي. جيڪڏهن تشبيھ هن کي حقيقت کان ٿيڙي ٿي، تہ تعطيل ان کي عقيدي جي روح کان محروم ڪري ڇڏي ٿو. هتي ضروري ٿيو تہ واڌي ۽ گهاٽي ٻنهي کان قدم روڪيا وڃن ۽ تشبيھ ۽ تعطيل ٻنهي جي وچ مان راھ ڪڍي وڃي. قرآن جيڪا راھ اختيار ڪئي، اها ٻنهي رستن جي وچ مان وڃي ٿي ۽ ٻنهي انتهائي طرفن جي رجحان کان بچندي نڪري ٿي.

جيڪڏهن خدا جي صفتن ۽ عملن لاءِ ڪابہ صورت اهڙي نہ بچي، جيڪا انساني فڪر جي پڪڙ ۾ اچي سگهندي هجي تہ ڪهڙو نتيجو نڪرندو؟ اهوئي نتيجو نڪرندو تہ تنزيھ جي معنيٰ وجود جي انڪار واري ٿي ويندي. يعني جيڪڏهن چيو وڃي ”اسان خدا لاءِ ڪابہ ايجابي صفت ڪتب آڻي نہ ٿا سگهون. ڇو تہ جيڪا صفت بہ وٺبي، ان ۾ مخلوق جي وصفن جي مشابهت جي جهلڪ نظر اچي ويندي.“ تہ ظاهر آهي تہ اهڙي صورت ۾ انساني فڪر لاءِ ڪو اهڙو لاڳاپيل تصور ئي نہ بچندو ۽ هو ڪنهن ذات جو تصور ئي نہ ڪري سگهندو. ۽ جي تصور نہ ڪري سگهندو تہ اهڙو عقيدو هن جي اندر ۾ ڪوئي اٽڪاءُ ۽ لڳاءُ بہ پيدا ڪري ڪونہ سگهندو. اهڙو تصور ڀل ڪٽي وجودي اثبات جي ڪوشش ڪري. پر اصل ۾ اهو وجود جي نفي جو تصور هوندو، ڇو تہ فقط سلبي تصور جي ذريعي اسان هستي کي نيستي کان جدا ڪري سگهون ٿا.

خدا جي هستي جو اعتقاد انساني فطرت جي اندروني تقاضائن جو جواب آهي. هن کي حيواني سطح کان بلند ٿيڻ ۽ انسانيت جي اعليٰ درجي تي رسڻ لاءِ بلندي جي هڪ نصب العين جي ضرورت آهي ۽ ان نصب العين جي طلب بنان ڪنهن اهڙي تصور جي پوري ٿي نہ ٿي سگهي، جيڪو ڪنهن نہ ڪنهن شڪل ۾ سندس اڳيان اچي. پر ڏکيائي هيءَ آهي تہ مطلق جو تصور سامهون اچي نہ ٿو سگهي. اهو سامهون تڏهن ئي ايندو، جڏهن ايجابي صفتن جو ڪو نہ ڪو تشخص ڀريو نقاب چهري تي وجهي ڇڏي. تنهن ڪري حقيقت جي جمال کي اٽيهئي ان نقاب جي ذريعي ئي ڏسڻو پيو. اهو ڪڏهن ڳرو ۽ ٿلهو ٿيو. ڪڏهن هلڪو ڪڏهن خوفائتو رهيو تہ ڪڏهن دل پرڀائيندڙ پر لٿو ڪڏهن بہ نہ:

آه ازاں حوصلہ تنگ و زان حسن بلند،
کہ دلم را گلہ از حسرتِ دیدار تو نیست۔

”اسان جو حوصلو ننڍو آهي ۽ تنهنجو حسن اتانهون آهي، انهيءَ ڪري ئي هيءَ دل تنهنجو ديدار نہ ٿيڻ جي شڪايت نہ ٿي ڪري.“

هتي حقيقت بي نقاب آهي، پر اسان جي نگاهن ۾ ديدار ڪري سگهڻ جو حوصلو ناهي. اسان پنهنجن نگاهن تي نقاب وجهي هن کي ڏسڻ ٿا چاهيون ۽ سمجهون ٿا تہ هن جي چهري تي نقاب پئجي ويو آهي:

هرچہ هست از قامت ناساز و بے اندام ماست،
ورنہ تشريف تو بر لالائے کس دشوار نيست.

”اهي تنهنجون ئي ڪمزوريون ۽ هيٺايون آهن، نہ تہ خوشي حاصل ڪرڻ ۾ هتي ڪابہ ڏکيائي ڪانهي.“

غيرصفاتي تصور کي انسان پڪڙي نہ ٿو سگهي ۽ ڪيس طلب اهڙي مطلوب جي آهي جيڪو سندس پڪڙ ۾ اچي سگهي. هو هڪڙي اهڙي محبوبي جلوي جو چاهڪ آهي، جنهن جي عشق ۾ سندس دل اٽڪي سگهي. جنهن جي بي پناهہ حسن ۽ سونهن جي پويان هو بيخود ۽ اروڪ ٿي ڊوڙي سگهي. جنهن جو ڪبريائي پاند پڪڙڻ لاءِ پنهنجي عاجزي ۽ نياز جو هٿ وڌائيندو رهي. جيڪو پل ڪٽي گهٽي ڪان گهٽي بلندي تي هجي، پر پوءِ بہ هر پل هر ساعت جُوهہ وجهي ڪيس تڪيندو هجي:

اِنَّ رَبَّكَ لَبِالۡمِرۡصَادِ (14:89)

”يقينن تنهنجو رب توکي ڏسي رهيو آهي.“

۽

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِىۡ عَنِّىۡ فَاِنِّىۡ قَرِيۡبٌ ؕ اُجِيۡبُ دَعۡوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ (2:186)

”(اي پيغمبر!) جڏهن منهنجو ڪو بندو توکان مون بابت پڇي تہ ڪيس چئو تہ آئون ساهہ جي رڳ کان ويجهڙو آهيان ۽ هر پڪارڻ واري جي پڪار ٻڌان ٿو.“

اهڙي قسم جي عبادتن جو مقصد خود اوهان جي نفس جي اصلاح ۽ تربيت آهي. ايئن ناهي تہ جيستائين بکون نہ ڪاٽجن، خدا کي پڪاري نہ ٿو سگهجي، جيئن اهل مذهب سمجهندا هئا. خدا تہ هرحال ۾ انسان جي پڪار ٻڌڻ وارو ۽ ڪيس سندس شهہ رڳ کان بہ وڌيڪ ويجهو آهي. ايمان ۽ اخلاص سان جڏهن بہ ان کي سڏيندا، ان جي رحمت جو در توهان تي کلي ويندو.

در پردہ و برهمہ کس پردہ مي دري،
با هر کسي و با تو کسي را وصال نيست.

”تو تي هي ڪيڏا نہ عجيب قسم جا پڙدا پيل آهن! يا تہ هر ڪنهن سان گڏ آهين، يا تہ ڪنهن سان بہ ميلاپ ئي نہ ٿو ڪرين!؟“

غيرصفاتي تصور محض نفي ۽ سلب ٿيندو آهي ۽ ان سان انساني طلب جي اُڃ لهي نہ ٿي

سگهي. البت اهڙو تصور هڪڙو فلسفياڻو تخيل ضررو پيدا ڪندو، پر دلين جو زنده ۽ سرگرم عقيدو بڻجي نہ ٿو سگهي.

اهوئي ڪارڻ آهي جو قرآن جيڪا راهہ اختيار ڪئي، اها هڪ طرف تہ تنزيهہ کي سندس ڪمال جي درجي تي پهچائي ٿي ڇڏي ۽ ٻئي طرف تصور کي تعطيل کان پڻ بچائي ڇڏي ٿي. اهو اڪيلي اڪيلي سيني صفتن ۽ فعلن جو اثبات ڪري ٿو پر گڏوگڏ مشابهت جي بہ قطعي نفي ڪندو ٿو هلي. هو چئي ٿو: خدا حسن ۽ خوبي جي انهن سمورين صفتن سان معمور آهي، جيڪي انساني فڪر ۾ اچي سگهن ٿيون. هو زندهہ آهي، قدرت وارو آهي، پالينديڙ آهي، رحمت وارو آهي، ڏسنديڙ ٻڌنديڙ سڀ ڪجهہ ڄاڻنديڙ آهي، ۽ پوءِ ايترو ٿي نہ بلڪ انسان جي ڳالهہ ٻولهہ ۾ قدرت ۽ اختيار ۽ ارادي ۽ فعل جا جيترا بہ شائستا انداز آهن، انهن کي بہ بنان جهجهڪ استعمال ڪري ٿو. جهڙوڪ خدا جا هٿ تنگ نہ آهن.

بَلۡ يَدٰهُ مَبۡسُوۡطَتٰنِ (5: 64)

”خدا جو هٿ (بخشش کان) بند ٿي ويو آهي.“

هن جي حڪومت ۽ ڪبريائي جي اڳڻ کان ڪابہ ڪنڊ ٻاهر نہ آهي:

وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضَ (2: 255)

”۽ آسمان ۽ زمين ۾ جيڪي ڪجهہ آهي.“

پر اهو بہ صاف صاف ۽ بي لچڪ لفظن ۾ چئي ٿو ڏئي تہ ان سان هڪجهڙائي واري ڪابہ شيءِ ناهي، جيڪا توهان جي تصور ۾ اچي سگهي. هو بيمثل آهي:

لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَىۡءٌ (42: 11)

”هن لاءِ ڪوبہ مثال نہ ڏيو، هو بي مثال آهي.“

لَا تُدۡرِكُهُ الۡاَبۡصَارُ (6: 103)

”توهان جي نگاهہ هن کي ڏسي ئي نہ ٿي سگهي.“

فَلَا تَضۡرِبُوۡا لِلّٰهِ الۡاَمۡثَالَ (16: 74)

”توهان پنهنجي تخيل سان هن لاءِ مثال نہ گهڙيو.“

ظاهر آهي تہ هن جو زنده هجڻ اسان جي زنده هجڻ جهڙو ٿي نہ ٿو سگهي. هن جي پروردگاري اسان جي پروردگاري جهڙي ٿي نٿي سگهي. هن جو ڏسڻ، ٻڌڻ، ڄاڻڻ اهڙو ٿي نہ ٿو سگهي، جهڙي ڏسڻ، ٻڌڻ ۽ ڄاڻڻ جو اسين تصور ڪري سگهون ٿا. هن جي قدرت و بخشش جو هٿ ۽ جلال و احاطي جو عرش ضرور آهي، پر يقيناً ان جو مطلب اهو نٿو ٿي سگهي، جيڪو انهن لفظن جي اُيرڻ سان اسان جي ذهن ۾ جُڙڻ لڳندو آهي.

قرآن جي الاهي تصور جو هي پهلو حقيقت ۾ هن راهہ جي سيني ٻيوسين جو هڪ ئي حل آهي ۽ سچي ڄمار جي رولاڪين کان پوءِ نيٺ انهيءَ منزل تي اچي ئي ساهي کٽي ٿي پئي. انساني فڪر جيتريون بہ ڪاوشون ڪندو، ان کان سواءِ ڪو ٻيو حل ڳولي نہ سگهندو. هتي هڪ

پاسي حقيقت جي تارڙيءَ جي بلندي ۽ ڪوتاهه فڪر جون بي پهچيون آهن، ته بئي پاسي اسان جي فطرت جي طلب جي بيچيني ۽ اسان جي دل جي ديدار جي تقاضا ٿي. تارڙي ايڏي بلند ۽ اتانهين آهي جو تصور جون نگاهون ٿڪ ۾ چُور ٿي وڃن ٿيون، ديدار جي تقاضا ايڏي سخت جو ڪنهن جو جلوو سامهون آڻڻ بدران چين ماٺي نٿي سگهي.

نه به اندازه بازو ست کندم هيهات،
ورنه باگوشا باميم سرد کاری هست۔

”منهنجي ٻانهن ۾ اهو ٻل ئي ڪونهي، توڙانهن هٿ وڌائيندي اهو اندازو ئي ڪونه هيم.“
هڪ پاسي راهه جون ايڏيون ڏکيائيون، ٻئي طرف طلب جي ايڏي نه سولائي!

وَلَنِعْمَ مَاقِيْلَ

”ها، آئون پلا ٻيو ڇا چوان!؟“

ملنا تيرا اگر نهيں آسان، تو سهل ہے،
دشوار تو يهي ہے کہ دشوار بهي نهيں۔

جيڪڏهن تنزيهه ڏانهن گهڻو جهڪون ٿا ته تعطيل ۾ وڃي ڪِرون ٿا. جيڪڏهن اثباتي صفتن جي صورت نگاري ۾ پري نڪري وڃون ٿا ته تشبيهه ۽ تجسيم ۾ وڃائجي وڃون ٿا. مطلب ته نجات جي راهه رڳي اهائي ٿي ته ٻنهي جي وچ تي قدم سنڀالي رکجن. اثبات جو پلئه به هٿان نه ڇڏجي ۽ تنزيهه جون واڳون به ڍريون نه ڪجن. اثبات هن جي دل آويز صفتن جو نقشو ڪڍندو، تنزيهه تشبيهه جي پاڇن کان بچائيندي رهندي، هڪ جو هٿ حسن مطلق کي صفاتي صورت ۾ جلوي افروز ڪندو، ٻئي جو هٿ هن کي ايڏي بلندي تي بيهاريو بيٺو هوندو جو تشبيهه جي ڏوڙ هن کي ڇهڻ جي جرئت ئي نه ڪندي:

بر چهره حقيقت اگر ماند پرده،
جرم نگاهِ ديده صورت پرست ماست۔

”جيڪڏهن اسان کي حق جو سهڻو مکڙو ڏسڻ ۾ نٿو اچي، ته ان ۾ ڏوهه رڳو اسان جي صورت پرست نگاهه جو آهي.“

اپنشد جي سرجيندڙن جو نفي اثبات ۾ وڌاءُ پاڻ ڄاڻون ٿا. پر مسلمانن ۾ جڏهن علم ڪلام جا مختلف فرقا ۽ رايا پيدا ٿيا ته سندن نظرياتي ڪاوشون هن ميدان ۾ هنن کان به اڳيان ويون ۽ باري صفتن جو مسئلو بحث و نظر جو هڪ جهيڙائتو مسئلو بنجي ويو. جهيميا ۽ باطنيا مڪمل انڪار ڏانهن ويا. معتزلن انڪار نه ڪيو پر ويا انهيءَ پاسي. امام ابوالحسن اشعري جيتوڻيڪ معتدل ۽ وچٿرو رستو اختيار ڪيو (جيئن ڪتاب ”الابانا“ مان ظاهر آهي)، پر سندس پوئلڳن جون ڪاوشون صفاتي تاويلن ۾ پري نڪري ويون ۽ بحث مباحثي ۽ تڪرار سان مبالغي واري فضا پيدا ٿي وئي. پر منجهائن ڪير به اها ڳتي سلجهائي نه سگهيو. جيڪڏهن اها ڳتي

سلجهي تہ ان طريقي سان سلجهي جيڪو قرآن اختيار ڪيو. امام جويني هي اقرار ڪندي دنيا مان پڌاريو تہ:

وها انا اذا اموت علی عقيدة امی۔

”جيڪو عقيدو مون کي منهنجي ماءُ سيکاريو هو، انهيءَ تي هلندي ئي هن دنيا منجهان وڃي رهيو آهيان.“

شاعرن مان امام فخرالدين رازي ئي انهن ڪاوشن ۾ سڀ کان وڌيڪ سرگرم رهيو. پر آخرڪار پنهنجي زندگي جي آخري لڪڙيءَ ۾ ڪيس بہ اهو اقرار ڪرڻو پيو تہ:

لقد تاملت الطرق الکلامية والمناهج الفلسفية، فما رايتها تشفی عليلا ولا تروی غليلا۔ و رايت اقرب الطرق طريق القرآن، اقرءُ فی الاثبات ”الرحمٰن علی العرش استویٰ“ وفی النفی ”ليس کمثله شیءٍ“ ومن جرب مثل تجربتی عرف مثل معرفتی۔ (نقلهُ ملا علی القاری فی شرح الفقه الاکبر)

”مون علم ڪلام ۽ فلسفي جي سمورن طريقن کي خوب ڏٺو وائٺو آهي، پر آخرڪار معلوم ٿيم تہ نہ انهن ۾ ڪنهن بيمار لاءِ صحتيابي آهي، نہ ڪنهن اُڃاري لاءِ پاڻيءَ ڍُڪ. سڀني کان بهتر ۽ حقيقت کي ويجهو رستو اهوئي آهي، جيڪو قرآن جو رستو آهي. اثباتي صفتن ۾ پڙهو ” اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى “ (20: 5) ۽ شبيهہ جي نفي ۾ پڙهو ” لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ “ (42: 11)، يعني نفي ۽ ثبات ٻنهي جو پابند پڪڙي رکو ۽ جنهن کي بہ ان معاملي ۾ مون وانگر تجربي جو موقعو مليو هوندو، ان کي مون جيان هي حقيقت معلوم ٿي وئي هوندي.“

اهوئي ڪارڻ آهي جو صاحب حديث ۽ سلفيا وارن ان ڏس ۾ تفويض[32] جو مسلڪ اختيار ڪيو هو ۽ صفتن جي تاويل ۾ وقت وڃائڻ پسند نہ ڪندا هئا، ۽ انهيءَ آڌار تي انهن جهميا جي صفتن جي انڪار کي تعطيل قرار ڏنو ۽ معتزلن ۽ اشاعرا جي تاويلن ۾ بہ تعطيل جي بوءِ سنگهڻ لڳا. متڪلمن مٿن تجسيم ۽ تشبيهہ جو الزام مڙهيو. پر هو چوندا هئا تہ توهان جي تعطيل کان تہ اسان جي نالي ۾ نهال تشبيهہ ئي بهتر آهي، ڇو جو هتي عقيدي لاءِ هڪڙو تصور تہ بچي ٿو وڃي، توهان جي سلب ۽ نفي جي ڪاوشن کان پوءِ تہ ڪجهہ بہ باقي نہ ٿو رهي. اصحاب حديث جي تنقيد نگارن ۾ امام ابن تيميا ۽ سندس شاگرد امام ابن قيم ان مسئلي جي گهرائين کي خوب سمجهيو ۽ انهيءَ ڪري سلفي مسلڪ کان ذرو بہ هٽڻ پسند نہ ڪيو.

آريائي ۽ سامي نقطي نظر جو اختلاف

اسان آريائي ۽ سامي تعليمن جي نقطي نظر ۽ خيالن جو اختلاف ان معاملي ۾ چٽي ريت ڏسي سگهون ٿا. آريائي حڪمت انساني فطرت جي صورت پرستي جي جنهن تقاضا جو جواب مورتي پوڄا جو دروازو کولي ڏنو قرآن ان کي فقط صفتن جي صورت آرائي سان پورو ڪري ڇڏيو ۽ پوءِ ان کان هيٺ اچڻ جا سڀ دڳ بند ڪري ڇڏيا. نتيجو هيءُ نڪتو تہ انهن سمورين بدعتن

جا در بند ٿي ويا، جيڪي بت پرستي جي غيرعقلي زندگي مان پيدا ٿي سگهيون ٿي ۽ هندستان ۾ پيدا ٿيون.

محڪمات ۽ متشابهات

ٻي ڳالهه: قرآن پنهنجي مطلب جا ٻه بنيادي قسم قرار ڏنا آهن. هڪ کي "محڪمات" ڪوٺيو آهي ۽ ٻئي کي "متشابهات" جو نالو ڏنو آهي. "محڪمات" مان مراد اهي ڳالهيون آهن، جيڪي چٽيون پٽيون انساني سمجهه ۾ اچن ٿيون ۽ سندس عملي زندگي سان لاڳاپو رکن ٿيون ۽ ان ڪري انهن ۾ هڪ کان وڌيڪ معنائن جو کُٽڪو ڪونهي. "متشابهات" اهي آهن، جن جي حقيقت انسان ڄاڻي نه ٿو سگهي ۽ ان ڏاران ٻيو ڪو چارو ڪينهي ته هڪ خاص حد تائين پهچي رڪجي وڃي ۽ ٻي نتيجي باريڪ بينيون نه ڪري:

هُوَ الَّذِیْۤ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَ اُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ؕ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ ۚ وَ مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَ مَا یَذَّكَّرُ اِلَّاۤ اُولُوا الْاَلْبَابِ (3:7)

"(اي پيغمبر!) اهوئي (حيُ و قيوم ذات) آهي، جنهن توتي 'ڪتاب' نازل فرمايو آهي. ان ۾ هڪ قسم ته محڪم آيتن جو آهي (يعني اهڙين آيتن جو جيڪي پنهنجي هڪڙي ئي معنيٰ ۾ اٽل ۽ ظاهر آهن) ۽ اهي ئي ڪتاب جو جوهر، اصل ۽ بنياد آهن. ٻيو قسم متشابهات جو آهي (يعني جن جو مطلب چٽو ڪليل ۽ قطعي پڌرو نه آهي). ته جن ماڻهن جي دلين ۾ ڪچائي آهي (۽ سڌي طريقي سان ڳالهه سمجهي نه ٿا سگهن)، اهي محڪم آيتن کي ڇڏي، انهن آيتن جي پويان پئجن ٿا، جيڪي الله جي ڪتاب ۾ متشابها آهن؛ ان نيت سان ته جيئن فتنو پيدا ڪن ۽ انهن جي حقيقت معلوم ڪري وٺن. حالانڪ انهن جي حقيقت الله وارن کان سواءِ ڪوبه نه ٿو ڄاڻي (ڇو ته انهن جو سڀنڌ انهيءَ عالم سان آهي، جنهن تائين انساني علم ۽ حواس پهچي نه ٿا سگهن). البت جيڪي ماڻهو علم جا پڪا آهن، اهي متشابهات جي پويان نه ٿا پون. اهي چون ٿا: 'اسين انهن تي ايمان رکون ٿا، ڇو ته اهو سڀ اسان جي پروردگار جي طرف کان آهي.' ۽ حقيقت هيءَ آهي ته (علم حق کان) دانائي حاصل نه ٿا ڪن، پر اهي جيڪي عقل ۽ بصيرت رکڻ وارا آهن."

الاهي صفتن جي حقيقت متشابهات ۾ داخل آهي. انهيءَ ڪري قرآن چئي ٿو ته انهيءَ باب ۾ فڪري ڪاوشون لاڀائتيون نه ٿيون ٿي سگهن؛ بلڪ قسمين قسمين گمانن جا در کولي ڇڏين ٿيون. جڏهن ته هتي سپردگي کان سواءِ ڪوئي چارو ناهي. خير، اهي سموريون فلسفياڻيون ڪاوشون، جيڪي اسان جي متڪلمن ڪيون آهن، حقيقت ۾ قرآني تعليم جي معيار جو ساٿ ڏئي نه ٿيون سگهن.

الله جي ڪتاب جي تعليم اٽيهئي ٻن اصولي قسمن تي ٻڌل هوندي آهي: محڪم ۽ متشابها. محڪم مان مراد اهي مطلب آهن, جيڪي اصل ۽ بنياد جي حيثيت رکن ٿا ۽ انهن جي خاطر انساني عقل لاءِ صاف صاف ۽ ڪليل حڪم آهن؛ جهڙوڪ توحيد و رسالت ۽ امر و نهي, حلال ۽ حرام وغيره. متشابها مان مراد اهي مطلب آهن, جن جو لاڳاپو انساني عقل کان ماورا حقيقتن تي آهي ۽ انسان علم توڙي حواسن وسيلي انهن جو ادراڪ ڪري نٿو سگهي. مثال طور خدا جي هستي, موت کان پوءِ واري زندگي, آخرت جي عالم جا احوال, عذاب ۽ ثواب جي حقيقت. جيتوڻيڪ اٽتر طورتي انهن جو بيان اهڙي پيرايي ۾ ڪيو ويجي ٿو, جيڪو انساني فهم لاءِ برداشت جوڳو هجي ۽ انهيءَ ڪري تشبيهه ۽ مجاز کان خالي نـ هوندو آهي. جيڪڏهن هڪڙو ماڻهو ناموزوني ۽ ڪچائي سان اڳتي وڌي تـ طرحين طرحين معنائن ۽ بحثن جا در کولي سگهي ٿو.

بهرحال جيڪي ماڻهو سڌي سمجهه وارا ۽ علم جا پڪا هوندا آهن, اهي محڪماتن کي اصل سمجهن ٿا, جو اهي عمل ۽ هدايت لاءِ ڪافي آهن ۽ متشابهاتن جي پويان نـ ٿا ڊوڙن, جو انهن ۾ ڪاوش لاڀائتي نـ آهي. علم جي پهچ ۽ معرفت جي ڪمال سان مٿن هي حقيقت کليو ٿي وڃي تـ متشابهاتن جي حقيقتن جو ادراڪ انساني عقل جي پهچ کان ٻاهر آهي. اهي عقل جي خلاف نـ آهن, پر عقل کان ماورا آهن. انسان انهن تي يقين ڪري سگهي ٿو پر انهن جي حقيقت کي سمجهي يا ماڻي نٿو سگهي. بس هو چوندا آهن تـ ”جيڪي ڪجهه بـ الله جي ڪلام ۾ آهي, اسان ان مٿان ايمان رکون ٿا ۽ ان کان اڳتي هڪڙو قدم بـ وڌائڻ نـ ٿا چاهيون.“

پر جن ماڻهن جي سمجهه ۾ ڪچائي ۽ نامعقوليت هوندي آهي, اهي متشابهاتن جي پويان پئجندا آهن ۽ ايمان توڙي يقين جي لاءِ فتنا پيدا ڪري ڇڏيندا آهن.

اپنشد جو اطلاق ۽ تشخص جو مرتبو

هن موقعي تي هيءَ ڳالهه بـ صاف ٿيڻ گهرجي تـ ويدانت سوتر ۽ ان جي سڀ کان وڏي شارح شنڪر آچاريا نفي صفتن تي جيترو زور ڏنو آهي, اهو حقيقت جي ان مرتبـءِ اطلاق سان لاڳاپو رکي ٿو جنهن کي هو ”برهمڻ“ قرار ڏئي ٿو يعني ذاتِ مطلق سان. پر هن ڳالهه کان هو بـ انڪار نٿو ڪري تـ مرتبـءِ اطلاق کان هيٺ هڪ ٻيو مرتبو پڻ آهي, جتي سمورين ايجابي صفتن جي نقش آرائي ظهور ۾ اچي ويندي آهي ۽ انسان جي سمورن عابداڻن تصورن جو معبود اهائي صفاتي ذات هوندي آهي.

اپنشد وٽ ذات مطلق ”نيز دپا ڏيڪ ست“ ۽ ”نرگن“ آهي, يعني سمورن مظهرن کان پاڪ صاف, مٿيري ۽ وصفن کان مٿانهين آهي. جيڪڏهن سندس نسبت سان ڪائي ايجابي صفت بيان نـ ڪئي وڃي تـ اها انهيءَ سلب جو ايجاب آهي يعني اها ”ترگنوگني“ آهي, بيمثال وصف سان پريل وصفت. ”اسان هن لاءِ ڪجهه چئي نـ ٿا سگهون, ڇو تـ اسان جيڪي ڪجهه چونداسين ان جو لازمي نتيجو هي نڪرندو تـ لامحدود کي محدود ڪري ڇڏينداسين.

جيڪڏهن محدود لامحدود جو تصور ڪري سگهي ٿو ته پوءِ يا ته محدود کي لامحدود مڃڻو پوندو يا لامحدود کي محدود ٿي وڃڻو پوندو.“ (شنڪر اپاشيا، برهم سوتر، باب 3)

اسان ڪنهن شيءِ ڏانهن اشارو ڪندي جيڪي لفظ ڳالهائيندا آهيون، اهي يا ته ان شيءِ جو لاڳاپو ڪنهن خاص نوع ۾ ظاهر ڪندا آهن يا ان جون فعلي خاصيتون ٻڌائيندا آهن يا ان جي قسم جي ڄاڻ ڏيندا آهن يا ڪنهن ٻي اضافي نوعيت جي وضاحت ڪندا آهن. پربرهما لاءِ ڪابه نوع قرار ڏئي نه ٿي سگهجي. ان جو ڪو قسم ناهي. ان جون فعلي خاصيتون نه ٿيون ٻڌائي سگهجن. ان جي لاءِ ڪابه اضافت نه آهي. اسان نٿا چئي سگهون ته هو هِهڙو آهي؛ ايئن به نه ٿا چئي سگهون ته هو هِهڙو ناهي. ڇو ته هن لاءِ ڪابه مشابهت نه آهي ۽ جيئن ته مشابهت نه آهي، تنهن ڪري هن جي عدم مشابهت ۽ غيريت به انساني تصور ۾ آڻي نه ٿي سگهجي. مشابهت وانگر اسان جي نفيءِ مشابهت پڻ اضافي رشتو رکي ٿي. (حوالو ساڳيو باب پهريون ۽ ٻيو)

مقصد ته حقيقت پنهنجي اطلاقي مرتبي ۾ ناممڪن التعارف آهي ۽ منطقي ماورائيت کان به ماورا آهي. انهيءَ ڪري ويدانت سوتر هستي جا بنيادي طورتي ٻه دائرا قرار ڏنا. هڪ کي تصور لاءِ ممڪن چيو آهي ۽ ٻئي کي تصور ڪرڻ ناممڪن. تصور لاءِ ممڪن دائرو پراڪرتي، عنصر، ذهن، عقليت ۽ خودي جو آهي. ناممڪن التصور دائرو برهما (ذات مطلق) جو آهي. اهوئي مذهب اسڪندريا جي جديد افلاطونيت جو پڻ هو ۽ اسلام جي بزرگن ۽ صوفين پڻ اهوئي مسلڪ اختيار ڪيو. صوفي مرتبءِ اطلاق کي ”احديت“ جي مرتبي سان پيتين ٿا ۽ چون ٿا ته: ”احديت“ ناممڪن التصور، چٽائي ۽ وضاحت کان بالاتر ۽ سمورين منطقي ماورائيتن کان پڻ وراءَ الوراءَ آهي:

بنام آں کہ آں نامی نہ دارد،
بہ ہر نامی کہ خوانی سر بر آرد۔

”ڪٿان به هن جو اهڃاڻ نه ٿو ملي، ڪير به هن جو نالو نه ٿو ڪٽي. پر جڏهن به آئون هن جو نالو وٺان ٿو ته من ۾ محبت جون گهنڊيون وڄڻ ٿيون لڳن.“

البت پوءِ اطلاقي مرتبو هڪڙي اهڙي مرتبي ۾ نازل ٿي وڃي ٿو جنهن ۾ سمورين ايجابي صفتن جي صورت آرائي جو تشخص نمودار ٿي پوي ٿو. اپنشد ان کي ”اِيشور“ سان ۽ صوفين ”احديت“ سان پيتا ڏني آهي. ويدانت سوتر جي شارحن ۾ شنڪر سڀ کان وڌيڪ اپنشد جي نفي صفتن جي مسلڪ کي قائم رکڻ گهريو آهي ۽ انهيءَ ڏس ۾ وڏيون ڪاوشون ڪيائين. تنهن هوندي به ان کي به ”سڪن برهما“ يعني ذاتِ مشخص و متصف جي مرتبي جو اعتراف ڪرڻو پيو ۽ ڪٿي جو ان مرتبي جي عرفان کي هو ”اپرم“ يعني ڪمتر مرتبي جو عرفان قرار ڏئي ٿو. پر گڏوگڏ قبول ڪري ٿو ته ان کان سواءِ هڪ معبود هستي جو تصور ممڪن نه آهي ۽ انساني ذهن ۽ ادراڪ لاءِ هتي جيڪا گهٽي کان گهٽي بلند اُڏام ٿي سگهي ٿي اُها اِهائي آهي. (33)

رحمت ۽ جمال جون صفتون

تنزيهہ جيان رحمت ۽ جمال جي صفتن جي لحاظ کان پڻ جي قرآن تي نظر وڌي وڃي تہ سندس تڪميل جو شان نمايان آهي. قرآن جي نزول وقت يهودي تصور ۾ قهر ۽ غضب جو عنصر غالب هو. مجوسي تصور رحم ۽ محبت تي زور ڏنو هو پر جزا جي حقيقت پردي جي پويان وڃائجي وئي. اهڙي طرح ٻڌ جي پيروڪارن بہ صرف رحم ۽ محبت تي زور ڏنو عدالت نمايان نہ ٿي. مطلب جيستائين رحمت ۽ جمال جو تعلق آهي تہ يا تہ قهر ۽ غضب جو عنصر ڇانيل هو يا برابراٽو هو يا وري رحمت ۽ محبت آئي هئي تہ اهڙي نموني آئي هئي جو عدالت جي لاءِ ڪابہ جڳهہ باقي نہ بچي هئي.

البتہ قرآن هڪ پاسي رحمت ۽ جمال جو هڪ اهڙو ڪامل تصور پيدا ڪيو جو قهر ۽ غضب لاءِ ڪابہ جڳهہ نہ رهي، ٻئي طرف عمل جي جزا جي واڳ بہ هٿن مان نہ ڇڏي. ڇو جو جزا جو اعتقاد قهر ۽ غضب جي آڌار تي نہ پر عدالت جي آڌار تي قائم ڪري ڇڏيو. تنهن ڪري الاهي صفتن جي باري ۾ سندس عام اعلان هي آهي:

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ ۭ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰى ۚ (17:110)

”اي پيغمبر! انهن کي چئو تہ اوهان خدا کي الله جي نالي سان پڪاريو يا رحمان چئي سڏيو جنهن صفت سان بہ سڏيو هن جون ساريون صفتون حسن ۽ خوبي جون صفتون آهن.“

يعني اهو خدا جي سمورين صفتن کي ”اسماءِ حسنيٰ“ قرار ڏئي ٿو. ان مان معلوم ٿيو تہ خدا جي ڪابہ صفت ناهي، جيڪا حسن ۽ خوبي جي صفت نہ هجي. اهي صفتون ڇا ڇا آهن؟ قرآن پوري وسعت سان هنڌين ماڳين انهن جو ذڪر ڪيو آهي. ان ۾ اهڙيون صفتون بہ آهن، جيڪي بظاهر قهر و جلال جون صفتون آهن، جهڙوڪ جبار، قهار وغيره. پر قرآن چئي ٿو اهي بہ ”اسماءِ حسنيٰ“ آهن، ڇو جو انهن ۾ قدرت ۽ عدالت جي ڇنائي آهي ۽ قدرت توڙي عدالت حسن ۽ خوبي آهن، خونخواري ۽ خوفناڪي نہ آهن. ان ڪري سورت حشر ۾ رحمت ۽ جمال جي صفتن سان گڏ قهر ۽ جلال جو پڻ ذڪر ڪيو آهي ۽ پوءِ گڏوگڏ انهن سڀني کي ”اسماءِ حسنيٰ“ قرار ڏنو آهي:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۭ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (٢٣) هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰى ۭ يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (٢٤) (59: 23_24)

”هو الله آهي، ان ڌاران ڪوبہ معبود نہ آهي. هو الملڪ آهي، القدوس آهي، السلام آهي، المؤمن آهي، المهيمن آهي، العزيز الجبار آهي، المتڪبر آهي ۽ ان ساڳيائپ کان پاڪ آهي، جيڪا ماڻهن سندس معبوديت ۾ ٺاهي رکي آهي. هو الخالق آهي، الباري آهي، المصور آهي (مطلب تہ) هن لاءِ ئي حسن ۽ خوبي جون صفتون آهن. آسمان ۽ زمين ۾ جيتري بہ مخلوقات آهي، سڀ سندس پاڪائي ۽ عظمت جي شاهدي ڏئي رهي آهي ۽

بيشڪ هو ئي آهي جيڪو حڪمت سان غلبو ۽ توانائي بہ رکڻ وارو آهي.

وَ لِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا ۪ وَ ذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآىِٕهٖ ؕ

(34) (180:7)

”۽ الله جي لاءِ حسن ۽ خوبي جون صفتون آهن، سو ڪيس انهن صفتن سان پڪارڻ گهرجي ۽ جن ماڻهن جو شيوو هي آهي تہ سندس صفتن ۾ گمان ڪن ٿا، انهن کي انهن جي حال تي ڇڏي ڏيو.“

قرآن خدا جي صفتن جو جيڪو عام تصور اسان ۾ پيدا ڪرڻ گهريو آهي، اهو سراسر حسن ۽ خوبي جو تصور آهي. تنهن ڪري اهو خدا جي سمورين صفتن کي ”حسنيٰ“ قرار ڏئي ٿو يعني خوبي ۽ جمال جون صفتون. اهي صفتون ڪهڙيون ڪهڙيون آهن؟ قرآن جابجا بيان ڪيون آهن ۽ ڳڻيون ويون تہ 99 ٿيون. انهن سڀني صفتن جي معنائن تي غور ڪندا تہ معلوم ٿي ويندو تہ قرآن جو تصور ڪيڏو نہ بلند ۽ ڪامل آهي. صرف انهن صفتن جي معنيٰ تي تدبر ڪان ڪم وٺڻ سان اسان ڪائنات جي اڻڳڻين اسرارن ۽ حقيقتن جي معرفت حاصل ڪري سگهون ٿا، ڇو تہ هتي جيڪو ڪجهہ بہ آهي انهن ئي صفتن جو ظهور آهي. ان ڪري ئي سورت فاتحہ ۾ فقط ٽي صفتون پڌريون ٿيون: ربوبيت، رحمت ۽ عدالت ۽ قهر وغضب جي ڪنهن بہ صفت کي هتي جڳهہ نہ ڏني وئي.

نالن جي ڪثرت ۽ وحدت

دنيا ۾ انسان جا اڪثر اختلاف فقط نالي ۽ صورت جا اختلاف آهن. هو معنيٰ تي نہ ٿو وڙهي، لفظ تي وڙهي ٿو. ڪن وقتن تي هڪڙي ئي حقيقت سڀني جي سامهون هوندي آهي، پر جيئن تہ نالا مختلف هوندا آهن، صورتون مختلف هونديون آهن، اسلوب ۽ ڍنگ مختلف هوندا آهن، ان ڪري هر انسان ٻئي انسان سان وڙهڻ لڳندو آهي ۽ نہ سمجهندو آهي تہ هي سڄي ويڙهہ لفظ جي ويڙهہ آهي، معنيٰ جي ويڙهہ ناهي. مولانا رومي چئن دوستن جي جهيڙي جو قصو ٻڌايو آهي، جن مان هر همراهہ انگورن جو خواهشمند هو پر جيئن تہ هڪ ڄڻي انگورن کي ”عنب“ ٿي چيو ۽ ٻئي ”تاڪ“، ان ڪري تراريون مياڻن مان نڪري آيون هيون.

جيڪڏهن دنيا فقط ايترڙي ڳالهہ سمجهي وٺي تہ انسانذات جا بہ ياڳي ٽي اختلاف، جن دائمي جهيڙن ۽ جنگين جي صورت اختيار ڪري ورتي آهي، سدائين لاءِ ختم ٿي وڃن.

هن آيت ۾ ۽ ان جي هم معنيٰ آيتن ۾ انهيءَ ڳالهہ ڏانهن ئي اشارو ڪيو ويو آهي. عرب سرزمين جا مشرڪ ”الله“ جي لفظ ڪان واقف هئا، ڇو جو اهو لفظ پروردگار عالم جي لاءِ اسم ذات طور قديم وقت ڪان ڪتب ايندو رهيو آهي. البتہ ٻين نالن ڪان واقف نہ هئا، جن جو قرآن هن جي صفتن لاءِ اعلان ڪيو مثال طور ”الرحمان“. خدا لاءِ هر قوم پنهنجي ٻولي ۾ ڪو خاص نانءُ مقرر ڪيو ۽ انهيءَ نانءَ سان ان کي پڪاريندي آهي ۽ خوش ٿيندي آهي. يهودين هن کي ”يهوي“ جي

نالي سان سڏاڻو. ايرانين هن کي "اهرمزد" ۾ ڏٺو. بابلين ۽ آشورين "الحيا" جون صدائون بلند ڪيون. نانءُ گهڻا ٿي ويا، پر حقيقت هڪڙي ئي رهي. توهان هن جي انيڪ نالن مان ڪوبہ نالو ڪڍو توهان جون صدائون الڳ الڳ هونديون، پر توهان جو سڏ هڪڙو ئي هوندو:

عبا راتنا شتی وحسنك واحد،

وكل علی ذاك الجمال يشير۔

"هن جا جيڪي بہ نالا ۽ وصفون آهن، انهن سڀني مان سونهن ۽ حسن و خوبي جا جهلڪا ٿا اُڀرن."

يمن جي آثارن ۾ "الرحمان" بابت وڌيڪ وضاحت

يمن مان جيڪي پراڻا آثار مليا آهن، انهن منجهان معلوم ٿئي ٿو تہ اتي خدا لاءِ "الرحمان" جو نالو ورتو ويندو هو. مسيحيت (عيسائيت) آئي تہ اها خدا لاءِ رحمت ۽ محبت جو تصور پاڻ سان گڏ کڻي آئي. ان ڪري هيءَ ڳالهہ قدرتي معلوم ٿي ٿئي تہ يمن جي عيسائين خدا لاءِ "الرحمان" جو نالو اختيار ڪري ورتو. عرب سرزمين جي ٻين علائقن جا ماڻهو ان نالي کان واقف نہ هئا. قرآن جڏهن خدا لاءِ اهو نالو بار بار ڪتب آندو پر خصوصيت سان ان تي زور ڏنو تہ مڪي جي قريشن لاءِ اها ڏکي ڳالهہ ٿي پئي. اهي چوڻ لڳا: اهو "الرحمان" ڇا هوندو آهي؟ اسان ان نالي جي خدا کي نہ ٿا سڃاڻون. هڪ هنڌ تي انهن جي اها ڳالهہ نقل ڪئي وئي آهي.

قَالُوْا وَمَا الرَّحْمٰنُ (25:60)

"تڏهن هو چون ٿا تہ ڪير آهي رحمان!؟"

مطلب تہ جڏهن اهڙا نالا ٻڌندا هئا تہ تعجب ۾ پئجي ويندا هئا ۽ طرحين طرحين اعتراض ڪندا هئا. قرآن چئي ٿو: توهان هن کي "الله" چئي پڪاريو يا "الرحمان" چئي پڪاريو جنهن نالي سان بہ پڪاريندا، پڪار هن جي لاءِ ئي آهي ۽ نالن جي گهڻائي سان حقيقت گهٽجي نہ ٿي ٿي وڃي، ان جو نانءُ هڪ آهي، ان جا ڪيترائي نالا آهن:

عبا راتنا شتی وحسنك واحد،

وكل علی ذاك الجمال يشير۔

"هن جا جيڪي بہ نالا ۽ وصفون آهن، انهن سڀني مان سونهن ۽ حسن وخوبي جا جهلڪا ٿا اُڀرن."

اسان جي مفسرن کي جيئن تہ يمن جي عيسائين جو حال معلوم نہ هو تنهن ڪري انهن کي هن آيت جي تفسير ۾ طرحين طرحين تاويلون ڪرڻيون پيون. پر هن صورتحال کي سامهون رکڻ کان پوءِ اهي سڀ تاويلون غيرضروري ٿي وڃن ٿيون.

اشراڪي تصورن جي مڪمل روڪ

ٽين ڳالهہ: جيستائين توحيد ۽ شرڪ جو تعلق آهي، قرآن جو تصور ان حد تائين ڪامل ۽ بي لچڪ آهي، جنهن جو ڪوبہ مثال اڳين تصوراتن ۾ نٿو ملي سگهي.

جيڪڏهن خدا پنهنجي ذات ۾ يگانو آهي تہ ضروري آهي هو پنهنجي صفتن ۾ پڻ يگانو هجي. ڇو جو جيڪڏهن ڪنهن ٻي هستيءَ ڪي سندس صفتن ۾ شريڪ ۽ ڀائيوار مڃيو ويندو تہ پوءِ سندس يگانگيت قائم رهي نہ سگهندي. قرآن کان پهريائين توحيد جي ايجابي پاسي تي تہ سڀني مذهبن زور ڏنو هو پر سلبي پهلو ڇتو ٿي نہ سگهيو هو. ايجابي پهلو هي آهي تہ خدا هڪ آهي. سلبي پاسو هي آهي تہ ان جهڙو ٻيو ڪوبہ ناهي ۽ جڏهن ان جهڙو ڪوبہ ناهي تہ پوءِ ضروري آهي تہ هن لاءِ جيڪي صفتون قرار ڏنيون ويون آهن، انهن ۾ ڪا ٻي هستي شريڪ نہ هجي. پهرين ڳالهہ کي توحيد في الذات ۽ ٻي کي توحيد في الصفات چيو ويو آهي. قرآن کان پهريائين دنيا ۾ قومن جي سگهہ ايڏي بلند درجي تي نہ پهتي هئي جو توحيد في الصفات جي نزاڪتن ۽ بندشن کي سمجهڻ لائق ٿي سگهي. انهيءَ ڪري مذهبن سڄو سارو زور توحيد في الذات تي ڏنو. توحيد في الصفات کي پنهنجي ابتدائي ۽ سادي حالت ۾ ڇڏي ڏنو ويو.

اهوئي ڪارڻ آهي جو اسان ڏسون ٿا تہ قرآن کان پهريائين وارن سمورن مذهبن ۾ توحيد جي عقيدي جي تعليم موجود هئي، پر ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ شخصيت پرستي، عظمت پرستي ۽ بت پرستي اُپرندي رهي ۽ مذهبن جا اڳواڻ ان جو دروازو بند ڪري نہ سگهيا.

هندستان ۾ تہ اتڪل پهرئين ڏينهن ئي هيءَ ڳالهہ مڃي ورتي وئي هئي تہ عوام جي تشفي لاءِ ديوتائن ۽ انساني عظمت جي پرستاري ۽ پوڄا اٽٽر آهي ۽ ان ڪري توحيد جو مقام فقط خاصن لاءِ مخصوص هجڻ گهرجي. يوناني فيلسوفن جو پڻ اهوئي خيال هو. يقيناً اهي هن ڳالهہ کان اڻڄاڻ نہ هئا تہ اولمپس جبل جي ديوتائن جي ڪابہ اصليت نہ آهي، تنهن هوندي بہ سقراط کان سواءِ ڪنهن بہ اها ضرورت محسوس نہ ڪئي تہ عوام جي ٻُڌاٽن عقيدن ۾ خلل وجهي. اهي چوندا هئا تہ ”جيڪڏهن ديوتائن جي پوڄا جو نظام قائم نہ رهيو تہ عوام جي مذهبي زندگي درهم برهم ٿي ويندي. فيثاغورث لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن جڏهن پنهنجو مشهور حسابي قاعدو معلوم ڪيو هو تہ هن شڪراني طور ديوتائن جي نذر و نياز ۾ سؤ ڇيلن جي قرباني ڏني هئي.

ان ڏس ۾ سڀ کان وڌيڪ نازڪ معاملو معلم ۽ اڳواڻ جي شخصيت جو هو. هي ظاهر آهي تہ ڪابہ تعليم اوستائين عظمت ۽ بلندي حاصل ڪري نہ ٿي سگهي، جيستائين استاد جي شخصيت ۾ بہ عظمت جو شان پيدا نہ ٿئي. پر شخصيت جي عظمت جون حدون ڇا آهن؟ اتي پهچي سڀني جي قدمن ٿابو کاڌو. اهي ان جي درست حدبندي نہ ڪري سگهيا. نتيجو اهو نڪتو جو شخصيت کي ڪڏهن خدا جو اوتار بنايائون، ڪڏهن الله جو پٽ سمجهيائون، ڪڏهن شريڪ ۽ ڀائيوار قرار ڏنائون ۽ جي اهو سڀ نہ ڪيائون تہ گهٽ ۾ گهٽ ان جي تعظيم ۾ بندگي ۽ نياز جو شان پيدا ڪري ڇڏيائون. يهودين پنهنجي ابتدائي دور جي گمراهين کان پوءِ ڪڏهن ايئن نہ ڪيو جو پٿر جا بت تراشي انهن جي پوڄا ڪئي هجي، پر اهي هن ڳالهہ کان نہ بچي

سگهيا تہ پنهنجي نبين جي قبرن تي مزارون اڏي انهن کي عبادتگاهن جهڙو شان ۽ تقدس ڏئي ڇڏيندا هئا. گوتم ٻڌ جي لاءِ ڄاڻون ٿا تہ ان جي تعليم ۾ بت پرستي لاءِ ڪا بہ جڳهہ نہ هئي. سندس جيڪا آخري وصيت اسان تائين پهتي آهي اها هيءَ آهي تہ: "ايئن نہ ڪجو جو منهنجي ميت جي رک جي پوڄا شروع ڪري ڇڏيو. جيڪڏهن توهان ايئن ڪيو تہ پڪ سمجهو تہ نجات جي راهہ توهان لاءِ بند ٿي ويندي" (35) پر انهيءَ وصيت تي جيڪو عمل ڪيو ويو اهو دنيا جي اڳيان آهي. نہ فقط ٻڌ جي خاڪ ۽ يادگارن تي مندر تعمير ڪيا ويا، پر مذهب جي اشاعت ۽ پکيڙ جو ذريعو ئي اهو سمجهيو ويو تہ سندس مجسمن کان ڌرتيءَ جي ڪا بہ ڪنڊ خالي نہ رهي. هي حقيقت آهي تہ دنيا ۾ ڪنهن بہ معبود جا ايترا مجسما نہ ٺاهيا ويا آهن، جيترا گوتم ٻڌ جا ٺاهيا ويا. اهڙي نموني اسان کي معلوم آهي تہ عيسائيت جي حقيقي تعليم سراسر توحيد جي تعليم هئي، پر اڃا ان کي ظهور ۾ آئي پورا سؤ ورهيہ بہ نہ گذريا هئا جو مسيحي الوهيت جو عقيدو نشونما ڪري چڪو هو.

توحيد في الصفات

پر قرآن توحيد في الصفات جو اهڙو مڪمل نقشو ڪڍي ڇڏيو جو ان قسم جي ٽيڙن ٿاڀن جا سڀ در بند ٿي ويا. ان فقط توحيد تي ئي زور نہ ڏنو بلڪ شرڪ جون راهون پڻ بند ڪري ڇڏيون ۽ هن ڏس ۾ اهائي ان جي خاصيت آهي.

هو چئي ٿو: "هر قسم جي عبادت ۽ نياز جي لائق فقط خدا جي ذات آهي. جيڪڏهن توهان عابداڻي عجز ۽ نياز سان گڏ ڪنهن ٻي هستيءَ اڳيان سرجهڪايو تہ توحيد الاهي جو عقيدو ختم ٿي ويو."

هو چئي ٿو: "اها هن جي ئي ذات آهي جيڪا انسانن جا سڏڙا سڻي ٿي ۽ سندن دعائون قبول ڪري ٿي. جيڪڏهن توهان پنهنجي دعائن ۽ طلبگارين ۾ ڪنهن ٻي هستيءَ کي بہ شريڪ ڪيو تہ ڄڻڪ توهان ان کي خدا جي خدائي ۾ شريڪ ڪري ورتو."

هو چئي ٿو: "دعا، استعانت، رڪوع، سجدا، عجز و نياز، اعتماد و توڪل ۽ انهيءَ قسم جا سمورا عبادتي ۽ نيازمنداڻا عمل آهن، جيڪي خدا ۽ سندس بندن وچ ۾ باهمي رشتا پيدا ڪن ٿا. جيڪڏهن انهن عملن ۾ توهان ڪنهن ٻي هستيءَ کي بہ شريڪ ڪيو تہ خدا جي معبوديت واري رشتي جي يگانگيت قائم نہ رهي. اهڙي طرح عظمتن، ڪبريائين، ڪارسازين ۽ بي نيازين جو جيڪو عقيدو توهان جي اندر خدا جي هستي جو تصور پيدا ڪري ٿو اهو صرف خدا لاءِ ئي مخصوص هجڻ گهرجي. جيڪڏهن توهان اهڙو ئي اعتقاد ڪنهن ٻي هستي لاءِ بہ پيدا ڪري ورتو، تہ توهان ان کي خدا جو "ند" يعني شريڪ ڪري ڇڏيو ۽ توحيد جو اعتقاد درهم برهم ٿي ويو."

اهوئي سبب آهي جو سورت فاتحہ ۾: اِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَاِيَّاكَ نَسۡتَعِيۡنُ جي تلقين ڪئي وئي. انهيءَ

۾ اول تہ عبادت سان گڏ استعانت جو پڻ ذڪر ڪيو ويو پوءِ ٻنهي جڳهين تي مفعول کي مٿانهون ڪيو جيڪو مفيد حصو آهي يعني ”فقط تنهنجي عبادت ڪريون ٿا ۽ صرف توکان ئي مدد گهرون ٿا.“ ان کان سواءِ سڄي قرآن ۾ ايتري گهٽائي ۽ ڪثرت سان توحيد في الصفات ۽ شرڪ جي رد تي زور ڏنو ويو آهي جو شايد ئي ڪائي سورت بلڪ ڪوئي صفحو ئي ان کان خالي هجي.

مقام نبوت جي حدبندي

سڀ کان وڏيڪ اهم مسئلو نبوت جي مقام جي حدبندي جو هو يعني پيغمبر، استاد يا اڳواڻ جي شخصيت کي سندس اصل جڳهہ تائين محدود ڪري ڇڏڻ، تہ جيئن شخصيت پرستي جو هميشہ لاءِ خاتمو ٿي وڃي. انهيءَ باري ۾ قرآن جنهن نموني صاف ۽ چٽن لفظن ۾ هنڌين ماڳين پيغمبر اسلام ﷺ جن جي بشريت ۽ بندگي تي زور ڏنو آهي، اهو بيان جو محتاج ڪونهي. اسان هتي فقط هڪڙي ڳالهہ ڏانهن ڌيان ڇڪائيندا سين. اسلام پنهنجي تعليم جو جيڪو بنيادي ڪلمو قرار ڏنو آهي، اهو سڀني کي معلوم آهي:

اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُہٗ وَ رَسُوْلُہٗ

”آئون اقرار ڪريان ٿو تہ الله کان سواءِ ڪوبہ معبود ناهي ۽ اقرار ڪريان ٿو تہ محمد ﷺ جن خدا جا بندا ۽ سندس رسول آهن.“

انهيءَ اقرار ۾ جهڙي طرح خدا جي هيڪڙائي ۽ توحيد جو اعتراف ڪيو ويو آهي، ٺيڪ اهڙي طرح پيغمبر اسلام صلعم جن جي بندگي ۽ رسالت جي درجي جو پڻ اعتراف آهي. غور ڪرڻ گهرجي تہ ايئن ڇو ڪيو ويو؟ فقط انهيءَ لاءِ تہ پيغمبر اسلام ﷺ جن جي بندگي ۽ رسالت جي درجي جو اعتقاد اسلام جو اصل ۽ پيڙهہ بڻجي وڃي ۽ انهيءَ ڳالهہ جو ڪوبہ امڪان موجود نہ رهي تہ عبديت جي جڳهہ تي معبوديت ۽ رسالت جي جڳهہ تي اوتار جو تخيل پيدا ٿئي. ظاهر آهي تہ انهيءَ کان وڏيڪ ان معاملي جو ڪهڙو تحفظ ٿي سگهيو ٿي؟ ڪوبہ ماڻهو اوستائين اسلام جي دائري ۾ داخل ٿي ئي نہ ٿو سگهي، جيستائين اهو خدا جي هيڪڙائي وانگر پيغمبر اسلام ﷺ جن جي بندگي جو پڻ اعتراف نہ ڪري.

اهوئي ڪارڻ آهي جو اسان ڏسون ٿا تہ پيغمبر اسلام ﷺ جن جي لاڏاڻي کان پوءِ مسلمانن ۾ ڪيترائي اختلاف پيدا ٿيا، پر سندن شخصيت بابت ڪڏهن بہ ڪو سوال نہ اٿيو. اڃا سندن وفات کي ڪجهہ ڪلاڪ ئي نہ گذريا هئا، جو حضرت ابوبڪر صديق ؓ منبر تي چڙهي اعلان ڪيو هو:

مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَاِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ كَانَ مِنكُمْ يَعْبُدُ اللهَ فَاِنَّ اللهَ حَيٌّ لَا يَمُوْتُ۔

(صحيح بخاري) [36]

”توهان مان جيڪو بہ محمد ﷺ جن جي عبادت ڪندو هو ان کي خبر پوڻ گهرجي تہ محمد ﷺ جن گذاري ويا، ۽ توهان مان جيڪو بہ الله جي عبادت ڪندو هو ان کي خبر

هجڻ گهرجي ته الله جي ذات اٽيهئي زنده آهي ۽ ان لاءِ موت نه آهي.“

عام ۽ خاص لاءِ هڪ ئي تصور

چوٿين ڳالهه: قرآن کان پهريائين علم ۽ فن وانگر مذهبي عقيدن ۾ به خاص ۽ عام جو فرق روا رکيو ويندو هو ۽ سمجهيو ويندو هو ته خدا جو هڪ تصور ته حقيقي آهي ۽ خاص ماڻهن لاءِ آهي، هڪ تصور مجازي آهي ۽ عوام لاءِ آهي. ان ڪري هندستان ۾ خدا شناسي جا ٽي درجا قرار ڏنا ويا.

عوام لاءِ ديوتائن جي پوڄا, خاصن لاءِ سڌي ريت خدا جي عبادت ۽ خاصن ۾ خاص لاءِ وحدت الوجود جو مشاهدو.

اهوئي حال يوناني فيلسوفن جو هو. اهي سمجهندا هئا ته هڪ غيرمرئي ۽ غيرمجسم خدا جو تصور فقط علم ۽ حڪمت جا ڏٽي ڪري سگهن ٿا. عوام جي چڱائي انهيءَ ۾ ئي آهي ته ديوتائن جي پوڄا ۾ مشغول رهي.

البت قرآن حقيقت ۽ مجاز يا خاص و عام جو ڪوبه فرق ۽ امتياز روا نه رکيو. ان سيني کي خدا پرستي جي هڪڙي ئي راهه ڏيکاري ۽ سيني لاءِ الاهي صفتن جو هڪڙو ئي تصور پيش ڪيو. اهو حڪيمن، عالمن ۽ عارفن کان وٺي جاهلن ۽ عام ماڻهن تائين سيني کي حقيقت جو هڪڙو ئي جلوو ڏيکاري ٿو ۽ سيني لاءِ ايمان ۽ اعتقاد جو هڪڙو ئي در کولي ٿو. ان جو تصور جهڙي طرح هڪ عالم ۽ عارف لاءِ فڪر جو سرمايو آهي، اهڙي طرح هڪ ڏراڙ ۽ هاريءَ لاءِ تسڪين جو سرمايو.

هن سلسلي ۾ معاملي جو هڪ ٻيو پهلو به غور جوڳو آهي. هندستان ۾ خاص ۽ عام جي خدا پرستاڻن تصورن ۽ مرتبي جو جيڪو فرق اڀيان آندو ويو، اهو معاملي کي هن رنگ ۾ به نمايان ڪري ٿو ته هتي جو مذهبي يا ڌرمي نقطهءِ خيال ابتدا کان ئي فڪر ۽ عمل جي رواداري تي ٻڌل رهيو آهي. يعني ڪنهن به فڪري دائري کي ايڏو تنگ ۽ بي لچڪ نه رکيو ويو. جو ڪنهن ٻئي دائري جي ان ۾ گنجائش ئي نڪري نه سگهي. هتي خاص ماڻهو توحيد جي رستي جا مسافر ٿيا، پر عوام لاءِ ديوتائن جي پوڄا ۽ مورتين جي معبوديت جا دڳ پڻ کليل ڇڏيا ويا. ڇڻڪ هر عقيدي کي جڳهه ڏني وئي، هر عمل لاءِ گنجائش ڪڍي وئي ۽ هر طور طريقي کي آزاداڻي نموني نشونما جو موقعو ڏنو ويو. مذهبي اختلاف جيڪي ٻين قومن ۾ باهمي جهيڙن جهتن ۽ جنگين جا ڪارڻ بڻيا، هتي پاڻ ۾ سمجهوتن ۽ ٺاهن جو ذريعو بڻيا ۽ ٽڪراءَ ۾ ايندڙ اصول پاڻ ۾ ٽڪرائجڻ بدران هميشه هڪ ٻئي لاءِ جڳهه ڪيندا رهيا. مخالفت جي حالت ۾ مفاهمت ۽ اعتراض جي حالت ۾ سهمتي، ڇڻڪ هِتان جي ذهني مزاج جي هڪ عام خصوصيت هئي. هڪڙو ويدانتي ڄاڻي ٿو ته اصل حقيقت شرڪ ۽ بت پرستي جي عقيدن کان بالاتر آهي، پر اهو ڄاڻندي به هو بت پرستي جو منڪر ۽ مخالف نه ٿو ٿئي. ڇو ته هو سمجهي ٿو ته راهه ۾ پوئتي رهجي ويندڙن لاءِ اها به هڪ ابتدائي منزل ٿي ۽ هو ڪهڙي به راهه اختيار ڪري، سيني جو مقصد ۽ منزل اصل ۾ هڪ ئي

آهي.

خواه از طريق ميکده، خواه از ره حرم،

از هر جهت که شاد شوي فتح باب گير۔

”ڪڏهن هو مئخانن جي ہرندڙ جامن ۾ آهي، تہ ڪڏهن حرم جي بند دروازن جي پويان. جيڏانهن بہ ڏسون ٿا هو ٿي هو آهي.“

تنهن ڪري ڪجهہ سال اڳي پروفيسر سي اي ايم جوڊ (Joad) هندستان جي تاريخي خصوصيتن تي نظر وجهندي انهيءَ خصوصيت کي سڀ کان وڌيڪ نمايان جڳهہ ڏني هئي ۽ ڪانئس پهريائين ٻيا مؤرخ بہ ان پاسي تي زور ڏئي چڪا آهن.

اسان کي گهرجي تہ معاملي جي هن پهلوءَ تي پڻ نظر وجهون. هندو رواداري، بيشڪ فڪر ۽ عمل جي انهيءَ روادارانہ سوچ، جيڪا هندستان جي تاريخ ۾ هر دور ۾ اڀرندي رهي آهي، جو اسان کي اعتراف ڪرڻ گهرجي، پر معاملو فقط اتي ختم نہ ٿو ٿئي. زندگيءَ جي حقيقتن جي تقاضائن جو هتي هڪڙو عجيب حال آهي. اسان هتي ڪنهن هڪڙي گوشي جا ٿي رهي نہ ٿا سگهون. ٻين گوشن جي پڻ خبرچار رکڻي پوي ٿي ۽ فڪر و عمل جي راهہ تہ ايڏو پري تائين هلي وئي آهي جو ڪٿي نہ ڪٿي پُڄي حدبندي جون ليڪون ڪڍڻيون ئي پون ٿيون. جيڪڏهن ايئن نہ ڪريون تہ علم ۽ اخلاق جا سمورا احڪام لُڏي لڙهي وڃن ۽ اخلاقي قدرن جي ڪا مستقل حيثيت باقي نہ بچندي. رواداري پڪ ئي پڪ هڪڙي خوبي جي ڳالهہ آهي، پر گڏوگڏ عقيدي جي مضبوطي، راءِ جي پختائي ۽ فڪر جي استقامت جي خوبين کان بہ انڪار ڪري نہ ٿو سگهجي. ان ڪري هتي ڪا نہ ڪا حدبندي ضرور هئڻ گهرجي، جيڪا انهن سڀني خوبين کي پنهنجي پنهنجي جڳهہ تي قائم رکي. اخلاق جا سمورا احڪام انهن حدبندين جي سنڌن سان نهن ۽ اُپرن ٿا. جيئن ئي اهي لڏڻ لڳن ٿا، اخلاق جي سڄي پٽ لڏڻ لڳي ٿي. سهپ ۽ درگذر ڏاڍي حسن ۽ خوبي جي ڳالهہ آهي، پر جڏهن اهائي سهپ ۽ درگذري پنهنجي حدبندين کان اڳتي وڌي وڃي ٿي تہ سهپ ۽ درگذري نہ ٿي رهي، اها بزدلي ۽ بي همتي بڻجي ٿي وڃي. بهادري انساني سيرت جي سڀ کان وڌي وصف آهي، پر جڏهن اهائي وصف پنهنجي حد کان گذرندي تہ نہ فقط ان جو حڪم ئي بدلجي ويندو، بلڪ صورت بہ بدلجي ويندي. هاڻي انهيءَ کي ڏسو تہ اها بهادري نہ ٿي رهي، قهر غضب ۽ ظلم تشدد بنجي ٿي وڃي.

ہہ حالتون آهن ۽ ٻنهي جي ڪيفيت هڪ ٿي نہ ٿي سگهي. هڪ حالت هيءَ آهي تہ ڪنهن خاص اعتقاد ۽ عمل جي روشني اسان جي اڳيان اچي وئي آهي ۽ اسين هڪ خاص نتيجي تائين پهچي ويا آهيون. هاڻي ان ڏانهن اسان جو طرزعمل ڇا هجڻ گهرجي؟ اسان ان تي مضبوطي سان ڄميل رهون يا لڏندڙ لمندڙ هجون؟ ٻي حالت هيءَ آهي تہ جهڙي طرح اسان هڪ خاص نتيجي تي پهتا آهيون، اهڙيءَ طرح هڪ ٻيو شخص بہ ٻئي نتيجي تائين پهچي ويو آهي ۽ هتي فڪر ۽ عمل جي هڪ ئي راهہ سڀني اڳيان پڌري نہ ٿي ٿئي. هاڻي اسان جو طرزعمل ان شخص ڏانهن

ڪُهڙو هجڻ گهرجي؟ اسان وانگر هن ڪي بہ پنهنجي رستي تي هلڻ جو حق آهي يا نہ؟ رواداري جو صحيح ماڳ ٻي حالت آهي، پهرين نہ. جيڪڏهن اها پهرين حالت ۾ ايندي تہ رواداري نہ هوندي، اعتقاد جي ڪمزوري ۽ يقين جو فقدان هوندو.

رواداري هي آهي تہ پنهنجي اعتقاد ۽ عمل جي حق سان گڏ ٻئي جي عقيدي ۽ عمل جي حق کي پڻ مڃتا ڏجي، ۽ جيڪڏهن ٻئي جي راهہ توهان کي مڪمل غلط ڏسڻ ۾ اچي، تڏهن بہ ان جي حق کان انڪار نہ ڪريو تہ هو پنهنجي غلط راهہ تي بہ هلي سگهي ٿو. البتہ رواداري جون حدون جيڪر هيستائين وڌائي ڇڏجن جو اها اوهان جي عقيدن ۾ بہ مداخلت ڪري سگهي ۽ اوهان جي فيصلن کي پڻ نرم ڪري سگهي تہ پوءِ اها رواداري نہ ٿي، فڪر جي استقامت جي نفي ٿي وئي.

مفاهمت زندگي جي هڪ بنيادي ضرورت آهي ۽ اسان جي زندگي ئي سراسر مفاهمت آهي. پر هر راهہ وانگر هتي بہ حدبندي جي ڪا لڪير ڪڍڻي پوندي ۽ جنهن حد تائين بہ وڃي لڪير ڪڍي وئي، سمجهو تہ عقيدو پيدا ٿي ويو. هاڻي جيستائين عقيدي جي تبديلي جي ڪا روشني سامهون نہ ٿي اچي، اسان مجبور آهيون تہ ان تي ڄميل رهون ۽ ان ۾ زير زبر نہ ڪريون. توهان ٻين جي عقيدن جو احترام ضرور ڪريو پر پنهنجي عقيدي کي بہ ڪمزوري جي ور چڙهڻ نہ ڏيو.

ڪيترين ئي مصيبتون آهن، جيڪي عقيدي ۽ عمل جي سمورن گوشن ۾ انهيءَ دروازي کان آيون تہ انهن ٻن مختلف حالتن جو امتيازي سنڌو پنهنجي جڳهہ کان هٽي ويو. جيڪڏهن اعتقاد جي مضبوطي آئي تہ ايڏو پري نڪري وئي جو رواداري جون سموريون تقاضائون وساريون ويون ۽ ٻين جي اعتقاد ۽ عمل ۾ جبري طور تي مداخلت ڪئي وڃڻ لڳي. جيڪر رواداري آئي تہ ان بي اعتدالي سُوڌي آئي جو فڪر ۽ راءِ جي استقامت لاءِ ڪابہ جڳهہ نہ بچي، هر عقيدو لڏي ويو، هر يقين لرزي ويو. پهرين بي اعتداليءَ جا مثال اسان کي انهن مذهبي تنگ نظرين ۽ سختگيرين ۾ ملن ٿا، جن جي رت ڀرين داستانن سان تاريخ جا ورق رنگين ٿي چڪا آهن. ٻي بي اعتداليءَ جي نتيجن جا مثال اسان کي هندستان جي تاريخ مهيا ڪري ٿي. هتي فڪر ۽ عقيدي جي ڪائي بلندي بہ پنهنجو پاڻ کي وهم ۽ جهالت جي ملاوٽ کان محفوظ رکي نہ سگهي ۽ علم عقل ۽ وهم جهالت جي وچ ۾ ناهن جو سلسلو جاري رهيو. انهن ناهن هندستاني دماغ جي شڪل صورت بگاڙي ڇڏي. سندس فڪري ترقين جو سمورو حسن بتوي عقيدن ۽ وهم پرستين جي لٽ ۽ ڌوڙ ۾ لتجي لڪي ويو.

موجوده زماني جي مؤرخن ان صورتحال جو اعتراف ڪيو آهي. اسان جي زماني جو هڪ قابل هندو مؤرخ ان دؤر تي، جڏهن آريائي تصور هندستان جي مڪاني مذهبن سان رِلڻ ملڻ لڳا هئا، نظر وجهندي تسليم ڪري ٿو تہ ”هندو مذهب جي گڏيل نوعيت جي وضاحت اسان کي ان صورتحال مان ملي وڃي ٿي. صحرائي قبيلن جي وحشياڻن وهمن کان وٺي مٿئين کان مٿئين درجي جي تهدار غور ويچار تائين هر درجي ۽ هر فڪري دائري جا خيال هتي پاڻ ۾ ملندا ۽ گڏجندا رهيا. آريائي مذهب پهرئين ڏينهن کان ڪشادا دل، خودرو ۽ روادار هو. هو جڏهن بہ

ڪنهن نئين اثر سان منهان منهن ٿيو ته پاڻ سميٽجندو رهيو ۽ ٻين لاءِ جڳهون ڪيندو رهيو. سندس انهيءَ مزاجي حالت ۾ اسان هڪ سچي انڪسار طبيعت ۽ همدرداڻي مفاهمت جو شائستا لاڙو محسوس ڪريون ٿا. هندو دماغ ان لاءِ تيار نه ٿيو ته هيٺئين درجي جي مذهبن کي نظرانداز ڪري ڇڏي يا ساڻن وڙهي سندن هستي ختم ڪري ڇڏي. ان جي اندر ۾ هڪڙي مذهبي مجني جو غرور ۽ هٺ نه هو ته فقط سندس مذهب ئي سچو مذهب آهي. جيڪڏهن انسانن جي ڪنهن گروهه کي ڪنهن هڪ معبود جي عبادت سندس طور طريقن موجب دلي تسڪين مهيا ڪري ٿي ته مجڻ گهرجي ته اها به سچائي جي هڪ راهه آهي. مڪمل سچائي تي ڪير به هڪ ست ۾ قابض نه ٿو ٿي سگهي، اها مرحليوار ۽ ڏاڪي به ڏاڪي ئي حاصل ڪري سگهجي ٿي ۽ هتي ابتدائي ۽ عارضي درجن کي پڻ جڳهه ڏيڻي پوي ٿي. هندو دماغ رواداري ۽ باهمي مفاهمتن جي اها راهه اختيار ڪري ورتي، پر هن اها ڳالهه وساري ڇڏي ته ڪي حالتون اهڙيون به ٿينديون آهن، جن ۾ رواداري جي جڳهه تي نارواداري هڪڙي فضيلت جو درجو پيدا ڪري وٺي ٿي ۽ مذهبي معاملن ۾ به گريشم (Gresham)[37] جي قانون وانگر هڪڙو قانون ڪم ڪندو رهندو آهي. جڏهن آريائي ۽ غير آريائي ڌرم پاڻ ۾ مليا، هڪ شائستا ۽ ٻيو ناشائستا، هڪ سٺي قسم جو ٻيو نڪمو. ته غيرشائستا ۽ نڪمن جزن ۾ قدرتي طور تي هي رجحان پيدا ٿي ويو ته شائستا ۽ سٺن جزن کي دٻائي معطل ڪري ڇڏي.“[38]

بهرحال قرآن جي الاهي تصور جي هڪ بنيادي خصوصيت هي آهي ته ان هن سلسلي ۾ ڪنهن به قسم جي اعتقادي مفاهمت جاري نه رکي. اهو پنهنجي توحيدي ۽ تنزيهي تصور ۾ سراسر بي ميل ۽ بي لچڪ رهيو. ان جي هيءَ مضبوط جڳهه ڪنهن به طرح اسان کي رواداراڻي طرز عمل کان روڪڻ نه ٿي گهري، البته اعتقادي مفاهمتن جا سڀ ٻُنيا ۽ لنگهه بند ڪري ڇڏي ٿي.

پنجين ڳالهه: قرآن الاهياتي تصور جو بنياد انسان جي عالمگير وجداني احساس تي رکيو آهي. هن ايئن نه ڪيو آهي جو هن کي نظر ۽ فڪر جي ڪاوشن جو اهڙو اسرار بنائي ڇڏيو هجي، جنهن کي ڪنهن خاص طبقي جو ذهن ئي حل ڪري سگهي. انسان جو عالمگير وجداني احساس ڇا آهي؟ اهو هي آهي ته هي ڪائنات پاڻهي ڄاڻهي پيدا نه ٿي آهي، پيدا ڪئي وئي آهي ۽ ان لاءِ لازم آهي ته هڪڙي ڪارساز ۽ جوڙڻهار هستي موجود هجي. قرآن ان بابت جيڪو ڪجهه ٻڌائي ٿو اهو ايترو ئي آهي، ان کان وڌيڪ ڪجهه نه آهي. اهو مذهبي عقيدي جو معاملو ناهي، انفرادي ۽ ذاتي تجربي ۽ احوال جو معاملو آهي. انهيءَ ڪري هو انهيءَ جو بار جماعت جي فڪر تي نه ٿو وجهي، ان کي جهد ۽ طلب جي اُڃارن لاءِ ڇڏي ٿو ڏئي:

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۭ وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ (٦٩) (29: 69)

”۽ جيڪي ماڻهو اسان تائين رسڻ جي ڪوشش ڪندا ته اسان به انهن لاءِ ضرور پنهنجا در کولي ڇڏينداسين ۽ الله نيڪ ڪردار وارن کان ڪڏهن پري آهي؟ هو ته انهن سان ساڻي آهي.“

وَفِي الْاَرْضِ اٰيٰتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ (۲۰) وَفِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (51:20_21)

”۽ انهن ماڻهن لاءِ جيڪي يقين رکن ٿا، ڌرتيءَ تي حقيقت جون ڪيترين ئي نشانيون آهن ۽ خود اوهان جي اندر ۾ به، پوءِ ڇا اوهين ڏسو نه ٿا!؟“

ڇهين ڳالهه: انهيءَ هنڌان مرتبي جو اهو فرق به نمايان ٿي وڃي ٿو جيڪو اسلام عوام ۽ خاصن جي وچ ۾ هڪ ٻي شڪل ۽ نوعيت ڪان رکيو آهي. هندو مفڪرن عوام ۽ خاص ۾ الڳ الڳ تصور ۽ عقيدا ورهايا. اسلام عقيدي ۽ تصور جي لحاظ کان ڪوبه فرق جائز نه رکيو. هو حقيقت جو هڪڙو ئي عقيدو هر انساني دل ۽ دماغ جي اڳيان پيش ڪري ٿو. البته هي ظاهر آهي ته طلب ۽ جاکوڙ جي لحاظ کان سيني جا درجا برابر ٿي نه ٿا سگهن ۽ هتي حقيقت جو هر طالب ساڳي زور جي اُڃ کڻي نه ٿو اچي. عوام هڪ جماعت جي حيثيت ۾ پنهنجو هڪ خاص مزاج ۽ هڪ خاص لوڙ رکي ٿو. خاص ماڻهو به بحيثيت فرد پنهنجي طلب ۽ ضرورت جو الڳ الڳ درجو ۽ مقام رکن ٿا. انهيءَ ڪري هن جنهن امتياز کان پهرين صورت ۾ انڪار ڪري ڇڏيو هو ان کان ٻي صورت ۾ انڪار نه ڪيو هو ۽ طلب جي مختلف درجن لاءِ عرفان ۽ يقين جون مختلف راهون کليل ڇڏي ڏنيون.

صحيح بخاري ۽ مسلم جي هڪ متفق عليه روايت ۾، جيڪا حديث جبرائيل جي نالي سان مشهور آهي، ٽِنَ ۽ جامع لفظن ۾ مرتبي جو هي فرق واضح ڪري ڇڏيو ويو آهي. هي حديث ٽن مرتبن جو ذڪر ڪري ٿي: اسلام، ايمان ۽ احسان. اسلام هي آهي ته اسلامي عقيدي جو اقرار ڪرڻ ۽ عمل جي چئن رڪنن يعني نماز، روزي، حج ۽ زڪوات جي فرض ادائي ڪرڻ. ايمان هيءُ آهي ته اقرار جي مرتبي کان اڳتي وڌڻ ۽ اسلام جي بنيادي عقيدن جو حق اليقين وارو مرتبو حاصل ڪرڻ. احسان هي آهي:

ان تعبد الله كانك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك (صحيحين)

”ته الله جي عبادت ايئن ڪريو جڻ ڪيس پنهنجي اکين اڳيان ڏسي رهيا آهيو ۽ جي اوهين ان کي نه پيا ڏسو، تڏهن به هو اوهان کي ڏسي رهيو آهي.“

مطلب ته حقيقت جي عرفان جي لحاظ کان هتي ٽي مرتبا ٿيا. پهريون مرتبو اسلامي دائري جي عقيدي ۽ عمل جو آهي. اهو اسلام آهي، يعني جنهن اسلامي عقيدي جو اقرار ڪري ورتو ۽ ان جي اعمالن جي زندگي اختيار ڪئي، اهو ان دائري ۾ اچي ويو. پر دائري ۾ داخل ٿيڻ سان ايئن لازم نه ٿو ٿئي ته علم ۽ يقين جا جيڪي مقام آهن، اهي به هر ايندڙ ۽ داخل ٿيندڙ کي حاصل ٿي ويا. اتي ٻيو مرتبو پڌرو ٿو ٿئي، جنهن کي ايمان ڪوٺيو وڃي ٿو. اسلام ظاهر جو اقرار ۽ عمل هو، ايمان دل ۽ دماغ جو يقين ۽ ويساهه آهي. اهو مرتبو جنهن ماڻي ورتو اهو عام يا عوام مان نڪري خاص جي زمري ۾ داخل ٿي ويو. البته معاملو اتي ئي نه ٿو رڪجي. عرفانِ حقيقت ۽ عين اليقيني ايقان جو هڪ ٻيو مرتبو اڃا رهجي وڃي ٿو جنهن کي احسان چيو وڃي ٿو. پر هي مقام محض اعتقاد ۽ يقين پيدا ڪري وٺڻ جو نه آهي، جيڪو هڪ گروهه کي بحيثيت گروهه جي حاصل ٿي

وجي ٿو. هيءَ ذاتي تجربي جو ماڳ مقام آهي، جيڪو اتي پهچي ٿو اهو پنهنجي ذاتي تجربي ۽ ڪشف سان هي درجو ماڻي وني ٿو. تعليمي ۽ احڪامي عقيدن کي ان ۾ عمل دخل ناهي، بحث ۽ نظريي جي ان ۾ گنجائش ڪانهي. هي پاڻ ڪرڻ ۽ ماڻڻ جو مامرو آهي، ٻڌائڻ ۽ سمجهائڻ جو معاملو ناهي. جيڪو ايستائين پهچي ويو اهو جي ڪجهه ٻڌائيندو به ته اهوئي ٻڌائيندو ته مون جهڙا تي وجو پوءِ جيڪو ڪجهه ڏسڻ ۾ اچي ٿو ڏسي وٺو:

پرسید یکی کہ عاشقی چیست،

گفتم کہ چو من شوی بدانی۔

”پڇيائون ته عشق ڇا آهي؟ وراڻيم ته مون ڪان وڌيڪ ان کي ٻيو ڪير ٿو ڄاڻي سگهي.“

اسلام اهڙي نموني طلب ۽ جاکوڙ جي هر اُڃ جي لاءِ درجي به درجي سيرابي جو سامان مهيا ڪري ڇڏيو. عوام لاءِ پهريون مرتبو ڪافي آهي، خاصن لاءِ ٻيو مرتبو ضروري آهي ۽ خاصن ۾ خاصن جي اُڃ تئين جام بنا لهڻ واري نه آهي. ان جي الاهي تصور ۽ عقيدي جو مئخانو هڪ آهي، پر جام الڳ الڳ ٿيا. هر طالب جي حصي ۾ ان جي ظرف موجب هڪڙو جام اچي وجي ٿو ۽ سندس سرشاري جون ڪيفيتون مهيا ڪري ڇڏي ٿو. والله در من قال:

ساقی به همه باده زیک خم دهد اما،

در مجلس او مستی هرکس ز شرابی ست۔

”ساقي جي سخاوت هر ڪنهن لاءِ آهي. هن جي محفل ۾ اُها مستي آهي جو اتي پهچي هر ماڻهو شرابي بڻجيو وڃي.“

هتي هيءَ امر واضح ڪرڻ بي هنڌو نه ٿيندو ته قرآن جون مختلف تاويلون آهن. جن کي جيڪڏهن وحدت الوجودي تصور ڏانهن وني وڃجي ته بنان تڪلف جي پري تائين وجي سگهن ٿيون، جهڙوڪ:

هُوَ الۡاَوَّلُ وَ الۡاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الۡبَاطِنُ (57:3)

”هوئي اول آهي، هو آخر آهي ۽ هوئي ظاهر به آهي ته باطن به.“

۽

فَاَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡهُ اللّٰهِ (2:115)

”جيڏانهن به منهن ڦيرائيندا اوڏانهن الله ئي آهي.“

۽

کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِیۡ شَاۡنٍ (55:29)

”هر روز هن جو هڪڙو شان آهي.“

اهي يا ان قسم جون سڀ شرحون، جن ۾ سمورن موجوداتن جو آخرڪار الله ڏانهن موٽڻ بيان ڪيو ويو آهي. وجودي توحيد جا قائل انهن سمورين آيتن مان وحدت الوجود جي مسئلي تي

استدلال ڪندا آهن، دليل ڏيندا آهن. شاهه ولي الله ته ايستائين لکي ڇڏيو آهي ته، ”جيڪڏهن آئون وحدت الوجود کي ثابت ڪرڻ گهران ته قرآن ۽ حديث جي سڀني لکل ۽ ظاهر معنائن مان ان جي اثبات ڪري سگهان ٿو.“ پر جيڪا صاف ڳالهه هن مامري ۾ معلوم ٿئي ٿي اها هيءَ آهي ته انهن سڀني شرحن کي سندن ويجهي مطلب کان پري نه ڪٽي وڃڻ گهرجي ۽ انهن معنائن کان اڳتي نه وڌڻ گهرجي جيڪي صدر اول جي ٻڌندڙن سمجهيون هيون. باقي رهيو حقيقت جي ڪشف ۽ عرفان جو اهو ماڳ مڪان، جيڪو طريقت جي عارفن جي سامهون اچي ٿو ته اهو ڪنهن طرح به قرآن جي الاهي تصور جي عقيدي جي خلاف نه آهي. ان جو تصور هڪ جامع تصور آهي ۽ هر توحيدي تصور جي ان ۾ گنجائش موجود آهي. جيڪي خاص ماڻهو احسان جي مقام تائين پهچ حاصل ڪن ٿا، اهي حقيقت کي ان جي لکل جلوي افروزين ۾ به ڏسي وٺن ٿا ۽ عرفان جو اهو منتهائي مرتبو جيڪو انساني فڪر جي دسترس ۾ آهي، اهو کين حاصل ٿي وڃي ٿو.

ومن لم يذق لم يدر

”جنهن اهو ساءَ نه چکيو آهي، اُهو نه ٻڌائي سگهندو.“

تو نظر باز نه ورنه تغافل نگه است،

تو زبان فهم نه ورنه خموشي سخن است۔

”تون ۾ ڏسڻ واري اک ڪانهي نه ته هر منظر ڳالهائي ٿو. تو ۾ ٻڌڻ وارو فهم ڪونهي نه ته هر ماٺ هر خاموشي کي پنهنجي زبان آهي.“

ستين ڳالهه: جنهن ترتيب سان سورت فاتحه ۾ اهي ٽيئي صفتون بيان ڪيون ويون آهن، اهي اصل ۾ انساني فڪر جي طلب ۽ معرفت جون قدرتي منزلون آهن ۽ جيڪڏهن ڏيان ڏجي ته انهيءَ ترتيب سان پيش اچن ٿيون. سڀ کان پهريائين ربوبيت جو ذڪر ڪيو ويو. ڇو ته ڪائنات هستيءَ ۾ سڀ کان وڌيڪ نماءُ انهيءَ صفت جو آهي ۽ هر وجود کي سڀ کان گهڻي انهيءَ جي ئي لوڙ آهي. ربوبيت کان پوءِ رحمت جو ذڪر ڪيو ويو ڇو ته ان جي حقيقت ربوبيت جي مطالعي ۽ ويچار جي محتاج هئي ۽ ربوبيت جي مشاهدن کان نظر جڏهن اڳتي وڌي ٿي تڏهن رحمت جو جلوو ظاهر ٿئي ٿو. پوءِ رحمت بعد عدالت جي صفت جلوي افروز ٿي، ڇو جو اها سفر جي آخري منزل آهي. رحمت جي مشاهدن جي منزل کان جڏهن قدم اڳتي وڌن ٿا ته معلوم ٿئي ٿو ته هتي عدالت جو نظارو به هر جڳهه تي موجود آهي ۽ ان ڪري موجود آهي جو ربوبيت ۽ رحمت جي تقاضا اها ئي آهي.

حاشيا ۽ حوالا

1. ”تجسيم“ مان مراد هيءَ آهي ته خدا بابت اهڙو تصور قائم ڪرڻ ته هو مخلوق وانگر جسم ۽

صورت رکي ٿو. ”تشبيهہ“ مان مراد اهي صفتون تجويز ڪرڻ جيڪي مخلوق جي صفتن سان مشابهت رکندڙ هجن. ”تنزيهہ“ جو مطلب آهي تہ انهن سمورين ڳالهين، جيڪي هن کي مخلوق سان پيٽ ڏيڻديون هجن، کان هن کي مبرا ۽ متاهون ڄاڻڻ. انگريزي ۾ تجسيم لاءِ (Anthropomorphism) ۽ تشبيهہ لاءِ (Anthropophuism) جا اصطلاح ڪتب آندا ويندا آهن.

2. صفتن جي مسئلي تي محدثن ۽ سلفين جو متڪلمن سان اختلاف بہ اصل ۾ ان اصول تي ٻڌل هو. هي ڳالهہ نہ هئي تہ اهي تجسيم ڏانهن مائل هئا. جيئن سندن ساڙيلن مخالفن مشهور ڪيو. متاخرن ۾ شيخ الاسلام ابن تيميا ان مسئلي تي ڏاڍي ڳوڙهي نظر سان بحث ڪيو آهي. سندس شاگرد امام ابن قيم جو ”اجتماع جيوش اسلاميا“ ليک بہ ان موضوع تي آهي ۽ انهيءَ سلسلي ۾ بحث ڪري ٿو.

3. ”ڪنگ فوزي“ فارسي تلفظ آهي. صحيح چيني تلفظ ”ڪونگ فو- سي“ آهي. ايرانين ان کي وڏيڪ صحت سان نقل ڪيو يعني فقط ايتري تبديلي ڪئي جو فوسي کي فوزي ڪري ڇڏيو. پر يورپ جي ٻولين ۾ ان کي ماڳهين مسخ ڪري ڪنفيوشس (Confucius) بنائي ڇڏيو ۽ ان جو آواز اصل آواز کان ايڏو پري ٿي ويو جو هڪ چيني ٻڌي حيران ٿي وڃي ٿو تہ هي کهڙي شيءِ جو نالو آهي ۽ کهڙي ملڪ جي ٻولي آهي.

4. سنسڪرت ۾ ”شمن“ زاهد ۽ تارڪ دنيا کي چون ٿا. ٻڌ ڌرم جا تارڪ دنيا پڪشو ان لقب سان سڏيا ويندا هئا. آهستي آهستي ٻڌ جي سيني پيروڪارن کي شمني سڏيو وڃڻ لڳو. انهيءَ شمني کي عربن ”سمني“ ڪري ڇڏيو ۽ وچ ايشيا جي رهواسين ”شاماني“. اهڙي طرح زڪريا رازي، البيروني ۽ ابن النديم وغيره ٻڌ مذهب جو ذڪر ”سمنيا“ جي نالي سان ڪيو. البيروني ٻڌ مذهب جي عالمگير پکيڙ جي تاريخ کان واقف هو. ڪتاب الهند جي پهرئين فصل ۾ ان پاسي اشارا ڪيا ويا آهن.

چنگيز خان بابت چيو وڃي ٿو تہ هو شاماني مذهب جو مڃيندڙ هو يعني ٻڌ مذهب جو. جيئن تہ شاماني ۽ ٻڌ ڌرم ۾ ساڳيائپ واضح نہ ٿي هئي، تنهن ڪري اٺويهين صديءَ جي ڪيترن يورپي مؤرخن ۾ قسمين قسمين غلط فهميون پکڙيون ۽ اهي ان جو صحيح مفهوم متعين نہ ڪري سگهيا. هي غلط فهمي يورپي مؤرخن ۾ اڄ پڻ موجود آهي. اتر سائبيريا ۽ چيني ترڪستان جي پاڙيسري علائقن جا توراني قبيلا پنهنجن مذهبي پيشوائن کي (جيڪي تبت جي لامائن وانگر ملڪي پيشوا پڻ رکن ٿا) ”شامان“ چون ٿا. سندن حڪومتون اڄڪلهہ سندن تعليم تربيت ڪري رهيون آهن. اهي ماڻهو بنا شڪ جي ٻوڌي آهن، پر سندن ٻڌ ڌرم منگولن جي بدليل مذهب جي بہ مسخ ٿيل صورت آهي، ان ڪري ان ۾ اصليت جي تمام ٿورڙي جهلڪ باقي رهجي وئي آهي ۽ انهيءَ ڪري ان جي مذهبي اصليت بابت اڄڪلهہ جا ليکڪ اڻچرج ظاهر ڪري رهيا آهن. انگريزيءَ ۾ انهن توراني قبيلن جي مذهب بابت Shaminism جي ترڪيب رائج ٿي وئي آهي ۽ جادوگري جي عملن ۽ اثرن کي پڻ شيمنزم

Shaminism ۽ Shamanistic چوڻ لڳا آهن. هي "شيمن" ٻه انهيءَ ئي شاماني ۽ شمني جي هڪ بگڙيل صورت آهي. جيئن ته انهن قبلين ۾ جادو جو اعتقاد عام آهي ۽ اهي پنهنجي شامانن کان جادو جا ٽوٽڪا ڦيڻا ڪرائيندا آهن، سو جادوءَ لاءِ به هي لفظ رائج ٿي ويو آهي.

5. اپنشدن بابت اسان جي جيڪا به معلومات آهي، سڄي يورپي مؤرخن جي تحقيقات تان ورتل آهي. مسٽر گَف (Gouph) جي راءِ ۾ اپنشد روحانيت کان خالي آهن. پر پال ڊيوسن (Paul Deussen)، ميڪس مُلر (Max Muller) ۽ نائيٽ (Knight) انهن کي روحانيت جو سرچشمو چون ٿا. مشهور جرمن فلسفي شوپنهار (Schopenhauer) ته ان حد تائين متاثر ٿيو جو سندس هي جملو مشهور ٿي ويو: "اپنشد سڄي زندگي منهنجي تسڪين ۽ تسلي ڪندا رهيا ۽ آخري دم تائين مون کي انهن مان تسلي ملندي رهندي."

6. رگويد، حصو ٽيون، صفحو 909.

7. رب الاربابي تصور مان مراد تصور جي اها نوعيت آهي، جنهن ۾ خيال ڪيو ويندو آهي ته ڪيترن ئي خدائن ۾ هڪ خدا سڀني کان وڏو آهي ۽ ننڍن خدائن کي سندس ماتحت رهڻو پوندو آهي، جيئن يونانين جو زيوس بابت عقيدو هو.

8. رگويد ۽ اپنشد جي مطلبن کي سمجهڻ لاءِ اسان هيٺ ڄاڻايل ليکڪن ۽ ڪتابن کان مدد ورتي آهي:

- ويدن جا گيت (The vedic Hymns): ميڪس مُلر.
- ويدن جو ڌرم (The Religion of the ved): بلوم فيلڊ.
- رگويد (The Rig ved): ڪائيگي (Kaegi).
- رگويد تي سمجهاڻيون (Lectures on the Rig ved): گهاٽي (Ghate).
- اپنشدن جو فلسفو (The Philosophy of the upnishads): ڊيوسن.
- اپنشدن جا تيرنهن اصول (The thirteen principle upnishads): هيوم.

9. اسان جي صوفين انهيءَ صورتحال کي هيٺئن بيان ڪيو آهي: "احديت"، "واحديت" جي مرتبي جي تجلي ۾ نزول ڪيو. "احديت" معنيٰ يگانو هجڻ، "واحديت" يعني اول هجڻ. يگاني هستي کي اسين اول نه ٿا چئي سگهون، ڇو ته جڏهن به اول يا پهريون هوندو، تڏهن ٻيو، ٽيون ۽ چوٿون به هوندو ۽ يگانگيت جي مرتبي ۾ ٻئين ٽئين جي گنجائش ئي ڪانهي. پر جڏهن "احديت"، "واحديت" جي مرتبي ۾ نزول ڪيو ته هاڻي "هوالاول" جو مرتبو ظهور ۾ اچي ويو ۽ جڏهن اول هجي ته ٻئين، ٽئين ۽ چوٿين جو لاڳاپو به ظهور ۾ اچڻ لڳو.

وما امدح قول الشاعر العارف

"۽ شاعر عارف جا ڪيڏا نه سهڻا ۽ سوادا لفظ آهن!"

دریای کہن چو بر زند موجہ نو،
موجش خوانند و فی الحقیقت دریا ست۔

”حقيقت جي درياھ کي ڦلهورڻ بدران مؤج جي بلندي ان ۾ آهي تہ انهيءَ ۾ سمائجي وڃي.“

10. پروفيسر ايس- راڌا ڪرشنن، هند جو فلسفو (Indian Philosophy) جلد پهريون، صفحو 144، ڇاپو ٻيو.

11. جيڪڏهن اُپنشد جي اشراڪي لچڪ جون ٻيون شرحي شاهديون ميسر نہ هجن تہ ان قسم جون شرحون سولائي سان مجاز تي داخل ڪري سگهجن ٿيون. تنهن ڪري دارا شڪوھ انهن ئي استعارن تي پاڙيو آهي. هي ڳالھ سامهون رکڻ گهرجي تہ اپنشد هڪ سو سٺ آهن ۽ مختلف دورن ۾ سهيڙيا ويا آهن. هر اپنشد پنهنجي دور جي اسريل تصورن ۽ بحثن جا اثر پيش ڪري ٿو ۽ هتي جيڪو ڪجھ لکيو ويو آهي، اهو انهن نتيجن تي ٻڌل آهي، جيڪي مجموعي حيثيت ۾ ڪڍيا ويا آهن.

12. ويدانت پاري جات. سورپ، جلد ٽيون، ص: 25.

ڊاڪٽر روما بوس (Dr. Roma Bose) ان جو انگريزي ۾ ترجمو ڪيو آهي، جيڪو رايل ايشيا سوسائٽي بنگال ڇاپيو آهي.

13. البيروني ”ڪتاب الهند“ ۾ ڪن سنسڪرتي ڪتابن مان بتن ٺاهڻ جا حڪم ۽ حوالا اتاريا آهن، انهن ڪان پوءِ لکي ٿو:

وكان الغرض فی حكاية هٰذالهذيان ان تعرف الصورة من صنمها اذا شوهد- وليتحق ماقلنا من ان هٰذه الاصنام منصوبة العوام الذين سلفت مرتبهم و قصرت معارفهم- فما عمل صنم قط باسم من علا المادة فضلا عن الله تعالیٰ- وليعرف كيف يعبدالسفل بالتمويهات، ولذلك قبل فی كتاب ”گيتا“ ان كثيرا من الناس يتقربون فی مباغيهم الی بغيری ويتوسلون بالصدقات والتسبيح والصلاة لسوای فاقويهم عليها واوُ فقهم لها واوصلهم الیٰ اراداتهم لاستغنائی عنهم- (ص: 93- 94)

”هندستان ۾ ماڻهو بتن جي پوڄا ڪندا آهن. انهن جي اڳيان پنهنجو مٿو ٽيڪيندا آهن. اهي بتن جي اڳيان هٿ جوڙي بيهن ٿا ۽ مٿانئن صدقا ڏين ٿا. اهي هڪ الله جي عبادت نہ ٿا ڪن. عوام جي گهٽائي سندن ڏرمي ڪتاب ”گيتا“ تي يقين رکي ٿي ۽ ان موجب ئي ڌرمي عمل ڪري ٿي. اهي بتن جي پرارٿنا ڪندي انهن مان نيڪي ۽ چڱائي جي اميد ڪن ٿا. هنن جا عقيدا ڏاڍا نرالا آهن. تسبيح جهڙا جٽيا پائين ٿا ۽ پٿرن ۾ خدا کي ڳولين ٿا.“

اڄڪلھ سمورا هندو دانشور جيڪي هندو عقيدن ۽ تصورن جي فلسفياڻي وضاحت ڪرڻ گهرن ٿا، عام طور تي اهائي توجيھ ۽ وضاحت پيش ڪن ٿا. جيڪا البيروني پيش ڪئي آهي. ابوالفضل ۽ داراشڪوھ پڻ اهوئي خيال ظاهر ڪيو آهي.

14. پروفيسر ايس- راڌا ڪرشنن: ”هند جو فلسفو“، جلد پهريون، صفحو 453، ڇاپو ٻيو.

15. هي قديم ڪتاب (ترڪ پاشا)، جنهن جو فقط تبتي نسخو دنيا جي جاڻ ۾ آيو هو بعد ۾ اصل سنسڪرت ۾ ظاهر ٿيو ۽ گائيڪواڙ اورينٽل سيريز واري اداري شايع ڪيو. ميسور جي

اوپرنڊئين ڪتاب گهر بعد ۾ ان جي ڇپائي لاءِ پر پکيڙيا.

16. نياءِ معنيٰ منطق. ”ويشيسيڪ“ نظري طريقي مان مراد منطقي تنقيد ۽ ڇنڊڇاڻ جو هڪ خاص مسلڪ آهي.

17. گوتم ٻڌ جي تعليم ۾ ”اشٽانگ مارڳ“ يعني اٺن ڳالهين جو طريقو هڪ بنيادي اصول آهي. اٺن ڳالهين مان مقصود علم ۽ عمل جو تزڪيو ۽ پاڪائي آهي. علم، حق، رحم، شفقت، قرباني، هوس کان آزادي، انا جو خاتمو وغيره.

18. آئون تسليم ڪريان ٿو ته اهو منهنجو ذاتي نقطي نظر آهي ۽ مون کي حق نه ٿو پهچي ته پنهنجي راءِ کي پوري يقين سان انهن محققن جي مقابلي ۾ پيش ڪريان، جن ان موضوع جي مطالعي ۾ پنهنجون حياتيون ڳاري ڇڏيون. تنهن هوندي به آئون مجبور آهيان ته پنهنجي محدود معلومات جي روشني ۾ جن نتيجن تي پهتو آهيان، انهن تان هٿ نه ڪڻان. يورپ جي محققن ٻڌ ڌرم جي سرچشمي جي ڳولا ۾ وڏي جاکوڙ ڪئي آهي ۽ پالي ٻوليءَ جا ان ڌس ۾ سمورا اهم ڪتاب فرانسيسيءَ ۽ انگريزيءَ ۾ ترجمو ڪيا آهن. مون امڪان جي حد تائين انهن جي مطالعي جي ڪوشش ڪئي ۽ نيٺ انهيءَ نتيجي تي پهتو آهيان.

19. ”ايران“ اهوئي لفظ آهي، جيڪو هندستان ۾ ”آريا“ ٿي ويو آهي. اوستا ۾ چوويهن ملڪن جي پيدائش جو ذڪر ڪيو ويو آهي، جن ۾ سڀ کان پهريون ۽ سڀ کان بهتر ايريانا ويج (Airyana vej) آهي ۽ ان مان مراد غالبن اتر ايران آهي. (ونديداد، فرگوه اول، فقره: 2) هرمز ويشت جي فقري 21 ۾ به ايريانا ويج جو ذڪر ڪيو آهي ۽ ان تي درود پڙهيو آهي. ويج جرمن محقق اسپيگل (Spiegel) جي قرائت آهي. آنڪ تيل (Anquetil) ان کي ويگو پڙهيو هو. ويج يا ويگو جي معنيٰ پهلوي ٻولي ۾ مبارڪ آهي يعني ايريانا ويج معنيٰ مبارڪ ايريانا جي سر زمين.

20. عهد عتيق ۾ يسعيا نبي ڏانهن جيڪو ڪتاب منسوب آهي، ان جي ٻولي ۽ مطلب جو آيت 51 تائين هڪ خاص انداز آهي ۽ ان کان پوءِ بلڪل ٻيو انداز ٿي ٿو وڃي. ابتدائي حصو هڪ اهڙي ماڻهو جو ڪلام لڳي ٿو جيڪو بابل واري قيد کان اڳي هو پر ٻئي حصي ۾ بابل جي قيدخاني جا اثر چٽا پٽا آهن. ان ڪري اٽويهين صدي جي نقادن ان کي ٻن شخصن جي ڪلام ۾ ورهايو. هڪ کي يسعيا پهريون ۽ ٻئي کي يسعيا ٻيو چيو ويجي ٿو.

21. انهيءَ ڪري هندو تصور ماءُ جي تشبيهه کان ڪم ورتو. ڇو ته ماءُ جي تشبيهه ۾ انسانيت اچي وڃي ٿي ۽ پيءُ جي تشبيهه کان وڌيڪ اثرائتي آهي. پيءُ جي شفقت ڪڏهن ڪڏهن جواب ڏئي ڇڏي ٿي، پر ماءُ جي محبت جي گهرائين جو ڪو به ٿاهه ڪونهي.

22. ”نائوس“ جنهن جو تلفظ ”نائوز“ ڪيو وڃي ٿو عربيءَ جي ”نفس“ سان ايتري ويجهڙائپ ۽ هڪجهڙائي رکي ٿو جو معلوم ٿئي ٿو ته ”نائوز“ لهجي بدل جو ڦهراڻ پائي ”نفس“ ٿي ويو. اهڙي نموني نوئٽڪ (Noetic) ۽ ناطق ايترا ويجها آهن، جو ٻئين کي ڦهرئين جو تعارف سمجهيو ويندو آهي. ان ڪري رينان ۽ ڊوزي نفس ناطقا کي ”نوئٽڪ نائوز“ جو عربي ويس

قرار ڏنو آهي. هو چون ٿا: هي ”ناطق“ نطق سان لاڳاپو نہ ٿو رکي، پر نوئٽڪ جي لهجي بدل آهي، جنهن جي معنيٰ ادراڪ آهي. ڪن عربي اسمن مان بہ ان جي تصديق ٿئي ٿي تہ اصل يوناني لفظ پيش نظر رکيا ويا هئا. ”نفس“ عربي لغات ۾ ذات، خود يا پاڻ جي معنيٰ ۾ ڳالهايو ويندو آهي ۽ ارسطو عاقلاڻي نطق کي انسان جو فصل قرار ڏنو هو. انهيءَ ڪري ايئن پاسي ٿو تہ عرب مترجمن يوناني معنيٰ کي سامهون رکي نفس ناطقا جي ترڪيب جوڙي ۽ هي لهجي بدل خود عربي لفظن جي لهہ سان ملندڙ جلندڙ بڻجي ويئي.

23. ”جمهوريت“ ۾ مڪالما ڪندڙن ۾ ايڊيمنٽس (Adeimantus) ۽ گلوڪن (Glaucon) افلاطون جا ڀائر آهن. ان ڪري افلاطون پاڻ هڪ هنڌ تي ان جي تشريح ڪئي آهي. افلاطون جي ٻين لکڻين وانگر ”جمهوريت“ جو ترجمو بہ عربيءَ ۾ ڪيو ويو هو. ڇهين صدي هجري ۾ ابن رشد ان جي شرح لکي. شرح جي ديباچي ۾ هو لکي ٿو تہ: ”مون ارسطو جي ڪتاب ”سياست“ جي شرح لکڻ گهري هئي، پر اندلس ۾ ان جو ڪوبہ نسخو نہ مليو. مجبورن افلاطون جو ڪتاب ڪڍڻو پيو.“ ابن رشد جي شرح جا عبراني ۽ لاطيني ترجما يورپ ۾ موجود آهن، پر اصل عربي اڻلڀ آهي. يورپ جا اهي ترجما سڌي ريت يوناني منجهان ٿيا هئا. اسان جي سامهون ٽيلر (Taylor) ۽ جوويٽ (Joweit) جا انگريزي ترجما آهن.

24. مشتري يعني زيوس (Zeus) يونان جي بُتوي عقيدن ۾ رب الارباب يعني ديوتائن ۾ سڀ کان وڏو حڪمران ديوتا هو. هومر (Homer) ايليڊ (Iliad) ۾ ديوتائن جي جيڪا دربار سجائي آهي، ان ۾ تخت تي زيوس ئي ويٺل آهي.

25. هومر جا اهي شعر ايليڊ مان ئي کنيل آهن. سليمان بُستاني پنهنجي بيمثال عربي ترجمي ۾ ان جو ترجمو هيٺين شعرن ۾ ڪيو آهي:

فبا عتاب زفس قارورتان
ذی الخیر و ذی لشر الهوان
فیهما کل قسمة الانسان
فالذی متهما مزیجا انالا
زفس یلقی، خیرا و یلقی و بالا
والذی لا یتال من الشر
فتنتابه الخطوب انتیابا
بطواه یطوی البلاد کلیلا
تائها فی عرض الفلاط دلیلا
من بنی الخلد والوری مخذولا

(اليادة نشيد 24، ص 1131، مطبوعه الهلال، مصر 1104ء)

انهن شعرن ۾ ”زفس“ يوناني ديوتا ”زيوس“ آهي.
26. دي ريپبلڪ، ترجمو: ٽيلر، باب ڇهون.
27. Stephen Mackenna, vol:2, p: 134.
28. ساڳيو حوالو.
29. ساڳيو حوالو.
30. حوالو ساڳيو جلد پهريون ص 118.
مذهب جديد افلاطونيت کي افلاطون سان ان ڪري واڳيو ويو جو ان جي پيڙهه افلاطون جي ڪن اصولن تي رکي وئي هئي. پر پوءِ پنهنجي استدلال ۽ نظريي ۾ ان جيڪو گس اختيار ڪيو ۽ جن نتيجن تي پهتو تن جو افلاطون سان ڪوبہ لاڳاپو نہ آهي. پر عرب فلاسافرن جو هڪ وڏو حلقو ان غلط فهمي ۾ پئجي ويو تہ اهو افلاطون جو ئي مذهب آهي. انهيءَ مذهب جي ڪن فلسفين جهڙوڪ فوريوس، ارسطو جي شرح لکندي ان مذهب ۾ جيڪي واڌارا ڪيا هئا، عرب ڏاها انهن کي بہ اصل کان ڌار ڪري نہ سگهيا. ابو نصر فارابي ”الجمع بين الرايين“ ۾ ارسطو جو جيڪو مذهب ظاهر ڪيو آهي، ان مان هيءَ حقيقت پڌري ٿي وڃي ٿي. ابن رشد پهريون عرب فلسفي آهي، جنهن غلطفهمي محسوس ڪئي ۽ ارسطو جي مذهب کي شارحن کان خالص ڪري ڏسڻ گهريو.
شهنشاهہ جستينين (Justinian) جي حڪم سان سن 529ع ۾ جڏهن اسڪندريا جي فيلسوفن کي جلاوطن ڪيو ويو تہ منجهانئن ڪيترن ئي ايران ۾ پناهہ ورتي. انهن مان سمپليسيس (Simplicius) ۽ ڊيماسيس (Demasess) کي خسرو جي دربار ۾ معزز حيثيت ڏني وئي. انهن فيلسوفن جي ڪري پهلوي ٻولي بہ جديد افلاطوني مذهب کان واقف ٿي وئي ۽ ايراني ڏاهن ان کي قومي رنگ ڏيڻ لاءِ زردشت ۽ جاماسپ ڏانهن منسوب ڪري ڇڏيو. پهلوي ادب جڏهن عربيءَ ۾ ترجمو ٿيو تہ اهي فلسفياڻا مقالا پڻ التو ٿيا ۽ عام طور تي هي خيال پيدا ٿي ويو تہ زردشت ۽ جاماسپ جو فلسفو پراسرار فلسفو آهي. تنهن ڪري شيخ شهاب الدين ”حڪمت الاشراق“ ۾ ۽ شيرازي ان جي شرح ۾ ٻئي غلطيون جمع ڪري ڇڏيون آهن. هو مذهب جديد افلاطونيت کي افلاطون جو مذهب سمجهن ٿا ۽ زردشت ۽ جاماسپ جا حوالا پڻ ڏين ٿا.
31. ”نيتي“ يعني نفي جو ڪلمو. هو اهڙو بہ ناهي، اُهڙو بہ ناهي. برهدر نياڪ اپنشد ۾ هيءَ نفي پري تائين هلي وئي آهي. هو ڪثيف آهي؟ نہ. هو لطيف آهي؟ نہ. هو ڪوتاهہ آهي؟ نہ. هو دراز آهي؟ نہ. مطلب تہ هر مشابهت جي جواب ۾ ”نہ“ ورجائي وڃي ٿي. نہ هو هِهڙو آهي، نہ هُهڙو آهي، نہ هيءَ آهي، نہ هو آهي:

اے برون از چم و قال و قیل من،
خاك بر فرق و تمثیل من۔

”آئون پلا ڇا چوان، هن تي ڪيترائي پڙدا پيل آهن. آئون هن کي لهندي بہ لهي نہ ٿو سگهان.“

32. تفويض جي مسلڪ مان مراد هيءَ آهي تہ جيڪي حقيقتون اسان جي علم ۽ ادراڪ جي دائري کان ٻاهر آهن، انهن ۾ اجايو خيال جا گهوڙا نہ ڊوڙائڻ ۽ پنهنجي عاجزي ۽ بي پهچي جو اعتراف ڪري وٺڻ.

33. شنڪر ڀاشيا، 1: 2 ۽ ڇتد وگيا اپنشد، قسم: 8.

34. هن آيت ۾ ”الحاد في السماء“ جو مقصد ڇا آهي؟ الحاد ”لحد“ مان نڪتل آهي. لحد جي معنيٰ ”ميلان عن الوسط“ آهي، يعني وچ مان ڪنهن هڪ طرف هٽيل هئڻ. ان ڪري اهڙي قبر کي، جنهن ۾ لاش جي جاءِ هڪ طرف هٽيل هوندي آهي، لحد چوندا آهن. ڇو تہ وچ حق آهي ۽ جيڪو ان کان انڪاري هجي، باطل آهي: الحد فلان، اي مال عن الحق.

هن ڳالهہ جو مطلب تہ هتي الحاد الاسماءَ جي معنيٰ هيءَ ٿي تہ خدا جي صفتن جي باري ۾ جيڪا حق جي راهہ آهي، انهيءَ کان انڪاري ٿي وڃڻ. امام راغب اصفهاني ان جي تشريح هينئين لفظن ۾ ڪئي آهي: ان يوصف بما لايصح وصفه به، او ان يتاول اوصافهٗ على مالا يليق به۔ (مفردات: 464). يعني ”خدا جي لاءِ ڪائي اهڙي وصف قرار ڏيڻ، جيڪا هن جي وصف نہ هجي يا هن جي صفتن جو اهڙو مطلب ڪڍڻ، جيڪو هن جي شان وٽان نہ هجي.“

35. اوائلي ٻڌمت (Early Buddhism)

36. باب مرض النبي ﷺ ۽ وفات (م).

37. گريشم جي قانون مان مطلب اقتصاديات جو هي اصول آهي تہ جيڪڏهن اصلي سڪن سان کوٽا سڪا ملائي ڇڏجن تہ اصلي سڪن جو ڪوبہ مُلهہ نہ رهندو.

38. پروفيسر ايس۔ راڌا ڪرشنا، هند جو فلسفو جلد پهريون، ص: 119، ٻيو ڇاپو.

حقيقت کان اڪيوٽ

هن راهہ ۾ انسان جي سڄي ٻيوسي هيءَ آهي تہ هو الله جو تصور پنهنجي خيال جي معيار موجب جوڙڻ ٿو گهري ۽ ان لاءِ مثال گهڙي ٿو. جيتوڻيڪ هن جا سمورا تصور، هن جا سيئي اندازا ۽ سندس سمورا مثال ان کري ٿاپن مٿان ٿاپا کائين ٿا ۽ گمراهي مٿان گمراهي ٿي وڃن ٿا، جو هو پنهنجن سوچيل مثالن ۾ جيترو اڳتي وڌندو ويندو آهي، اوترو ئي حقيقت کنان پري ٿيندو ويندو آهي. ڇاڪاڻ تہ هو جيترا بہ مثال گهڙي ٿو ادراڪ ۽ احساسن جي اندر رهي گهڙي ٿو ۽ ذات مطلق ان دائري جي پهچ کان ماورا آهي:

اے برون از وہم و قال و قیل من،
خاکِ بر فرق من و بر تمثیل من۔

”هجر فراق ۾ آئون جيڪي بہ دانهون ڪريان ٿو ۽ هن تائين پهچڻ جا جتن ڪريان ٿو، تن مان ڪڙتيل نہ ٿو نڪري، ڇو جو منهنجي ۽ منهنجي عمل جي وچ ۾ وڏا سَنڌا آهن.“

جيستائين تصور الاهي جي تنزيهہ جو تعلق آهي، قرآن جي ٻن صفا ننڍڙين آيتن ۾ سڀ ڪجهہ چئي ڇڏيو ويو آهي. جن مان هڪ آيت هي آهي: فَلَا تَضۡرِبُوۡا لِلّٰهِ الۡاَمۡثَالَ (16: 74) ”الله لاءِ پنهنجي تخيل مان مثال نہ گهڙيو.“ ٻي آيت آهي: لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَىۡءٌ (42: 11) ”هو بيمثال آهي.“ تنزيهہ جي باري ۾ توهان جيڪي ڪجهہ بہ چئو هن کان وڌيڪ نہ ٿا چئي سگهو تہ: هن لاءِ تمثيلون نہ گهڙيو. انهن سمورين شين مان ڪير بہ هن جي مثل نہ آهي، جن جو توهين تصور ڪري سگهو ٿا.

پر جي قرآن جي الاهياتي تصور جي تنزيهہ جو اهو حال آهي تہ پوءِ ان صفتن جو اثبات ڇو ڪيو؟ صفتن جي اثبات جو لازمي نتيجو تشخص(1) آهي ۽ تشخص پيدا ٿيو تہ اطلاق باقي نہ رهيو ۽ اطلاق موجود نہ رهيو تہ تنزيهہ بہ پنهنجي بلندي کان هيٺ لهي آئي.

انهيءَ ڪري جيڪڏهن تنزيهہ جو مطلب فقط اهوئي سمجهيو وڃي تہ انسان جي تصور لاءِ ڪجهہ بہ باقي نہ ٿو بچي. خدا جو تصور پوءِ محض هڪڙو سلبي (2) تصور ٿي وڃي ٿو ۽ سلبي تصور سان خدا پرستي جي زندگي پيدا ٿي نٿي سگهي. خدا جو اهڙو تصور انساني فطرت لاءِ هڪڙو نہ سهڻ جوڳو بار ٿي پوندو. هو وجداني طور تي هڪ خالق ۽ پروردگار هستيءَ جو يقين رکي ٿو تہ لازمي آهي تہ ان جو تصور بہ ڪندو ۽ جڏهن تصور ڪندو تہ تشخص سان گڏ ئي ڪندو. غيرشخصي ۽ سلبي حقيقت جو تصور هن جي فطري طاقت کان ٻاهر آهي ۽ جيڪڏهن تڪلف وچان هو اهڙو ڪو تصور پيدا ڪري بہ وجهي، تڏهن بہ اهو ان لاءِ زندگي سان ڀرپور

تصور نہ ٿو ڪري سگهي.

هيءَ ڳالهہ تہ هن جي فطرت ۾ هڪ اهڙي هستيءَ جو وجداني اعتقاد موجود آهي، هن ڳالهہ جو بہ فطري ثبوت آهي تہ ڪيس ان جو تصور ڪرڻ کپي. يعني فطرت جي تقاضا آهي تہ هو تصور ڪري، هو وجداني طور تي مجبور آهي تہ تصور ڪري؛ پر جڏهن هو تصور ڪندو تہ اهو هڪ انسان جو ئي تصور هوندو، ماوراءِ انسانيت تصور نہ هوندو ۽ انساني تصور تشخص جي ڀاڃن کان بچي نہ سگهندو.

ان تصور جو ولولو انسان جي فطرت ۾ ڇو اڀرڪي رهيو آهي؟ انهيءَ ڪري جو هن جي معنوي ارتقا لاءِ هڪڙي نصب العين جي ضرورت هئي ۽ اهو نصب العين خدا جي هستيءَ کان سواءِ ٻيو ڪو ٿي نہ ٿو سگهي. مخلوقات ۾ جيتريون چيزون آهن، سڀ ان کان پست ۽ هيٺئين درجي جون آهن. هو بلند ٿيڻ لاءِ انهن ڏانهن ڏسي نہ ٿو سگهي. هن کي ضرورت هڪ اهڙي هستي جي آهي، جيڪا سڀ کان بلند هجي ۽ ڪيس گهٽي کان گهٽين، وڏي کان وڏين بلندين تي وٺي وڃي. اهو فقط الله جو تصور آهي. اهوئي تصور آهي، جيڪو هن لاءِ اڏامڻ ۽ بلند ٿيڻ جو هڪڙو نصب العين موجود ڪري ٿو ڏئي، جنهن کان ٻيو ڪوبہ نصب العين بلند تر ٿي نٿو سگهي ۽ هتي جيڪو ڪجهہ بہ آهي هن کان گهٽ ۽ ڪمتر آهي. هيءَ سندس اڳيان مقام انسانيت جي لامحدود ترقين جي شاهراهہ کولي ٿو ڇڏي. ان ڪري لازم آهي تہ هو پنهنجي اڳيان هڪڙو تصور رکي ۽ تصور رکي تہ هي هڪڙو ايجابي تصور هجي، محض نفي ۽ سلب نہ هجي. نفي ۽ سلب ڪيس ڪجهہ نہ ٿو ڏئي سگهي ۽ سندس وجدان هڪڙي اهڙي هستيءَ لاءِ اُجارو آهي، جيڪا ڏيڻ واري هجي، سڏڻ واري هجي، ڇڪڻ واري هجي، حسن ۽ جمال جي صفتن جي اندران جهاتيون پائڻ واري هجي.

هن جي اُڃ رڳو ان سان نہ ٿي ٻُجهي سگهي تہ ڪيس ٻڌايو وڃي تہ خدا جي ذات اهڙي ناهي، اُهڙي ناهي. هن جي طلب ۽ اُڃ تہ ڪنهن اهڙي هستيءَ کي ڳولي رهي آهي، جيڪا ڪيس ٻڌائي تہ آئون اِهڙو آهيان ۽ مون ۾ هِهڙيون هِهڙيون صفتون آهن.

وري سڄي ڪائنات هستي جي پڪار ڇا آهي، جيڪا انسان جي چئني پاسن پکڙي پيئي آهي؟ ۽ خود هن جي هستي جو هڪ هڪ لمحو ڇا چئي رهيو آهي؟ ڇا اهو ممڪن آهي تہ انسان ان ڏانهن پنهنجا ڪن بند ڪري ڇڏي؟ ڇا ٿي سگهي ٿو تہ هو اکيون پَٽڻ کان انڪار ڪري ڇڏي؟ هتي جي هر شيءِ گواهي ڏئي رهي آهي تہ ڪنهن ناهڻ واري ۾ ناهڻ ۽ سنوارڻ جون صفتون آهن ۽ اسان سندس صفتن جا نقش و نگار آهيون. انسان اهي سڀ نقش نگار ڏسي ٿو ۽ انهن ۾ حقيقتون لهي ٿو. بس انهن جو تصور هن کي ڪرڻو ئي پوندو. هو ڏسي ٿو تہ هتي حسن و جمال آهي، هو ڏسي ٿو تہ هتي پروردگاري آهي، ان ڪري ڪيس تصور ڪرڻو ئي پوندو تہ هو پروردگار آهي.

ان لحاظ کان هن راهہ جو ٿاپو صفتن جي اثبات ۾ نہ ٿيو ان ۾ ٿيو تہ صفتون ڪهڙيون هئڻ گهرجن؟ انساني ذهن جڏهن بہ انهن جو نقشو ناهڻ گهريو تہ پنهنجي فڪر جي پهچ موجب

تشبيهون ناهيون ۽ انهن ۾ گمراهه ٿيو. نبين سڳورن جي دعوت جو مقصد هي رهيو تہ دنيا کي ان گمراهي کان ڇوٽڪارو ڏيارين ۽ الاهي صفتن جو صحيح تصور پيدا ڪن. قرآن جو الاهي تصور انهيءَ ڪري ان تصور جي تڪميل آهي جو ان تنزيهہ جو مقصد بہ پورو ڪري ڇڏيو ۽ الاهي صفتن جو ڪامل نقشو بہ ڪڍي ڇڏيو. ان هڪ پاسي تہ هر قسم جي تمثيل ۽ تجسيم جو در بند ڪري ڇڏيو تہ "فَلَا تَضۡرِبُوۡا لِلّٰهِ الۡاَمۡثَالَ" (16: 74) ۽ "لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَىۡءٌ" (42: 11) ۽ ٻئي پاسي اسان کي هن جي صفتن کان پڻ واقف ڪري ڇڏيو جيڪي سڀ جون سڀ "حُسني" آهن. يعني حسن ۽ خوبي جون صفتون آهن. حسناڪ صفتون آهن ۽ جن کي اسين هن ڪائنات رنگ و بوءِ جي ذري ذري ۾ ڏسي سگهون ٿا. ذري ذري کان انهن جو پڇي سگهون ٿا ۽ هڪ هڪ ذري جي واتان ٻڌي سگهون ٿا:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ وَ الۡمَلٰۤٮِٕكَةُ وَ اُولُوا الۡعِلۡمِ قَآٮِٕمًا ۢ بِالۡقِسۡطِ ؕ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الۡعَزِيۡزُ الۡحَكِيۡمُ (۱۸ؕ). (18:3)

"الله تعاليٰ هن ڳالهہ جي شاهدي ڏني آهي تہ الله کان سواءِ ڪوبہ معبود ڪونهي، هو يگانو آهي، عدل ۽ انتظام رکڻ وارو آهي؛ فرشتا بہ اهڙي گواهي ڏين ٿا ۽ علم وارا بہ اهڙي شاهدي ٿا ڏين. بيشڪ هن کان سواءِ ڪوبہ معبود ڪونهي، هو طاقت ۽ قدرت وارو ۽ وڏي حڪمت وارو آهي."

ان جي تنزيهہ پڻ ڪامل آهي، ڇو جو تشبيهہ ۽ تجسيم جا پاڇا بہ نہ ٿي سهي سگهي؛ ان جون ٻڌايل صفتون بہ اعليٰ آهن، ڇو تہ سراسر سونهن، سراسر ڪبريائي، سراسر عظمت ۽ جلال آهن:

لِلَّذِيۡنَ لَا يُؤۡمِنُوۡنَ بِالۡاٰخِرَةِ مَثَلُ السَّوۡءِ ۚ وَلِلّٰهِ الۡمَثَلُ الۡاَعۡلٰى

(60:16)

"جيڪي ماڻهو آخرت تي يقين نہ ٿا رکن اهي برو ئي تصور ڪندا. خدا صفتون ئي ڳوليندا. جڏهن تہ الله تعاليٰ اعليٰ ۽ بلند صفتن وارو آهي."

افسوس آهي تہ ان آيت جو مطلب ماڻهن نہ سمجهيو. ان ۾ بہ اهائي حقيقت چٽي ڪئي وئي آهي. قرآن ان کان نٿو روڪي تہ خدا جي تصور لاءِ انسان ڪا ڳالهہ ڏيان ۾ آڻي. پر اها ڳالهہ ڪهڙي هجڻ گهرجي؟ اتي ئي هن اٽيهئي ٿابو ڪاڏو. هو اها نہ ڳولي سگهيو. اها حسن و جمال، ڪبريائي و ڪمال ۽ فصاحت و عظمت جي ڳالهہ هئي. پر هن فڪري گمراهي جي ڪري بريون ڳالهيون، ڪِريل ڳالهيون ۽ اڍنگيون ڳالهيون گهڙي ورتيون. يعني "مثل السُوءَ" کان ڪم ورتو "مثل الاعليٰ" جي تند تاڻي نہ سگهيو. جڏهن تہ الله جي لاءِ جيڪا بہ ڳالهہ ٿيندي "مثل الاعليٰ" جي ئي ٿيندي، "مثل السُوءَ" جي نہ ٿيندي. قرآن انهيءَ "مثل الاعليٰ" جو جمال پڌرو ۽ مٿيرو ڪري ڇڏيو آهي ۽ هي ئي "مثل الاعليٰ" آهي، جنهن کي سورت اعراف ۾ "الاسماءَ الحُسنيٰ" قرار ڏنو آهي ۽ "مثل السُوءَ" جي لاءِ "الحادفی الاسماءِ" جي ترڪيب اختيار ڪئي:

وَ لِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا ۠ وَ ذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْۤ اَسْمَآئِهٖ ؕ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ (۱۸۰) (الاعراف: 180)

”حسن ۽ خوبي جا نالا ۽ سڀ چڱيون صفتون الله لاءِ آهن. تنهن ڪري توهان ڪيس انهن نالن سان سڏيو. ۽ جيڪي ماڻهو سندس نالن ۾ ڏنگايون ڦڏايون ۽ ناپاڪيون گڏائين ٿا، انهن کي ڇڏي ڏيو.“

هڪ ٻيءَ جڳهه تي فرمايو آهي:

لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ؕ يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۚ وَ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ

(الحشر: 24)

”ان جا سڀ چڱا نالا ۽ صفتون آهن. جيڪو ڪجهه زمينن ۽ آسمانن ۾ آهي، سندس عظمت جي شاهدي ڏئي ٿو ۽ هو ئي زبردست حڪمت وارو آهي.“

هن لاءِ حسن ۽ خوبي جون صفتون آهن ۽ آسمانن ۾ ۽ زمين تي جيتريون مخلوقاتون آهن، سڀ سندس تسبيح ڪري رهيون آهن، يعني ڪائنات جي پوري هستي انهن صفتن جي شاهدي ڏئي رهي آهي. آسمان ۽ زمين جي هر شيءِ انهن صفتن جي ميجوتي آهي، اعتراف آهي، انهن صفتن جي نمائش آهي، سندس پاڪائي ۽ ڪبريائي جي اعلان ۾ تسبيح جي زبان آهي، تقدس جي صدا آهي.

بهرحال صفتن جو اثبات هڪ اهڙي حقيقت آهي، جنهن جي وجداني طلب انساني فطرت ۾ موجود آهي ۽ ان ڪري انهيءَ حد تائين تشخص جو هجڻ فطري مطالبي ۽ گهرج جو پورائو آهي. جيڪڏهن ان کان لنوائجي ته اها غيرفطري ڳالهه ٿي ويندي ۽ انسان جي وجداني اُڃ ڪڏهن به لهي ڪانه سگهندي. هندستان جي ويدانتي فلسفي نفي صفتن جي مسلڪ اختيار ڪئي ۽ تشخص کي متائڻ گهريو. پر عملي نتيجو ڇا نڪتو؟ نتيجو اهو نڪتو ته نه صرف تشخص جي، پر تجسيم تائين ماڻهن کي موڪل ڏيڻي پئجي وئي. ڇو جو انهن محسوس ڪيو ته غير شخصي تصور سان خدا پرستي جي اُڃ اجهائي نه ٿي سگهي ۽ ضروري آهي ته انساني فڪر اڳيان هڪ شيءِ آندي وڃي. هن جو وجدان ان ڏاران مطمئن ٿي نٿو سگهي ته ڪانه ڪا شيءِ سامهون ڏسي. جيڪڏهن صفتن جي صورت نه هوندي ته پٿر جي مورتي تراشيندو.

کرے کیا کعبے میں جو سر بتخانہ سے آگاہ ہے؟
یہاں تو کوئی صورت بھی ہے، واہ اللہ ہی اللہ ہے!

يا ته تنزيهه ۾ ايتريقدر بلند ٿيڻ گهريو هو جو صفتن جي اثبات به ڪيس صدمو ٿي رسايو. ويندي ان ڳالهه جا به روادار نه ٿيا جو هن ڏانهن ”هُو“ چئي اشارو ڪن، ڇو جو اسان جو ”هو“ چوڻ به تشخص جي گدلاڻ کان پاڪ ٿي نٿو سگهي. يا وري تجسيم جي پستيءَ ۾ ڪِريا ته اهڙا ڪِريا جو نه فقط تشخص کي سندس سمورين تمثيلن ۽ جسمانيتن سان جائز ڪري ڇڏيو بلڪ ان جي سڀ کان ادنا ۽ اسفل درجي جي به اجازت ڏئي ڇڏي يعني مورتيءَ پوڄا جي. تنهن ڪري اسين

ڏسون ٿا تہ ويدانت جي وجودي توحيد جو مسلڪ فلسفي جو هڪڙو مذهب بڻجي ويو پر انسانن جو عملي مذهب بڻجي نہ سگهيو. عملي مذهب لاءِ پٿر پوڄا، بت پرستي يا صنم پرستي ئي اختيار ڪرڻي پيئي.

نفي صفات ۽ استغراق اطلاق جو مسلڪ اهوئي آهي، جيڪو حديث جي صاحبن "تعطيل" قرار ڏنو آهي. قرآن جي توحيد تنزيهہ تي ٻڌل آهي، تعطيل تي نہ آهي.

اسلام جي تاريخ ۾ سڀ کان پهريائين صفتن جي نفي جي صدا جَهَم بن صفوان بلند ڪئي، جنهن ڏانهن جهيميا منسوب آهن. پوءِ متڪلم ۽ نظار جا مختلف گروهہ ان کان گهٽ وڌ متاثر ٿيا. باطنيا جو مذهب اثبات و نفي پڻ انهيءَ تي مبني هو يعني اهي اثبات سان گڏ نفي پڻ ڪري وجهندا هئا ۽ چوندا هئا "النور لا نور" ۽ "الحڪيم لا حڪيم". توجيهہ يا جواز ان جو اهو ڄاڻائيندا هئا تہ اثبات صفتن جي حقيقت لاءِ آهي ۽ نفي تشبيهہ جي لاءِ.

حاشيا ۽ حوالا

1. "تشخص" مان هتي مراد تصور جي اها نوعيت آهي، جنهن کي انگريزي ۾ پرنسل گارڊ (Personal God) يا شخصي خدا چيو ويندو آهي.
2. سلبي تصور مان مقصود هي آهي تہ فقط نفي ڪئي وڃي ۽ اثبات نہ هجي. يعني چيو وڃي تہ هو اهڙو ناهي، اهڙو ناهي، اهڙو ناهي. پر ايئن نہ چيو وڃي تہ هن ۾ هي هي صفون آهن، جهڙوڪ هو رحيم آهي، عليم آهي، پروردگار آهي.