سلسلہ معارف القرآن

انسان نے کیا سوچا؟

(زندگی کے اہم حقائق کے متعلق انسانی فکر کی کاوشیں)

پرویز

طلوعِ اسلام ٹرسٹ
۲۵۔ بی گلبرگ ۲
لاہور ۵۴۶۶۰

جملہ حقوق محفوظ

نام کتاب ---------------- انسان نے کیا سوچا؟

مصنف ---------------- پرویز

شائع کردہ ---------------- طلوع اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ)

25-B گلبرگ II لاہور-54660

email:trust@toluislam.com

web: www.toluislam.com

ایڈیشن اول ---------------- 1955ء

ایڈیشن ششم ---------------- جنوری 2000ء (بلاترمیم)

مطبع ---------------- عالمین پریس' لاہور

طلوع اسلام ٹرسٹ کی مطبوعات سے حاصل شدہ جملہ آمدن قرآنی فکر عام کرنے پر صرف ہوتی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مشمولات

مضمون	صفحہ
لوح	
فہرست مشمولات	۳
پیش لفظ	۱۲
مقدمہ طبع ثانی	۱۹
باب اوّل	۲۲
میکانکی تصوّرِ حیات	۲۳
مادی اشیاء کے متعلق ہمارا ذریعہ علم حواس ہیں۔	
فلسفہ مادیت سے کیا مراد ہے؟	۲۴
هیکل کے سات معمّے۔	۲۶
فلسفہ مادیت کا ماحصل۔	۲۷
نفسِ انسانی اپنا الگ وجود نہیں رکھتا۔	۲۹
لیکن پھر یہ دل کی دنیا کیا ہے؟	۳۰
اور جسم اور دل کی کیفیات ایک دوسرے پر اثر انداز کس طرح ہوتی رہتی ہیں۔	۳۱
جسم اور نفسِ انسانی کی متوازیت	۳۲

مضمون	صفحہ
ڈاکٹر واٹسن کا نظریہ۔	۳۴
علمائے علم الارض کا خیال۔	۳۶
ڈارون کا نظریۂ ارتقاء۔	۳۷
علمائے حیاتیات کا نظریہ۔	۳۸
علم الانسان کے ماہرین کا خیال۔	۴۲
حاصلِ بحث۔	۴۲
میکانکی نظریۂ علم الاخلاق	۴۴
اگرچہ میکانکی نظریۂ حیات کی رُو سے انسان مجبورِ محض ہے لیکن عملی طور پر خود مادیّین بھی انسان کو مختار مانتے ہیں۔	۴۴
ان کے نزدیک خیر و شر کا معیار صرف عقل ہے۔	۴۶
اور زندگی کا مسئلہ فقط "روٹی"	۴۷
مارکس کا معاشی نظریہ۔	۴۷
میکیاولی سیاست۔	۵۰
انسانی جسم کے تجزیئے سے انسان کی قیمت۔	۵۱

مضمون	صفحہ
کائنات میں انسان کی پوزیشن۔	۵۳
خلاصۂ مبحث۔	۵۴
باب دوم	
عصرِ حاضر کے مادیئین کی تحقیق	۵۸
(۱) طبیعیات	۵۸
مادہ کا پرانا تصور، ایٹم	۵۸
اب یہ تصور باطل قرار پاچکا ہے۔	۵۸
اب مادہ توانائی محض رہ گیا ہے	۵۹
(۲) زندگی اور شعور	۶۲
اب یہ تصور پیدا ہوچکا ہے کہ زندگی، مادہ کی پیداوار نہیں۔	۶۲
مختلف آئمہ فکر اور علمائے سائنس کی تصریحات	۶۳
برگسان کا نقطۂ نظر	۶۸
شعور بھی مادہ کی پیداوار نہیں۔	۷۳
نفسِ انسانی سے متعلق بحث۔	۷۵
حافظہ، دماغ کا فعل نہیں۔	۷۷
شعورِ ذات کیا ہے؟	۸۱
اوسپنسکی کا نظریۂ ابعاد۔	۸۵
ڈاکٹر بک کی بحث اسماء	۸۶
اور رنگ۔	۸۶
کائنات کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے قوانینِ	

مضمون	صفحہ
فطرت کو راہ نما نہیں بنایا جاسکتا۔	۹۰
اس دنیا کے علاوہ ایک "غیب کی دنیا" بھی ہے	۹۲
ان دونوں دنیاؤں کا باہمی تعلق کیا ہے؟	۹۵
علامہ اقبالؒ کی تصریحات۔	۱۰۰
جسم اور نفسِ انسانی کا باہمی تعلق۔	۱۰۰
انسانی ذات کے متعلق مزید بحث۔	۱۰۴
دوسرا سوال۔ کیا قوانینِ فطرت اٹل ہیں۔	۱۰۷
جبریت اور عدم جبریت کا سوال۔	۱۰۸
ڈاروَن کا نظریۂ ارتقاء اور اس میں تبدیلیاں۔	۱۰۹
فجائی ارتقاء کا نظریہ۔	۱۰۹
نابغہ کی پیدائش۔	۱۱۱
آئزن برگ کا اصولِ "غیر تعین" جس کی رُو سے قوانین متعین نہیں رہے۔	۱۱۲
اب انسانی اختیار و ارادہ کے لئے سائنس سے دلیل مل رہی ہے۔	۱۱۳
نظریۂ زمان و مکان۔	۱۱۴
آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت	۱۱۵
حاصلِ مبحث۔	۱۱۷
ایک نیا گوشہ۔	۱۱۸
انسانی علم کے ذرائع کیا ہیں؟	۱۱۸
داخلی تصوریت کا فلسفہ۔ سب کچھ ہمارے دل میں ہے، خارج میں کچھ نہیں۔	۱۱۹

مضمون	صفحہ
خارجی تصوریت کا فلسفہ۔	۱۲۰
استقرائی اصول۔ منطق کے اصول۔	۱۲۳
ریاضی کے اصول۔	۱۲۴
مابعد الطبیعیات کی دنیا۔	۱۲۵
انسانی فکر کی تہی ماندگی۔	۱۲۶
استنتاجی نظریۂ فکر۔	۱۲۶
کائنات کے مقصد کے متعلق تحقیق۔	۱۲۷
وحدتِ نظم اور وحدت قانون کا تصور	۱۲۸
کائنات کا ارتقائی سلسلہ ایک منزل کی طرف جارہا ہے	۱۳۰
شاید انسان کسی دن اس کا احساس کرلے	۱۳۱
باب سوم	
اخلاقیات	۱۳۶
"جھوٹ بولنا برا ہے" اس کے معنی کیا ہیں؟	۱۳۶
آپ جوں جوں سوچتے ہیں، مختلف نتائج پر پہنچتے جاتے ہیں۔	۱۳۷
لیکن کیا حق اور باطل کا کوئی معیار بھی ہے؟	۱۳۸
جذبات کے متعلق کچھ سمجھایا نہیں جاسکتا کیونکہ جذبات انفرادی احساس کا نام ہے	۱۴۱
اگر انسان مجبور ہو تو پھر اخلاقیات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔	۱۴۲
اخلاق کے متعلق نظریۂ لذتیت۔	۱۴۶

مضمون	صفحہ
دوسرا نظریہ افادیت کا ہے۔	۱۴۷
راشڈل کا نظریہ۔ مثالی افادیت۔	۱۴۹
ہربرٹ اسپنسر کا نظریہ۔ ارتقائی اخلاقیات۔	۱۵۰
اخلاقیات کی بنیاد انتقام کا خوف ہے۔	۱۵۲
نظریۂ ارتقائے اخلاق کی تردید۔ برگسان کی طرف سے۔	۱۵۳
علم الانسان کے ماہرین کے نزدیک اخلاق کا نظریہ	۱۵۴
محض قبائلی رسوم جو وراثتاً منتقل ہوتی چلی آرہی ہیں۔	۱۵۵
مختلف اقوام میں اخلاق کے مختلف معیار۔	۱۵۶
اس نظریہ کی تردید۔ برٹرینڈ رسل کی طرف سے۔	۱۵۷
دیگر مفکرین کی طرف سے۔	۱۵۸
خلاصۂ بحث۔	۱۵۸
وجدانیت کا نظریہ۔	۱۵۹
اعمال فی ذاتہٖ خیر اور شر ہوتے ہیں۔	۱۶۰
یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں عمل خیر ہے اور فلاں شر؟	۱۶۰
اس کے لئے دو نظریے۔ خارجیت اور داخلیت	۱۶۰
ضمیر کی آواز؟	۱۶۱
یہ بھی عالمگیر آواز نہیں۔	۱۶۴
کیا عقل خیر و شر کا معیار بن سکتی ہے؟	۱۶۶
عقل اور جذبات کی بحث۔	۱۶۷
عقل کا کام جذبات کے مقاصد کا حصول ہے۔	۱۶۸
تحفظِ مفادِ خویش کا جذبہ۔	۱۷۰

مضمون	صفحہ
کانٹ کا نظریۂ اخلاق۔	۱۷۴
کسی اجر کے تصور کے بغیر عمل۔	۱۷۵
اقدار کی دنیا۔ ذاتی اور اضافی اقدار۔	۱۷۸
مستقل اقدار کہاں سے ملیں؟ یہ ہے اصل سوال۔	۱۷۹
اس کے لئے خدا اور آخرت پر ایمان ضروری ہے۔	۱۸۲
کیریکٹر کسے کہتے ہیں؟	۱۸۵
مستقل اقدار صرف وحی کی رو سے مل سکتی ہیں۔	۱۸۷
اگر خیر خدا کی طرف سے ہے تو شر کس کی طرف سے ہے؟	۱۸۷
شر کی مختلف اقسام۔	۱۸۸
انسان کی فطرت میں شر ہے۔	۱۹۴
عیسائیت کا تصور	״
اس نظریہ کی تردید۔	״
اقبالؒ کا محاکمہ۔	۱۹۵
فطرتِ انسانی کیا ہے (ایک اشارہ)	״
باب چہارم	
سیاسیات	۱۹۸
علم سیاست کسے کہتے ہیں۔	۱۹۹
سیاسیاتِ حاضرہ کی بعض ضروری اصطلاحات	۲۰۰
مملکت کے متعلق مختلف نظریے۔	۲۰۱
حکومت کی مختلف اقسام	۲۰۳

مضمون	صفحہ
مملکت کے اختیارات کی بحث	۲۰۵
افلاطون کا نظریہ۔	״
ارسطو کا نظریہ۔	۲۰۶
اقتدارِ اعلیٰ کسے حاصل ہونا چاہیئے۔	۲۰۸
جسم اور اعضا کی غلط تشبیہ	۲۰۹
نظریۂ میثاق۔	۲۱۱
ہابز کا نظریہ۔	״
لاک کا نظریہ۔	۲۱۲
روسو کا نظریہ۔	۲۱۳
جمہوریت۔	۲۱۵
پروفیسر کوبن کی تنقید۔	۲۱۶
پروفیسر ایونگ کی تنقید۔	۲۱۸
جوڈ کی رائے۔	۲۱۹
مختلف مفکرین کے خیالات۔	۲۲۰
اخلاق و سیاسیات کا باہمی تعلق۔	۲۲۴
عیسائیت کا غلط تصور۔ خدا اور قیصر الگ الگ۔	۲۲۵
میکیاولی کا نظریہ۔	״
پرائیویٹ اور پبلک زندگی کے لئے الگ الگ ضوابطِ اخلاق۔	۲۲۶
نیشنلزم ـــــ دنیا کی بدترین لعنت۔	۲۳۰
نیشنلزم کا بنیادی جذبہ۔	۲۳۱
نیشنلزم کی تباہ کاریاں مفکرینِ مغرب کے نزدیک	״

مضمون	صفحہ
نیشنلزم مذہب کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔	۲۳۳
نیشنلزم ہی جنگ کی محرک ہوتی ہے۔	۲۳۵
"محبِ وطن" انسانی ترقی کا دشمن ہوتا ہے۔	۲۳۷
یہ انسانی فطرت کا تقاضا نہیں۔	"
انٹرنیشنلزم کا نظریہ۔	۲۳۹
اس کے متعلق مغربی مفکر ابھی سے نا اُمید ہو رہے ہیں۔	۲۴۰
بنیادی حقوقِ انسانیت کا سوال۔	۲۴۲
ہابز اور لاک کے تصورات۔	۲۴۳
پین کا نظریہ۔	۲۴۴
بینتھم اور اسپنسر کے خیالات۔	"
گرین کا نظریہ۔	۲۴۵
روس کی کانگرس کا منشور۔	"
حق کسے کہتے ہیں؟	"
مجلسِ اقوامِ متحدہ کا منشور حقوقِ انسانیت	۲۴۶
اس کے متعلق مشہور مفکرین کی آراء۔	۲۴۷
اِس منشور کی رُو سے حقوق کی فہرست۔	۲۴۸
اس پر تنقید۔ جب تک "فلسفۂ زندگی" مشترک نہیں ہوتا انسانیت کے مسائل کا حل ناممکن ہے	۲۴۹
حاصلِ بحث۔	۲۵۰
کیا ہونا چاہیئے، سب بتا رہے ہیں۔	۲۵۱
کیسے ہونا چاہیئے، کوئی نہیں بتا سکا۔	"

مضمون	صفحہ
مثالی حکومت کیسی ہونی چاہیئے۔	۲۵۱
جس میں قوت کسی کے ہاتھ میں نہ ہو۔	۲۵۳
یعنی جس میں حکومت اشخاص کی نہیں بلکہ قانون کی ہو۔	"
ساری دنیا میں ایک قانون اور ایک ہی حکومت	۲۵۴
حکومت کی شکل نہیں بلکہ بنیاد بدلنے سے۔	۲۵۶
لیکن یہ بنیاد کیسے بدلے؟	"
باب پنجم	
معاشیات	۲۵۸
ہمارے زمانہ میں معاشیات کو خاص اہمیت حاصل ہو چکی ہے۔	۲۵۹
روٹی انسان کے ساتھ شروع ہی سے لگی ہوتی ہے۔	"
لیکن روٹی نے ایک مسئلہ کی حیثیت کب سے اختیار کر لی؟	"
تاریخ کے قدیم ترین ادوار۔	۲۶۰
افلاطون کا معاشی تصور۔	"
ارسطو کا معاشی نظریہ۔	۲۶۲
رومن تہذیب میں معاشیات۔	۲۶۳
سولہویں صدی میں یورپ کی معاشیات۔	"
مرکنٹل ازم۔	"
اس کے خلاف ردِ عمل۔	۲۶۴

مضمون	صفحہ
فزیوکریسی۔	۲۶۴
ترگاٹ کا معاشی نظریہ۔	۲۶۶
آدم سمتھ۔	۲۶۹
سمتھ کے متبعین۔	۲۷۰
بینتھم۔	〃
مالتھوس اور اس کا نظریۂ آبادی۔	۲۷۱
ریکارڈو۔ معاشیات کا نیوٹن۔	۲۷۲
سسمونڈ۔	۲۷۳
سائمن۔	۲۷۴
رابرٹ اوین۔	〃
مادی نظریۂ معاشیات کا حامل۔	
لوئی بلاں۔	۲۷۵
پرادھن۔	〃
اشتراکیت۔	۲۷۶
اس کے سمجھنے کے لیے ہیگل کا فلسفہ سمجھنے کی ضرورت ہے۔	۲۷۷
ہیگل کا فلسفۂ اضداد۔	〃
کارل مارکس کا نظریۂ مادی جدلیت۔	۲۷۸
منشورِ اشتراکیت۔	۲۸۰
انسانی زندگی کا مسئلہ فقط روٹی کا مسئلہ ہے۔	۲۸۲
اس فلسفہ کی خامیاں۔	۲۸۳
اوسپنسکی کی تنقید۔	۲۸۵

مضمون	صفحہ
مارکس کے جذبات عیسائیت کا ردِ عمل تھے۔	۲۸۶
یورپ میں مذہب کے خلاف جذباتِ نفرت و سرکشی کی ذمہ دار عیسائیت ہے۔	〃
مارکس کا معاشی نظام۔	۲۹۰
افلاطونی اشتراکیت۔	۲۹۱
ارسطو کا اختلاف۔	۲۹۲
مارکس کا طریق انقلاب۔	〃
ایک بنیادی سوال۔ وہ جذبۂ محرکہ کیا ہے جو اس انقلاب آفرینی کا موجب بن سکے گا؟	۲۹۴
نگۂ بازگشت۔	۲۹۵
باب ششم	
تہذیبِ فرنگ	۳۰۰
مادی تصورِ حیات نے انسان کی زندگی کے ہر گوشے کو متاثر کر دیا ہے۔	۳۰۱
کلچر اور تہذیب میں فرق۔	۳۰۲
میکانکی تصورِ حیات نے ہمیں کیا سکھایا۔	۳۰۳
اس کا نتیجہ کیا نکلا؟	۳۰۳
انسان خود بھی ایک مشین بن چکا ہے۔	۳۰۴
نہ کوئی لوچ، نہ لچک۔	〃
جذبات کی ہم آہنگی، معتقدات کی صحت اور یقین محکم صحیح تہذیب کے اساسات ہوتے ہیں۔	۳۰۶

مضمون	صفحہ
بے یقینی افراد و اقوام کی موت ہے۔	۳۰۶
اس کے بغیر خلوص نہیں پیدا ہو سکتا۔	″
مشین کی ایجاد نے خود انسان پر کیا اثر کیا ہے؟	۳۰۸
جنگ کی تباہ کاریاں!	۳۱۰
انسان جہنم کے عذاب میں ماخوذ ہے۔	۳۱۲
اور نوجوان طبقہ بے حد پریشان۔	۳۱۵
مغربی مفکرین کی چیخ و پکار	″
سائنس کے علوم کی تباہ کاریاں۔	۳۱۷
انسان کو اپنے متعلق کچھ علم نہیں۔	۳۱۹
نفسیاتی خرابیاں۔	″
جرائم عام ہو چکے ہیں۔	″
آخری پکار	۳۲۱
پروفیسر ٹوئن بی کے احساسات	۳۲۲
اس کا علاج کیا بتایا جا رہا ہے؟	۳۲۸
ایمان!!	″
ایک نئی دنیا کی تلاش۔	۳۳۰
باب ہفتم	
فردوسِ گم گشتہ	۳۳۴
مفکرین مغرب اب کس قسم کا معاشرہ چاہتے ہیں۔	۳۳۵
لیکن پہلے یہ دیکھئے کہ انسان کے متعلق ان کا نظریہ کیا ہے؟	″
انسان دو زندگیوں سے مرکب ہے۔	۳۳۷
حیوانی اور انسانی زندگی۔	
اوسپنسکی اور گرجیف کے تصورات۔	۳۳۸
انسانی ذات، انا یا تشخص کے متعلق، مزید گفتگو۔	۳۳۹
انسانی جسم کی طرح انسانی ذات کا نشوونما بھی ضروری ہے۔	۳۴۱
یہ پیہم عمل تخلیق سے ممکن ہے۔ یعنی انسانیت کو وہ کچھ بنا دینا جو کچھ بننے کے لئے یہ وجود میں آئی ہے	۳۴۲
اس سے انسان خدا کا رفیق بن جاتا ہے۔	۳۴۵
وہ مثالی معاشرہ کیسا ہو گا جس کی آرزو مغرب کے مفکرین کے دلوں میں کروٹ لے رہی ہے	۳۴۷
جس میں ہر فردِ انسانیہ کے مضمر جوہروں کی نشوونما ہو سکے۔ ایسا معاشرہ ان افراد سے متشکل ہو سکے گا جن میں وحدتِ جذبات و مقاصد ہو۔	۳۴۸
اس معاشرہ کی تشکیل کے لئے آغازِ کار کس طرح ہو؟	۳۵۰
ایک گروپ کے ذریعے۔	″
ایسا معاشرہ ممکن نظر نہیں آتا۔ برگساں	۳۵۲
باب ہشتم	
تضادات	۳۵۴
طے کردہ سفر پر نگۂ بازگشت۔	۳۵۵
متضاد نظریات۔	۳۵۷

مضمون	صفحہ
انسان کے سامنے سوال ہی یہ ہے کہ ان تضادات میں توافق کیسے پیدا کیا جائے۔	۳۵۷
تین گوشوں کے تضادات۔	۳۵۸
انسان اور کائنات میں تضاد۔	″
انسان اور انسان میں تضاد۔	۳۵۹
انسان کے اپنے اندر تضاد۔	″
انسان اور خارجی کائنات کے تضاد کی تفصیلی گفتگو۔	۳۶۰
اشیائے کائنات کے دو پہلو۔	۳۶۱
افادی اور جمالیاتی۔	″
ان دونوں میں امتزاج بھی ضروری ہے۔	۳۶۲
انسان اور انسان میں تضادات۔	″
یعنی معاشرتی تضادات۔	۳۶۳
انسان کے اندرونی تضادات۔	″
اصل اخلاق یہی ہے کہ انسان کی اندرونی دنیا میں تضادات نہ رہیں۔	۳۶۵
ان تضادات میں توافق کیسے پیدا ہو؟	″
اخلاق کے ذریعے۔	۳۶۷
لیکن راشڈل لکھتا ہے کہ یہ ناممکن ہے۔	″
اُن کا حل مذہب کی رُو سے ہوسکتا ہے۔	۳۶۸
باب نہم	
مذہب	۳۷۱
مذہب کا تخیل ہر جگہ پایا جاتا ہے لیکن مذہب کی کوئی جامع تعریف آج تک نہیں ہوسکی۔	۳۷۲
مذہب کی مختلف تعریفیں۔	۳۷۳
لیکن ایک قدرِ مشترک بھی ہے۔	۳۷۶
یعنی ایک فوق الفطرت ہستی کا تصور۔	″
لیکن اس ہستی (خدا) کے متعلق بھی کوئی متعین تصور نہیں	″
خدا کیا ہے؟ مختلف تصورات۔	″
عام طور پر "وحدت الوجود" کا تصور زیادہ چھایا ہوا ہے	۳۷۸
"ایک شخصی خدا" کا تصور۔	۳۷۹
ایک اور تصور۔ انسانیت ہی خدا ہے۔	۳۸۰
یہ سب کوششیں فرار کی راہیں ہیں۔	۳۸۲
یعنی وہی رہبانیت۔	″
انسانی فکر کی ساری تاریخ اسی کشمکش کی داستان ہے	
یعنی باطنیت سے میکانکیت اور میکانکیت سے پھر باطنیت۔	۳۸۲
کیا یہ صحیح علاج ہے؟	۳۸۴
کشف یا وجدان کبھی سند نہیں ہوسکتا۔	۳۸۵
یہ علاج ہی غلط ہے۔	″
اس سے تضادات رفع نہیں ہوتے۔	۳۸۷
بلکہ اس سے انسانی معاشرہ عدل و انصاف سے عاری رہ جاتا ہے۔	″
اب مفکرینِ مغرب کس قسم کے مذہب کی تلاش میں ہیں جو علم و بصیرت پر مبنی ہو۔	۳۹۲

مضمون	صفحہ
جو حقیقت کے متعلق کلی علم دے۔	۳۹۲
جس کے اصول ابدی ہوں لیکن اس کی جزئیات زمانہ کے تقاضوں کے ساتھ بدلتی رہیں۔	۳۹۴
جس میں اجتہاد ہو، تقلید نہ ہو۔	۳۹۵
تقلید کی تباہ کاریاں۔	″
وہ مذہب جو انسان اور بندے کا تعلق واضح کرے۔	۳۹۹
یہ تعلق رفاقت و اشتراک کا ہونا چاہیئے۔	″
اور یہ بتاتے کہ انسان کا مستقبل کیا ہے۔	۴۰۰
یہ صرف لفظی عقائد کی تلقین نہ کرے۔	″
عمل سے ان عقائد کو مشہود بنائے۔	″
اسے عالمگیر ہونا چاہیئے۔	۴۰۲
وحی کی ضرورت مفکرینِ مغرب کے نزدیک۔	۴۰۳
تنہا عقل حقیقت کی طرف نہیں لے جا سکتی۔	۴۰۵
عقل کا طریقہ تجرباتی ہوتا ہے۔	۴۰۷
وحی حقیقت تک براہِ راست پہنچا دیتی ہے۔	۴۰۸
لیکن عقل اور وحی ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہوتیں۔	″
وحی حاصل کیسے ہوتی ہے؟	۴۰۹
علم و شعور کی مختلف سطحیں۔	۴۱۰
وحیِ نبوت، تصوف کے کشف سے الگ ہوتی ہے۔	۴۱۲

مضمون	صفحہ
وحی کے اعتراف کے بغیر عقل کبھی آگے نہیں بڑھ سکتی۔	۴۱۵
باب دہم	
حرفِ آخر	۴۱۷
فکرِ انسانی کے طے کردہ راستوں پر نگہِ بازگشت۔	۴۱۸
وہ مقامات جہاں آج انسانی فکر انگشت بدنداں کھڑی ہے اور اُسے آگے چلنے کا راستہ نہیں ملتا۔	۴۲۱
کیا انسان ایسا ہی بے بس ہے کہ اس کی فکر کو کہیں سے راہ نمائی نہیں مل سکتی؟	۴۲۲
قرآن کا دعویٰ ہے کہ اسے راہ نمائی مل سکتی ہے۔	۴۲۳
اس دعوے کا ثبوت کیا ہے؟	
ماضی کے تجربے سے مستقبل پر دلیل۔	
دیکھیے کہ قرآن ان گوشوں کے متعلق کیا کہتا ہے؟	
لیکن یہ آئندہ جلد میں سامنے آئے گا۔	۴۲۴
فہرست کتب حوالہ	

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ؕ

پیش لفظ

انسان دنیا میں رہتا ہے۔ اس کے سامنے قدم قدم پر زندگی کے مسائل آتے ہیں، ان مسائل کی نوعیت کتنی ہی مختلف اور ان کی شکلیں کیسی ہی متنوع کیوں نہ ہوں ان کا تعلق ان تین شقوں میں سے کسی ایک شق سے ضرور ہوگا۔ یعنی (i) انسان اور خارجی کائنات سے متعلق مسائل۔ (ii) انسان اور انسان کے باہمی معاملات اور (iii) انسان کی اندرونی دنیا کی کشمکش۔ ان مسائل کے حل کے لئے انسان کو عقل و شعور اور فہم و فراست کی قوت دی گئی ہے۔ انسان کی پوری تاریخ، عقل کی ان کوششوں کی داستان ہے جو اس نے ان مسائل کے حل دریافت کرنے کے سلسلے میں کی ہیں۔ عقل کا طریق تجرباتی ہے۔ وہ مسئلہ پیشِ نظر کے لئے ایک طریق تجربتاً اختیار کرتی ہے۔ اس میں بے حد محنت صرف ہوتی ہے۔ وقت لگتا ہے۔ جانیں ضائع ہوتی ہیں۔ بعض اوقات خون کی ندیاں بہہ جاتی ہیں۔ بستیوں کی بستیاں تباہ ہو جاتی ہیں۔ قوموں کی قومیں ہلاک ہو جاتی ہیں۔ پھر کہیں صدیوں کے بعد جا کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ تجربہ کیسا رہا۔ اکثر اوقات وہ تجربہ غلط ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے انسانی فکر کو ایک نیا تجربہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اگر وہ کامیاب ثابت ہوتا ہے تو جس وقت اُس کی ابتدا ہوئی تھی اس وقت سے لے کر اس کی آخری منزل تک پہنچتے پہنچتے دنیا آگے نکل چکی ہوتی ہے۔ اس کے تقاضوں میں تبدیلیاں پیدا ہو چکی ہوتی ہیں۔ اس لئے انسانی فکر کو اپنے تجربے پر مزید اضافے کرنے پڑتے ہیں۔ عقلِ انسانی اس طرح رفتہ رفتہ، بتدریج، منزل بہ منزل، طبقاً عن طبقٍ تجرباتی طریق سے زندگی کے مسائل کے حل میں آگے بڑھتی آ رہی ہے۔ خون کے دریا پیرتی، آگ کی خندقیں پھاندتی، مصیبتوں کے پہاڑوں پر سے گذرتی، مشکلات کے سمندروں کو عبور کرتی، ٹھوکریں کھاتی، ہڈیاں تڑواتی، اپنے ہمت شکن اور حوصلہ فرسا سفر کو طے کرتی چلی آ رہی ہے۔

ایک مکتبِ فکر یہ کہتا ہے کہ چونکہ انسان کے پاس عقل کے علاوہ اور کوئی ذریعۂ علم نہیں' اس لئے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ انسان ان تمام جگر سوز مشقتوں کو برداشت کرے اور ناکام تجارب کی صعوبتیں برداشت کرتا ہوا' عقل کی رہنمائی میں زندگی کا سفر کرتا رہے۔

لیکن ایک دوسرا گروہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ زندگی کے مسائل کے لئے انسان کو تنہا عقل کے تجرباتی طریق کے سپرد نہیں کیا گیا بلکہ ایک اور ذریعۂ علم بھی ہے جس کی رُو سے یہ صحیح اور غلط راستے میں فوراً امتیاز کر سکتا ہے۔ اس طرح ناکام تجارب کی مصیبتوں سے بچ کر امن و عافیت سے منزلِ مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ اس طرح نہ صرف یہ کہ انسان اس قدر جان کاہ مشقتوں سے بچ جاتا ہے بلکہ جو راستہ عقل کے ناکام تجارب کی رُو سے صدیوں میں طے ہوتا تھا' وہ چند لمحوں میں طے ہو جاتا ہے۔

طے شود جادۂ صد سالہ بآہے گاہے

لیکن یہ ذریعۂ علم ہر انسان کے اندر اس طرح ودیعت کر کے نہیں رکھ دیا گیا جس طرح حیوانات میں جبلّت (INSTINCT) ہے۔ اس کا علم خاص خاص افرادِ انسانیہ کی وساطت سے نوعِ انسانی کو دیا گیا ہے اس کا نام وحی ہے۔ اگر انسانی عقل (ناکام تجرباتی طریقِ کار کی بجائے) وحی کی روشنی میں شاہراہِ زندگی پر گامزن ہو تو جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے' انسان بیحد مشقتوں سے بچ جاتا ہے اور اس کی تمام توانائیاں (جو اس کی ناکام تجارب کی نذر ہو جاتی تھیں) زندگی کے تعمیری نتائج مرتب کرنے میں صرف ہوتی ہیں اور اس طرح انسانیت برق رفتاری سے اپنی منزلِ مقصود کی طرف بڑھتی چلی جاتی ہے۔

وحی عقلِ انسانی کو مردود قرار نہیں دیتی نہ ہی اس کی تحقیر و تذلیل کرتی ہے۔ وہ عقل کا بڑا احترام کرتی ہے وہ کہتی صرف یہ ہے کہ جس طرح انسانی آنکھ کے لئے سورج کی روشنی کی ضرورت ہے اسی طرح عقل کے لئے وحی کی روشنی کی ضرورت ہے۔ تنہا عقل کی رُو سے زندگی کے معاملات کا حل تلاش کرنے' اور اس تلاش میں عقل کو وحی کی روشنی میں چلانے کا فرق ایسا ہی ہے جیسا ایک اندھے اور آنکھوں والے کا' نئے نئے راستوں پر سفر کرنے کا فرق۔

یہ ہے اس دوسرے گروہ کا دعوےٰ۔

ان دونوں گروہوں کے نقاطِ نظر کو معلوم کر لینے کے بعد اب آگے بڑھئے۔ جس مقام پر ہم آج کھڑے ہیں' اگر وہاں تک پہنچ کر عقلِ انسانی (ہزار ناکام تجارب کے بعد ہی سہی) انسانی زندگی کے تمام مسائل

کا حقیقی حل دریافت کر چکی ہے تو پھر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ انسان کو عقل کی راہ اختیار کرنی چاہیئے یا وحی کی. وحی کا منشا بھی تو زندگی کے مسائل حل کرنا تھا. وہ مسائل اگر وحی کی مدد کے بغیر حل ہو چکے ہیں تو معاملہ ختم ہوا، اب عقل اور وحی کی بحث ہی بیکار ہے.

لیکن اگر انسانی عقل ابھی تک زندگی کے مسائل کا حقیقی حل دریافت نہیں کر سکی اور ہنوز اپنے تجربات کے بھنور ہی میں سرگرداں ہیں. تو پھر یہ سوال واقعی قابلِ غور ہے کہ انسان اسی طریق کار کو جاری رکھے یا وحی کے دعوے کو بھی آزما دیکھے. لہٰذا سب سے پہلا غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ کیا آج عقل کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ تمام انسانی مسائل کا اطمینان بخش حل دریافت کر چکی ہے.

اگر عقل کا اعتراف یہ ہو کہ وہ ابھی تک ان مسائل کا حل دریافت نہیں کر پائی تو پھر دوسرا سوال یہ پیدا ہوگا کہ وحی کے اس دعوے کا ثبوت کیا ہے کہ اس کی راہ نمائی ان مسائل کا حقیقی حل پیش کر دے گی؟

وحی کی طرف دعوت دینے والوں کے لئے ان دونوں سوالوں کا اطمینان بخش جواب دینا ضروری ہے. یعنی ان سوالوں کا جواب کہ کیا عقلِ انسانی تمام مسائلِ حیات کا حل دریافت کر چکی ہے یا نہیں اور وحی کے اس دعوے کا ثبوت کیا ہے کہ اس کے پاس تمام مسائلِ زندگی کا حل موجود ہے! اس کے بغیر وہ دنیا سے علیٰ وجہ البصیرت وحی کی صداقت کو نہیں منوا سکتے. اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے انسانی زندگی کے اہم اور بنیادی مسائل کو متعین کیا جائے اور اس کے بعد یہ دیکھا جائے کہ انسانی فکر نے ان مسائل کے حل کے لئے اس وقت تک کیا کیا کوششیں کی ہیں. پھر یہ دیکھا جائے کہ ان علوم و فنون کے جو ثمہ فکر آج موجود ہیں، اُن کا کیا دعویٰ ہے؟ کیا ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان مسائل کا اطمینان بخش حل دریافت ہو چکا ہے یا وہ ان ناکام تجارب کے ہاتھوں خود نالاں ہیں اور ان کے حقیقی حل کی تلاش میں سرگرداں و حیراں. اس سے ہمیں پہلے سوال کا جواب مل جائے گا. باقی رہا دوسرا سوال، سو اس کے لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ فکرِ انسانی نے جو تجربے اختیار کئے اور وہ آخر کار ناکام ثابت ہوتے، ان کے متعلق وحی نے کیا کہہ رکھا تھا. اگر ان کی بابت وحی نے پہلے ہی کہہ رکھا ہو کہ ان تجربوں کا نتیجہ تعمیری نہیں تخریبی نکلے گا، تو اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ وحی کی روشنی فی الواقعہ عقل کو ان مصیبتوں سے بچا سکتی ہے جو اسے ناکام تجارب کے ہاتھوں اٹھانی پڑتی ہیں.

میں نے قرآن کو اسی انداز سے سمجھا ہے اور اس کی صداقتوں پر اسی طریق سے ایمان لایا ہوں. ظاہر

ہے کہ یہ ایک دن کا کام نہ تھا. میں نے اپنی پوری زندگی اس میں صرف کردی ہے. میں نے انسانی زندگی کے اہم مسائل میں سے ایک ایک مسئلہ کو لیا اور یونان کے فلاسفروں سے لے کر اس وقت تک، ان کے متعلق مختلف ائمۂ فکر نے جو کچھ کہا ہے اس کا بغائر مطالعہ کیا. اس طرح ایک ایک مسئلہ کے متعلق انسانی فکر کے اہم گوشے میرے سامنے آگئے. اس کے بعد میں نے انسانی فکر کی اس اڑھائی ہزار سال کی کدو کاوش کا مطالعہ قرآن کی روشنی میں کیا (یا قرآن کا مطالعہ اس فکر کی روشنی میں). قرآن کا اس طرح مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس کا ایک ایک دعویٰ زندہ حقیقت بن کر سامنے آگیا. اس کے بعد میرے لئے زندگی کے مختلف مسائل کے متعلق قرآن کی رہنمائی کا تعین کچھ مشکل نہ رہا. مجھے قرآن کی صداقتوں پر جو یقین اس طرح حاصل ہوا ہے، وہ نہ زبان سے بیان ہو سکتا ہے نہ قلم سے ادا. میں اس نعمتِ کبریٰ پر (جو میرے نزدیک ساری دنیا کی نعمتوں سے بلند ہے) علم و ایقان کے اس سرچشمۂ حقیقی کی بارگاہِ صمدیت میں قدم قدم پر سجدہ ریز ہوں کیونکہ اس کی عطا کردہ توفیق (وجنون) کے بغیر اس مسافت کا قطع کرنا میرے حیطۂ تصور میں بھی نہیں آسکتا تھا.

مدت سے میرا جی چاہتا تھا کہ جس انداز سے میں نے قرآن سمجھا ہے، اس میں دوسرے اربابِ ذوق و فکر کو بھی شریک کرسکوں لیکن یہ مرحلہ بجائے خود بڑا ہمت طلب تھا. علاوہ دوسری مشکلات کے اس میں ایک دقت یہ بھی پیش آگئی کہ تقسیمِ ہند کے بعد، کم و بیش وہ تمام کتابیں جن سے میں نے فکرِ انسانی کے مختلف گوشوں کا مطالعہ کیا تھا، ہندوستان میں رہ گئیں اور میرا انحصار بیشتر ان یادداشتوں پر رہ گیا جو میں نے وقتاً فوقتاً اپنے پاس رکھ لی تھیں. یہاں آنے کے بعد ان کتابوں میں سے اکثر ایسی تھیں جن کے آسانی سے مل سکنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا. تقسیم کے بعد بھی ان عنوانات پر جو کتابیں شائع ہوئیں وہ یہاں کسی لائبریری میں نہیں مل سکتی تھیں. اس لئے انہیں (اپنی بساط کے مطابق) ذاتی طور پر منگانا پڑا. یہ موانع ہمت شکن تھے. لیکن مقصد پیشِ نظر کی اہمیت بار بار تقاضا کرتی تھی کہ اس کتاب کا مرتب کرنا نہایت ضروری ہے. بالآخر مقصد کی اہمیت، موانع پر غالب آگئی اور توفیقِ ایزدی یہ کتاب مرتب ہوگئی. باوجود ضروری کتابوں کی عدم موجودگی کے میرے پاس مسالہ (MATERIAL) اتنا تھا کہ اس سے ہر عنوان، ایک مستقل تصنیف بن سکتا تھا لیکن چونکہ میرا مقصد ان مسائل پر مستقل تصانیف مرتب کرنا نہیں تھا اس لئے اس سارے مسالہ میں سے صرف اتنا حصہ لیا گیا جسے ضروری سمجھا گیا. شروع میں میرا ارادہ یہ تھا کہ فکرِ انسانی

کی ان کوششوں کا ذکر اور اس کے بعد ان مسائلِ حیات کے متعلق قرآن کی تصریحات ایک ہی جلد میں آجائیں لیکن اس انتخاب و اختصار کے باوجود فکرِ انسانی کے متعلق حصّہ ہی اتنا ضخیم ہوگیا کہ اس میں قرآنی تصریحات کی گنجائش نہ رہی۔ لہٰذا کتاب کو دو جلدوں میں تقسیم کردینا پڑا۔ جلد اوّل کا عنوان ہے "انسان نے کیا سوچا؟" اور جلد دوم میں یہ بتایا جائے گا کہ ان مسائل کے متعلق "خدا نے کیا کہا" ان دونوں جلدوں کو میری سلسل تصنیف معارف القرآن کے سلسلہ ہی کی ایک کڑی سمجھئے۔

جلد پیشِ نظر کے ضمن میں دو ایک امور کی صراحت ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ مسائلِ متعلقہ کے ضمن میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے مقصود ان مسائل کی فکری تاریخ نہیں۔ مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ انسانی فکر نے ان مسائل کے متعلق عام طور پر کیا سوچا ہے اور وہ آج کس مقام پر کھڑا ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی ایک شخص کے لئے (اگر ناممکن نہیں تو مشکل (ضرور) ہے کہ وہ زندگی کے تمام گوشوں سے متعلق علوم و فنون پر منتہیانہ نگاہ رکھتا ہو۔ میں نے ان مختلف علوم کا مطالعہ ایک طالب علم کی حیثیت سے از خود کیا ہے۔ میرے مطالعہ میں غلطی کا بھی امکان ہے اور سہو کا بھی۔ لہٰذا آپ آئندہ اوراق کا مطالعہ کرتے وقت اس حقیقت کو نظر انداز نہ کریں اور جہاں آپ کو کوئی بات غلط نظر آئے مجھے اس سے مطلع فرمادیں۔ اس نقطہ کو بھی پیشِ نظر رکھئے کہ اس کتاب میں میرا مخاطب طبقہ وہ نہیں جو ان علوم و فنون کا ماہر ہے۔ میرے اوّلین مخاطب وہ لوگ ہیں جو ان علوم سے واقف نہیں اس لئے میں نے کوشش کی ہے کہ اسلوبِ بیان ایسا طالب علمانہ رکھا جائے جس سے ایک مبتدی بھی بات سمجھ سکے۔

بعض احباب "معاشیات" سے متعلق باب میں تشنگی محسوس کریں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاشیات پر میں ایک الگ کتاب "نظامِ ربوبیت" شائع کرچکا ہوں۔ اور "ذاتی ملکیت" کے تصور کے متعلق ایک جداگانہ کتاب کی تصنیف میرے زیرِ نظر ہے۔ ان کتابوں سے معاشیات کے باب کی کمی کی تلافی ہوجائے گی۔

جو حضرات مغربی علوم سے براہِ راست واقف نہیں ان کے لئے میری اس کوشش ناتمام کی افادیت واضح ہے۔ میں چاہتا تھا کہ یہ حضرات (جو قرآن سے ذوق رکھتے ہیں) معلوم کرسکیں کہ ان کے زمانے کے تقاضے کیا ہیں اور ان کے متعلق انسانی فکر نے کیا کچھ سوچا ہے اور عقلِ انسانی آج کس مقام پر کھڑی ہے۔ اس لئے کہ میرے نزدیک، قرآن کو کبھی سمجھا نہیں جاسکتا جب تک ہم اپنے زمانے کے تقاضوں کو نہ سمجھ لیں۔ اس کتابِ عظیم (یعنی قرآن) کی نوعیت عجیب و غریب ہے۔ اس نے انسانی زندگی سے متعلق ابدی حقائق کو اس

انداز سے پیش کیا ہے کہ اس سے، ہر زمانے کے انسان اپنے اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق، رہنمائی حاصل کر سکتے ہیں. اور جوں جوں زمانہ آگے بڑھتا جاتا ہے اس کے حقائق منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں. یہی وجہ ہے کہ کسی ایک دور کا فہمِ قرآن، ہمیشہ کے لئے راہنمائے حیات نہیں بن سکتا. یعنی قرآن تو مستقل راہنمائی کا سامان اپنے اندر رکھتا ہے. لیکن مختلف زمانوں کے انسان، اپنے غور و فکر سے جو راہنمائی اس سے حاصل کرتے ہیں، وہ ان کے زمانے کے تقاضوں اور اس زمانے کی علمی سطح کے مطابق ہوتی ہے. اسے ابدیت کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی. بنا بریں، جو لوگ چاہتے ہیں کہ قرآن سے رہنمائی حاصل کریں ان کے لئے ضروری ہے کہ اپنے زمانے کے تقاضوں، اور اس دور کی فکری کاوشوں سے متعارف ہوں. مجھے امید ہے کہ میری یہ محنت اور کاوش ان حضرات کے سامنے ایک نئی دنیا کا باب کھول دے گی اور ان معلومات کے بعد وہ قرآن کو بہتر انداز سے سمجھ سکیں گے.

باقی رہے وہ حضرات جو مغربی علوم سے واقف ہیں. سو ضروریاتِ زمانہ ہر شخص کو اتنی فرصت کہاں دیتی ہیں کہ وہ مختلف گوشوں کے علوم و فنون کا مسلسل مطالعہ کر سکے. وہ زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا ہے کہ (اگرچہ اتنا کچھ کرنے والے بھی بہت کم ملتے ہیں) کہ انہیں جس خاص شعبے سے ذوق و شغف ہے، اس میں مسلسل مطالعہ جاری رکھیں. لہٰذا ایسے حضرات کے لئے میری یہ کوشش اس لئے مفید ثابت ہو سکے گی کہ وہ ان علوم کے علاوہ جن سے انہیں شغف ہے دوسرے علوم سے بھی کسی نہ کسی حد تک متعارف ہو جائیں گے. اور اس کے بعد جب ان کے سامنے دوسری جلد آئے گی تو وہ قرآنی حقائق کو بہتر طور پر سمجھ سکیں گے.

اگر میری ان کوششوں سے چند نفوس بھی ایسے پیدا ہو گئے جن کے دل میں قرآن کی رہنمائی کا یقین علیٰ وجہ البصیرت اُبھر آیا، تو میں سمجھوں گا کہ مجھے میری دیدہ ریزیوں اور جگر سوزیوں کا صلہ مل گیا. حقیقت یہ ہے کہ قرآن سے میرا عشق مجھے مجبور کرتا ہے کہ ایک ایک کا ہاتھ پکڑوں اور اس سے التجا کروں کہ جو کچھ میں نے دیکھا ہے تم بھی ایک نظر دیکھ لو!

محبت چوں تمام افتد، رقابت از میاں خیزد بطوفِ شعلہ پروانہ با پروانہ می سازد

اور چونکہ میرا یہ عشق خالی جذبات پر مبنی نہیں، بصیرت پر مبنی ہے. اس لئے میری اپیل بھی محض عقیدت سے نہیں، بصیرت ہی سے ہے. میں بچشمِ خود دیکھ چکا ہوں کہ انسانی زندگی کے مسائل کا حل قرآن کے علاوہ اور کہیں سے نہیں مل سکتا. اس یقین کو عام کرنا میری زندگی کا مقصد ہے.

وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْم

آخر میں اپنے صدیقِ عزیز، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، وائس چانسلر، پشاور یونیورسٹی کا سپاس گذار ہوں کہ انہوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود اس کتاب کے مسودہ کو دیکھا اور کئی ایک مقامات پر میری رہنمائی فرمائی۔ لیکن اس کا اظہار و اعتراف ضروری ہے کہ اس میں جو تسامحات ہیں وہ ان میں شریک نہیں۔ اس کی ذمہ داری تمام تر مجھ پر ہے۔

ہمارے ہاں لیتھو کی چھپائی کے جو نقائص (اور مصائب) ہیں ان سے وہی حضرات واقف ہو سکتے ہیں جنہیں اس طباعت سے واسطہ پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے میرا خیال تھا کہ اس کتاب کو ٹائپ میں طبع کرایا جائے۔ اس لئے بھی کہ اس میں انگریزی کے الفاظ بڑی کثرت سے آتے ہیں۔ لیکن چونکہ ابھی تک عام نگاہیں ٹائپ کے حروف سے مانوس نہیں اس لئے مجھے یہی مشورہ دیا گیا کہ اسے اپنی دوسری تصانیف کی طرح، خطِ نستعلیق ہی میں چھپوایا جائے۔ بنا بریں اس میں جو کتابت کی غلطیاں یا طباعت کے نقص رہ جائیں، انہیں گوارا فرمائیے۔

کتاب کی کاپیاں ستمبر ۱۹۵۴ء میں طباعت کے لئے تیار ہو چکی تھیں لیکن طباعت کی مجبوریوں کی وجہ سے کتاب دسمبر ۱۹۵۵ء سے پہلے نہ چھپ سکی۔

کتاب کے پہلے دو باب، مادّہ اور ان کے خواص سے متعلق ہیں۔ یہ موضوع خشک اور فنی ہے۔ جو احباب اس موضوع سے دلچسپی نہ رکھتے ہوں وہ کتاب کو تیسرے باب سے شروع کر سکتے ہیں۔ (ابتدائی ابواب میں انگریزی کے بعض الفاظ بھی صاف نہیں۔ آگے چل کر یہ نقص رفع ہو گیا ہے)۔

پرویز (۶/۱۲/۵۵)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

(طبع ثانی)

جب ۱۹۵۶ء میں یہ کتاب (پہلی مرتبہ) شائع ہوئی تو مجھے اس کی توقع نہیں تھی کہ یہ زیادہ مقبول ہوگی. اس لئے کہ ایک تو موضوع بڑا خشک اور فنی سا تھا اور دوسرے' اس کے مضامین مشکل اور دقیق تھے. لیکن جس تیزی سے اس کا نکاس ہوا اس سے مجھے تعجب' اور تعجب سے کہیں زیادہ خوشی ہوئی. خوشی اس سے کہ ہمارے ہاں اربابِ فکر و نظر کی اتنی کمی نہیں جتنی نظر بظاہر دکھائی دیتی ہے. چنانچہ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن جلد ختم ہوگیا اور اس کی مانگ برابر بڑھتی گئی. میں اس دوران میں اس قدر مصروف تھا (اور یہ مصروفیتیں روز بروز زیادہ ہوتی چلی جارہی تھیں) کہ کتاب کی نظرثانی کے لئے جلدی وقت نہ نکال سکا. اس وجہ سے اس کے دوسرے ایڈیشن کی اشاعت میں تاخیر ہوگئی جس کے لئے میں اربابِ ذوق سے معذرت خواہ ہوں.

نظرثانی کے وقت کتاب کے متن میں زیادہ تبدیلیاں نہیں کی گئیں' البتہ ایک ضروری اضافہ کیا گیا ہے پہلے ایڈیشن میں' ہر عنوان کو 'منکرین کے خیالات و آراء تک محدود رکھا گیا تھا اور اس بات کا ضمنی ذکر بھی نہیں آیا تھا کہ قرآنِ کریم اس باب میں کیا کہتا ہے. یہ اس لئے کہ (جیسا کہ آپ نے "پیش لفظ" میں دیکھا ہوگا) پروگرام یہ تھا کہ قرآنی نقطۂ نگاہ دوسرے حصے میں پیش کیا جائے (جس کا عنوان "خدا نے کیا کہا؟" تجویز کیا گیا تھا). لیکن کتاب کے مطالعہ کے بعد اکثر قارئین نے لکھا کہ قرآنی نقطۂ نگاہ تفصیل کے ساتھ بیشک دوسرے حصے میں پیش کیا جائے. لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کتاب میں اہم مقامات پر مختصر الفاظ میں بتا دیا جائے کہ اس ضمن میں قرآن کی تعلیم کیا ہے. ان احباب کا یہ تقاضا اتنی شدت اختیار کر گیا کہ مجھے اپنا خیال بدلنا پڑا. زیرِ نظر ایڈیشن میں آپ کو اہم مقامات پر قرآنی تعلیم سے متعلق جو اضافے نظر آئیں گے وہ اسی کا نتیجہ ہیں. لیکن یہ اضافے اشارات کی حد سے آگے نہیں بڑھنے پائے.

(جیساکہ آپ نے "پیش لفظ" میں دیکھا ہوگا) ابتداءً میری تجویز یہ تھی کہ کتاب کے دوسرے حصّہ کا نام "خدا نے کیا کہا؟" رکھا جائے۔ یہ نام، کتاب کے پہلے حصّے (انسان نے کیا سوچا؟) کی نسبت سے بڑا موزوں تھا۔ لیکن اب اس میں تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ اس کی وجہ درج ذیل ہے۔

اسلامی لٹریچر میں (دنیا کے کسی ملک اور کسی زبان میں بھی) کوئی (انسانی) کتاب ایسی نہیں، جسے کسی مسلم یا غیر مسلم کے سامنے) یہ کہہ کر پیش کیا جاسکے کہ یہ کتاب آپ کو بتادے گی کہ اسلام کیا ہے۔ یہ صورتِ حالات جس قدر تاسّف انگیز اور عبرت ناک ہے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مجھے ایسی کتاب کی ضرورت کا (از خود) شدت سے احساس تھا لیکن یہ احساس اور بھی تیز ہوجاتا تھا جب غیر مسلم (بالخصوص یورپ اور امریکہ کے ریسرچ اسکالرز) میرے پاس آتے۔ میں ان کے سامنے اسلام کو اس کے حقیقی خط و خال میں پیش کرتا۔ وہ اس سے بڑی دلچسپی کا اظہار کرتے اور اس کے بعد کہتے کہ ہمیں کوئی ایسی کتاب دو (یا تجویز کرو) جس سے ہمیں معلوم ہوسکے کہ حقیقی اسلام کیا ہے۔ ان کے اس سوال پر مجھے لازماً یہی کہنا پڑتا کہ ہمارے ہاں ایسی کوئی کتاب نہیں۔ کہنے کو تو میں یہ کہہ دیتا لیکن اس سے جو کچھ میرے دل پر گزرتی' اس کا اندازہ میں ہی لگا سکتا ہوں۔ یوں اس قسم کی کتاب کی ضرورت کا احساس تیز سے تیز تر ہوتا چلا گیا۔

"انسان نے کیا سوچا؟" کی اشاعت کے بعد جب میں نے "خدا نے کیا کہا؟" کو مرتب کرنا شروع کیا تو میں نے دیکھا کہ اگر اس کی ترتیب میں تھوڑی سی تبدیلی کردی جائے تو یہ کتاب وہی کتاب بن سکتی ہے جس کی ضرورت کا احساس میرے دل کو طلسم پیچ و تاب بنا رہا تھا۔ چنانچہ میں نے مجوزہ کتاب کی ترتیب پر از سرِ نو غور کرنا شروع کیا اور اس کا ایسا خاکہ مرتب کیا جس سے یہ ایک طرف "انسان نے کیا سوچا؟" کا دوسرا حصّہ بھی قرار پاجائے اور دوسری طرف ایک ایسی (فی ذاتہ مکمل) کتاب بن جائے، جسے یہ کہہ کر پیش کیا جاسکے کہ اس سے معلوم ہوجائے گا کہ حقیقی اسلام کیا ہے۔ اس ضرورت کے پیشِ نظر اس کتاب کا نام؛

اِسلام کیا ہے؟

تجویز کیا گیا۔ اس کتاب کا مسودہ (قریب قریب) تیار ہے اور (اگر حالات مساعد رہے تو) امید کی جاسکتی ہے کہ یہ جلدی شائع ہوجائے گی۔ میں چاہتا ہوں کہ یہ کتاب (اُردو کے علاوہ) دنیا کی اور زبانوں، بالخصوص انگریزی اور عربی میں بھی شائع ہوجائے۔ وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ۔

(سابقہ) "پیش لفظ" میں آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ تجویز یہ تھی کہ اس کتاب" انسان نے کیا سوچا" کو لیتھو کے بجائے ٹائپ میں چھپوایا جائے. لیکن پھر ایسا نہیں کیا گیا تھا. لیکن لیتھو کی چھپائی نے کتاب کی جو حالت کردی تھی اس کے پیشِ نظر اسی وقت فیصلہ کر لیا گیا تھا کہ اس کا دوسرا ایڈیشن ٹائپ ہی میں شائع کیا جائے گا. چنانچہ یہ ایڈیشن ٹائپ میں چھاپا گیا ہے جو یقیناً لیتھو سے بہتر ہے. ہمارے ہاں ٹائپ کی چھپائی لیتھو کے مقابلہ میں بہت گراں ہے، لیکن کتاب کی افادی حیثیت کے پیشِ نظر، خرچ کی اس زیادتی کو برداشت کر لینا مناسب سمجھا گیا ہے. (اب تو "سلیم کے نام خطوط" کی دونوں جلدیں بھی ٹائپ ہی میں چھاپی گئی ہیں).

زیرِ نظر کتاب کا ہر باب فی ذاتہٖ مکمل ہے، اس لئے آپ کو جس موضوع سے زیادہ دلچسپی ہو اُسے آپ، سیاق و سباق سے قطعِ نظر، سب سے پہلے زیرِ مطالعہ لاسکتے ہیں. پہلے دو باب "طبیعیات" سے متعلق ہونے کی وجہ سے زیادہ فنی اور اصطلاحی ہیں. آپ چاہیں تو انہیں سب سے آخر میں پڑھ لیں.

جیسا کہ آپ کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگا سکیں گے، اس کی تالیف میں سینکڑوں کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے. ان میں سے اہم کتابوں کے اقتباسات کتاب میں دئے گئے ہیں. احباب کا تقاضا تھا کہ (سب نہیں تو کم از کم) ان کتابوں کی فہرست شروع میں دے دی جائے جن کے اقتباسات کتاب میں درج ہیں. چنانچہ زیرِ نظر ایڈیشن میں اس فہرست کا اضافہ کر دیا گیا ہے.

آخر میں، میں ان الفاظ کو پھر دہرا دینا چاہتا ہوں جو میں نے کتاب کے پہلے ایڈیشن میں لکھے تھے کہ:

> اگر میری ان کوششوں سے چند نفوس بھی ایسے پیدا ہوگئے جن کے دل میں قرآن کی رہنمائی کا یقین علیٰ وجہ البصیرت اُبھر آیا تو میں سمجھوں گا کہ مجھے میری دیدہ ریزیوں اور جگر سوزیوں کا صلہ مل گیا.

پرویز

نومبر ۱۹۵۹ء ۲۵. بی، گلبرگ ۲. لاہور

بَابُ اَوّلُ

میکانکی تصوّرِ حیات

در نگاہش آدمی آب و گل است
کاروانِ زندگی بے منزل است

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اوّل

میکانکی تصوّرِ حیات

اس وقت قلم میرے ہاتھ میں ہے. اس سے میں کاغذ پر لکھ رہا ہوں. کاغذ میز پر رکھا ہے. یہ میز کمرے میں ہے. کمرہ میرے مکان کا ایک حصّہ ہے. مکان کھلی فضا میں تعمیر کیا گیا ہے.

قلم. کاغذ. میز. کمرہ. مکان. فضا، سب مادی اشیاء ہیں. اس میں کسی کو کلام نہیں. مادّہ (MATTER) کسے کہتے ہیں، اس کی اصل و بنیاد کیا ہے؟ ان توجیہات میں اختلاف ہو سکتا ہے. لیکن ان اختلافات کے باوجود یہ سب کو تسلیم ہے کہ مذکورہ بالا اشیاء مادی ہیں. کمرے کی دیوار کا پتھر ہو یا فضا کی لطیف ہَوا، ہم ان اشیاء کو محسوس (PERCEIVE) کرتے ہیں. ہم انہیں دیکھتے ہیں (بصارت)، سنتے ہیں (سماعت)، چھوتے ہیں (لمس)، چکھتے ہیں (ذائقہ)، سونگھتے ہیں (شامہ). یہی ہمارے حواس (SENSES) ہیں. انہی حواس کے ذریعے ہمیں مادی اشیاء کا علم حاصل ہوتا ہے اسے حسّی علم (PERCEPTUAL KNOWLEDGE) کہتے ہیں.

میں قلم سے لکھ رہا ہوں. اس کا مطلب کیا ہے؟ میں کیا کر رہا ہوں! ظاہر ہے کہ میں اپنے خیالات کا اظہار کر رہا ہوں. "خیالات" کسے کہتے ہیں؟ جو کچھ میرے "دل" میں آتا ہے وہ میرے خیالات ہیں لیکن یہ دل" کیا ہے جس سے خیالات کا تمام سلسلہ اُمنڈے چلا آ رہا ہے؟ ظاہر ہے کہ "دل" سے مراد گوشت کا وہ ٹکڑا (HEART) نہیں جو میرے سینے میں دھڑک رہا ہے اور سارے جسم میں خون دوڑا رہا (پمپ کر رہا) ہے "دل" وہ ہے جسے فلسفہ کی زبان میں (MIND) کہا جاتا ہے. جسے ہم آئندہ اوراق میں "نفس" کی

اصطلاح سے تعبیر کریں گے۔ یہ (MIND) یا نفس کیا ہے؟ یہ ہے وہ سوال جہاں سے اس نہج فکر (فلسفہ) کی ابتداء ہوتی ہے جسے مادیت (MATERIALISM) کہتے ہیں۔

فلسفۂ مادیّت

فلسفۂ مادیت کی جامع تعریف (DEFINITION) مشکل ہے اور مختصر الفاظ میں یہ بتانا بھی ناممکن کہ اس تصور کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں۔ اس لئے کہ یونانی فلاسفر دیمقریطس (DEMOCRITUS)(BORN 470 B.C.) سے لے کر اس وقت تک اس مکتبِ خیال کے ائمۂ فکر نے اس باب میں اس قدر متنوع تصورات پیش کئے ہیں کہ جب تک ان سب کو سامنے نہ لایا جائے یہ سمجھا (یا سمجھایا) نہیں جا سکتا کہ فلسفۂ مادیت کا جامع طور پر مفہوم کیا ہے۔ چونکہ اس قسم کا فلسفیانہ استقضاء اس کتاب کا مقصود نہیں' اس لئے ہمیں ان تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں۔ ہم مختصر الفاظ میں صرف اُسی قدر بیان کریں گے جس قدر ہمارے موضوع کے لئے ضروری ہے۔

مادیین کا ابوالآباء دیمقریطس کو قرار دیا جاتا ہے اور اس کے مکتبِ فکر کا نام نظریۂ جوہریت (ATOMISM) رکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خیال تھا کہ تمام کائنات ان اجزا (ATOMS) سے بنی ہے جن کی مزید تقسیم ناممکن ہے۔ اسی اعتبار سے ایٹم کو جزوِ لایتجزیٰ (INDIVISIBLE UNIT) کہتے ہیں۔ اس نظریہ کی رُو سے یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ:

(۱) یہ تمام لایتجزیٰ اجزاء (ATOMS) مادّی ہیں۔

(۲) ہر شے انہی ذرّات سے مرکّب ہے۔

(۳) جب یہ باہم مل کر کسی شے کو ترتیب دیتے ہیں تو ان کے درمیان خلا (EMPTY SPACE) رہ جاتی ہے۔

(۴) یہ ذرّات ناقابلِ فنا (INDESTRUCTIBLE) ہیں۔

(۵) یہ ہمیشہ سے حرکت میں ہیں اور ہمیشہ حرکت میں رہیں گے۔

(۶) نفسِ انسانی بھی انہی اجزاء سے مرکّب ہے اور انسانی فکر (THOUGHT) ان اجزاء کی طبعی ترتیب سے ظہور میں آتا ہے[1]۔

---

[1] مزید تفصیل کے لئے دیکھئے (HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY BY RUSSEL)

یونان ہی کا ایک دوسرا مفکر ہرقلیطس (HERACLITUS) ہے جو کائنات کے مادی تصور میں سب سے آگے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمانہ (TIME) ہی سب کچھ پیدا کرتا ہے اور وہی فنا کرتا ہے...... جو چیزیں ہم حواس کے ذریعے محسوس کر سکتے ہیں انہی کی کچھ قیمت ہے...... یہ دنیا جو سب کے لئے یکساں ہے نہ کسی آدمی کی بنائی ہوئی ہے نہ دیوتاؤں کی۔ یہ ہمیشہ سے تھی اور ہمیشہ رہے گی۔ (MYSTICISM AND LOGIC) (BY RUSSELL: pp-9-10) یعنی دنیا صرف عالمِ محسوسات کا نام ہے۔ جو کچھ ہمارے حواس کی زد میں نہ آسکے اس کی کوئی قیمت ہی نہیں۔ دنیا ہمیشہ سے چلی آرہی ہے۔ زمانہ کے حوادث اشیاء کو فنا کر دیتے ہیں اور زمانہ ہی اشیاء کا خالق ہے۔ یہ خالصتاً وہ نظریہ ہے جسے دہریت کہا جاتا ہے۔ یہاں تک تو طبیعیات (PHYSICS) کا دائرہ تھا۔ اس کے بعد اس طبیعیاتی بنیاد پر ایک فلسفہ کی عمارت قائم کی گئی۔ اس فلسفہ کو سمجھنے کے لئے چند تمہیدی الفاظ ضروری ہیں۔

فلسفۂ غایات میں پانی پیتا ہوں تاکہ میری پیاس بجھے۔ زید دولت جمع کرتا ہے تاکہ وہ اس کی ضرورت کے وقت کام آئے۔ ان مثالوں سے آپ دیکھیں گے کہ انسان جو کام کرتا ہے کسی مقصد (PURPOSE) کے حصول کے لئے کرتا ہے۔ یعنی انسانی عمل کا جذبۂ محرکہ وہ مقصد ہوتا ہے جسے انسان حاصل کرنا چاہتا ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اسے (TELEOLOGY) یا "فلسفۂ غایات" کہتے ہیں۔ یعنی ہر عمل کا جذبہ اس غایت (آخری مقصد) کا حصول ہوتا ہے جس کے لئے وہ عمل ظہور میں آتا ہے۔ اسی نظریہ کی رُو سے یہ مانا جاتا ہے کہ کائنات کی یہ تمام عظیم الشان محیّر العقول مشینری ایک مقصد کے حصول کے لئے سرگرمِ عمل ہے اور وہ مقصد (یا منزل) اس کے لئے متعین کر دی گئی ہے۔ کائنات میں (PURPOSE) ہے اور (PURPOSE) کا موجود ہونا اس حقیقت کی دلیل ہے کہ اس غایت (PURPOSE) کی متعین کرنے والی ہستی سلسلۂ کائنات کو کسی عظیم حکمت کے ماتحت وجود میں لائی ہے۔

اب دوسری مثال لیجئے۔ میں کسی مشین کے ہینڈل کو گھماتا ہوں اور مشین کے پُرزے حرکت میں آجاتے ہیں۔ یعنی ان پرزوں کی حرکت کا سبب (CAUSE) وہ قوت ہے جو پیچھے سے ہینڈل گھما رہی ہے وہ قوت اس حرکت کی علت (CAUSE) ہے۔ اور ان پُرزوں کی جنبش اس علت (CAUSE) کی معلول (EFFECT) ہے۔ نہ پُرزوں کو معلوم ہے کہ ہم کیوں گردش کرتے ہیں اور نہ مشین کو اس کا علم کہ میری حرکت یا وجود کا مقصد کیا ہے۔ ان کا کام ہینڈل کی حرکت سے گھومتے جانا ہے۔ اس نظریہ کو میکانکی (MECHANISTIC

کہتے ہیں۔ اس فلسفہ کی رُو سے سمجھا یہ جاتا ہے کہ کائنات کا تمام سلسلۂ علّت اور معلول (CAUSE AND EFFECT) کی میکانکی حرکت سے سرگرمِ عمل ہے۔ کائنات کسی نہ کسی طرح یونہی وجود میں آگئی ہے اور اب میکانکی طور پر حرکت میں ہے۔ نہ اس کے پیچھے کوئی باشعور ہستی کارفرما ہے، نہ اس کے سامنے کوئی مقصد یا منزل ہے۔ یہ نظریہ، غایت (PURPOSE) کی نفی کرتا ہے۔

دیمقریطس، اور اس کے مکتبِ فکر کے دیگر اربابِ نظر، میکانکی نظریۂ کائنات کے حامل تھے۔ وہ کہتے تھے کہ جس طرح ایک مشین متعیّن قواعد کے ماتحت نقل و حرکت کرتی جاتی ہے اسی طرح یہ تمام کائنات، قوانینِ فطرت (NATURAL LAWS) کے ماتحت سرگرمِ عمل ہے۔ اس سلسلۂ نقل و حرکت میں ہر عمل پچھلے سبب (CAUSE) کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جس طرح ہم دیا سلائی کی سینک کو مسالہ پر رگڑنے سے پہلے یہ بتا سکتے ہیں کہ اس رگڑ کا نتیجہ کیا ہوگا، اس طرح ہم کائنات کے (CAUSES) سے یہ بتا سکتے ہیں کہ ان کے نتائج (EFFECTS) کیا ہوں گے۔

جبریہ

ہمارا حساب اگر درست ہے تو ہم ہزار سال پہلے بتا سکتے ہیں کہ فلاں دن، فلاں وقت سورج گہن میں آجائے گا۔ اس لئے کہ یہ سب کچھ میکانکی طور پر (MECHANICALLY) ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے ان ماہرینِ سائنس اور فلاسفہ کو جبریہ (DETERMINISTS) کہا جاتا ہے۔

دیمقریطس کے بعد آج تک اس میکانکی تصورِ حیات میں کیا کیا تبدیلیاں ہوئیں اور اس کے متعلق کس کس نوعیت سے بحثیں کی گئیں۔ یہ تفصیلات ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ ہمارے لئے اس قدر سمجھ لینا کافی ہوگا کہ مادیئین اس تصور کو محض کائنات کی تخلیق (CREATION) تک ہی محدود نہیں رکھتے بلکہ کائنات اور انسان سے متعلق تمام مسائل کا حل اسی نقطۂ نگاہ سے دریافت کرتے ہیں۔

(ERNST HAECKEL) لکھتا ہے کہ کائنات سات معمّوں میں سمٹ کر آجاتی ہے۔

ہیکل کے سات معمّے

(۱) ماہیتِ مادہ اور توانائی (۲) مبداءِ حرکت (۳) مبداءِ حیات (۴) ربطِ اشیائے فطرت (۵) مبداءِ شعور (۶) مبداءِ فکر و لسان اور (۷) انسانی اختیار کا مسئلہ۔ ہیکل کے نزدیک پہلے چھ معمّے دو بنیادی اصولوں کے ماتحت حل ہو جاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ "مادہ اور توانائی غیر متبدّل ہیں"۔ اور دوم یہ کہ "کائنات میں عملِ ارتقاء جاری ہے جس سے مفہوم

یہ ہے کہ غیر شعور اور غیر ذی حیات مادہ سے ارتقائی طور پر زندگی اور شعور پیدا ہو جاتے ہیں" باقی رہا ساتواں معمہ (انسانی اختیار و ارادہ کا مسئلہ) تو "یہ سوال ایسا ہے ہی نہیں کہ اسے کسی سائنٹیفک تحقیق کا موضوع بنایا جائے کیونکہ اس کی بنیاد ایک عقیدہ پر ہے جو وہم کا پیدا کردہ ہے۔ اس کا حقیقی وجود ہی نہیں"۔

(THE RIDDLE OF THE UNIVERSE: pp 12-13) ہیکل کی اس تحقیق کی رُو سے شین کے الفاظ میں، بات یوں ہوئی کہ

زندگی، (PROTOPLASM) کی توانائی کا نام ہے۔ نفس غیر شعوری (PSYCHOPLASM) کی توانائی کا نام ہے۔ اور شعور انسانی دماغ کے مراکز (ASSOCIATIVE CENTRES OF BRAIN)) کی قوت کا نام ہے۔ یعنی انسانی نفس (MIND) توانائی کے سوا اور کچھ نہیں۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p.59)

شعور (CONSCIOUSNESS) کے متعلق ہیکل نے واضح طور پر لکھ دیا ہے کہ یہ انسانی دماغ کے طبعی افعال کا نتیجہ ہے (ص۴۹) اور اس نتیجہ پر صرف ہیکل ہی نہیں پہنچا بلکہ سائنٹیفک مادیت کے تمام علمبردار اس باب میں متفق ہیں[1]۔ اسی طرح اس باب میں بھی کہ مادہ قدیم ہے اور ناقابلِ فنا۔ (SHEEN: p. 53)

مادیت کے متعلق (CHAPMAN COHEN) نے ایک مختصر لیکن بڑی جامع کتاب لکھی ہے (MATERIALISM RESTATED) اس کتاب میں اس نے مادیت کے متنوع گوشوں کی تفاصیل بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اگر اس تفصیلی بحث کو سمیٹا جائے تو کم از کم تین خصائص ایسے ہیں جو مادیت کے لئے لازمی ہیں اور وہ تین خصائص حسبِ ذیل ہیں۔

فلسفۂ مادیّت کا ماحصل

(۱) سلبی اعتبار سے مادیت کی تعریف یہ ہے کہ وہ کسی مافوق الفطرت قوت کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ ظہور پذیر ہوتا ہے وہ کسی آزاد روحانی یا نفسی قوت کے ارادہ کے ماتحت وقوع پذیر نہیں ہوتا بلکہ قوائے فطرت کے امتزاج کا نتیجہ ہوتا ہے۔

(۲) دوسری طرف مادیت ایجابی طور پر یہ دعویٰ کرتی ہے کہ وہ اس طریق کے متعلق سب کچھ جانتی ہے

---

[1] دیکھئے (GUIDE TO PHILOSOPHY BY. C.E.M JOAD)

جس سے حوادث کا ظہور ہوتا ہے. اس کا مطلب یہ ہے کہ نظریۂ مادیت کی رُو سے کسی ایک معین وقت پر کائنات کی جو کیفیت ہوتی ہے وہ اس کیفیت سے پہلے کی قوتوں کے امتزاج اور تقسیم کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے. اس سے یہ عقیدہ بھی لازم آتا ہے کہ کائنات میں نہ کوئی نیا عنصر یا نئی قوت وجود میں آتی ہے (اور نہ ہی ایسا ہو سکتا ہے) اور نہ ہی اس قسم کا کوئی عنصر یا قوت خارج سے کائنات میں داخل ہوتی ہے. اس لئے ہم جس چیز کا نام ایک "نیا عنصر" رکھتے ہیں وہ موجودہ قوتوں کی ایک نئی ترتیب کے سوا کچھ نہیں ہوتا. مادیت کے اس اِدّعا کو جبریت (DETERMINISM) یا میکانکیت (MECHANISM) یا میکانکی جبریت (MECHANISTIC DETERMINISM) کہتے ہیں.

(۳) تیسرے یہ کہ کائنات میں جو کچھ موجود ہے وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مادہ ہی ہے. اس کے ماورا اور کچھ نہیں.

مادیت کے ان امتیازاتِ ثلاثہ کو بنگاہِ تعمق دیکھنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اس تصورِ کائنات کی رُو سے (i) نفسِ انسانی (MIND) کا کوئی مستقل وجود نہیں. یہ صرف دماغ کے مادّی خلیات ہی کی کرشمہ زائیاں ہیں. (ii) کائنات میں تخلیق (CREATION) کا عمل جاری ہے. کچھ توانائی (ENERGY) کسی طرح سے ظہور میں آگئی ہے. اب وہی توانائی اپنی ترتیب بدلتی رہتی ہے اور اسی تبدیلیٔ ترتیب کا نام "حوادث یا تغیّرات" ہیں. اور تیسرے یہ کہ یہ سب کچھ اس طرح ہو رہا ہے جیسے کسی نے ایک گھڑی کو کوک دیا ہو اور اس کے بعد وہ اپنے زور پرزوں اور پرزوں کی میکانکی حرکت سے خود بخود چلتی ہے.

اس بحث کو اور زیادہ سمٹا یا جائے تو مادیت سے مفہوم یہ رہ جاتا ہے کہ کائنات کی ہر شے اپنی اصل کے اعتبار سے مادی ہے. مادہ ہی جوہرِ حقیقی (REAL SUBSTANCE) ہے. اس کے سوا حقیقت (REALITY) کا تصور کچھ نہیں. حتیٰ کہ نفسِ انسانی بھی، مادہ ہی کے اثر کا نتیجہ ہے[۱].

اور جب انسانی نفس بھی مادہ ہی کے ترتیبی اثر کا پیدا کردہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس نظریہ کی رُو سے بقائے روح یا حیات بعد الممات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا. ان کے نزدیک ؎

۱؎ (PHILOSOPHY OF RELIGION BY BRIGHTMAN: p. 38)

زندگی کیا ہے؟ عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے؟ انہی اجزاء کا پریشاں ہونا

فرائڈ کے الفاظ میں ’زندگی کا منتہیٰ موت ہے۔‘
(QUOTED BY HARRY SLOCHOWER IN "NO VOICES IS WHOLLY LOST")

چنانچہ ہیکل لکھتا ہے کہ روح (SOUL) کا تصور سراب سے بڑھ کر کچھ نہیں اور جب اس کا تصور ہی فریب نفس ہے تو اس کی بقا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا. جسم انسانی کی مشین، دماغ اور اس سے متعلقہ اعصاب کے عمل سے حرکت میں رہتی ہے اور دماغ کے عمل کے خاتمہ پر یہ حرکت بھی ختم ہو جاتی ہے. عناصر کی ترتیب (INTEGRATION) کا نام زندگی، شعور، نفس، روح سب کچھ ہے اور ان کے انتشار (DISINTEGRATION) کا نام فنا. اس سے زیادہ سب کچھ افسانہ ہے اور ذہنِ انسانی کے تراشیدہ توہمات. [دیکھئے ہیکل، باب" بقائے روح"]۔

آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ، جیسا کہ ہم نے شروع میں لکھا ہے، مادیت کا اصل سوال سمٹ سمٹا کر اس نقطہ پر آجاتا ہے کہ کیا نفسِ انسانی (HUMAN MIND) اپنا خارجی، مستقل، آزاد وجود رکھتا ہے یا یہ محض طبعی جسم (PHYSICAL BODY) ہی کے عمل کا نتیجہ ہے. اگر یہ طبعی جسم کے عمل کا نتیجہ ہے تو پھر جسم کے

نفسِ انسانی کا مسئلہ

طبعی افعال کے خاتمہ پر نفسِ انسانی کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیئے. جب مشین چلنے سے رُک جاتی ہے تو اس کا ہر ایک پرزہ ساکن ہو جاتا ہے اور اس کے بعد وہ مشین وہ کچھ پیدا ہی نہیں کر سکتی جو اس کے چلنے سے پیدا ہوتا تھا. بجلی پیدا کرنے والی مشین (GENERATOR) کو بند کر دیجئے، بجلی کی لہریں ختم ہو جائیں گی. لہٰذا نظریۂ مادیت کی رُو سے نفسِ انسانی کا مسئلہ بآسانی طے ہو جانا چاہیئے. لیکن یہ اتنی آسانی سے طے نہیں ہوتا جتنی آسانی سے بظاہر ہم سمجھتے ہیں کہ اسے طے ہو جانا چاہیئے[1] اس لئے اس نظریہ کے حاملین کو ذرا زیادہ سوچنا پڑا ہے. کسی عام آدمی سے پوچھئے. وہ نہایت سادگی (لیکن پورے حتم ویقین) سے کہہ دے گا کہ انسانی جسم کے

---

[1] واضح رہے کہ اس باب میں ہم صرف نظریۂ مادیت کو بیان (STATE) کر رہے ہیں اس پر کوئی تنقید نہیں کر رہے ہیں. تنقید آئندہ ابواب میں چل کر ہو گی اس وقت صرف یہ دیکھئے کہ نظریۂ مادیت، خود مادیین کے الفاظ میں ہے کیا!

اندر ایک اور شے بھی ہے جسے روح کہتے ہیں۔ جو کچھ انسان کرتا ہے یہ سب روح کے کرشمے ہیں۔ مرنے کے بعد انسان کا جسم گل سڑ جاتا ہے (اس لئے کہ یہ اس شخص کا روزمرہ کا مشاہدہ ہے) لیکن اس کی روح جسم سے نکل کر کہیں اور چلی جاتی ہے۔ یہ روح کیا ہے؟ کہاں سے آتی ہے؟ مرنے کے بعد کہاں چلی جاتی ہے؟ ان سوالات کی گہرائیوں سے اسے کچھ واسطہ نہیں ہوگا۔ وہ ان کا جواب ان عقائد کے مطابق دے گا جو اس نے اپنے مذہب کی رُو سے قائم کر رکھے ہیں۔ ایک مادہ پرست (MATERIALIST) اس پر ہنس دے گا۔ لیکن اس ضمن میں کچھ سوالات ایسے بھی سامنے آئیں گے جن کا تسلی بخش جواب دینا اس کے لئے بھی مشکل ہو جائے گا۔ مثلاً میں یہاں بیٹھا سوچ رہا ہوں۔ میرا دل مختلف خیالات کا ایک بحرِ بیکراں ہے۔ کبھی اس میں امیدوں کی حسین جنبش پیدا ہوتی ہے، کبھی یہ ناامیدیوں کا ماتم کدہ بن جاتا ہے۔ کبھی یہ ایسے عزمِ فلک پیما کا گہوارہ بنتا ہے جس میں اسے جبرئیل بھی صیدِ زبوں دکھائی دیتا ہے اور کبھی یہ ایسی پست حوصلگیوں کا مدفن بن جاتا ہے کہ خود اپنی ذات بھی اس کے قبضہ و اختیار میں نہیں رہتی۔ کبھی اس میں انتقام اور عداوت کی تلاطم خیزیاں برپا ہوتی ہیں اور کبھی یہ عفو و محبت کی جوئے نغمہ بار بن جاتا ہے۔ یہ سب کچھ اسی ننھے سے دل کی حدود فراموش کائنات میں ہوتا رہتا ہے جسے نہ کسی دوسرے انسان کی آنکھ دیکھ سکتی ہے، نہ کان سُن سکتے ہیں، نہ اس کی شیرینیوں کو کوئی زبان چکھ سکتی ہے، نہ اس کی "حُورَاتٌ فِی الْخِیَام" کو کوئی ہاتھ چھو سکتا ہے۔ اس کی دنیا "کمندِ حواس" (SENSES) کی زد سے باہر ہے۔ اور چونکہ (جیسا ہم پہلے دیکھ چکے ہیں) مادہ کہتے ہی اسے ہیں جس کا احاطہ انسانی حواس کر سکیں، اس لئے دل کی دنیا کو مادی دنیا نہیں کہا جا سکتا۔

لیکن یہ دل کی دنیا، نہ تو مادی دنیا سے بے تعلق ہے اور نہ ہی مادی دنیا اس سے غیر متأثر رہتی ہے جب آپ کے دل میں امیدوں کی رنگین فضائیں جلوہ بار ہوں تو ان سے پیدا شدہ "قوسِ قزح" اپنا عکس آپ کے چہرے پر ڈالتی ہے اور اس انداز سے ڈالتی ہے کہ ہر دیکھنے والا پہچان لیتا ہے کہ اس وقت آپ کے دل کی کیفیت کیا ہے۔ اس کے برعکس جب آپ کا دل مایوسیوں کا ماتم کدہ بن جاتا ہے تو آپ کے چہرے کی اُڑی اُڑی سی رنگت اور ڈوب ڈوب کر اُبھرنے والی نبض اس داستانِ غم کا ایک ایک لفظ پکار کر کہہ رہی ہوتی ہے۔ جوشِ انتقام میں آپ کا چہرہ تمتما اٹھتا ہے۔ دورانِ خون تیز ہو جاتا ہے۔ جسم کی حرارت کا پارہ ایک آدھ ڈگری اوپر چڑھ جاتا ہے۔ جذبات کی متلاطم موجوں کے چھینٹے پسینہ بن کر ساحلِ جبیں تک آجاتے ہیں۔ اور جب کبھی آپ کسی خاص خیال میں منہمک ہوں تو خود آپ کی اپنی آنکھ دیکھنا چھوڑ دیتی ہے آپ کے کان سننا

بند کر دیتے ہیں. کوئی سامنے سے گزر جائے آپ کو علم تک نہیں ہوتا. کوئی آپ کو پکارے تو آپ اس کی آواز نہیں سنتے. ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا رابطہ (CONNECTION) اس باہر کی دنیا سے غیر منقطع (CUT OFF) ہو گیا ہے. ادھر کا (SWITCH OFF) ہے اور اُدھر کا (SWITCH ON). غرضیکہ آپ کا مادی جسم آپ کے دل کی کیفیتوں سے لمحہ بہ لمحہ متاثر ہوتا رہتا ہے. دوسری طرف دیکھئے تو آپ کے جسم کی طبعی کیفیت آپ کے دل پر بھی اثر انداز ہوتی ہے. مثلاً گرم مسالوں کا کھانا آپ کے دل میں جذباتِ تہوّر پیدا کر دیتا ہے. خشک اشیاء کا استعمال آپ کو سریع الغضب بنا دیتا ہے. سوءِ ہضمی (DYSPEPSIA) آپ کے مزاج میں چڑچڑاپن پیدا کر دیتا ہے. قلّت الدم (ANAEMIA) آپ کے حوصلوں کو پست اور قوتِ فیصلہ کو مفلوج کر دیتا ہے یعنی ان مادی اشیاء اور جسم کے طبعی افعال سے آپ کا دل اثر پذیر ہوتا رہتا ہے.

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر جسم اور نفسِ انسانی (BODY AND MIND) ایک ہی ہیں تو پھر ان کی یہ دنیائیں مختلف کیوں ہیں. اور اس اختلاف کے باوجود، یہ ایک دوسرے پر کس طرح اثر انداز ہوتے رہتے ہیں؟ یہ ہے وہ سوال جو مادیین کے لئے مشکل پیدا کر دیتا ہے. وہ جسمِ انسانی کا تجزیہ کر کے دکھا دیتے ہیں کہ اس میں سب کچھ مادی (MATERIAL) ہے. گوشت، پوست، ہڈیاں، خون حتیٰ کہ دماغ کے خلیات (CELLS) سب کا تجزیہ کر دیا جاتا ہے. کیمیاوی تجزیہ (CHEMICAL ANALYSIS) سے ان اشیاء کو مفردات و مرکبات (ELEMENTS AND COMPOUNDS) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور طبعی تجزیہ (PHYSICAL ANALYSIS) سے انہیں ذرّات (ATOMS) اور برقیات (ELECTRONS) تک لے جایا جاتا ہے. لیکن یہ مادی اشیاء دل کی کیفیات سے کس طرح اثر پذیر ہوتی ہیں. اور دل کی کیفیات کس طرح ان مادی اشیاء سے متاثر ہوتی رہتی ہیں. یہ سوال ذرا مشکل ہے اور اس کے حل کرنے کے لئے مادیین کو بڑی کاوش کرنی پڑتی ہے. اس مسئلہ کو سب سے پہلے ڈیکارٹ (DESCARTIES -- 1590-1650) نے فلسفیانہ حیثیت دی. اس نے پہلے ہر شے کو شک کی نگاہ سے دیکھنا شروع کیا اور ایک ایک چیز پر غور کر کے اس نتیجہ پر پہنچا گیا کہ ہمیں ان میں کسی کے متعلق بھی یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں ہو سکتا. البتہ اس کائنات میں ایک شے ایسی ہے جس کا علم یقینی ہے اور وہ شے ہے "میں" خود" (I -- MYSELF) اور انا (I) کی ہستی کا ثبوت یہ ہے کہ "میں" صاحبِ شعور ہے. ڈیکارٹ کے اس نتیجۂ فکر نے اس کے مکتبِ خیال میں ایک اصولِ اساسی کی حیثیت اختیار کر لی اور (I THINK, THEREFORE I AM) کو بطور

ایک مسلّمہ تسلیم کرلیا گیا۔ اسی سے یہ نتیجہ مرتب ہوا کہ خدا نے مادہ اور نفسِ انسانی کو الگ الگ پیدا کیا ہے۔

جسم اور نفسِ انسانی

دونوں کی دنیا ہیں الگ ہیں۔ دونوں کی روشیں الگ، لیکن یہ دونوں روشیں ایک دوسرے کے متوازی چلتی ہیں۔ جب میں لیٹنے کا ارادہ کرتا ہوں تو یہ میرے نفس کا فعل ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میرا جسم چارپائی پر دراز ہوجاتا ہے۔ یہ مادی جسم کا فعل ہے۔ اس لئے نفس اور مادی جسم کے یہ افعال متوازی خطوط پر چلتے ہیں۔ اس متوازیت کا نام شروع میں (OCCASIONALISM) تھا۔ لیکن انیسویں صدی میں اسے "طبعی نفسیاتی متوازیت" (PSYCHO-PHYSICAL PARALLELISM) سے تعبیر کیا گیا۔ اس نظریۂ متوازیت میں سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ نفسِ انسانی یا جسمِ انسانی (یا یوں کہئے کہ غیر مادی نفس اور مادی اشیاء) میں یہ متوازیت (یعنی ایک کے عمل سے دوسرے میں متوازی عمل کا پیدا ہوجانا) کس طرح رونما ہوتی ہے؟ ڈیکارٹ نے اس کے جواب میں کہا کہ ان دونوں میں یہ رابطہ خدا کی قوت سے پیدا ہوتا ہے اور خدا کی یہ قوت بلا دلیل مانی جاتی ہے۔ اس کے متعلق ہمارا علم قیاسی یا استخراجی (A PRIORI) ہے لیکن ڈیکارٹ کی یہ توجیہہ اکثر قلوب کو مطمئن نہ کرسکی۔ انہوں نے کہا کہ فلسفہ یا طبیعات میں منطق (LOGIC) یا علت و معلول (CAUSE AND EFFECT) سے ماوراء کوئی دلیل قابلِ قبول نہیں ہوسکتی، اس لئے ڈیکارٹ کا نظریہ بطور مسلّمہ نہیں مانا جاسکتا۔ چنانچہ اس کے بعد انہوں نے ان خطوط پر سوچنا شروع کیا کہ اگر جسم اور نفس (BODY AND MIND) دو مختلف چیزیں نہیں تو پھر (۱) یا تو نفسِ انسانی خود جسم ہی کی پیداوار ہے اور یا (۲) جسم انسانی نفس ہی کی کرشمہ زائی ہے۔ مادیین نے

فلسفۂ تصوّریت

اوّل الذکر مسلک اختیار کرلیا اور ثانی الذکر مکتبِ فکر، تصوّریت (IDEALISM) کے نام سے متعارف کرلیا۔

مزید غور و فکر کے بعد مادیین میں ایک اور گروہ پیدا ہوگیا جس نے ایک جہت سے، متشدد میکانکی نظریہ سے ذرا الگ ہٹ کر ایک نئی روش اختیار کی۔ اس گروہ کا خیال ہے کہ انسانی نفس (یعنی مبدارِ فکر و شعور) انسانی دماغ ہی کی پیداوار ہے لیکن یہ غیر مادی حیثیت رکھتا ہے۔ بایں ہمہ، اس نفسِ انسانی میں کوئی خیال ایسا پیدا نہیں ہوسکتا جس کی تحریک مادی دماغ سے نہ ہوئی ہو۔ اس اعتبار سے نفسِ انسانی، مادی جسم سے متاثر ہوتا ہے۔ لیکن مادی جسم نفسِ انسانی سے اثر پذیر نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ (جیسا اوپر لکھا جاچکا ہے) نفسِ انسانی کی حرکات (ACTIVITIES) دماغ کی حرکات کی رہینِ منت ہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ جب ایک

مرتبہ دماغ کی کسی حرکت سے نفسِ انسانی میں کوئی خیال پیدا ہو جائے تو اس کے بعد یہ خیال ایسے حوادث (EVENTS) پیدا کرتا چلا جائے جن کا تعلق مادی جسم سے نہ ہو. مثلاً (وہ کہتے ہیں کہ) دماغ کی اعصابی حرکت سے نفسِ انسانی میں حرکت پیدا ہوئی جس سے کسی شے اور اس کے حصول کا خیال افقِ قلب سے اُبھرا. اس کے بعد اس خیال نے انسانی نفس میں تصورات (MENTAL IMAGES) کا ایک تانتا باندھ دیا. یہ تصورات دماغی حرکت کے بغیر پیدا ہوتے ہیں. لہٰذا اتنی حد تک نفسِ انسانی حوادث کو خود بھی پیدا کرسکتا ہے. لیکن وہ ان حوادث سے جسمِ انسانی (BODY) کو متاثر نہیں کرسکتا. اس نظریہ کا نام (EPIPHENOME NALISM) ہے اس کی رُو سے.

(۱) نفسِ انسانی اگرچہ مادہ کی پیداوار ہے لیکن وہ اپنی جداگانہ ہستی رکھتا ہے.

(۲) مادی جسم، نفسِ انسانی کو متاثر کرتا ہے لیکن نفسِ انسانی مادی جسم پر اثر انداز نہیں ہوسکتا.

(۳) کائنات میں ایسے حوادث بھی ہوسکتے ہیں جو نفسِ انسانی کی تخلیق ہیں اگرچہ یہ حوادث جسمِ انسانی کو متاثر نہیں کرسکتے.

لیکن اگر آپ ذرا تعمق سے دیکھیں گے تو یہ حقیقت نکھر کر سامنے آجائے گی کہ یہ نظریہ بھی اصل مسئلہ حل نہیں کر سکا. جو انسانی نفس، مادی جسم کو متاثر نہیں کرسکتا، اس کی جداگانہ ہستی کیا معنی رکھتی ہے؟ یہ تو وہی خالص مادیت ہے جس کی رُو سے انسانی عمال میں نفس (MIND) کا کوئی دخل نہیں اور یہ اعمال مادی سلسلہ علت و معلول (MATERIAL CASUALITY) کے نتائج ہوتے ہیں. اسے ایک مثال سے سمجھئے. میں ننگے پاؤں چلا جا رہا ہوں. پاؤں کے نیچے آگ کی ذرا سی چنگاری آجاتی ہے. میرا پاؤں تڑپ کر اُٹھ جاتا ہے (اسے (REFLEX ACTION) کہتے ہیں. (جیسے جب کوئی شخص اپنی انگلی آپ کی آنکھ کی طرف بڑھاتے تو آپ کی آنکھ جھٹ سے بند ہو جاتی ہے). دوسری طرف یہ مثال لیجئے کہ چلتے چلتے میرے جوتے کا تسمہ کھل جاتا ہے، میری نگاہ اس پر پڑتی ہے میں ٹھہر جاتا ہوں. پاؤں اٹھاتا ہوں اور تسمہ باندھ کر پھر چلنے لگ جاتا ہوں. ظاہر ہے کہ اس طرح پاؤں اٹھانے اور اُس طرح پاؤں کے اٹھنے میں بڑا فرق ہے. وہ جنبش بلاارادہ تھی یہ بالارادہ ہے. لیکن مادیین کہتے ہیں کہ نہیں! دونوں مرتبہ پاؤں کی جنبش یکساں محرکات کا نتیجہ تھی. پہلی بار جب پاؤں کے نیچے آگ کی چنگاری آئی ہے تو پاؤں کے اعصاب نے حرارت کے اس احساس (SENSATION OF HEAT) کو فوراً دماغ تک پہنچایا. دماغی اعصاب نے نفس (MIND) میں حرکت پیدا کی اور نفسِ انسانی

نے پاؤں کے عضلات کو اوپر کھینچ لیا اور یہ سب کچھ اتنی تیزی سے ہوگیا کہ شعور (CONSCIOUSNESS) کو اس کا احساس بھی نہیں ہوا۔ دوسرے حادثے میں آنکھ نے کھلا تسمہ دیکھا۔ اس نے یہ رپورٹ دماغ تک پہنچائی۔ دماغ نے نفسِ انسانی کے تار کھٹکھٹائے اور نفسِ انسانی نے پاؤں اٹھوا کر تسمہ بندھوا دیا۔ لہٰذا دونوں حوادث طبعی محرکات کی رُو سے ظہور پذیر ہوتے لیکن اس کے خلاف یہ سوال پیدا ہوا کہ تسمہ کھلنے کی صورت میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ میرا دل (نفسِ انسانی) یہ فیصلہ کرتا ہے کہ تسمہ ابھی باندھ لینا چاہیئے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ کھلا ہوا تسمہ بار بار دیکھتا ہے لیکن وہ بعض مقتضیات (CONSIDERATIONS) کے ماتحت یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اسے ابھی باندھنے کی ضرورت نہیں۔ اور میں اسی حالت میں چلے جاتا ہوں۔ یہ ظاہر ہے کہ اب بھی آنکھ اپنی رپورٹ دماغ تک پہنچا رہی ہے، دماغ اب بھی نفسِ انسانی کے تار کھٹکھٹا رہا ہے۔ لیکن نفسِ انسانی فیصلہ کرتا ہے کہ ابھی اس رپورٹ پر کوئی (ACTION) نہیں لینا چاہیئے۔ نفسِ انسانی کا یہ فیصلہ تو مادّی دماغ کی کسی حرکت کا نتیجہ نہیں۔ یہ قوت کہاں سے آگئی۔

واٹسن کا نظریہ

یہ سوال علم النفس (PSYCHOLOGY) سے متعلق تھا۔ علم النفس میں متشدد مادیت کا ترجمان نظریہ (BEHAVIOURISM) ہے جس کا امام ڈاکٹر واٹسن ہے۔ ڈاکٹر واٹسن نے مدت العمر (انسانی اور حیوانی) بچوں کے عادات و خصائل کا مطالعہ کیا جس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ جسے ہم نفسِ انسانی کا فیصلہ (CHOICE) کہتے ہیں، وہ درحقیقت آزاد فیصلہ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی نتیجہ ہوتا ہے، ان تمام محرکات (STIMULI) کا جو بچے کے ذہن پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور جن سے اس کی عادات و خصائل مرتب ہوتے ہیں۔ بچے کو بھوک لگتی ہے تو دودھ کی بوتل اس کے سامنے لائی جاتی ہے۔ اس عمل کو بار بار دہرانے سے بچے کے ذہن میں بھوک اور بوتل میں ایک تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ جب اس کے سامنے بوتل آتی ہے تو اسے دیکھتے ہی اس کے جسم میں وہ تمام طبیعی عمل شروع ہو جاتا ہے جو بھوک کے احساس یا غذا کے حصول اور ہضم کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر جب بچہ ذرا بڑا ہوتا ہے تو آپ بوتل سامنے لاتے وقت اس کا نام (بوتل) بھی پکارتے ہیں۔ اس سے اس کے ذہن میں لفظ بوتل اور بھوک میں وہی تعلق پیدا ہوتا ہے جو اس سے پہلے خود بوتل سے پیدا ہوتا تھا۔ اب اس لفظ سے اس کے جسم میں وہی کیفیات پیدا ہونی شروع ہو جاتی ہیں جو دودھ کی طلب یا دودھ پینے سے پیدا ہوتی تھیں۔ ان الفاظ سے ذہن میں تصوّرات (CONCEPTS) پیدا ہوتے ہیں۔ ان سب کے مجموعہ کا نام انسان کے

عادات وخصائل ہیں. پھر یہ عادات وخصائل نسلاً بعد نسلٍ بطور وراثت منتقل ہوتے رہتے ہیں اور اس طرح غیر شعوری طور پر مسلّمات یا معتقدات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں. بنا بریں جس چیز کو عام طور پر نفسِ انسانی کا فیصلہ کہا جاتا ہے وہ درحقیقت فیصلہ نہیں ہوتا' ان ہی محرکات کا طبعی نتیجہ ہوتا ہے۔ علم النفس کی یہ شاخ درحقیقت علم تجزیہ نفس (PSYCHO - ANALYSIS) ہی سے متعلق ہے جس کی رُو سے تمام فیصلے نفسِ غیر شعوریہ (UN-CONSCIOUS MIND) کی مملکت سے نافذ ہوتے ہیں. جو مجموعہ ہوتا ہے وراثت' ماحول' ابتدائی تعلیم اور دبی ہوئی آرزوؤں یا خوں گشتہ تمناؤں کا' انسانی شعور (CONSCIOUSNESS) کا ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا. اس شاخ کے ائمۂ فکر فرائڈ' ایڈلر اور ینگ ہیں. (تفصیل کے لئے معارف القرآن جلد دوم ملاحظہ فرمایئے. جس کا دوسرا نام" ابلیس وآدم" ہے) ڈاکٹر واٹسن کے نزدیک یہ بحث ہی بے معنی ہے کہ نفسِ انسانی (HUMAN MIND) الگ مستقل وجود رکھتا ہے یا نہیں. اس لئے کہ وہ اپنا الگ مستقل وجود رکھے یا نہ رکھے. جب وہ انسانی معاملات میں آزادانہ دخل ہی نہیں دے سکتا تو اس کا عدم اور وجود برابر ہے. تمام انسانی اعمال (HUMAN ACTIVITIES) سلسلۂ علّت و معلول کا یقینی اور لازمی نتیجہ ہوتے ہیں. اس لئے حیات کا میکانکی نظریہ ہی اس قابل ہے کہ اسے بطور حقیقتِ ثابتہ تسلیم کر لیا جائے۔[1]

میکانکی نظریۂ حیات کا حاصل

اس مقام تک ہم دیکھ چکے ہیں کہ میکانکی نظریۂ زندگی کی رُو سے:۔

(۱) انسانی نفس اپنا جداگانہ وجود نہیں رکھتا. یا تو اس کی کوئی ہستی (EXISTENCE) ہی نہیں اور اگر یہ اپنی کوئی ہستی رکھتا ہے تو وہ بہرحال مادہ ہی کی پیدا کردہ ہے.

(۲) انسانی نفس اگر موجود ہے تو بھی وہ انسانی معاملات میں دخل انداز نہیں ہو سکتا. یہ معاملات مادّی جسم کے محرکات کے ماتحت طے پاتے رہتے ہیں. خواہ وہ محرک جذبہ فوری (IMMEDIATE) اور بلاواسطہ (DIRECT) ہو اور خواہ کسی سابقہ جذبہ کا نتیجہ یا مختلف جذبات کا مجموعی اثر ـــــــ

---

[1] مزید تفصیل کے لئے دیکھئے (BEHAVIOURISM BY J.B. WATSON)

(ACCUMULATIVE EFFECT) ہو اور ان کا اثر بالواسطہ (INDIRECT) ہو۔

(۳) یہ سب کچھ طبیعی قانونِ علّت و معلول کے ماتحت میکانکی طور پر ظہور پذیر ہوتا رہتا ہے۔

(۴) اس لئے انسان صاحبِ اختیار و ارادہ نہیں۔ میکانکی قوانین کی محسوس و غیر محسوس زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔

اس وقت تک ہم نے میکانکی نظریۂ کائنات کے متعلق جو بحث کی ہے وہ بیشتر مادیین کے طبیعاتی تجارب (PHYSICAL EXPERIMENTS) یا نفسیاتی مشاہدات (PSYCHOLOGICAL OBSERVATIONS) سے وابستہ تھی۔ لیکن انیسویں صدی میں حیاتیاتی تحقیقات (BIOLOGICAL RESEARCHES) نے اس کی تائید میں مزید دلائل بہم پہنچا دیئے اور اس کے بعد حیاتیات نے اس باب میں بڑی اہمیت حاصل کرلی۔ اس کے ساتھ علم الارض (GEOLOGY) نے بھی نگاہ کا

علمائے علم الارض کا خیال

رُخ اسی طرف پھیر دیا۔ علم الارض کی رو سے ہمارا کرۂ زمین کسی زمانے میں اس قدر گرم تھا کہ اُس وقت اس پر کسی زندہ چیز کی موجودگی کا تصور ہی نہیں ہوسکتا[1]۔ لہٰذا زندگی (LIFE) کرۂ زمین کے آنے کے ساتھ ہی موجود نہ تھی۔ بلکہ بعد کی پیداوار تھی، جب زمین کی حرارت اتنی کم ہوئی کہ اس پر زندہ رہنا ممکن ہوگیا۔ ان کی تحقیقات کے مطابق زمین (اور اس کے ساتھ ہی سورج) کی حرارت دن بدن کم ہوتی جارہی ہے۔ حتّٰی کہ (ان کے نظریہ کی رُو سے) ایک دن ایسا آجائے گا جب زمین کی تمام حرارت ضائع ہوجائے گی اور جس طرح شروع میں زمین حرارت کی شدّت کی وجہ سے اس قابل نہ تھی کہ اس پر کوئی شے زندہ رہ سکے، اسی طرح آخرالامر سردی کی شدّت کی وجہ سے ایسی ہوجائے گی کہ اس پر زندگی محال ہوجائے گی۔ لہٰذا ان کے نزدیک یہ تمام سلسلۂ کائنات (جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے) ایک بہت بڑے کلاک (CLOCK) کی طرح ہے جسے کسی وقت کوک دیا گیا تھا۔ اب رفتہ رفتہ اس کا فنر (SPRING) کھلتا جارہا ہے۔ حتّٰی کہ ایک دن ایسا آجائے گا جب یہ اسپرنگ پورے کا پورا کھل جائے گا اور کائنات کی مشین

---

[1] علمائے علم الارض کا اندازہ ہے کہ زمین کی عمر کم از کم تین ارب سال ہے اور اس کے کم از کم دو ارب سال بعد اس پر زندگی کی نمود ہوسکی ہوگی۔ یعنی آج سے قریب ایک ارب سال پہلے سطحِ ارض پر زندگی کی نمود شروع ہوئی تھی۔ انسانی زندگی کی نہیں بلکہ سب سے نچلی سطح کی زندگی کی۔ (SIMPSON "THE MEANING OF EVOLUTION": p. 13-14)

کی حرکت خود بخود رُک جائے گی۔ چونکہ ان کے نزدیک کوئی خارجی قوّت ایسی موجود نہیں جو اس فنر (SPRING) کو پھر کوک دے (یا ساتھ کے ساتھ کوکتی جا رہی ہو) اس لئے اس مشین میں حرکتِ دوام یا دوبارہ حرکت کا امکان ہی نہیں۔ علم الارض کے اس نظریہ نے بھی میکانکی تصورِ حیات کی تائید کر دی۔

ڈارون کا نظریۂ ارتقاء

اس کے بعد ڈارون (DARWIN) نے اپنا نظریہ ارتقاء (THEORY OF ORGANIC EVOLUTION) پیش کیا جس نے سمندِ ناز پہ ایک اور تازیانے کا کام دیا۔ ڈارون نے کہا کہ زندگی نے اپنی ابتدائی نمود نہایت پست سطح سے مختلف انواع (SPECIES) کے ذریعہ کی۔ اس کے بعد ان تمام انواع میں ارتقاء کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہ ارتقاء خالصتہً میکانکی قوانین کی رُو سے ظہور پذیر ہوا ہے۔ ان قوانین میں طبعی انتخاب (NATURAL SELECTION) ماحول کے ساتھ توافق (ADAPATIBILITY TO ENVIRONMENT)

---

۱ نظریۂ ارتقاء کے حاملین بالعموم تین گروہوں میں منقسم ہوتے ہیں۔ پہلا گروہ مادیئین (MATERIALISTS) کا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ زندگی اور شعور سب مادہ کے ارتقاء سے پیدا ہو گئے اور ان سب کو "علت و معلول" کے میکانکی قانون کی روشنی میں سمجھایا جا سکتا ہے۔ دوسرا گروہ (VITALISTS) کا ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ زندگی، مادہ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس کے اپنے اصول ہیں۔ حیات اپنا الگ وجود رکھتی ہے۔ تیسرا گروہ (FINALISTS) کا ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات خدا کے مقرر کردہ پروگرام کے مطابق ایک خاص مقصد کے تحت ظہور میں آئی ہے اور ارتقاء وغیرہ اس منزل کی طرف بڑھنے کے ذرائع ہیں جو میکانکی طور پر پیدا نہیں ہو گئے۔ (VITALISTS) میں سے برگسان اس قوّتِ حیات کا نام (ELAN VITAL) رکھتا ہے (BUIS) اسے (CELLULAR CONSCIOUSNESS) کہتا ہے (OSBORN) اس کا نام (ARISTOGENESIS) رکھتا ہے (BERG) اسے (NOMOGENESIS) کہتا ہے۔ (SMUTS) کے نزدیک اس کا نام (HOLISM) ہے۔ (ROSA) اسے (HOLOGENESIS) سے تعبیر کرتا ہے۔ (TRIESCH) اسے (ENTELECHY) کہتا ہے۔ اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے (GALLOWAY) کہتا ہے کہ

> جب تم کسی چیز کو علت و معلول کے عام قاعدے کی رو سے سمجھا نہ سکو تو اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ یہ کہہ دو کہ فطرت یا خالقِ فطرت نے یہ سب کسی خاص مقصد کے ماتحت کیا ہے۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION)

اور بقاء للاصلح (SURVIVAL OF THE FITTEST)[1] نمایاں خصوصیت کے حامل ہیں۔ ہر نوع آہستہ آہستہ بتدریج، ارتقائی مراحل طے کرتی گئی۔ جس نوع میں باقی رہنے کی صلاحیت نہ تھی وہ فنا ہوگئی۔ جس میں یہ صلاحیت تھی وہ خارجی موانع پر قابو پاتی اور اپنے آپ کو ماحول کے مطابق بناتی آگے بڑھتی گئی اور یوں زندگی کے یہ ابتدائی ذرات آہستہ آہستہ آفتاب بنتے گئے۔ اس نظامِ ارتقاء میں نہ تو کسی خارجی قوت کا کوئی ہاتھ تھا اور نہ ہی زندگی کسی مقصد کے حصول کی اندرونی تڑپ و خلش سے آگے بڑھ رہی تھی۔ محض میکانکی قوانین تھے جن کے ماتحت یہ سب کچھ میکانکی طور پر ہوتا چلا گیا۔ اور بالآخر زندگی انسانی پیکر میں سامنے آگئی۔ اب انسان بھی میکانکی قوانین کے ماتحت جی رہا ہے اور انہی قوانین کے مطابق ختم ہو جائے گا کیونکہ یہ سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی ہے۔

نہ علم الارض کے محققین بتا سکے ہیں کہ زمین کے ٹھنڈا ہونے پر زندگی کی نمود کس طرح ہوگئی نہ ڈاروِن کا مکتبِ فکر یہ کہہ سکا کہ زندگی کے مظاہر سب سے پہلے مختلف انواع میں کس طرح تقسیم ہوگئے۔ اسے وہ "اتفاق" (CHANCE) سے تعبیر کرتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ میکانکی تصوّر میں ہر نظریہ کی ابتدا "اتفاق" (CHANCE) سے ہوتی ہے اس کے سوا علّت اور معلول (CAUSE AND EFFECT) کے سلسلہ کا آغاز ناممکن ہے۔ [ڈاروِن نے حیات کی ابتدا اور (CHANCE) کے نظریہ کے متعلق کیا کہا تھا اس کی بابت آئندہ باب میں لکھا جائے گا]۔

علمائے حیاتیات کا خیال

ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم النفس (PSYCHOLOGY) میں (BEHAVIOURISM) کے نظریہ کی رُو سے انسانی عادات و خصائل ان نقوش سے مرتب ہوتے ہیں جو بچے کے ذہن میں شروع سے مرتسم ہو جاتے ہیں اور یہی نقوش نفسیاتی طور پر وراثتاً آگے منتقل ہو جاتے ہیں۔ یہ تو نفسیات کا دائرہ تھا حیاتیات (BIOLOGY) نے آکر یہ بتایا کہ بچے کو یہ نقوش نفسیاتی طور پر نہیں ملتے بلکہ جس طرح ایک بچہ مادۂ تولید کی وساطت سے اپنی رنگت اور خط و خال، ماں باپ سے وراثتاً لیتا ہے اسی طرح اسے مادی طور پر ایسے اجزاء وراثتاً ملتے ہیں (جنہیں (GENES) کہا جاتا ہے اور) جن سے اس کا مزاج (TEMPRAMENT) ترتیب پاتا ہے یعنی

---

[1] یہ اصطلاح ڈاروِن کی نہیں بلکہ ہربرٹ اسپنسر (HERBERT SPENCER) کی ہے۔

کسی بچّہ کا سریع الغضب یا حلیم الطبع ہونا (حتیٰ کہ اس کا جھوٹا، مکار، چور یا دیانتدار ہونا) ان اجزائے تولیدی (GENES) پر موقوف ہے جنہیں وہ والدین سے وراثتاً حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر (H.S. JENNINGS) انسانی بچّے کی پیدائش کے مختلف مراحل پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ رحمِ مادر میں جنین کی تشکیل قریب ایک ہزار موالید (GENES) سے ہوتی ہے۔

> اور یہ معلوم ہے کہ ان ہزار موالید میں سے ہر ایک اپنی اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے اور الگ الگ فریضہ۔ چنانچہ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی برباد ہو جائے یا تبدیل، تو جنین کی شکل وصورت میں بھی تبدیلی ہو جاتی ہے اور اس "انسان" میں بھی جس کی ابتدا اس جنین سے ہو رہی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تبدیلی اس کی آنکھوں کی رنگت، ناک کی شکل یا قد و قامت پر اثر انداز ہو اور اس کے مزاج اور افتادِ طبیعت پر بھی۔ مزاج، ذہنیت، افتادِ طبیعت، شخصیت وغیرہ کا انحصار، مختلف طریقوں سے ان موالید پر ہے جس سے انسانی بچّہ ترتیب پاتا ہے۔

(THE BIOLOGICAL BASIS OF HUMAN KNOWLEDGE)

یہی پروفیسر دوسرے مقام پر لکھتا ہے۔

> جس طرح بالوں اور آنکھوں کی رنگت ہمیں وراثت میں ملتی ہے اسی طرح مختلف قوتیں خیالات اور رجحانات بھی ہمیں وراثت میں ملتے ہیں۔

کالج آوف سائنس (لندن) کا پروفیسر (MCBRIDGE) لکھتا ہے کہ

> ہمارے پاس اب اس امر کی توثیق کے لئے حتمی شہادات موجود ہیں کہ آباؤ اجداد کی اکتسابی عادات آئندہ نسل پر ضرور اثر انداز ہوتی ہیں۔

(THE GREAT DESIGN: pp. 135-158)

یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر (DEAN INGE) لکھتا ہے کہ

> کسی بچّے کے کیریکٹر کو متاثر کرنے کا صحیح وقت اس کی پیدائش سے سو سال پہلے ہوتا ہے۔

(QUOTED BY VISCOUNT SAMUAL IN "BELIEF AND ACTION")

اس نظریہ میں اب ذرا سی تبدیلی ہو گئی ہے جس کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ یہ اجزائے تولیدی درحقیقت خام مسالہ (RAW MATERIAL) ہوتے ہیں۔ اس مسالہ پر ماحول (ENVIRONMENT) کا بھی اثر ہوتا ہے۔

یعنی بچّہ کا مزاج مرکب ہوتا ہے اس وراثتی مسالہ اور ماحول کے اثرات کا اور یہ سب کچھ میکانکی طور پر ہوتا ہے۔[1]
اس بات کے متعلق محققین بھی کچھ نہیں کہہ سکے کہ ابتدا میں انسانی مزاج کس طرح مرتب ہوا تھا۔ اس کے لئے انہیں بھی "اتفاق" (CHANCE) کی طرف رجوع کرنا پڑا ہے۔

آج کل ماحول اور وراثت کے مسئلہ نے خاص اہمیت حاصل کر رکھی ہے۔ ایک مکتبِ فکر کا یہ خیال ہے کہ وراثت کے نقوش انمٹ ہوتے ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں! ان نقوش کو ماحول کی تبدیلی سے بدلا جا سکتا ہے۔ (B. H. MOTTRAM) اپنی مشہور کتاب (THE PHYSICAL BASIS OF PERSONALITY) میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے پہلے اوّل الذکر گروہ کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:۔

> ہماری ذات کا تمام تر انحصار ہمارے طبعی جسم پر ہے اور جسم کی تمام خصوصیات کا دارو مدار ان (GENES) پر ہے جو ہمیں وراثتاً ملتے ہیں۔ ہم جو کچھ بھی ہیں اس لئے ہیں کہ ہمیں یہ سب کچھ وراثت میں ملا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی اصل مادہ اور توانائی ہی ہے۔ (ص ۱۲۲)

اس کے بعد وہ اپنا نقطۂ نگاہ بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:۔

> یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ ہمیں وراثتاً ملتا ہے اسے ماحول سے بدلا جا سکتا ہے اور ماحول کو ہم اپنے کنٹرول میں رکھ سکتے ہیں۔ (ایضاً)

(L. C. DUNN) اور (T. H. DOBZHANSKY) نے خاص اس موضوع پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے (HEREDITY, RACE AND SOCIETY) وہ اس کتاب میں ماحول اور وراثت کے سوال پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:۔

> اگر ہم ایک لمحہ کے لئے بھی غور کریں تو یہ حقیقت واشگاف ہو جائے گی کہ ماحول اور وراثت کے نقوش و خصوصیات میں کوئی امتیازی خط کھینچا ہی نہیں جا سکتا۔ انسان کی ہر ایک عادت اور خصوصیت میں وراثت اور ماحول دونوں کا حصّہ ہوتا ہے۔ (ص ۶)

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے (THE NATURE OF LIVING MATTER BY L. HOGBEN)
اور (THE PHILOSOPHICAL BASIS OF BIOLOGY BY J.S. HALDANE)

آگے چل کر یہ لکھتے ہیں:۔

ہم کسی انسانی فرد سے نہ تو اس کا وراثتی متاع چھین سکتے ہیں اور نہ ہی ماحول کے اثرات۔ ہم دنیا میں آتے ہیں تو اپنے ساتھ ان ممکنات کا ذخیرہ لے کر آتے ہیں جو ہمیں والدین سے وراثت میں ملتا ہے۔ یہ ذخیرہ ہمارے ماحول میں آ کر داخل ہو جاتا ہے' ان دونوں کے امتزاج سے انسان کا کیریکٹر مرتب ہوتا ہے.......... کرنے کا کام یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ جو کچھ ہمیں وراثتاً ملا ہے اسے کس قسم کے ماحول میں رکھا جائے۔ (صفحہ ۳۰، ۱۴، ۳)

اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ:۔

جو کچھ ہمیں وراثت میں ملتا ہے اس میں ہم بالکل منفرد ہوتے ہیں۔ نہ وہ تمام کا تمام ہمارے اسلاف میں سے کسی ایک میں موجود ہوتا ہے اور نہ ہی اسے ہم اپنے اخلاف میں اس طرح منتقل کر سکتے ہیں۔ علم الحیات کے ماہرین کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہر انسانی فرد کی انفرادیت کا اعلان کریں۔

(صفحہ ۴۶)

جہاں تک اکتسابی علوم و عادات کا تعلق ہے' اس کی بابت ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ وراثتاً منتقل نہیں کی جا سکتیں۔ ایک ایم اے باپ کا بیٹا پیدائشی طور پر ایم۔ اے نہیں ہوتا۔ اسے شروع سے الف، بے پڑھانا ہوتا ہے۔

(صفحہ ۲۶)

توارث اور ماحول کے مسئلہ نے اگلے دنوں خود ہمارے ہاں ایک دلچسپ صورت اختیار کر لی۔ پاکستان کی سائنس کانفرنس میں (جو جنوری ۱۹۵۴ء میں کراچی میں منعقد ہوئی تھی) انگلستان سے ڈاکٹر ہکسلے اور روس سے ڈاکٹر نزھ دین شرکت کے لئے آئے تھے۔ ہکسلے "وراثت" کا متشدد حامی ہے۔ اور روس میں ماحول پر بڑا زور دیا جاتا ہے۔ کراچی میں ان دونوں سائنسدانوں میں پہلے تو ضمنی طور پر جھڑپیں ہوتی رہیں اور بالآخر ایک نشست میں ان دونوں کا باہمی "مقابلہ" بھی ہوا۔ یہ کہنا تو درست نہ ہو گا کہ کون جیتا اور کون ہارا۔ البتہ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ یہ دونوں سائنسدان جس جوش و شدت سے اپنے اپنے نظریہ کی حمایت کر رہے تھے وہ کسی صورت میں بھی "مذہبی مناظروں" سے کم نہ تھا۔ (چونکہ اس وقت ہم صرف مختلف نظریوں کو بیان کرتے چلے جا رہے ہیں اور ان پر تنقید نہیں کر رہے اس لئے اس مباحثہ پر محاکمہ ہمارے موضوع سے خارج ہے)۔

علم الحیات کے ماہرین کے بعد" علم الانسان" (ANTHROPOLOGY) کے مکتشفین آگے بڑھے اور

علم الانسان کے ماہرین کا خیال انہوں نے کہا کہ انسانی بچے کے ذہنی نقوش، معتقدات و تصورات وغیرہ انفرادی چیز نہیں ہیں بلکہ نسلی (RACIAL) ہیں۔ ہر فرد کسی نہ کسی نسل سے متعلق ہے جس کی ابتداء قبائل سے ہوئی ہے۔ نسلی معتقدات و تصورات وراثتاً آگے منتقل ہوتے رہتے ہیں اور انہی کے مجموعی اثرات کا نام ایک فرد کے ذاتی خصائص و رجحانات ہیں[1]۔ اگرچہ (DUNN) اور (DOBZHANSKY) نے اپنی اس کتاب میں جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، نسل کے نظریہ کی سخت مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کہنا تو ہم پرستی ہے کہ میری رگوں میں فلاں کا خون ہے اس لیئے میں اس کی شرافت و نجابت کا حامل ہوں۔ نسلی امتیازات کا دَور ختم ہوچکا ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۴۹)۔

حاصلِ مبحث جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے اس سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ میکانکی تصورِ کائنات کی رُو سے حسبِ ذیل نتائج مستخرج ہوتے ہیں:۔

(۱) کائنات کی ہر شے مادہ کے لاینجزیٰ (ناقابلِ تقسیم) اجزا سے مرکب ہے جنہیں ذرّات (ATOMS) کہا جاتا ہے (آج ایٹم کا تصور اس سے مختلف ہے۔ لیکن اس کا ابتدائی تصور دیمقریطس کے نظریہ کی رُو سے یہی تھا)۔

(۲) ان مادی ذرّات کے علاوہ کائنات میں توانائی (ENERGY) بھی موجود ہے۔ ذرّات اور توانائی کے باہمی ربط و نظم سے کائنات کی ساری مشینری چل رہی ہے۔

(۳) یہ ذرّات اور توانائی کسی طرح ہنگامی طور پر وجود میں آگئے لیکن اب نہ ذرّات میں کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہے اور نہ ہی توانائی میں۔ ان کا باہمی ربط و نظم مختلف اشیاء کے وجود کا باعث ہے اور یہ سب کچھ علّت و معلول کے قاعدے کی رُو سے ظہور پذیر ہوتا رہتا ہے جو میکانکی طور پر کائنات میں کارفرما ہیں۔ یہ قوانین کس طرح پیدا ہو گئے اس کا ہمیں کچھ علم نہیں۔

(۴) ابتداءً زمین سخت گرم تھی اس لیئے اس پر کسی زندہ شے کا وجود ناممکن تھا۔ جب زمین کی حرارت قابلِ برداشت ہوئی تو مادی ذرّات میں سے کسی نہ کسی طرح اتفاقی طور پر زندگی پیدا ہو گئی اور زندگی

---

[1] (ANTHROPOLOGY) پر (GOLDENWEISER) کی کتاب مستند اور پُراز معلومات ہے۔

کے مادی مظاہر نے مختلف انواع کی شکل اختیار کر لی.

(۵) یہ مختلف انواع ارتقائی منازل طے کرتے کرتے آگے بڑھتے گئے حتیٰ کہ اوپر پہنچ کر ان میں کسی نہ کسی طرح شعورِ محض (SIMPLE CONSCIOUSNESS) پیدا ہو گیا اور پھر شعورِ محض سے شعورِ ذات (SELF CONSCIOUSNESS) اس آخری کڑی کا نام انسان ہے.

(۶) جس طرح کائنات کی دیگر اشیاء میکانکی قانونِ علت و معلول کے ماتحت سرگرمِ عمل ہیں اسی طرح انسان بھی میکانکی قوانین کے مطابق مصروفِ تگ و تاز رہتا ہے جسے ہم انسانی خصائل، عادات، کیریکٹر کہتے ہیں، وہ درحقیقت:۔

(ا) علم النفس کی رُو سے مجموعہ ہوتے ہیں ان ابتدائی نقوش کا جو وراثت، ماحول اور ابتدائی تعلیم سے بچّہ کے ذہن پر مرتسم ہوتے رہتے ہیں. یا

(ب) علم الحیات کی رُو سے نتیجہ ہوتے ہیں ان تولیدی جراثیم کا جو بچّہ کو ماں باپ کی طرف سے وراثتاً ملتے ہیں اور جو ماحول میں پروان چڑھتے ہیں اور یا

(ج) علم الانسان کے نظریہ کے مطابق، ماحصل ہوتے ہیں ان تصوّرات، معتقدات، رسوم و رواج کا جو انسان کو نسلی طور پر وراثتاً ملتے ہیں.

اس لئے انسان کا ہر عمل ان اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جن پر اسے کوئی قبضہ و اختیار نہیں ہوتا.

(۷) انسانی جسم کی مشینری طبعی قوانین کے ماتحت چل رہی ہے. جب اس مشینری کی حرکت بند ہو جائے گی تو انسان فنا ہو جائے گا اور یوں یہ تمام افسانہ ختم ہو جائے گا.

(۸) اسی طرح یہ تمام کائنات ایک گھڑی کی طرح چل رہی ہے جسے کسی وقت کوک دیا گیا تھا. جب اس کی کوک ختم ہو جائے گی کائنات کی مشینری بھی ساکن ہو جائے گی.

(۹) یہ سب کچھ یونہی میکانکی طور پر ہو رہا ہے. نہ کائنات کی تخلیق کسی مقصد کے ماتحت عمل میں آئی ہے اور نہ ہی یہ سلسلہ کسی مقصد کے لئے جاری ہے.

(۱۰) چونکہ انسان بھی اسی کائنات کا ایک جزو ہے اس لئے اس کی زندگی کا بھی نہ کوئی مقصد ہے نہ منتہیٰ. جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس تصوّرِ حیات کی رُو سے:

(ا) انسانی زندگی کا مقصد، اپنی طبیعی مشینری کو چلتے رکھنا ہے. یعنی کھانا، پینا، سونا اور اپنے سلسلۂ نسل

کو آگے بڑھانا۔

(ب) انسان مجبورِ محض ہے اسے اپنے فیصلوں پر کوئی اختیار نہیں۔ اس کے اندر کوئی ایسی چیز ہی نہیں ہے جو کسی معاملہ کا آزادانہ فیصلہ کر سکے۔

یہ نتائج ہمیں طبیعیات اور نفسیات کے دائروں سے نکال کر اخلاقیات (ETHICS) کے میدان میں لے جاتے ہیں۔

میکانکی نظریۂ اخلاق و سیاست

انسانی فکر نے جس قدر علوم وضع کیے ہیں یا جنہیں اس نے اپنی تحقیق و توجہ کا محور بنایا ہے ان میں اکثر علوم محض نظری ہیں اور کچھ ایسے جن کا تعلق خارجی دنیا سے ہے۔ لیکن علم الاخلاق[1] (ETHICS) ایک ایسا شعبہ ہے جس کا تعلق براہِ راست انسانی اعمال سے ہے۔ اس لئے یہ شعبۂ علم انسانی نقطۂ نگاہ سے سب سے اہم ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ دیگر تمام علوم، اس کے خدّام اور ذرائع ہیں، مخدوم و مقصود یہی علم ہے۔ انسان کو کیسا ہونا چاہیئے؟ اسے کیا کرنا چاہیئے؟ ایسا کیوں کرنا چاہیئے؟ یہی وہ مسائل ہیں جن کے گرد ساری انسانی دنیا گھومتی ہے یا جن کے جواب کے مطابق زندگی سنورتی اور بگڑتی ہے۔ لیکن یہ موضوع اس قدر وسیع ہے کہ ضمنی طور پر اس کے متعلق کچھ لکھنا زیادہ مفید نہیں ہوگا۔ اسے ایک مستقل باب کی حیثیت سے آئندہ صفحات میں پیش کیا جائے گا۔ سرِدست ہم صرف اسی پر اکتفا کریں گے کہ میکانکی تصورِ حیات کا اس اہم سوال پر کیا اثر پڑتا ہے۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے انسان ایک بے بس مشین بن کر رہ جاتا ہے اس میں اپنا اختیار و ارادہ (FREE WILL) ہوتا ہی نہیں۔ سو جب انسان صاحبِ اختیار و ارادہ ہی نہیں تو اخلاقیات (ETHICS) کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ راشڈآل (RASHDALL) کے الفاظ میں:۔

---

[1] ہمارے یہاں (ETHICS) اور (MORTALITY) کے الگ الگ الفاظ نہیں ہیں دونوں کو اخلاق ہی کہا جا سکتا ہے۔ آپ بغرضِ وضاحت اتنا سمجھ لیجئے کہ (ETHICS) اخلاق کے اصولوں سے بحث کرتا ہے اور (MORTALITY) روزمرّہ کے انسانی اعمال سے متعلق ہے۔

جب تک کائنات کے متعلق ہمارا تصور یہ نہ ہو کہ انسانی اعمال کا حقیقی ذمہ دار خود نفسِ انسانی ہے اس وقت تک علم الاخلاق کا سوال ہی سامنے نہیں آ سکتا[1]............ آپ کو کوئی شخص پتھر مارے تو آپ اس پتھر پر نالش نہیں کرتے۔ نہ ہی جب آپ کو کوئی شخص کھانا کھلاتا ہے تو آپ اس کھانے کے حق میں دعائے خیر کہتے ہیں۔ بہادری کا تمغہ توپچی کو ملتا ہے توپ کو نہیں۔ پھانسی کا پھندا قتل کرنے والے کی گردن میں ڈالا جاتا ہے اس تلوار کے نہیں جس سے اس نے قتل کیا ہو۔ نہ جبر کا گناہ گناہ ہوتا ہے نہ جبر کی نیکی نیکی۔ مجبور دلی اور مجبور گناہگار دونوں برابر ہوتے ہیں۔

(راشڈل صـ۳۱۹)

لیکن اس کے باوجود میکانکی نظریۂ حیات کے علمبرداران انسان کو اس کے افعال کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں یعنی یہ نظری طور پر (THEORETICALLY) تو انسان کو مجبورِ محض (ایک مشین) مانتے ہیں۔ لیکن عملی دنیا میں انسان کو صاحبِ اختیار وارادہ۔ اس لئے کہ عملی دنیا کا کوئی کام چل ہی نہیں سکتا جب تک انسان اپنے افعال کا ذمہ دار قرار نہ پائے۔ اگر چور کا یہ عذر قابلِ قبول سمجھ لیا جائے کہ چوری اس نے کی ہے لیکن اس فعل کا ذمہ دار وہ نہیں کیونکہ علمی تحقیقات کی رُو سے اس کی کوئی حرکت اس کے فیصلہ سے عمل میں نہیں آتی بلکہ وہ نتیجہ ہوتی ہے ان طبیعاتی' حیاتیاتی اور نفسیاتی اسباب کا جن پر اسے کوئی اختیار نہیں، تو ظاہر ہے کہ انسانی معاشرہ میں کسی کی کوئی چیز محفوظ نہ رہے۔ اگر قاتل پر اس لئے گرفت نہ کی جائے کہ قتل کے محرکات ایسے اسباب تھے جن پر اسے کوئی اختیار نہ تھا تو سوسائٹی کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے۔ انسانی معاشرہ کے نظم ونسق اور ربط وضبط کا تمام سلسلہ اسی شیرازہ سے منسلک ہے کہ ہر شخص اپنے افعال کا خود ذمہ دار رہے۔ اسی اصول کے ماتحت ہر محنت کرنے والے کو اس کی محنت کا معاوضہ دیا جاتا ہے اور مجرم کو اس کے جرم کی سزا۔ اس لئے میکانکی نظریۂ حیات، عملی دنیا میں ناقابلِ عمل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نظریہ کے حاملین کو عملی دنیا میں انسان کو صاحبِ اختیار وارادہ تسلیم کرنا پڑتا ہے حالانکہ اس سے ان کی نظری تحقیقات کی تمام عمارت دھڑام سے نیچے گر پڑتی ہے۔ بایں ہمہ وہ اُسے بھی صحیح مانتے ہیں اور اِسے بھی۔

انسان کی ذمہ داریاں

---

1 (THE THEORY OF GOOD AND EVILVBY HASTINGS RASHDALL VOL: II p. 302)

چونکہ وہ مادی دنیا سے ماورا کسی اور دنیا کے قائل ہی نہیں اور نہ ہی حواس (SENSES) کے علاوہ کسی اور سرچشمۂ علم (SOURCE OF KNOWLEDGE) کے معترف، اس لئے وہ انسانی معاشرہ کے اخلاقی

یورپ کے عقل پرست

مسائل کا حل عقلِ انسانی کی رُو سے دریافت کرنے کے مدعی ہیں کیونکہ ان کے نزدیک عقل سے بڑھ کر انسان کے پاس کوئی اور معیارِ نفع و ضرر ہے ہی نہیں۔ ہیکل کے الفاظ میں:۔

> ہم دنیا کے متعلق صحیح علم اور اس کے اہم مسائل کا صحیح حل صرف عقل کی رُو سے دریافت کر سکتے ہیں۔ عقل، انسان کے لئے نعمتِ عظمیٰ ہے۔ یہی وہ خصوصیت ہے جو اسے حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔ وحی یا معتقدات کا تصور، دانستہ یا نادانستہ یکسر فریب پر مبنی ہے۔ (ص ۱۹)

انیسویں صدی کے آخر میں انگلستان میں تحریکِ عقلیت (RATIONALIST MOVEMENT) بڑے زوروں پر تھی۔ اس تحریک کی ایسوسی ایشن نے ۱۸۹۵ء میں اپنی تحریک کی تعریف (DEFINITION) ان الفاظ میں پیش کی تھی:۔

> عقلیت سے مراد وہ ذہنی رجحان ہے جس کی رُو سے عقلِ انسانی کو بلا حدود و قیود بلند ترین مقام پر فائز سمجھا جاتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ایسے فلسفہ اور اخلاقیات کی بنیاد رکھی جائے جس کی صداقت کا معیار خالص عقلِ انسانی ہو اور وہ کسی سند (AUTHORITY) کو تسلیم نہ کرے۔

یہ تحریک کس حد تک کامیاب رہی اور آج خود یورپ کے مادہ پرستوں کے نزدیک عقلِ انسانی کا کیا مقام ہے ان امور پر آئندہ باب میں بحث کی جائے گی۔ اس وقت صرف اتنا دیکھئے کہ ان مادیئین نے انسانی معاشرہ کے لئے اخلاقیات کا معیار، خالص اور صرف عقلِ انسانی کو قرار دیا۔ حالانکہ یہ خود ہی تسلیم کر چکے تھے (بلکہ ان کا دعویٰ یہ تھا) کہ عقلِ انسانی میکانکی قوانینِ علت و معلول کی پیدا کردہ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جو چیز مشین کی پیدا کردہ ہو وہ اس قابل ہو ہی نہیں سکتی کہ معاملات کا آزادانہ فیصلہ کر سکے۔ میکانکی نظریہ اور انسانی آزادی (HUMAN FREEDOM) دو متضاد تصورات ہیں۔

یہاں سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسانی دنیا کے وہ کون سے مسائل ہیں جن کا حل یہ لوگ عقل کی رُو سے دریافت کرنے کے مدعی ہیں۔ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے:۔

(i) انسان مشین کی طرح مجبور ہے۔ اور

(ii) اس کی زندگی محض طبیعاتی زندگی ہے جس کا مدار کھانے پینے پر ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک انسانی زندگی کا سارا مسئلہ روٹی کا ہے۔ اس نظریہ کا حامل کارل مارکس (KARL MARX ---- 1818-1883) ہے اور اس کا یہ نظریہ مارکس ازم (MARXISM) کے نام سے متعارف ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے وہ جس قسم کا معاشی اور سیاسی نظام قائم کرنا چاہتا تھا اسے اشتراکیت (COMMUNISM) کہتے ہیں۔ مارکس کا فلسفہ کیا ہے اور کمیونزم کن اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ ان تمام امور کے متعلق معاشیات کے باب میں بحث کی جائے گی اس وقت صرف اتنا دیکھئے کہ میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے انسانی زندگی کے تمام مسائل سمٹ سمٹا کر صرف معاشی رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ مارکس کے نزدیک انسانیت کی ساری تاریخ، محض معاشی (ECONOMIC) جدوجہد کی کہانی ہے۔ اسے وہ تاریخ کی معاشی تعبیر (ECONOMIC INTERPRETATION OF HISTORY) کہہ کر پکارتا ہے۔ چنانچہ وہ منشور اشتراکیت (COMMUNIST MANIFESTO) میں، جسے اس نے اور اس کے رفیقِ کار (ENGELS) نے مرتب اور (۱۸۴۸ء میں) شائع کیا تھا، لکھتا ہے:۔

مارکس کا معاشی نظریہ

> اگر یہ دیکھنا ہو کہ کسی عہد کی سیاسی یا فکری تاریخ کیا ہے تو یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس عہد میں معاشی پیداوار اور مبادلہ کے طور طریق کیا تھے اور ان معاشی عناصر سے جو معاشرہ وجود میں آیا تھا وہ کس قسم کا تھا۔ اس لئے کہ یہی وہ بنیادیں ہیں جن پر کسی قوم کی سیاسی اور فکری عمارت استوار ہوتی ہے اور یہی وہ معیار ہے جس کی روشنی میں اُس تاریخ کو سمجھا جا سکتا ہے۔
>
> لہٰذا نوعِ انسانی کی تمام تاریخ (اس زمانہ قدیم کے بعد جب انسان ہنوز قبائلی زندگی بسر کرتا تھا اور زمین مشترکہ ملکیت میں ہوتی تھی) جماعتی جنگ و جدال کی تاریخ ہے۔ ظالم (EXPLOITING) اور مظلوم (EXPLOITED) کی نزاع کی تاریخ، حاکم و محکوم کے جدال کی تاریخ۔

اس سے ذرا آگے چل کر کہتا ہے کہ

> انسان نے اس وقت تک جتنے معاشرے قائم کئے ہیں ان سب کی تاریخ طبقاتی نزاع کی تاریخ ہے۔ غلام اور آقا، امراء و جمہور، سرمایہ دار و مزدور، ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف اور باہم برسرِپیکار

رہے ہیں. یہ لڑائی شروع ہی سے یونہی مسلسل جاری ہے کبھی اس کی آگ دھیمی پڑجاتی ہے اور مخفی طور پر اندر ہی اندر سلگتی رہتی ہے اور کبھی اس کے شعلے بھڑک اٹھتے ہیں. پھر اس کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ انقلاب پورے معاشرہ کو بدل ڈالتا ہے. یا پھر دونوں برسرِ پیکار طبقے مٹ جاتے ہیں.

اینگلز اس نظریہ کی وضاحت ان الفاظ میں کرتا ہے:-

> تاریخ کے مادی تصور کی ابتدا اس قضیہ سے ہوتی ہے کہ ہر معاشرتی نظام کی بنیاد اس امر پہ ہے کہ جو اسباب و ذرائع انسانی زندگی کے لئے ضروری ہیں ان کی پیدائش کس طرح ہوتی ہے اور پیدائش کے بعد ان کی تقسیم کس طرح کی جاتی ہے. تاریخ کے کسی دَور کو لیجئے. اس میں آپ دیکھیں گے کہ ان امور کی بنیاد (کہ اس معاشرہ میں دولت کی تقسیم کس طرح ہوتی ہے اور وہ معاشرہ کن طبقات اور جماعت پر مشتمل ہے) یہ ہوگی کہ معاشرہ کی پیداوار کیا ہے، اس کا طریق پیدائش کیا ہے اور ماحصل پیداوار کی تقسیم کس طرح کی جاتی ہے. اس نقطۂ نگاہ سے ان معاشرتی تغیرات اور سیاسی انقلابات کے حقیقی اسباب کا سرچشمہ نہ تو ذہنِ انسانی تھا نہ ابدی حقائق اور اصولِ عدل کے متعلق انسانی نگاہ کا تعمق. بلکہ ان کا سراغ آپ کو معاشی پیدائش اور اس کی تقسیم کے طریقوں کے اختلاف میں ملے گا. یا بالفاظِ دیگر ان انقلابات کا راز فلسفہ میں نہیں ملے گا بلکہ اس دور کی معاشیات (ECONOMICS) میں ملے گا۔[1]

جب زندگی کا مسئلہ ہی معاشی ٹھہرا اور انسان کی ساری جدوجہد کا ماحصل اسی مسئلہ کے حل کی تلاش. تو ظاہر ہے کہ پھر اس نظریہ کے حاملین کی نگاہ میں ان علوم و تصورات کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہوسکتی جو انسان کی زندگی کے دوسرے شعبوں سے متعلق ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں. چنانچہ اس باب میں مارکس لکھتا ہے:۔

> مذہب انسانی ذہن کی پیداوار ہے، انسان مذہب کی تخلیق نہیں. مذہب سے وہی انسان وابستہ رہ سکتا ہے جو یا تو ابھی تک اپنے مقامِ انسانیت سے بے خبر ہے یا جس نے اس مقام کو پاکر پھر سے کھودیا ہے. مذہب مظلوموں کی سسکیاں، ایک پتھر کی دنیا کا قلب اور ان حوادث کی رُوح ہے

---

[1] یہ اقتباس برٹرینڈ رسل (BURTRAND RUSSELL) کی کتاب (FREEDOM AND ORGANIZATION) سے لیا گیا ہے.

جن میں روحانیت کا نام نہیں. مذہب کی فنا میں حقیقی انسانی مسرت کا راز پنہاں ہے. اخلاقیات مذہب، مابعد الطبیعات اور دیگر تصورات سب کے سب حقیقی آزادی کے دشمن ہیں. ان کی کوئی تاریخ نہیں. تاریخ صرف مادی انسان کی ہے.

مارکس کے فلسفہ کی رُو سے یہ انقلابات، جس میں ایک معاشرہ دوسرے کے خلاف نبرد آزما رہتا ہے، انسانی اختیار و ارادہ کے ماتحت عمل میں نہیں آتا بلکہ یہ تاریخی وجوب (HISTORICAL NECESSITY) کا لازمی نتیجہ ہے. یہ تاریخ کا تقاضا ہے جو نہ کسی کے لانے سے قبل از وقت آسکتا ہے اور نہ کسی کے روکنے سے رُک سکتا ہے. (تفصیل اس اجمال کی معاشیات کے عنوان میں بیان کی جائے گی). لہٰذا اس نظریہ کے ماتحت، انسان معاشی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے اور تاریخی وجوب کی متلاطم موجیں اسے بحرِ ہستی میں ادھر سے اُدھر لئے لئے پھرتی ہیں.

اس کے ساتھ ہی ان کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ ماورائے عقلِ انسانی، کوئی اور ذریعہ علم نہیں. ہم زندگی کے تمام حقائق عقل کی رُو سے دریافت کر سکتے ہیں چنانچہ اس باب میں لینن لکھتا ہے کہ

> مادہ پرستی کے معنی یہ ہیں کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ خارجی صداقت وہی ہے جسے ہم اپنے حواس کے ذریعہ معلوم کر سکیں. عقلِ انسانی اس قابل ہے کہ یہ ہمیں صداقتِ مطلق کا علم دے دے چنانچہ اس نے یہ علم دیا ہے.
> (QUOTED BY SLOCHOWER IN "NO VOICE IS WHOLLY LOST")

یہاں سے آپ نے دیکھ لیا کہ میکانکی تصورِ حیات کے ماتحت.

(۱) اخلاقیات میں خیر و شر کا کوئی خارجی مستقل معیار (OBJECTIVE PERMANENT STANDARD) نہیں ہے. نہ ہی کسی شے کو حقِ مطلق (ABSOLUTE TRUTH) کہا جا سکتا ہے.

(۲) انسانی زندگی کے مسائل کا حل عقلِ انسانی کی رُو سے کیا جاتا ہے. کیونکہ عقل سے بالاتر اور کوئی ذریعہ علم نہیں.

(۳) انسانی زندگی چونکہ محض طبیعی زندگی (PHYSICAL LIFE) ہے اس لئے اس کا مسئلہ بھی صرف معاشی مسئلہ ہے.

(۴) اس لئے نوعِ انسانی کی ساری تاریخ اس معاشی مسئلہ کے حل کی تلاش کی تگ و تاز کی داستان ہے.

(۵) جس طریق سے اس مسئلہ کا حل مل جائے وہی طریق قابلِ قبول ہوگا.

ظاہر ہے کہ جب دنیا کی مختلف قومیں اس نظریہ کو حقیقت تسلیم کرلیں تو ہر قوم کے سامنے مقصدِ زندگی یہ رہ جائے گا کہ وہ کس طرح معاشی فارغ البالی حاصل کرسکتی ہے۔ اس سے اسے کچھ واسطہ نہیں ہوگا کہ یہ فارغ البالی کن طریقوں سے حاصل کی جاتی ہے اور اس کا اثر دیگر نوعِ انسانی پر کیا پڑتا ہے۔ ہنری فورڈ (HENRY FORD) کے الفاظ میں "جو کچھ معاشی طور پر صحیح ہے وہ اخلاقی طور پر بھی صحیح ہے"۔ اس تصورِ حیات کے مطابق ان قوموں میں جس قسم کا سیاسی نظام قائم ہوگا وہ بالکل واضح ہے۔ وہ سیاسی نظام جس میں ہر قوم اپنی معاشی مرفہ الحالی کی فکر میں ہوگی اور اس مقصد کے حصول کے لئے ہر طریقِ کار کو جائز اور مناسب خیال کرے گی۔ یہ ہے وہ نظامِ سیاست جس کی داغ بیل

میکیاوٴلی سیاست

میکیاوٴلی (MACHIAVELLI 1469/1527) نے رکھی جو اس وقت سے آج تک تمام مغربی اقوام کی سیاست کا عُروَۃُ الوُثقٰی ہے۔ اس سیاسی تصور کے تضمنات کیا ہیں، اس کا مفصل ذکر سیاست سے متعلق باب میں آئے گا۔ اس وقت صرف اتنا بیان کردینا کافی ہوگا کہ قوت اور فریب (FORCE AND FRAUD) وہ دو عمود ہیں جن پر اس سیاست کی ساری عمارت کھڑی ہے۔ اس کی رُو سے مقصدِ پیشِ نظر کا حصول، تمام سیاسی تگ و تاز کا منتہیٰ ہوتا ہے خواہ اس کے لئے کوئی طریق اختیار کرلیا جائے اس لئے کہ طرق و ذرائع کے جائز و ناجائز کا معیار ان کے نزدیک فقط یہ ہے کہ ان سے مقصد حاصل ہوگیا ہے یا نہیں۔ جن ذرائع سے مقصد حاصل ہوگیا وہ جائز، جن سے مقصد حاصل نہ ہوا وہ ناجائز۔

(MEANS ARE JUSTIFIED BY THE END ACHIEVED) اس سیاست کا نقطۂ نظر ہے۔ یہی وہ نظریۂ سیاست ہے جس کے متعلق لارڈ ایکٹن (LORD ACTON) نے کہا تھا کہ کامیاب سیاستدان ضمیر کی آواز کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے بلکہ وہ لارڈ گرے (LORD GREY) کے ان الفاظ کو سراہتے ہیں جو اس نے شاہزادی لیون (PRINCESS LIEVEN) کو لکھے تھے کہ "میں پبلک اور پرائیویٹ اخلاقیات کا بڑا مداح ہوں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ سلطنتوں کے معاملات، اخلاقیات کے اصولوں سے طے نہیں پاسکتے"۔ اس لئے کہ (WALPOLE) کے الفاظ میں:۔

> نیک انسان کبھی کسی بڑی سلطنت کو بچا نہیں سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی نیک انسان تمام حدود کو توڑ کر اس مقام تک جانے کی جرأت نہیں کرے گا جس مقام تک جانا بعض اوقات

سلطنتوں کے تحفظ کے لئے ضروری ہو جاتا ہے۔

(IDEALS AND ILLUSIONS) (BY STEBBING: pp. 13-14)

یہ ہے وہ تصورِ سیاست جو میکانکی نظریۂ زندگی کے ماتحت لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے۔

میکانکی تصورِ کائنات کے جو خط و خال ہمارے سامنے آ چکے ہیں ان کے مالہٗ و ما علیہ (PROS AND CONS) کے متعلق اگلے حصہ میں تفصیلی بحث کی جائے گی۔ لیکن آگے بڑھنے سے پیشتر ایک مرتبہ اسے پھر دیکھئے کہ اس تصور کی رُو سے خود انسان کا مقام کیا رہ جاتا ہے؟ انسان نے اس کائنات پر غور کرنا شروع کیا تھا کہ وہ معلوم کرلے کہ وہ خود کیا ہے؟ اس کی زندگی کی ممکنات کیا ہیں؛ یہ کائنات کیا ہے' اس کا اور کائنات کا تعلق کیا ہے؟ اس کے غور و فکر کا جو نتیجہ نکلا وہ یہ ہے کہ یہ مٹی کا مادھو ہے جس کی حیثیت ہی کچھ نہیں۔ ماہرِ عضویات (PHYSIOLOGIST) اسے اپنے معمل (LABORATORY) میں لے گئے اور اس کا طبعی تجزیہ کرنے کے بعد اسے بتا دیا کہ تمہاری حیثیت یہ ہے کہ تم میں۔

انسانی جسم کا تجزیہ

(۱) دس گیلن پانی ہے۔

(۲) اتنی چربی جس سے صابن کے سات ڈنڈے (BARS) بن سکیں۔

(۳) اتنا کاربن جس سے نو ہزار سرمہ کی پنسلیں بن سکیں۔

(۴) اتنی فاسفورس جس سے دو ہزار دو سو دیا سلائی کی سینکیں تیار ہو سکیں۔

(۵) اتنا لوہا جس سے ایک چھوٹی سی کیل بن جائے۔

(۶) اتنا چونا جس سے ایک مرغی کے ڈربے میں سفیدی ہو جائے۔ اور

(۷) ذرا سی گندھک اور میگنیشیا۔ اللہ اللہ خیر سلّا۔

(THE PROPER STUDY OF MAN BY B. A. HOWARD)

اس کے بعد جوڈ (JOAD) کے الفاظ ہیں۔

اگر ہم اپنے افعال کو علم الحیات، علم الانسان یا علم النفس کے نقطۂ خیال سے دیکھیں تو ہم لامحالہ اسی نتیجہ پر پہنچیں گے کہ انسان مجبورِ محض ہے۔ علم الحیات کا ماہر یہ کہے گا کہ انسان ایک خاص نوع (SPECIES) کا فرد ہے جس نے ارتقائی منازل طے کرتے کرتے یہ صورت اختیار کر لی

ہے اور دہی جذبات، خصوصیات اور خواہشات اپنے ورثہ میں پائی ہیں جو اس کی نوع کا خاصّہ تھیں۔ علم الانسان کا ماہر یہ کہے گا کہ انسان ایک خاص نسل کا رُکن ہے جو بتدریج ترقی کرتے کرتے موجودہ مقام تک پہنچ گیا ہے۔ لہٰذا یہ فرد انہی خصوصیات کا حامل ہے جو اس کے نسلی امتیازات ہیں۔ علمائے نفسیات سے پوچھئے تو وہ بھی انسان کو اسی طرح مجبور قرار دیں گے جس طرح علم الحیات اور علم الانسان کے ماہرین کہتے ہیں۔ وہ کہہ دیں گے کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو انسان میں نفسیاتی اور عضویاتی طور پر موجود ہیں۔ یہ چیزیں جب ایک خاص ماحول میں پرورش پاتی ہیں تو ان کا مجموعہ وہ فرد بن جاتا ہے۔ یہی اس کی فطرت کہلاتی ہے۔

(JOAD -- GUIDE TO PHILOSOPHY: p. 389)

ان علوم کے انکشافات کی رُو سے اس کائنات میں انسان کی پوزیشن کیا رہ گئی ہے اس کے متعلق شین (SHEEN) کے الفاظ میں سنئے جو کہتا ہے کہ:۔

فلاسفرز نے نسلاً بعد نسلٍ سائنس کی اس قسم کی تعبیرات کیں جن کی رُو سے انسانی ذات کی قیمت دن بدن کم ہوتی چلی گئی۔ کوپرنیکس نے علم الافلاک میں ایک انقلاب برپا کر دیا لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انسان کو بتایا گیا کہ اس کا یہ خیال کہ یہ زمین جو اس کا مسکن ہے 'کائنات کا مرکز ہے' یکسر غلط ہے۔ کائنات کی یہ وسعتیں اتنی بڑھتی چلی گئیں کہ رفتہ رفتہ ڈاکٹر بارنس کے الفاظ میں 'ان میں انسان کی حیثیت ٹکڑے سے بھی زیادہ نہ رہ گئی۔ فلکیات کے اس حملے کے بعد انسان کی پوزیشن پر حیاتیات نے یورش کی اور فلاسفرز نے بتایا کہ ڈاروِن کے نظریہ کی رُو سے انسان حیوانی سطح سے الگ کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اس لئے اسے حیوانات پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ اس کے بعد علم النفس آگے بڑھا اور فرائڈ نے اعلان کر دیا کہ "انسانی انا اپنے مکان کا خود مالک نہیں ہے" اور یہ کہ حیوانات پر انسان کی فوقیت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ انسان عصبی امراض کا شکار ہو کر پاگل ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد انسان سے اس کا اختیار و ارادہ چھین لیا گیا کیونکہ حیاتیات کے نقطۂ نگاہ سے دیکھئے (جیسا کہ ڈاروِن ازم نے کہا ہے)، یا نفسیات کی رُو سے (جیسا فرائڈ ازم کا دعویٰ ہے)، یا معاشیات کی رُو سے (جیسا مارکس ازم بتاتی ہے) انسان مجبور ہی مجبور نظر آئے گا۔[1]

(SHEEN --- PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 343)

(فٹ نوٹ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

انسان کی حیثیت کائنات میں انسان کی یہی وہ پوزیشن ہے جسے دیکھ کر اب خود مادئین کے حساس قلوب اس کے مستقبل کے متعلق ٹھنڈی آہیں بھرنے لگے ہیں. چنانچہ (H. G. WELLS) اپنی کتاب (FATE OF HOMO-SAPIENS) میں لکھتا ہے:۔

> اس امر کے یقین کرنے کے لئے کوئی دلیل نہیں ملتی کہ فطرت کا نظام، انسان کے متعلق ان سمندری اژدہوں سے زیادہ رعایت برت رہا ہے جنہیں وہ اس سے پہلے فنا کر چکا ہے. میری اس کوشش کے باوجود کہ انسان کے مستقبل کے متعلق مجھ پر مایوسی نہ طاری ہو جائے، میں یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ کائنات اب انسان سے زِچ آگئی ہے اور اس سے بیحد بے رُخی برت رہی ہے اور میری نگاہیں دیکھ رہی ہیں کہ انسان بڑی تیزی اور دھاندلی سے، تقدیر کے دھارے پر تنزل، اذیت اور موت کی طرف کھنچے چلا جا رہا ہے[1].

حالانکہ یہی (WELLS) اس سے کچھ عرصہ پہلے یہ کہہ چکا تھا کہ "میرا عقیدہ ہے کہ وہ دن دُور نہیں جب انسان،

(گذشتہ صفحے کا فٹ نوٹ)

[1] کمیونزم چونکہ ایک مذہب کی حیثیت اختیار کر چکی ہے اور مذہب میں ہر نظریہ عقیدہ بن جاتا ہے جس کی تائید میں کوئی نہ کوئی وجہ جواز ضرور پیش کرنی پڑتی ہے اس لئے کمیونزم کے معتقدین اس جبر کو بھی اپنے لئے باعثِ فخر سمجھتے ہیں اور اسے آزادی قرار دیتے ہیں. چنانچہ اس باب میں مشہور مارکسسٹ (G.U. PLEKHANOV) اپنی کتاب (THE ROLE OF THE INDIVIDUAL IN HISTORY) میں لکھتا ہے.

> جب جبر کا احساس اپنے آپ کو میرے سامنے اس صورت میں پیش کرتا ہے کہ داخلی اور خارجی دونوں حیثیتوں سے میرے لئے ناممکن ہے کہ میں اپنے اختیار وارادہ سے کچھ کر سکوں اور اس کے ساتھ ہی جب میں سمجھتا ہوں کہ میرے افعال سب سے زیادہ پسندیدہ افعال ہیں تو میرے نزدیک وجوب (NECESSITY) اور حریت (FREEDOM) ایک ہی حقیقت کے دو نام بن جاتے ہیں. اس کے بعد میرے جبر کی حیثیت صرف اس قدر رہ جاتی ہے کہ میں وجوب اور حریت کی اس وحدت کو جدا نہیں کر سکتا. میں ان میں بُعد پیدا نہیں کر سکتا. اندریں حالات مجھے اس وجوب کے جبر میں کسی قسم کی تنگی محسوس نہیں ہوتی. بلکہ یہ جبر تو درحقیقت آزادی کا بہترین مظاہرہ ہے.

---

[1] فٹ نوٹ آئندہ صفحے پر دیکھئے.

دیوتاؤں کی طرح اس زمین پر اس طرح کھڑا ہو جائے گا جیسے وہ اسٹول پر کھڑا ہو اور اپنے ہاتھوں سے ستاروں کو چھو رہا ہو۔ (ANTICIPATION) اس کے بعد ہی ویلز اس قدر مایوس کیوں ہو گیا؟ اس لئے کہ اس نے جس قسم کے انسانوں کے متعلق یہ توقع ظاہر کی تھی کہ ان کا ہاتھ دامنِ کہکشاں تک پہنچ جائے گا وہ بہترین انجینئرز، بہترین ماہرینِ زراعت، بہترین ڈاکٹرز اور اسکول ماسٹرز تھے۔ انہی کے متعلق اس نے کہا تھا کہ "جو قوم اس قسم کے افراد پیدا کرے گی وہ ۲۰۰۰ سنہ عیسوی سے پہلے پہلے ساری دنیا پر چھا جائے گی"۔ (ایضاً)

اگر ویلز اپنی فہرست میں "بہترین انسان" کا بھی اضافہ کر لیتا تو اسے خود اپنی زندگی میں انسان کے مستقبل کے متعلق اس قدر مایوس نہ ہونا پڑتا۔ لیکن یہ پہلو تنقیدی ہے جو ہمارے زیرِ نظر باب کے دائرہ سے باہر ہے۔ یہ بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

حاصلِ بحث گذشتہ صفحات میں یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ میکانکی تصورِ کائنات کی رُو سے۔

(۱) کائنات ان اجزائے لایتجزیٰ (چھوٹے چھوٹے ناقابلِ تقسیم ذرات) سے وجود میں آگئی ہے جنہیں (ATOMS) کہتے ہیں۔

(۲) ان ذرات کے علاوہ دوسری چیز توانائی ہے۔

(۳) یہ ذرات اور توانائی یونہی اتفاقی طور پر موجود ہو گئے ہیں لیکن چونکہ ان میں کمی ہو سکتی ہے نہ اضافہ، اس لئے کائنات میں مزید تخلیق ناممکن ہے۔

(۴) اب انہی ذرات اور توانائی کے امتزاج سے اشیاء اپنی شکلیں بدلتی رہتی ہیں اور یہ سب کچھ طبیعی سلسلۂ علت و معلول کے ماتحت خود بخود ہوتے چلا جا رہا ہے۔ یوں سمجھئے جیسے کسی نے گھڑی کو کوک دیا

(گذشتہ صفحے کا فٹ نوٹ)۔

[1] یہ موضوع تفصیلی طور پر کسی آئندہ باب میں سامنے آئے گا جہاں یہ بتایا جائے گا کہ میکانکی تصورِ حیات نے انسان کو کن تباہیوں اور بربادیوں کے عمیق غاروں میں دھکیل دیا ہے اور ان غاروں کی ہولناکیوں سے خود مغرب کا انسان کس درجہ واویلا کر رہا ہے لیکن اسے نجات کی کوئی راہ دکھائی نہیں دیتی۔

ہو اور اب اس کے فنر کے کھلنے سے پُرزے حرکت میں آرہے ہوں۔

(۵) انسان بھی اسی مشین کا ایک پُرزہ ہے اور طبیعات، حیاتیات، علم الانسان، نفسیات کی رُو سے اس کا کوئی فعل اس کے اختیار و ارادہ سے ظہور میں نہیں آتا۔ بلکہ نتیجہ ہوتا ہے ان اسباب و علل کا جن پر انسان کو کوئی اختیار نہیں۔

(۶) جب انسان صاحبِ اختیار و ارادہ نہیں تو اس کے لئے کسی ضابطۂ اخلاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(۷) اور چونکہ مادی کائنات کے علاوہ نہ کوئی اور کائنات ہے نہ انسان کے پاس اپنے حواس کے علاوہ کوئی اور ذریعۂ علم، اس لئے اخلاقیات میں کسی خارجی، مستقل، مطلق، معیارِ حق و باطل کا تصوّر ہی غلط ہے۔

(۸) انسان کو چونکہ مل جُل کر رہنا ہے اس لئے تمدّنی مسائل کا حل اس کی عقل کی رُو سے تلاش کیا جاسکتا ہے۔

(۹) یہی معیار بین الاقوامی سیاست کے مسائل کے حل کے لئے اختیار کیا جائے گا۔

(۱۰) چونکہ انسان کی زندگی ہی طبعی زندگی ہے اس لئے اس کی زندگی کا مسئلہ صرف معاشی مسئلہ ہے۔

(۱۱) لہٰذا انسان کی ساری تاریخ اس معاشی جدوجہد کی نزاعی داستان ہے۔

(۱۲) اس سے زیادہ نہ انسان کے سامنے کوئی مقصدِ حیات ہے نہ کائنات کی تخلیق کا کوئی مقصد۔

(۱۳) زمین کی حرارت رفتہ رفتہ کم ہوتی جارہی ہے۔ جب یہ حرارت بالکل ختم ہوجائے گی تو زمین پر کوئی زندہ چیز نہیں رہ سکے گی۔ اس لئے یہ تمام سلسلۂ حیات بھی ختم ہوجائے گا۔

(۱۴) وہ تھی ابتدائیہ ہوگی انتہا۔ نہ اُس میں کوئی مقصد نہ اِس کی کوئی غایت۔ ؎

کاروانِ زندگی بے منزل است

آئیے اب ہم دیکھیں گے کہ عصرِ حاضر کے مادیئین، کائنات اور انسان کے متعلق انہی نتائج پر پہنچے ہیں یا ان کی تحقیق کے نتائج ان سے مختلف ہیں! اگر وہ مختلف ہیں تو نتائج کیا ہیں اور کیا ان نتائج کی رُو سے

انسانی زندگی کے مسائل (PROBLEMS) کا خاطر خواہ حل مل گیا ہے؟ اگر مل گیا ہے تو وہ حل کیا ہے اور اگر نہیں ملا تو یہ ائمۂ فکر و تحقیق کس کس مقام پر آکر رُکے ہیں اور ان مقامات سے آگے کیوں نہیں بڑھ سکے۔

نیز یہ کہ کیا ان کی فکری جدّوجہد کے لئے یہ ممکن ہے کہ انسانی زندگی کے مسائل کا صحیح حل تلاش کر سکے! اگر یہ ممکن نہیں تو پھر ان مسائل کا حل کیا ہے اور وہ حل کہاں سے ملے گا؟

باب دوم

عصرِ حاضر

کے

مادئین کی تحقیق

زماں زماں شکند آں چہ می تراشد عقل

باب دوم

عصرِ حاضر کے مادئین کی تحقیق

(۱) طبیعات (PHYSICS)

دیکھئے! وہ آرا کش لکڑی چیر رہے ہیں. لکڑی کے تختے الگ ہو جاتے ہیں اور ان میں سے لکڑی کا برادہ چھن چھن کر نیچے گر رہا ہے. یہ برادہ کیا ہے؟ لکڑی ہی کے باریک ذرّات ہیں. اگر ان ذرات کو باریک سے باریک تر کرتے جائیں حتّٰی کہ وہ اتنے باریک ہو جائیں کہ اس کے بعد ان کا اور باریک ہونا ممکن نہ رہے تو برادہ کی اس آخری صورت کو، دیمقریطس کے مکتبِ فکر کی زبان میں، اجزائے لاتتجزّیٰ (یا (ATOMS)) کہیں گے لیکن لکڑی کے یہ ذرّات کتنے ہی باریک اور لطیف کیوں نہ ہو جائیں، رہیں گے تو بہرحال لکڑی ہی. یعنی جو خصائص لکڑی کے ہوں گے وہ ہی ان ذرّات کے ہوں گے. لوہے کے باریک ذرّات لوہا ہوں گے. سونے کے ذرّات سونا، لکڑی کے ذرّات لکڑی. انہی ذرّات کو اکٹھا کر دیجئے، پھر سے لوہے، سونے اور لکڑی کے ٹکڑے سامنے آجائیں گے. یہ تھا مادہ کا تصوّر (ATOMISTS) کے نقطۂ نگاہ کے مطابق. لیکن انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں طبیعات (PHYSICS) میں ایسے نئے نئے انکشافات ہوئے ہیں کہ ان کی روشنی میں مادہ کا یہ تصوّر یکسر باطل قرار پا گیا. پانی کا ایک قطرہ لیجئے اس کے خصائص (CHARACTERISTICS) اور لزوم (PROPERTIES) سے آپ واقف ہیں. اس قطرۂ آب کو کسی معمل (LABORATRY) میں لے جا کر اس کا تجزیہ (ANALYSIS) کیجئے. یہ سیّال پانی گیس میں تبدیل ہو جائے گا اور یہ گیس دو قسم کی ہو گی. آکسیجن اور ہائیڈروجن. آکسیجن ایک ایٹم اور ہائیڈروجن دو ایٹم. ان کے مرکب کا نام ہے پانی کا ایک سالمہ (MOLECULE). اب آکسیجن کے ایٹم کا مزید تجزیہ کیجئے تو یہ برقیہ (ELECTRONS) میں تبدیل ہو جائے گا.

برقیات کیا ہیں؟ بجلی (ELECTRICITY) کی مثبت اور منفی قوتیں! سر آلیور لاج کا خیال تھا کہ ان برقیات (ELECTRON) کا مزید تجزیہ کیا جائے تو یہ ایتھر کی توانائی (ETHERIAL ENERGY) میں تبدیل ہو جائیں گے[1]۔ اور ایتھر کے متعلق آکسفورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر ٹرنر (H. H. TURNER) کا خیال ہے کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں[2]۔ لہٰذا مادہ کا تجزیہ کرتے جایئے تو وہ آخر الامر خالی توانائی (ENERGY) رہ جاتا ہے یا محض حرکت (PURE MOTION)

مادہ کی حرکت محض

یہ حرکتِ محض (PRE MOTION) کیا ہے؟ اس کا تصور ہی انسان کے لئے ناممکن ہے اس لئے کہ ہم حرکت کا تصور متحرک اشیاء کے ذریعے کر سکتے ہیں۔ متحرک شے کے بغیر، محض حرکت، ہمارے حیطۂ خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ لہٰذا جدید طبیعات کی رُو سے، مادہ کی اصل و بنیاد "غیر مادی" ہے اور انسانی دماغ چونکہ کسی "غیر مادی" شے کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے اب دنیائے طبیعات میں مادی کائنات کے متعلق تمام گفتگو اشارات (SYMBOLS) کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ پروفیسر میکڈوگل (WILLIAM MCDOUGALL) نے ۱۹۲۴ء میں (BRITISH ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE) کے سالانہ اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے کہا تھا:

> تیس چالیس سال قبل جب میں نے سائنس کا مطالعہ شروع کیا ہے تو یہ کہنے کے لئے کہ انسان کی زندگی کا کوئی مقصد نہیں، بڑی جرأت درکار تھی۔ لیکن آج حالات کس قدر بدل چکے ہیں. آج بڑے بڑے ائمۂ طبیعیات ہمیں متنبہ کر رہے ہیں کہ یاد رکھو! فزیکل سائنس کے اصول، انسانی زندگی کی تعبیر کے لئے یکسر ناکافی ہیں.............. آج یہ مادی کائنات، جس کے متعلق کہا جاتا تھا کہ یہ سخت مادی ذرات سے مرتب ہے............ حرکت اور توانائی کا گہوارہ بن چکی ہے جس میں ہر شے، ہر آن بدلتی رہتی ہے.............آج مادی ذرات (ATOMS) ختم ہو چکے ہیں. مادہ نے محض توانائی کی صورت اختیار کر لی ہے اور توانائی کے متعلق

---

[1] (THE LATEST IDEAS IN PHYSICS)

[2] (INTRODUCTION TO THE FOUNDATIONS OF EINSTEIN'S THEORY OF GRAVITATION)

کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ کیا ہے۔ بجز اس کے کہ اس میں مزید تغیّرات اور ارتقاء کے امکانات ہیں۔

اسی سال امریکن کیمیکل سوسائٹی کو خطاب کرتے ہوئے پروفیسر ملیکن (R. A. MILIKAN) نے کہا کہ:-

> ہم سب متفق ہیں کہ جہاں تک طبیعات کی سائنس جا چکی ہے اس کی رُو سے اب دو ہی بنیادی عناصر کا وجود نظر آتا ہے۔ یعنی مثبت اور منفی برقیات۔ یہی برقیات (ELECTRONS) تمام کائنات کی تعمیر کا مسالہ دکھائی دیتے ہیں۔

یہ ۱۹۲۴ء کی بات تھی۔ اس کے بعد مادہ کے متعلق مزید انکشافات نے عجیب و غریب نظریات پیدا کر دیئے ہیں۔ مشہور عالمِ ریاضیات، سر جیمز جینس لکھتا ہے:-

> دورِ حاضرہ کے طبیعیات کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ تمام مادی کائنات سوائے لہروں (WAVES) کے اور کچھ نہیں۔ یہ لہریں دو قسم کی ہیں۔ محصور لہریں (BOTTLED UP WAVES) جنہیں ہم مادہ کہتے ہیں۔ اور آزاد لہریں جنہیں روشنی کہا جاتا ہے۔ فنائے مادہ اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوگا کہ ان محصور لہروں کو آزاد کر دیا جائے کہ وہ فضا کی پہنائیوں میں منتشر ہو جائیں۔ ان تصوّرات کے ماتحت یہ تمام کائنات سمٹ سمٹا کر فقط "دنیائے نور" رہ جاتی ہے۔ مکتوم یا مشہود۔ (THE MYSTERIOUS UNIVERSE)

بلکہ مربُوط حوادث

یہاں تو پھر بھی مادّہ کو توانائی یا روشنی کی لہروں سے تعبیر کیا گیا ہے ــــــ آئن اسٹائن کے نظریات نے اسے اور بھی سمٹا دیا ہے اور اب یہ سمجھا جاتا ہے کہ مادہ درحقیقت مربوط حوادث (INTER-RELATED EVENTS) ہیں۔ برٹرینڈ رسل کے الفاظ ہیں:-

> نظریۂ اضافیت نے زمان کو "زمان ۔ مکان" (TIME -- SPACE) میں سمو کر مادیت کے روایتی تصور کو فلاسفروں کے دلائل سے کہیں زیادہ مجروح کر دیا ہے۔ عقلِ عام کے نزدیک مادہ وہ ہے جو زمان میں قائم اور مکان میں گردش کرتا ہے۔ لیکن اضافیت کے قائل (علمائے طبیعیات) کے نزدیک یہ تصوّر اب باطل ہے۔ اب مادہ کا تصور مختلف مادی خصوصیات کا حامل ٹھوس نہیں رہا بلکہ مربوط حوادث کا مجموعہ بن چکا ہے[1]

---

[1] (QUOTED BY IQBAL IN HIS LECTURES: p. 49-53)

یعنی آئن سٹائن کی تحقیق کی رُو سے مادہ کوئی ایسی شے نہیں جو ٹھوس اور جامد وجود رکھتی ہو بلکہ وہ چند مربوط حوادث یا منجمد خیالات (CONDENSED THOUGHTS) کا مجموعہ ہے جس کی اصل، حرکت یا توانائی ہے۔ لہٰذا

> طبعی سائنس نے اب تمام اشیاء کو حرکت میں تبدیل کر دیا ہے....... کائنات جو ہمیں اشیاء کا مجموعہ نظر آتی ہے ایک ٹھوس شے نہیں جو فضا میں پڑی ہے۔ یہ شے (THING) ہے ہی نہیں بلکہ عمل (ACTION) ہے یا حوادث (EVENTS) کی عمارت [1]

چنانچہ برٹرینڈ رسل نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ "مادہ ایک سہل سا فارمولا (FORMULA) ہے جسے اس لئے وضع کر لیا گیا ہے کہ کسی "مادی" حادثہ کے متعلق بتایا جا سکے کہ یہ کس طرح وقوع پذیر ہو گیا۔ حالانکہ اس میں مادہ کہیں ہوتا ہی نہیں...... مادہ، اس خلاء میں، حوادث کی مجرد، ریاضی خصوصیات کا نام ہے"[2] یا (OUSPENSKY) کے الفاظ میں محض ایک (CONDITION)[3]۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں آدمی اندھا ہے تو یہ اندھاپن (BLINDNESS) کوئی مادی شے نہیں بلکہ ایک (CONDITION) ہوتی ہے۔

تصریحاتِ بالا سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ طبیعات کے متعلق جدید تحقیقات کی رُو سے یہ کائنات اس قسم کی مادی کائنات نہیں رہی جس قسم کا تصور اس سے پہلے چلا آتا تھا۔ جب مادہ کی اصل و بنیاد کے متعلق ایسی تبدیلی پیدا ہو گئی ہے تو ظاہر ہے کہ زندگی اور شعور کے متعلق بھی سابقہ تصورات میں تبدیلی واقع ہوئی ہو گی۔ اس تبدیلی کے متعلق آئندہ صفحات دیکھئے۔

---

[1] (QUOTED BY IQBAL IN HIS LECTURES: p. 49-53)

[2] ("MATTER IS AN ABSTRACT MATHEMATICAL CHARACTERISTIC OF EVENTS IN EMPTY SPACE" SHEEN: p. 203)

[3] (MATERIALITY IS THE CONDITION OF EXISTENCE IN "TIME AND SPACE TERTIUM ORGANUM: p. 213)

زندگی اور شعور

(۲)

(LIFE AND CONSCIOUSNESS)

میکانکی تصورِ کائنات کی رُو سے

(i) مادی ذرات اور توانائی کسی نہ کسی طرح وجود میں آ گئے تھے.

(ii) ان کے امتزاج سے مادی اشیاء مرتب ہو گئیں اور مادہ کے ارتقاء سے کسی نہ کسی طرح زندگی ظہور میں آ گئی.

(iii) اور زندگی نے اپنے ارتقائی منازل طے کئے تو اس میں کسی نہ کسی طرح سادہ شعور (SIMPLE CONSCIOUSNESS) پیدا ہو گیا اور اس کے مزید ارتقاء سے شعورِ ذات (SELF CONSCIOUSNESS)

زندگی مادّہ کی پیداوار نہیں لیکن طبیعیات کے متعلق جدید تحقیقات نے یہ بتایا ہے کہ نہ زندگی مادہ سے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ہی شعور اس طرح وجود میں آ سکتا ہے۔ (J. S. HALDANE) ہمارے دَور کا بہت بڑا (BIOLOGIST) ہے. وہ اپنی تصنیف (THE PHILOSOPHICAL BASIS OF BIOLOGY) میں رقمطراز ہے:۔

> اب اس حقیقت کے تسلیم کر لینے میں کوئی دِقت نہیں کہ (جیسا کہ نیوٹن کے اصولوں کے ماتحت سمجھا جاتا تھا) زندگی محض طبیعاتی اور کیمیاوی کیفیات کی پیدا کردہ نہیں بلکہ ان مادی کیفیات سے پہلے موجود تھی، اور ہمیشہ سے موجود تھی۔ اور اس امر کے باور کرنے میں بھی کوئی دشواری نہیں کہ اس مادی کائنات کے پیچھے ایک اور دنیا ہے جس کی تعبیرات کی روشنی میں ہمارے حیاتیاتی اصولوں کو عملاً منطبق کرنا چاہیئے. (ص ۳۸). لہٰذا زندگی کے مسئلہ کو طبیعیاتی اور کیمیاوی مسئلہ

سمجھنا ہی نہیں چاہیئے (صفحہ ۱۱۱)۔ زندگی اور انسانی ذات (PERSONALITY) کا وجود اس حقیقت کی دلیل ہیں کہ ہماری کائنات کی محض مادی تعبیر ناممکن ہے اور یہ تعبیر ناممکن ہی رہتی ہے خواہ ہم زمانہ (TIME) کے اعتبار سے کتنے ہی پیچھے اور مکان (SPACE) کے اعتبار سے کتنے ہی اونچے کیوں نہ چلے جائیں۔ زندگی کو پیچھے لے جانے سے اس کی مادی تعبیر کبھی نہ مل سکے گی۔ نہ ہی انسانی ذات کو پیچھے لے جانے سے ہم کسی ایسے مقام تک پہنچ سکیں گے جہاں ہم کہہ سکیں کہ انسانی ذات اس طرح مادہ سے پیدا ہوگئی! (صفحہ ۱۲۲)

پروفیسر ہالڈین اپنی ایک دوسری تصنیف (THE SCIENCE AND PHILOSOPHY) میں لکھتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ہم انسان کا تجزیہ کریں تو اس سے یہی نظر آئے گا کہ یہ "طبیعیاتی کیمیاوی مشین" (PHYSICO - CHEMICAL MACHINE) - ہے جو مختلف اجزا (PARTS) کا مجموعہ ہے۔ لیکن اس "مشین" کے انہی اجزا کو جب ہم دوبارہ جمع کرتے ہیں تو یہ کبھی زندہ نہیں ہوسکتی۔ زندہ جسمِ انسانی کسی ایسی شے سے زندہ ہے جو اس کے کسی حصے (PART) میں موجود نہیں۔ اس کے اپنے الفاظ میں:۔

> ہم زندہ جسمِ انسانی کو ایک مشین کی طرح پاتے ہیں جسے اس طرح ترتیب دیا گیا ہے کہ وہ اپنی ان قوتوں کو بحال رکھتا ہے جن سے وہ زندہ ہے یا وہ قوتیں اس نظم و ترتیب کو علیٰ حالہ قائم رکھتی ہیں لیکن جب ہم ان قوتوں کا بغائر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ یہ سب خود زندہ ہیں (جزواً یا تماماً) یعنی ان میں قوت اور حرکت کسی اور مربوط قوت کی پیدا کردہ ہے جو انہیں سرگرمِ عمل رکھتی ہے۔ اور نہ صرف یہ کہ یہ مربوط قوت انہیں سرگرمِ عمل رکھتی ہے بلکہ ایک فرد میں یہ سب قوتیں اسی مربوط قوت کی پیدا کردہ ہیں۔ یہ مربوط قوت کیا ہے اور کہاں سے آئی؟ اس کا جواب میکانکی تصورِ حیات کے ہاں کچھ نہیں۔ (صفحہ ۲۹)

یہی پروفیسر ایک اور جگہ لکھتا ہے:۔

> یہ ضروری ہے کہ زندگی کو ایسی شے سمجھا جائے جو علم الحیات (BIOLOOY) کے نقطۂ نگاہ سے خارجی حقیقت رکھتی ہے۔ (IS OBJECTIVELY REAL) ہم اس حقیقت کو عام طبیعیاتی اور کیمیاوی تصورات کی رُو سے بیان ہی نہیں کرسکتے۔ اس لئے کہ یہ تصورات صرف انہی مظاہر پر منطبق (APPLY) ہوسکتے ہیں جو زمان اور مکان میں الگ الگ ہوتے ہیں۔ لیکن جن

مظاہر کا نام زندگی ہے وہ الگ الگ نہیں کئے جاسکتے۔ بلکہ وہ تو اس وحدت کے مظاہر ہیں جسے ہم زندگی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ بہ حیثیت ایک سائنس کے، علم الحیات کا مدار تصورِ حیات پر ہے۔ اس تصور کو چھوڑ دیا جائے تو علم الحیات محض منتشر، بے ربط طبیعاتی اور کیمیاوی مشاہدات کا مجموعہ بن کر رہ جائے گی جنہیں ہم نہایت مبہم طور پر پیش کرسکیں گے۔ مبہم طور پر اس لئے کہ یہ مشاہدات اس رابطہ کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکیں گے جس سے زندگی قائم ہے۔

(THE PHILOSOPHY OF A BIOLOGIST P. 49)

پروفیسر ہالڈین کا ایک اقتباس علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں درج کیا ہے جو اس موضوع پر مزید روشنی ڈالتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

ان تصریحات سے یہ واضح ہے کہ اگرچہ ہم ایک زندہ جسم میں ایسی باتیں دیکھتے ہیں جنہیں اگر بنگاہِ تعمق نہ دیکھا جائے تو سطحی طور پر انسان اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ انسانی جسم، طبیعاتی اور کیمیاوی میکانکیت (MECHANISM) ہے لیکن ان کے ساتھ ہی اس میں ایسی باتیں بھی ہیں (مثلاً یہ کہ ایک زندہ جسم خودکفیل ہوتا ہے اور یہ اپنے جیسا اور پیدا کرسکتا ہے) جن کے پیشِ نظر زندگی کی میکانکی تعبیر ناممکن ہو جاتی ہے۔ میکانکی تصورِ حیات رکھنے والے یہ کہتے ہیں کہ زندہ جسم کی مشینری اس انداز کی ہوتی ہے کہ یہ اپنے آپ کو خود (MAINTAIN) کرسکتی ہے، اپنی کمی کو خود پورا کرسکتی ہے اور اپنے جیسی مشینری بھی بنا سکتی ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ انتخاب طبیعی کے طول طویل طریق سے زندہ جسم کی یہ میکانیت ارتقائی طور پر ظہور میں آگئی ہے۔ آیئے ہم ان کے اس نظریہ کو پرکھ کر دیکھیں۔ جب ہم کسی حادثہ (EVENT) کو میکانکی انداز میں بیان کریں گے تو اس سے معلوم یہ ہوگا کہ ہم اس مشین کے کچھ پرزے (PARTS) ہیں جو اپنے اندر سیدھے سادے سے خصائص رکھتے ہیں اور ان خصائص کے ربط و نظم سے یہ حادثہ ظہور میں آجاتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے یہ فرض کرلیا ہے کہ اس مشین کے پرزوں کی چند خصوصیات ہیں اور یہ پرزے جب بھی ایک خاص انداز سے باہم دگر مربوط ہوتے ہیں یا ایک دوسرے پر ردِ عمل کرتے ہیں تو اس کا نتیجہ ہمیشہ ایک جیسا نکلتا ہے۔ لہٰذا میکانکی تعبیر کے لئے ضروری ہے کہ اس مشین کے پرزے موجود ہوں اور ان کے خصائص کا بھی علم ہو۔ جب تک ان پرزوں کی تصریحات

اوران کے باہمی ربط کا علم نہ ہو میکانکی توضیح بے معنی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ مفروضہ کہ کوئی ایسی مشین بھی ہو سکتی ہے جو اپنے آپ کو آپ ہی (MAINTAIN) کرے اور اپنے جیسی مشینری اور پیدا کر دے، ایک ایسی شے کو فرض کر لینا ہے جس کا مفہوم ہی کچھ نہیں۔ ماہرینِ علم الاعضاء بعض اوقات بڑی بے معنی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ان میں سب سے زیادہ بے معنی اصطلاح ہے......

ایک ایسی مشین کا تصوّر جو اپنے آپ کو برابر خود ہی (MAINTAIN) کر رہی ہے اور پھر اپنے اندر سے اپنے جیسی مشین بھی پیدا کئے جا رہی ہے ایک ایسا تصوّر ہے جو اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ جو مشین اپنے آپ کو (REPRODUCE) کر سکتی ہے ایسی مشین ہو گی جس کے کوئی (PARTS) نہ ہوں۔ لہٰذا اس پر مشین کے لفظ کا اطلاق ہی نہیں ہو سکے گا۔

پروفیسر ہالڈین کی ہم نوائی میں پروفیسر ہل (A. V. HILL) اپنے ایک لیکچر میں حیاتیات کے متعلق بیان کرتا ہے:۔

میں آج آپ کے سامنے یہ نہیں کہنا چاہتا (اس لئے کہ آپ اس سے پہلے متعدد بار اس غلط نظریہ کو سن چکے ہیں) کہ مسئلہ حیات موجودہ زمانہ کی طبیعیات اور کیمیا سے سمجھایا جا سکتا ہے خواہ سمجھانے والا کیسا ہی ذی فہم کیوں نہ ہو، ایسا ممکن ہی نہیں۔ آیا مستقبل کے علمِ طبیعیات اور کیمیا کے ذریعے ایسا ممکن ہو گا۔ اس کے متعلق میں قیاس آرائی نہیں کرنا چاہتا۔ جب علمِ طبیعیات کے حوادث غیر متعیّن ہو جائیں...... جب کیمیا، خود طبیعیات بن جائے، اس وقت صورتِ حالات اور ہو جائے گی۔ لیکن اس وقت تک میں (HALDANE) کی ہم نوائی میں یہی کہتا رہوں گا کہ جب ہم علمِ حیات (یا اشیاء کی قوّتِ نمو) کو تماماً دیکھتے ہیں تو ہمارے سامنے بالکل ایک نئی صورت آجاتی ہے، ایسی صورت جس کی وحدت اور بنیادی فطرت ایسی ہی اہم ہے جیسی طبیعیات کے کسی اور تصور کی:

(THE PHYSICAL REASONABLENESS OF LIFE)

اوسپنسکی لکھتا ہے:۔

زندگی معمّہ ہے

ہماری سائنس، زندگی اور اس کی ابتدا کے متعلق کچھ نہیں بتلا سکتی۔ یہ معمّہ، معمّہ ہی رہ جاتا ہے۔ ایک زندہ جسم، زندہ خلیہ (CELL)

زندہ مادۂ حیات (PROTOPLASM) میں کچھ ایسی چیز ہے جسے سمجھا نہیں جا سکتا. یہی وہ ناقابلِ فہم شے ہے جو ذی حیات مادہ کو غیر ذی حیات مادہ سے متمیز کرتی ہے. ہمیں اس شے کا تعارف صرف اس عمل (FUNCTION) سے ہوتا ہے. اس کے اعمال میں سب سے اہم عمل، تولیدِ ذات (SELF REPRODUCTION) ہے. یہ چیز غیر ذی حیات جسم، مُردہ خلیہ اور مُردہ مادہ میں نہیں پائی جاتی. ایک ذی حیات جسم اپنے آپ کو لامحدود طور پر (MULTIPLY) کرتا چلا جاتا ہے اور اس کے لئے غیر ذی حیات مادہ کو اپنے اندر جذب کرتا رہتا ہے. یہی "زندگی" کا وہ عمل ہے جس کی ماہیت سمجھائی نہیں جا سکتی. لیکن اتنا تو یقینی ہے کہ مادیین کا یہ تصور غلط ہے کہ زندگی، میکانکی قوتوں کے نتیجہ کا نام ہے.

(TERTIUM ORGANUM: p. 103)

اسی بنا پر یہ مفکر آگے چل کر لکھتا ہے:۔

بے شمار مسائل ایسے ہیں کہ سائنس جنہیں حل کرنے کی کوشش تک بھی نہیں کر سکی. وہ مسائل جن کے سامنے عصرِ حاضر کا سائنسدان اپنے تمام علوم و فنون کے آلات و ادویات کے باوجود ایسا ہی بے بس دکھائی دیتا ہے جیسا زمانۂ قدیم کا کوئی وحشی یا چار برس کا بچہ.

زندگی اور موت، زمان و مکان، شعور وغیرہ کے مسائل اسی قسم کے مسائل ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۲۱۲)

اس حقیقت کو (VISCOUNT SAMUEL) نے ان الفاظ میں دہرایا ہے کہ "زندگی اور نفسِ انسانی" کے متعلق آج ہمارا علم قریب قریب اسی مقام پر ہے جہاں مادہ کے متعلق ہمارا علم تین چار صدیاں پیشتر تھا.

(BELIEF AND ACTION) لائپزگ یونیورسٹی کے فلسفہ کا پروفیسر ہینس ڈریش (HANS DRIESCH) مدت العمر کے غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ زندہ جسم اپنی توانائی (VITAL POWER) کے زور پر زندہ ہے اور متحرک رہتا ہے لیکن یہ توانائی از خود کچھ نہیں کر سکتی. اس کے لئے ایک ایسے واسطہ (AGENT) کی ضرورت ہے جو اس پر تسلط (CONTROL) رکھ سکے۔ (CONTROLLING AUTHORITY) کو ڈریش (ENTELECHY) قرار دیتا ہے۔[1]

ڈریش کا نظریہ

---

[1] دیگر مفکرین اور ماہرینِ سائنس اس کا کیا نام رکھتے ہیں، اس کی تفصیل سابقہ باب میں نظر سے گزر چکی ہے.

(مزید توضیح ذرا آگے چل کر آئے گی) اس (ENTELECHY) میں یہ قوتِ تصرف (CONTROL) کہاں سے آجاتی ہے؟ اس کے متعلق ڈریش لکھتا ہے کہ "ہم اتنا ہی جانتے ہیں کہ زندگی ہمارے سامنے موجود ہے اور یہ مادی اجسام میں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتی چلی آ رہی ہے اور یہ مادی تسلسل بہرحال کسی ضابطہ (CONTROL) کے تابع ہی جاری رہ سکتا ہے (اس کا نام ہم نے (ENTELECHY) رکھ لیا ہے)"۔

(THE PROBLEM OF INDIVIDUALITY: p. 38)

زندہ جسم کا تجزیہ کرنے کے بعد سائنس اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ یہ جسم چھوٹے چھوٹے خلیات (LIFE CELLS) کا مجموعہ ہوتا ہے۔ سائنس کے انکشافات یہاں تک تو پہنچ چکے ہیں لیکن یہ خلیات زندہ کس طرح ہو گئے؟ اس سوال کا کوئی جواب نہیں مل سکا۔ خلیات (CELLS) کے مطالعہ پر (E. B. WILSON) کی کتاب،

(THE CELL IN DEVELOPMENT AND INHERITANCE)

بڑی مستند تصنیف سمجھی جاتی ہے[1]۔ اس باب میں ولسن لکھتا ہے کہ:۔

ولسن کا خیال

زندہ اجسام اور غیر ذی حیات مادہ میں ایک خلا (GAP) ہے۔ سوال یہ تھا کہ اس خلا کو کس طرح پُر کیا جائے۔ ایسا دکھائی دیتا تھا کہ خلیات کا مطالعہ اس خلا کو پُر کر دے گا۔ لیکن ہوا یہ کہ اس سے اس خلا کی وسعت اور بڑھ گئی اور زندگی کی بلند سطح تو ایک طرف اس کی پست ترین شکل اور غیر ذی حیات میں جو بُعد تھا وہ اور کشادہ ہو گیا۔

"زندگی" کے متعلق گذشتہ ایک سو سال میں سائنس کے محققین نے کیا کچھ کہا ہے' یہ ایک مستقل تصنیف میں بتایا جا سکتا ہے۔ مقصد پیشِ نظر کے لئے صرف اسی قدر بیان کر دینا کافی ہو گا کہ انیسویں صدی کے وسط میں ہکسلے (HUXLEY) نے اپنی کتاب ELEMENTARY PHYSIOLOGY میں خالص میکانکی نظریہ پیش کیا تھا۔ جس طرح نیوٹن نے غیر ذی حیات اشیاء کے متعلق اپنا نظریہ ثقل پیش کیا تھا اس کے بعد (CLUD BERNARD) نے اپنے تجارب کی روشنی میں ہکسلے کے میکانکی تصوّر کی تردید کی۔ اس کے بعد ڈریش کی VITALISTIC THEORY سامنے آئی جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ ڈریش نے جس واسطہ کا نام (ENTELECHY) رکھا تھا۔ (C. M. WILLIAM) نے اسے (GENETIC ENERGY)

---

[1] اگرچہ یہ کتاب ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی تھی لیکن علمی حلقہ میں اس کی عظمت کا آج تک اعتراف کیا جاتا ہے۔

سے تعبیر کیا۔ (HENSLOW) نے اس کا نام (THE PROPERTY OF SELF ADAPTATION) رکھا۔ (EDWARD COPE) نے اسے (BATHNIC FORCE) کہا۔ (B. MOORE) نے اسے (BIOTIC ENERGY) سے تعبیر کیا اور (WILLIAM McDOUGAL) نے اسے (SOUL) کہہ کر پکارا۔ ان سب کا ماحصل یہ ہے کہ زندگی کے متعلق نیوٹن اور ہکسلے کا میکانکی نظریہ غلط ہے۔ چنانچہ پروفیسر ہالڈین اس باب میں کہتا ہے:۔

> علم الاعضاء کے متعلق تحقیقات اس نقطہ تک لے گئی ہیں جہاں گذشتہ صدی کا میکانکی تصور، زندگی کے متعلق صحیح علم دینے سے قاصر ہے...... چنانچہ ہمیں اب صاف صاف اعلان کر دینا چاہیئے کہ نیوٹن کا میکانکی نظریہ، زندگی کے علم کے لئے کسی صورت میں بھی بنیاد نہیں بن سکتا۔
>
> (GIFFORD LECTURES)

برگسان ہمارے دور میں جن فلسفہ دانوں نے اپنے نقطۂ نگاہ سے زندگی کے مسائل پر غور کیا ہے ان میں برگسان کا ایک خاص مقام ہے۔ برگسان کے خیال کے مطابق، مادہ، زندگی اور شعور میں کیا تعلق ہے۔ اس کے متعلق ذرا آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔ اس مقام پر ہم صرف وہ مثال بیان کرنا کافی سمجھتے ہیں جس سے برگسان نے مادہ اور زندگی کے باہمی تعلق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک خطِ مستقیم (STRAIGHT LINE) اور منحنی خط (CURVE) میں کوئی تعلق نہیں ہوتا لیکن جب ہم کسی منحنی خط کا بہت چھوٹا سا حصہ لیں تو وہ خطِ مستقیم ہوگا۔ اس مشارکت کی بنا پر اگر کوئی یہ کہے کہ منحنی خط (CURVE) خطِ مستقیم (STRAIGHT LINE) ہی سے مرکب ہوتا ہے تو ایک اعتبار سے اس کا یہ کہنا درست ہوگا۔ لیکن صرف اسی وقت تک جب اس کی نگاہ منحنی خط کے ایک ایک نقطہ (POINT) کو الگ الگ کر دیکھے۔ اس اعتبار سے تو منحنی خط اور مستقیم خط دونوں نقاط ہی کا مجموعہ کہلائیں گے۔ لیکن اگر منحنی خط کو پورے کا پورا سامنے رکھا جائے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ منحنی خط مستقیم خطوط ہی سے مرتب ہے۔

بنا بریں:۔

> یہ کہنا کہ زندگی طبیعیاتی اور کیمیاوی اجزاء سے مرکب ہے ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہہ دے کہ منحنی خط مستقیم خطوط سے مرکب ہوتا ہے۔
>
> (CREATIVE EVOLUTION: p. 53)

گلاسکو یونیورسٹی کا پرنسپل اور وائس چانسلر جون کیرڈ (JOHN CAIRD) اپنے لیکچرز میں لکھتا ہے:

آج تک اس امر کی کوئی ایک مثال بھی نہیں پیش کی جا سکی کہ زندگی محض کیمیائی عناصر (CHEMICAL CONSTITUENTS) سے پیدا ہوگئی ہو۔ لہٰذا یہ قیاس کہ زندگی کا ارتقا کسی اور زندگی کے اثر کے بغیر بھی ممکن ہے، بلا دلیل ہے (PROTOPLASM) کو جسے مادۂ حیات قرار دیا جاتا ہے۔ محض کیمیائی مرکبات کی سطح پر نہیں رکھا جاتا۔ وہ مادۂ حیات جس کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے اور جس کے کیمیائی اجزاء معلوم ہو سکتے ہیں، زندہ نہیں بلکہ مُردہ مادہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وہ مادۂ حیات جسے زندہ کہا جا سکتا ہے، اگرچہ انہی اجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے جو مُردہ مادۂ حیات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس سے ایسے خواص و اعمال کا مظاہرہ ہوتا ہے جو بالکل جدید ہوتے ہیں اور جنہیں اس کے کیمیائی اور طبیعاتی اجزاء کی طرف کبھی منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کوئی شے کسی ایک وقت میں ایسے خواص کا مظاہرہ کرتی ہے جو یکسر کیمیائی اور میکانکی ہوں۔ اور دوسرے وقت میں ایسے خواص کا جن سے وہ اپنے آپ کو جیتے جاگتے، بڑھنے پھولنے والے جسم میں تبدیل کر لے۔ یا ایسے افعال کا جن سے وہ دوسری چیزوں کو اپنا جزوِ بدن بنا سکے اور پھر اپنے جسم سے کچھ اور پیدا کر سکے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں جو نئی چیزیں اس میں پیدا ہوئی ہیں ان کا سبب کوئی ایسا جدید عنصر ہے جو پہلی صورت میں اس میں موجود نہ تھا جبکہ اس سے محض کیمیائی یا میکانکی عمل ظہور میں آتا تھا۔

(INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 96)

دورِ حاضر کے ان طبیعی انکشافات کی روشنی میں علامہ اقبالؒ زندگی کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

زندگی کا مسئلہ ایک منفرد (UNIQUE) مسئلہ ہے اور اس کے تجزیے کے لئے میکانکی تصور بالکل ناکافی ہے۔ ڈریش کی اصطلاح میں اس کی (FACTUAL WHOLENESS) ایک ایسی وحدت ہے جو کہ ایک اور نقطۂ نگاہ کے مطابق کثرت بھی ہے۔ زندگی ایک مقصد کو لئے ہوئے نشوونما پاتی ہے اور اسی مقصد کے لئے اپنے ماحول سے تطابق اختیار کئے جاتی ہے (خواہ یہ تطابق نئے عادات و اطوار اختیار کرنے سے حاصل ہو یا قدیم عادات میں ردّ و بدل کر لینے سے)۔ اس طرح زندگی ایک (CAREER) کی حامل بن جاتی ہے اور مشین کے لئے (CAREER) کا تصور ہی ناممکن ہے۔ (CAREER) کے حامل ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی عملی قوتوں کا سرچشمہ بہت دُور زمانہ ماضی

ہیں واقع ہے جس کی ابتدا ایک روحانی حقیقت (SPIRTUAL REALITY) سے ہوئی ہے جسے کوئی مکانی تجربہ (SPECIAL EXPERIENCE) دریافت نہیں کر سکتا. البتہ وہ حقیقت اپنے آپ کو مکانی تجربہ پر واشگاف کر سکتی ہے. اس سے ظاہر ہے کہ زندگی ایک بنیادی حقیقت ہے اور طبیعاتی اور کیمیاوی طریق عمل کی ابتداء سے پہلے سے موجود ہے. اس طریق عمل کے متعلق اتنا سمجھ چھوڑنا چاہیئے کہ یہ زندگی کا ایک متعین عمل ہے جو اس نے ارتقار کے طولانی دور میں اختیار کر لیا ہے.

(RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHTS IN ISLAM: p. 42)

آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ میکانکی تصورِ حیات کے ماتحت یہ ماننا پڑتا ہے کہ زندگی بے اختیار وارادہ ہے اور ایک مشین کی طرح خارجی قواعد وضوابط کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی. لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زندگی میں خود آمادگی (SPONTANIETY) ہے اور یہی خود آمادگی کا شدتِ احساس ہے جس سے یہ دنیائے اختیار وارادہ کا مرکزی نقطہ بن گئی ہے. لہٰذا یہ مشینی عمل کی زنجیروں کے دائرہ سے باہر ہے.

اس لئے سائنس زندگی کا احاطہ کر ہی نہیں سکتی (سائنس صرف مشینوں کا احاطہ کر سکتی ہے جو بندھے ہوئے قواعد کے ماتحت نقل وحرکت کرتی ہیں) علم الحیات کا وہ ماہر جو چاہتا ہے کہ زندگی کی میکانکی تعبیر مل جائے وہ اس لئے ایسا کرتا ہے کہ وہ اپنے مطالعہ کو زندگی کی ابتدائی اور پست سطح تک محدود رکھتا ہے جہاں وہ دیکھتا ہے کہ زندہ اشیاء کا طور طریق مشین سے ملتا جلتا ہے. اگر وہ اس زندگی کا مطالعہ کرے جس کا مظہر خود اس کی ذات ہے یعنی وہ اپنے اس دل کا مطالعہ کرے جو اپنے لئے آپ فیصلے کرتا ہے. کسی چیز کو اختیار کرتا ہے کسی کو مسترد کر دیتا ہے. سوچتا ہے ماضی اور حال کا جائزہ لیتا ہے اور ابھرنے والی قوتوں کے ساتھ مستقبل کا تصور کرتا ہے تو وہ یقیناً اس امر کا اعتراف کرے گا کہ زندگی کے متعلق اس کا میکانکی تصور بالکل ناکافی ہے. (ایضاً ص ۴۳)

زندگی کے متعلق اور تو اور، خود ڈارون [جس نے ارتقار کا میکانکی تصور پیش کیا تھا] اپنی کتاب (ORIGIN OF SPECIES) میں لکھتا ہے کہ:-

میں نے ارتقائی تبدیلیوں کے متعلق لکھا ہے کہ وہ یوں ہی اتفاقیہ (BY CHANCE) وجود میں آگئیں. یہ الفاظ مغالطہ پیدا کرنے والے ہیں. ان سے مفہوم صرف اس قدر ہے کہ ہم ان تبدیلیوں کے اسباب وعلل معلوم کرنے سے قاصر ہیں.

اس کے بعد وہ اس کتاب کے آخری باب میں لکھتا ہے۔

اس تصور میں کتنی بڑی عظمت پوشیدہ ہے کہ خالقِ کائنات نے زندگی کے اندر اس قدر گوناگوں توانائیاں مضمر رکھ دیں۔ خواہ یہ زندگی ابتداءً کسی ایک پیکر میں پھونکی گئی تھی یا زیادہ پیکروں میں اور اس کے بعد اس طویل المیعاد عرصہ میں جبکہ یہ کرّہ قوانین ثقل وکشش کے مطابق مصروفِ گردش رہا ہے، زندگی اس قدر متنوع پیکروں میں بایں حسن ورعنائی جلوہ بار ہوتی رہی ہے اور ہوتی جارہی ہے۔

یہ تو ڈارون نے کہا تھا لیکن خود ہمارے زمانہ کا ماہرِ ارتقاء (SIMPSON) زندگی کی ابتداء اور سلسلۂ علت ومعلول کی اوّلین کڑی کے متعلق لکھتا ہے۔

زندگی کی ابتداء کیسے ہوگئی؟ نہایت دیانتداری سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کا کچھ علم نہیں..... ..... اس معمّہ کو حل کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اور رفتہ رفتہ اس کے قریب پہنچا جارہا ہے..... لیکن اس معمّہ کا آخری نقطہ (یعنی زندگی کا نقطۂ آغاز) وہ مقام ہے جو سائنس کی دسترس سے باہر ہے۔ اور شاید انسان کے حیطۂ ادراک ہی سے باہر..... کائنات کے آغاز اور سلسلۂ علت ومعلول کی اوّلین کڑی کا مسئلہ لاینحل ہے اور سائنس اس تک نہیں پہنچ سکتی..... یہ اوّلین کڑی راز ہے اور میرا خیال ہے کہ ذہنِ انسانی اس راز کو کبھی نہیں پا سکے گا۔ ہم اگر چاہیں تو اپنے اپنے طریق پر اس علتِ اولیٰ کے حضور اپنا سر جھکا سکتے ہیں۔ لیکن اسے اپنے ادراک کے دائرے میں کبھی نہیں لا سکتے۔

(THE MEANING OF EVOLUTION: pp. 134, 135)

جدید تخلیق

میکانکی تصورِ حیات نے کہا تھا کہ کائنات میں مادہ کی تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ جدید تخلیق نہیں ہوتی۔ لیکن دورِ حاضرہ کے مکتشفین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ سلسلۂ ارتقاء کے ساتھ ساتھ جدید تخلیق کا سلسلہ بھی جاری ہے۔ چنانچہ (ERNST CASSIRER) اپنی شہرۂ آفاق کتاب (AN ESSAY ON MAN) میں لکھتا ہے کہ:

سلسلۂ ارتقاء کے باب میں اب یہ حقیقت سامنے آرہی ہے کہ ارتقاء کے معنی یہ نہیں کہ اب تخلیقِ جدید (ORIGINAL CREATION) نہیں ہو رہی۔ فجائی ارتقاء (EMERGENT EVOLUTION) درحقیقت تخلیقِ جدید ہی ہے۔ اس انکشاف نے ڈارون کے نظریۂ ارتقاء میں اہم تبدیلی پیدا کر دی ہے۔

اور (SIMPSON) جس کا ذکر اوپر آچکا ہے لکھتا ہے کہ:۔

سلسلۂ ارتقاء میں یہ رجحان نظر آرہا ہے کہ زندگی کے تمام ممکن گوشوں میں جدید اضافے ہو رہے ہیں۔ اضافے اور پھر ان اضافوں میں کثرت۔ (THE MEANING OF EVOLUTION: p. 25)

مادّہ اور صورت

ارسطو نے کہا تھا کہ ہر شے دو عناصر سے مرکّب ہوتی ہے ایک مادہ (MATTER) اور دوسرا صورت۔ (FORM) "صورت" (FORM) سے اس کی مراد تھی وہ آخری شکل جس تک مادہ اپنے ارتقائی منازل طے کر کے پہنچ سکتا ہے۔ مادہ کی ابتدائی حالت میں صورت (یعنی اس کے ارتقاء کی امکانی انتہا) اس کے اندر پوشیدہ ہوتی ہے۔ ارتقاء کے بعد یہ مضمر صورت مشہود ہو جاتی ہے لیکن اس "صورت" (FORM) کے صفات مادہ کے صفات سے مختلف ہوتے ہیں۔ دورِ حاضرہ کے سائنسدان اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ ایک مرکّب (COMPOUND) کے خواص اس کے اجزاء کے خواص سے یکسر مختلف ہوتے ہیں۔ پانی، ہائیڈروجن اور آکسیجن سے مرکّب ہوتا ہے۔ لیکن پانی کے خواص ان دو اجزاء کے خواص سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن نے پانی میں تبدیل ہو کر ایک "صورت" اختیار کی ہے۔ اگر پانی کا تجزیہ کر کے اسے پھر آکسیجن اور ہائیڈروجن میں تبدیل کر دیا جائے تو ان اجزاء میں مرکّب کی صورت (FORM) باقی نہیں رہے گی۔ صورت (FORM) مادی چیز نہیں اس لئے مادی تصورِ کائنات کچھ نہیں کہہ سکتا کہ دو اجزاء باہمدگر ترتیب پا کر نئی (FORM) کس طرح اختیار کر لیتے ہیں۔ پروفیسر جوڈ اس مقام پر لکھتا ہے کہ اسی سے زندگی اور شعور کا اندازہ کر لینا چاہیئے۔ (DECADENCE)

ہمارے دَور میں مادی نظریۂ کائنات کی بُت شکنی میں سب سے کاری ضرب پروفیسر ایڈنگٹن نے لگائی۔ اس کی کتاب THE NATURE OF PHYYSICAL WORLD) دیکھئے۔ وہ مادی دنیا کے ڈانڈے کسی ماوراء المادی (روحانی) دنیا سے جا کر ملا دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ:۔

> خود طبیعی سائنسدان اب اپنی خارجی دنیا کا تصور کچھ اس قسم کا پیش کرتا ہے جسے ہم "باطنی دنیا" کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ یہ تصور اس تصور کے یکسر خلاف ہے جو ان سائنسدانوں کی طرف سے کچھ عرصہ پہلے پیش کیا جایا کرتا تھا اور جس کی رُو سے یہ کہا جاتا تھا کہ وہی چیز مبنی برحقیقت ہو سکتی ہے جس کا ماڈل ایک انجینئر بنا دے۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے:۔

اب طبیعی سائنس نے اپنے دائرہ کو اس حد تک محدود کر لیا ہے کہ اس کے پسِ منظر کو روحانی تصوّر کے ساتھ ہی پُر کیا جا سکتا ہے۔

مسئلۂ شعور

اس مقام تک ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ جدید تحقیقات کی رُو سے زندگی مادہ کی پیداوار نہیں قرار دی گئی بلکہ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ زندگی مادہ سے الگ اپنا وجود رکھتی ہے۔ زندگی کی ابتدا کیسے ہو گئی، اس کا سرچشمہ کہاں ہے؟ یہ سوالات ایسے ہیں جن کا جواب تحقیقاتِ جدیدہ بھی نہیں دے سکیں۔ اس کے بعد ہمارے سامنے شعور کا سوال آجاتا ہے۔ شعور (CONSCIOUSNESS) میں زندگی کی ابتدائی سطح پر شعورِ محض (SIMPLE CONSCIOUSNESS) انسانی فکر (HUMAN THOUGHT AND INTELLECT) اور شعورِ ذات (SELF CONSCIOUSNESS) سب کچھ آجاتا ہے۔ ڈاکٹر (BUCKE)

شعور کے اقسام

شعور کو تین سطحوں میں تقسیم کرتا ہے۔ شعورِ سادہ[1]، جو حیوانات میں پایا جاتا ہے۔ شعورِ ذات جو عام انسانوں میں پایا جاتا ہے اور کائناتی شعور (COSMIC CONSCIOUSNESS) جو انسانوں میں سے برگزیدہ ہستیوں کو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اوسپنسکی[2] شعور کو چار سطحوں پر تقسیم کرتا ہے۔ ابتدائی شعور جو اس کے نزدیک کیڑوں مکوڑوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں وہ (ONE-DIMENSIONAL CREATURES) قرار دیتا ہے۔ پھر شعورِ سادہ جو اس کے نزدیک عام حیوانات کو حاصل ہوتا ہے جنہیں (TWO DIMENSIONAL ANIMALS) کہا جاتا ہے۔ پھر شعورِ ذات جو انسان کی خصوصیت ہے جسے وہ (THREE DIMENSIONAL BEING) کہہ کر پکارتا ہے اور اس کے بعد شعورِ اعلیٰ جو موجودہ انسانی سطح سے بلند اگلی ارتقائی منزل میں حاصل ہوگا جس کا نام (FOUR DIMENSIONAL WORLD) ہے۔

میکانکی تصوّرِ حیات کی رُو سے غیر ذی حیات مادہ میں کسی نہ کسی طرح زندگی پیدا ہو گئی ہے اور پھر زندگی اپنے ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی اس مقام تک آ گئی ہے جہاں اس میں شعور پیدا ہو گیا۔ یہ شعور اسی طرح میکانکی قوانین کا پابند ہے جس طرح غیر ذی حیات مادہ۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور دماغ ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور دماغ چونکہ مادّی چیز ہے اس لئے شعور مادہ کی پیداوار ہے۔ لیکن تحقیقِ جدید نے اس تمام مفروضہ کو غلط ثابت کر دیا ہے۔ اب یہ نظریہ قائم ہوا

---

[1] (RICHARD MAURICE BUKE AUTHOR OF COSMIC "CONSCIUSNESS")

[2] (C. F. TERTIUM ORGANUM BY P. D. OUSPENSKY)

ہے کہ شعور دماغ کی پیداوار نہیں. شعور اپنی ہستی الگ رکھتا ہے. لیکن دماغ وہ ذریعہ یا آلہ (INSTRUMENT) ہے جس کی وساطت سے (THROUGH WHICH) شعور اپنے آپ کو مشہود (MANIFEST) کرتا ہے. جیسے آپ کا ریڈیو سیٹ. جب سیٹ درست حالت میں ہو تو اس میں سے آواز آتی ہے لیکن وہ آواز سیٹ کی پیداوار نہیں ہوتی. آواز فضا کی لہروں میں الگ موجود ہوتی ہے لیکن وہ اپنا مظاہرہ ریڈیو سیٹ کی وساطت سے کرتی ہے. جب سیٹ خراب ہو جائے تو اس میں سے آواز آنی بند ہو جاتی ہے حالانکہ فضا میں وہ آواز اب بھی اسی طرح موجود ہوتی ہے جس طرح پہلے موجود تھی. جو تعلق ریڈیو سیٹ اور فضا میں بکھری ہوئی آواز کا ہے وہی تعلق دماغ اور شعور کا ہے. شعور اپنے طور پر موجود ہوتا ہے، صرف اپنا مظاہرہ دماغ کے ذریعے کرتا ہے.

انسانی شعور کے "مقام" کو نفسِ انسانی (MIND) یا (PSYCHE) کہا جاتا ہے. نفسِ انسانی مادہ کی پیداوار نہیں ہوتا. یہ اپنا تشخص الگ رکھتا ہے. اس کے اسی تشخص کا نام انسانی اَنا یا ایغو (I OR EGO) ہے. نفسِ انسانی اور دماغِ انسانی (BRAIN) کے باہمی تعلق کی بابت اوسپنسکی لکھتا ہے،

> اگر ہم دماغ کو شعور کے نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو دماغ اس خارجی دنیا کا ایک جزو نظر آئے گا جو شعور سے الگ واقع ہے. اس لئے نفسِ انسانی اور دماغ دو الگ الگ چیزیں ہیں. لیکن جیسا کہ ہمارا تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے 'نفسِ انسانی' دماغ کی وساطت سے ہی عمل پیرا ہوتا ہے. لہٰذا دماغ وہ منشور (PRISM) ہے جس میں سے نفسِ انسانی کی شعاعیں گزرتی ہیں اور ان کا ایک حصہ ہمارے سامنے شعور یا فکر کی صورت میں ہویدا ہو جاتا ہے. یا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ دماغ وہ آئینہ ہے جس میں نفسِ انسانی کا عکس ہماری اس دنیا کے سامنے آجاتا ہے جو ابعادِ ثلاثہ (THREE-DIMENSIONS) سے مرکب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہماری مادی کائنات میں بھی پورے کا پورا نفسِ انسانی دماغ کے ذریعے منعکس ہو کر سامنے نہیں آجاتا بلکہ اس کا محض ایک حصہ سامنے آتا ہے. یہ ظاہر ہے کہ اگر آئینہ ٹوٹ جائے تو اس کے اندر کا عکس بھی ٹوٹ جائے گا. یا اگر آئینہ میں کوئی اور نقص آجائے تو عکس بھی صاف نہیں دکھائی دے گا. لیکن اس کا قطعاً یہ مطلب نہیں کہ اگر آئینہ ٹوٹ جائے تو وہ شے بھی فنا ہو جائے گی جس کا عکس آئینہ کے اندر نظر آتا تھا. لہٰذا دماغ مختل ہو جانے سے نفسِ انسانی پر کچھ اثر نہیں پڑتا. صرف اس کے عکس یعنی شہود (MANIFESTATION) پر اثر ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہ شہود بعض اوقات بالکل غائب ہی ہو جائے (لیکن نفسِ انسانی اپنی

جگہ پر قائم رہے گا)۔ (TERTIUM ORGANUM: p. 164)

نفسِ انسانی

ایک چیز قابلِ غور ہے۔ آپ اپنے بچپن کی عمر سے اس وقت تک کی زندگی پر غور کیجئے۔ علم الابدان کے ماہرین یہ بتاتے ہیں کہ انسانی جسم میں ہر آن تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ حتیٰ کہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ سات سال کے بعد انسان کے پرانے جسم میں سے کوئی چیز بھی باقی نہیں رہتی۔ رفتہ رفتہ بتدریج، غیر محسوس طور پر، سابقہ جسم کی جگہ ایک نیا جسم لے لیتا ہے۔ بعض اوقات یہ تبدیلی ایسی نمایاں ہوتی ہے کہ (مثلاً) آپ نے کسی بچہ کو بیس برس کے بعد دیکھا تو آپ بمشکل پہچان سکیں گے کہ یہ وہی بچہ ہے۔ ؎

بدلے کچھ ایسے طور سے بے طور ہو گئے
تم تو شباب آتے ہی کچھ اور ہو گئے

محض شاعری نہیں بلکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بچپن کے بہت کم انداز ہیں جو شباب میں باقی رہتے ہیں۔ شباب کے بعد جب بڑھاپا آتا ہے تو جوانی ایک خواب سے زیادہ دکھائی نہیں دیتی۔ بچپن سے بڑھاپے تک انسان کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے۔ کسی ساٹھ برس کے بوڑھے کے سامنے اس کی چار برس کی عمر کی تصویر لایئے۔ وہ پہچان نہ سکے گا کہ تصویر کس کی ہے؟ آپ کو بتانا پڑے گا کہ یہ جناب ہی تشریف فرما ہیں۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں کے باوجود ایک چیز ایسی بھی ہے جو غیر متبدل رہتی ہے اور یہ چیز وہ ہے جسے آپ "میں" کہتے ہیں۔ آپ ساٹھ برس کی عمر میں بھی جب اس زمانہ کی باتیں کریں گے جب آپ دس برس کے بچے تھے (اور جس زمانہ کی اپنی تصویر بھی آپ نہیں پہچان سکے تھے) تو آپ یہی کہیں گے کہ میں فلاں مدرسے جایا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے یہ کیا۔ ایک دن وہ کیا۔ میری فلاں سے لڑائی ہوگئی۔ میں فلاں کا دوست تھا۔ غور کیجئے کہ یہ "میں" کیا ہے جس کا تذکرہ آپ کر رہے ہیں! اور اس کا آپ تذکرہ ہی نہیں کر رہے بلکہ جب آپ کہتے ہیں کہ میں نے دس برس کی عمر میں سانپ مارا تھا تو اس بہادری کا اثر آپ اپنے اندر آج بھی محسوس کرتے ہیں۔ جو کام آپ کے "میں" نے دس برس کی عمر میں کیا تھا، آپ کا ساٹھ برس والا "میں" اپنے آپ کو اس کام کے (CREDIT) کا جائز حقدار سمجھتا ہے اور حقدار سمجھنے کی بات ہی ہے۔ یہ "میں" ابھی تک وہ کیفیت محسوس کرتا ہے جو پچاس برس اُدھر پیدا ہوئی تھی۔ یہ جو

اکثر شبِ تنہائی میں کچھ دیر نیند سے پہلے
گذری ہوئی دلچسپیاں بیتے ہوئے دن عیش کے
بنتے ہیں شمعِ زندگی اور ڈالتے ہیں روشنی
میرے دلِ صد چاک پر

تو ان گذری ہوئی دلچسپیوں اور بیتے ہوئے عیش کے دنوں کی داستان کسی "غیر" کی داستان نہیں ہوتی بلکہ آپ کی اپنی داستان ہوتی ہے۔ حالانکہ آج جب یہ داستان ایک رنگین فلم کی طرح آپ کی آنکھوں کے سامنے گذر رہی ہے۔ آپ کے اس جسم کا کوئی ذرہ بھی باقی نہیں رہا جس جسم کے ساتھ یہ دلچسپیاں گذری تھیں اور جس نے عیش کے وہ دن دیکھے تھے۔ لیکن اس کے باوجود اسے آپ اپنی ہی داستان سمجھتے ہیں اور اس بدلے ہوئے جسم کے علی الرغم آپ کے اندر کچھ ہے جو ان کی یاد سے آج بھی اسی طرح کیف اندوز ہو رہا ہے جیسے اس گذرے ہوتے زمانے میں لذت یاب ہوتا تھا۔ یہ "میں" "آپ کے اندر" بدستور رہتا ہے خواہ وہ پہلا جسم رہے یا نہ رہے[1]۔

آپ کہیں گے کہ بات تو یہ ہو رہی تھی کہ دورِ حاضرہ کے طبیعاتی انکشافات اور فکری نتائج اب یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ شعور، مادہ کی پیداوار نہیں بلکہ نفسِ انسانی کا عملی مظاہرہ ہے اور نفسِ انسانی، مادہ کی دنیا سے باہر کی چیز ہے، لیکن اس میں ہم نے یہ "شاعری" کیا شروع کر دی؟ لیکن اس شاعری کا اصل موضوع سے ایک خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کا ذکر ضروری سمجھا گیا۔ ہم نے کہا ہے کہ ہمارے اندر کوئی شے ایسی ہے جو جسمانی تغیرات کے باوجود اپنی جگہ غیر متبدل اور مسلسل موجود رہتی ہے۔ اگر یہ چیز جسم کے طبعی افعال ہی کا نتیجہ ہوتی تو جسم کے ساتھ ساتھ یہ بھی بدلتی جاتی۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ شے (جسے "میں" یا انسانی انا کہا جاتا ہے) جسمِ انسانی یا دماغ کی پیداوار نہیں۔

یہ محض حافظہ کا کرشمہ ہے

لیکن میکانکی تصورِ حیات کے داعی کہتے ہیں کہ یہ صرف آپ کا حافظہ (MEMORY) ہے جو گذری ہوئی باتوں کو یاد رکھتا ہے اور حافظہ دماغ کا فعل ہے اور دماغ مادی چیز ہے۔ اسی لئے جسے آپ انسانی انا کہتے ہیں وہ یادداشت کے سوا کچھ نہیں۔ بعض اوقات کسی حادثہ سے دماغ پر ایسا اثر پڑتا ہے کہ حافظہ مٹ جاتا ہے اور اس شخص کو اپنی سابقہ زندگی کا کوئی واقعہ بھی یاد نہیں رہتا۔ حتیٰ کہ وہ اپنے بیوی بچوں کو بھی نہیں پہچانتا اپنے متعلق یہ بھی نہیں بتا سکتا کہ وہ کس کا بیٹا ہے۔ کہاں پیدا ہوا۔ یعنی وہ سب کچھ جس کا تعلق اس کے "میں" سے تھا گم ہو جاتا ہے۔ اس کا سابقہ "میں" فنا ہو جاتا ہے اور اب ایک نئے "میں" کی تخلیق شروع ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ "میں" حافظہ سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ انسانی دماغ کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہے کہ جسمِ انسان کی تبدیلیوں سے حافظہ کے ریکارڈ روم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

---

[1] نفسِ انسانی کے متعلق تفصیلی بحث باب ہفتم عنوان "فردوسِ گم گشتہ" میں دیکھئے۔

البتہ اگر دماغ کے خلیات (BRAIN CELLS) کا وہ حصہ کمزور ہو جائے جس کا تعلق حافظہ سے ہے تو انسان کا حافظہ بگڑ جاتا ہے. اور ان کی تقویت سے اس کا حافظہ پھر ٹھیک ہو جاتا ہے. یہ بات چونکہ ہمارے روزمرہ کے مشاہدہ کی ہے اس لئے اس سے مستخرجہ نتیجہ بڑا وقیع اور دلائل پر مبنی دکھائی دیتا ہے.

لیکن دورِ حاضرہ کی تحقیق یہ ہے کہ خود حافظہ بھی دماغ کی پیداوار نہیں. اس کی تخلیق کا سرچشمہ نفسِ انسانی ہے. البتہ نفسِ انسانی اپنی اس تخلیق کو دماغ کے ریکارڈ روم میں محفوظ رکھتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ریکارڈ روم میں چوری ہو جانے یا اُسے آگ لگ جانے سے، اس کے اندر رکھا ہوا ریکارڈ تو ضائع ہو جائے گا، جن ہاتھوں نے وہ ریکارڈ مرتب کیا تھا ان پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑے گا. نہ ہی اس ریکارڈ کی گم گشتگی یا تلاف سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے گا کہ یہ سب ریکارڈ روم ہی کی پیداوار تھا کیونکہ ریکارڈ روم کے تباہ ہونے کے ساتھ ہی یہ بھی تباہ ہو گیا ہے.

برگساں کی تحقیق

برگساں نے اس مسئلہ کو اپنی فکری تحقیق کا خاص موضوع بنایا. اس باب میں اس کی کتاب (MATTER AND MEMORY) قابلِ قدر تصنیف ہے. اس کتاب میں وہ دو نظریوں سے بحث کرتا ہے. ایک یہ کہ "حافظہ محض دماغ کا فعل ہے اور مدرکات (PERCEPTIONS) (یعنی وہ چیزیں جو حواس کے ذریعہ ہمارے سامنے آتی ہیں) اور یادداشت (یعنی وہ چیزیں جو حافظہ کی مدد سے ہمارے ذہن میں آتی ہیں) (RECOLLECTION) میں صرف شدّت (INTENSITY) کا فرق ہے." اور دوسرا نظریہ یہ کہ "حافظہ، دماغ کے عمل کا نتیجہ نہیں. اور مدرکات اور ذہنی یادداشتوں میں صرف درجہ (DEGREE) کا فرق نہیں بلکہ نوع (KIND) کا فرق ہے." (pp. 314-15) اس کے بعد وہ ان دونوں نظریوں کا شرح و بسط سے تجزیہ اور مطالعہ کرتا ہے اور آخرالامر کہتا ہے کہ:-

> آپ نے اب سمجھ لیا ہو گا کہ حافظہ کیوں دماغ کا فعل نہیں ہو سکتا. دماغ، حافظہ کے تسلسل کو قائم رکھتا ہے اور اسے مادی قالب میں سمو کر اس قابل بنا دیتا ہے کہ یہ حال (PRESENT) پر اپنا تصرف کر سکے. لیکن خالص حافظہ، روحانیت کا مظہر ہے. حافظہ کی دنیا درحقیقت روح کی دنیا ہے. (صے ۲۳۲)

اور اس کتاب کا خاتمہ ان الفاظ پر کرتا ہے:-

> حقیقت یہ ہے کہ روح (SPIRIT)، مادہ سے ان مدرکات کو مستعار لیتی ہے (جو حواس کے ذریعہ مرتب ہوتے ہیں)، یہ مدرکات، روح کے لئے غذا کا کام دیتے ہیں. وہ ان مدرکات پر اپنی حریّت

(FREEDOM) کا ٹھپہ لگا دیتی ہے اور انہیں پھر مادہ کو واپس دے دیتی ہے۔ (ص۲۳۲)

برگسان تو اس کا بھی قائل نہیں کہ "انسانی جسم" حافظہ کو دماغ کے خلیات یا اعصاب کے توشہ خانہ میں میکانکی طور پر محفوظ رکھتا ہے (ص۲۳۱)۔ وہ اس کا قائل ہے کہ یہ چیزیں محض حرکات کی صورت میں سامنے آتی رہتی ہیں۔ (یہ بحث چونکہ ہمارے موضوع سے خارج ہے اس لئے اسے تفصیلاً بیان کرنے کی ضرورت نہیں)۔

○

اوسپنسکی کا نظریہ

اوسپنسکی اس سے بھی آگے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ دماغ کے خلیات (BRAIN CELLS) جسم کے دوسرے خلیات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اور ان کی ساخت اور نشوونما ایک راز ہے۔ وہ اپنی کتاب (A NEW MODEL OF THE UNIVERSE) میں لکھتا ہے:۔

> انسانی جسم کی زندگی میں دماغی خلیات کی تاریخ زندگی، ایک بہت بڑا راز ہے۔ سائنس اسے کم و بیش ثابت کر چکی ہے اور اب اس نتیجہ کو بطورِ حقیقتِ ثابتہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ دماغی خلیات اسی طرح اپنے آپ کو نہیں بڑھاتے جس طرح جسم کے دوسرے خلیات اپنی افزائش کرتے ہیں۔ ایک نظریہ کے مطابق، دماغ کے خلیات، تمام کے تمام، عمر کے بہت ابتدائی حصہ میں (بیک وقت) ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسرے نظریہ کے مطابق یہ بارہ برس کی عمر تک بڑی مقدار میں پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن یہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور کس چیز سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسے کوئی بھی نہیں جانتا۔ منطقی دلیل کی رُو سے سائنس کو یہ تسلیم کر لینا چاہیئے تھا کہ دیگر خلیات کے مقابلے میں دماغی خلیات ناقابلِ فنا (IMMORTAL) ہیں۔ (ص۲۰)

اوسپنسکی کا یہ نظریہ، علم الحیات کے انکشافات کی روشنی میں کس حد تک قابلِ قبول ہے، ہمیں سرِدست اس سے غرض نہیں۔ اس مقام پر صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ دورِ حاضرہ کی فکری تحقیق اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ حافظہ دماغ کا فعل نہیں۔ لہٰذا میکانکی تصورِ حیات کے حاملین کا یہ کہنا درست نہیں کہ "میں" (I) کا تسلسل اور استقلال (CONTINUITY AND PERMANANCE) یا اس کی انفرادیت و تشخص (INDIVIDUALITY AND UNIQUENESS) کا مدار حافظہ پر ہے۔ اور حافظہ چونکہ مادی دماغ کی پیداوار ہے۔ اس لئے انسانی انا (SELF) یا نفس (MIND) بھی مادہ ہی کا مظہر ہے۔ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے کہ انسانی فکر

(INTELLECT) مادہ کی میکانکی ارتقاء کی پیداوار ہو سکتی ہے یا نہیں (WILDON CARR) لکھتا ہے

اگر فکرِ انسانی مادی ارتقاء کی پیداوار ہے تو مبداء حیات اور ماہیتِ حیات سے متعلق تمام میکانکی تصور مہمل ہو جاتا ہے اور صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو اصول سائنس نے اختیار کیا ہے اس پر نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ جونہی یہ اصول الفاظ میں بیان کیا جائے اس کا تناقض سامنے آ جاتا ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ خود فکر، جو ادراکِ حقیقت کا ایک انداز ہے، نتیجہ ہو ایک ایسی چیز کے ارتقاء کا جس کا وجود محض ایک مجرد تصور ہے، اسی اندازِ ادراک کا جسے فکر کہتے ہیں۔ اگر فکر، ارتقائے حیات سے وجود میں آئی ہے تو وہ تصورِ حیات جس کی رُو سے فکر کا بہ سبب ادراکِ حقیقت کے انداز کے مرتقی ہونا ممکن ہے ایک مقرون فعل (CONCRETE ACTIVITY) ہونا چاہیئے نہ کہ صرف ایک مجرد میکانکی حرکت کا تصور جس کا خیال فکر نے مشمولِ ادراک کے تجزیہ کے ذریعہ قائم کر لیا ہے۔ علاوہ بریں اگر فکر، ارتقائے حیات کا نتیجہ ہے تو وہ قائم بالذات نہیں بلکہ اس کا انحصار ہے اس شے کے عمل پر جس سے اس نے ارتقاء پائی ہے۔ تو پھر ان حالات میں سائنس کو کیا حق ہے کہ وہ علم کے موضوعی پہلو کو نظر انداز کر کے معروضی ادراک کو قائم بالذات سمجھ بیٹھے۔ غرضیکہ حیاتیات کا صریح تقاضا ہے کہ سائنس کے اصول پر نظرِ ثانی کی جائے۔

ہکسلے نے لکھا تھا کہ "شعور بھی اسی طرح مادہ کے ایک عمل کا نام ہے جس طرح حرکت"۔ لیکن اس کی تردید میں ٹنڈل (TYNDALL) لکھتا ہے کہ "یہ چیز تصور میں بھی نہیں آ سکتی کہ دماغ کی طبیعی ہیئت، شعور پیدا کر سکتی ہے۔"

(C.F.CAIRD: p 103)

○

مغربی مفکرین کے نتائجِ فکر اور وہاں کے مادیین کے طبیعی انکشافات پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ اپنے خطبات میں لکھتے ہیں کہ:-

شعورِ انسانی، زندگی کے خالص روحانی اصول کی ایک قسم ہے جو جوہر نہیں بلکہ ایک اصولِ نظام ہے۔ ایک خاص فطرت جو مشین کی فطرت سے یکسر مختلف ہے جسے خارجی قوتیں متحرک رکھتی ہیں لیکن چونکہ (محسوسات کا خوگر انسان) خالص روحانی توانائی کا تصور نہیں کر سکتے جب تک ہم اس کے ساتھ

ؔ ان صفحات میں آپ کے سامنے بار بار "روح" اور "روحانی اصطلاحات" آتی رہیں گی۔ ان سے مفہوم وہ روح (SOUL)

(باقی اگلے صفحہ پر)

ان محسوس عناصر کو نہ ملالیں جن کے ذریعے وہ اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے' ہم اس عناصری امتزاج ہی کو روحانی توانائی کی اساس قرار دے لیتے ہیں۔ (خطبات ص ۳۹)

دورِ حاضر کی دنیائے سائنس میں میکس پلانک MAX PLANK کے نام سے کون واقف نہیں۔ پروفیسر (J. W. N SULLIVAN) نے اس سے پوچھا کہ "کیا آپ کا خیال ہے کہ شعور کا مسئلہ مادہ اور مادی قوانین کی رو سے سمجھا جاسکتا ہے؟" اس کے جواب میں میکس پلانک نے کہا کہ:۔

میں شعور کو بنیادی خیال کرتا ہوں۔ مادہ شعور کی پیداوار ہے۔ ہم شعور سے پیچھے نہیں جاسکتے۔ ہر وہ شے جس کے متعلق ہم گفتگو کرتے ہیں۔ ہر وہ شے جو موجود ہے شعور کا اثبات کرتی ہے۔

(PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN SCIENCE --- JOAD)

یعنی انیسویں صدی کے مادیین یہ کہہ رہے تھے کہ شعور بھی مادہ ہی کی پیداوار ہے اور اب بیسویں صدی کے ماہرینِ سائنس کہتے ہیں کہ خود مادہ' شعور کی پیداوار ہے۔ جیمز جینس تک کو اعتراف ہے کہ:۔

شعور بنیادی حقیقت رکھتا ہے اور مادی کائنات اس سے وجود پذیر ہوئی ہے۔

اور (SCHRODINGER) کو اس پر اصرار ہے کہ:۔

شعور کو کبھی طبیعی اصطلاحات میں سمجھایا نہیں جاسکتا۔ کیونکہ شعور کی حقیقت بنیادی ہے۔

(QUOTED BY MARSHALL URBANE IN "HUMAN AND DEITY": p. 366)

(ALDOUS HUXLEY) اپنی کتاب (MEANS AND ENDS) میں پروفیسر (BROAD) کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:۔

بہر حال اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ نفسِ انسانی (اس کا نام کچھ ہی رکھ لیجئے) جسمِ انسانی سے الگ اپنا وجود رکھتا ہے اور جسمانی زندگی کے کوائف و قوانین کے تابع نہیں۔

اور پروفیسر (CASSIRER) اس باب میں رقمطراز ہے:۔

نہیں جس کا تصور ہمارے یہاں عام طور پر پایا جارہا ہے۔ مغرب میں (MATTER) کے مقابلہ میں (SPIRIT) کا لفظ بولا جاتا ہے جس سے مقصود غیر مادی (IMMATERIAL) اشیاء ہوتی ہیں چونکہ اس لفظ کے لئے ہمارے ہاں روح سے الگ اور کوئی اصطلاح مروج نہیں اس لئے اس کا ترجمہ روح کیا جائیگا۔ جہاں جہاں یہ لفظ آئے آپ اس مفہوم کو سامنے رکھئے۔

انسانی زندگی میں نت نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں لیکن انسان کی حقیقی قدر وقیمت کا راز اس داخلی نظام میں ہے جو تغیرات سے ماوراء ہے....... فلہٰذا انسان اس طبیعی دنیا ہی کا باشندہ نہیں۔ اس کے ماوراء اس کی ایک اور دنیا بھی ہے جسے اشارات (SYMBOLS) کی دنیا کہتے ہیں۔

(AN ESSAY ON MAN)

یہ وہ "اشارات کی دنیا" ہے جس کے متعلق ایڈنگٹن لکھتا ہے کہ:۔

قوت، توانائی، ابعاد، یہ سب اشارات (SYMBOLS) کی دنیا سے متعلق ہیں۔ یہی وہ تصورات ہیں جن سے ہم نے طبیعات کی خارجی دنیا تخلیق کی ہے۔ ان کے علاوہ ہمارے پاس اور تصورات ہیں کون سے؟ (لیکن) طبیعات کی دنیا کے اسباب و ذرائع ختم کر چکنے کے بعد جب ہم اپنے شعور کی دنیا کی انتہائی گہرائیوں میں پہنچتے ہیں۔ وہ دنیا جہاں سے ہماری ذات کا اعلان ہوتا ہے' وہاں ہم ایک نئے منظر میں داخل ہوتے ہیں اور خود اپنی ذات سے اشارات (SYMBOLS) لے کر ایک نئی دنیا کی تخلیق کرتے ہیں جس کی بنیاد (ماوراء المادہ) روحانیت پر ہوتی ہے۔

(SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD)

مغربی مکتشفین اسے "روحانی دنیا" کہتے ہیں۔ چنانچہ (H.P. NEWSHOLME) اپنی کتاب (HEALTH DISEASE AND INTEGRATION) میں لکھتا ہے:۔

اگر علم الطب چاہتا ہے کہ وہ دریافت کرے کہ انسانی زندگی کے ثبات میں استحکام کس طرح پیدا ہو سکتا ہے تو اسے اس کے طبیعی' ذہنی اور جذباتی تقاضوں کے ساتھ اس کے ان روحانی تقاضوں کا بھی مطالعہ کرنا ہوگا جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما رہتے ہیں۔ اسے انسان کی جسمانی اور ذہنی زندگی تک ہی محدود نہیں رہنا ہوگا۔

(QUOTED BY ALEXANDER LOVEDAY IN "THE ONLY WAY")

نفسِ انسانی کے متعلق مزید بحث چند صفحات آگے چل کر ملے گی۔

شعورِ ذات

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ مفکرین مغرب کے نزدیک شعور کی دو قسمیں یا سطحیں ہیں۔ ایک شعورِ سادہ (SIMPLE CONSCIOUSNESS) اور دوسرا شعورِ ذات (SELF CONSCIOUSNESS) یا یوں کہیئے کہ ایک شعور وہ جس کا مظاہرہ حیوانات

میں (یا بعض مکتشفین کے نزدیک نباتات میں بھی) ہوتا ہے اور دوسرا شعور وہ جو انسان سے مختص ہے۔ ان میں سے ایک مکتبِ فکر کا خیال یہ ہے کہ جس طرح شعورِ سادہ، مادہ کے میکانکی ارتقاء کا نتیجہ نہیں اسی طرح انسانی شعور، حیوانی شعور کی ارتقاء یافتہ شکل نہیں۔ یعنی ان دونوں میں محض مدارج (DEGREES) کا فرق نہیں بلکہ یہ دونوں الگ الگ نوعیت رکھتے ہیں۔ پرنسپل کیرڈ نے اپنے لیکچرز (INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION) میں اس موضوع پر عمدہ بحث کی ہے۔ وہ پہلے غیر ذی حیات (INOROANIC) اور ذی حیات (ORGANIC) چیزوں میں امتیاز کے سلسلے میں لکھتا ہے:۔

> غیر ذی حیات اشیاء کی ہستی انہیں یکسر خارج سے دی گئی ہوتی ہے اور یہ ہستی خارج ہی سے متعین کردہ ہوتی ہے۔ وہ چیزیں جو کچھ بھی ہوتی ہیں انہیں ویسا ہی بنایا گیا ہوتا ہے اور ان میں جو تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں وہ یکسر خارجی اثرات کا نتیجہ ہوتی ہیں جن پر انہیں کسی قسم کا قبضہ و اختیار نہیں ہوتا۔ لیکن ذی حیات کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ ان کی ہستی نہ تو شروع ہی سے تکمیل یافتہ ہوتی ہے نہ خارج سے متعین اور ان پر مسلط کردہ۔ ان میں اپنی ذات کی تکمیل کا عمل جاری رہتا ہے۔

اس کے بعد وہ ذی حیات اشیاء میں نباتات اور حیوانات اور انسان میں فرق کرتے ہوئے کہتا ہے۔

> انسان کے علاوہ دوسری چیزیں اگر خارجی فطرت کو مسخر کرتی ہیں تو ان کا یہ فعل طبعاً ہوتا ہے نہ وہ اس کا ارادہ کرتی ہیں اور نہ ہی انہیں اپنی اس تسخیر کا احساس ہی ہوتا ہے۔ ان میں نہ تو اپنے مستقبل کا احساس ہوتا ہے اور نہ ہی تکمیلِ جسم کے لئے اپنی آخری منزل تک پہنچنے کی جدوجہد شعوری طور پر ہوتی ہے۔ فطرت کے خلاف ان کی جنگ و جدال درحقیقت فطرت کی ایک اندھی قوت کی، دوسری اندھی لیکن کمزور قوت کے خلاف جنگ و جدل ہوتی ہے۔ ان کے برعکس انسان کا عالم ہی دوسرا ہے۔ اس کی صورت میں وہ جدوجہد جو انسان اور اس کی خارجی دنیا میں رونما ہوتی ہے (یعنی اس کی خارجی ہستی اور اپنے نصب العین کے مطابق زندگی میں تصادم و تزاحم) یہ سب کچھ شعوری طور پر ہوتا ہے اور یہ تصادم ایک اندھی فطرت کا دوسری اندھی فطرت سے تصادم نہیں ہوتا بلکہ جذبات اور عقل کا تصادم ہوتا ہے یعنی انسان کی داخلی دنیا کی جنگ۔ (ص ۴۹-۲۴۸)

وہ اسی سلسلہ میں آگے چل کر لکھتا ہے۔

> ایک حیوان، ایک تاثر یا جذبہ سے ایک دوسرے جذبہ تک۔ یعنی ایک خواہش کی تسکین سے دوسری

خواہش تک اس طرح پہنچ جاتا ہے کہ وہ نہ تو ان کا باہمی مقابلہ کرتا ہے اور نہ ہی ان کا ایک جگہ احاطہ کرتا ہے۔ اس لئے ان حوادث (EVENTS) سے اس کے شعور کی کوئی مسلسل داستان مرتب نہیں ہوتی۔ نہ اس کا کوئی ماضی ہوتا ہے نہ مستقبل۔ اگرچہ ہم باہر والے یہی سمجھتے ہیں کہ اس کی زندگی ایک مسلسل وحدت ہے۔ درحقیقت ایک ایسی وحدت ہوتی ہے جس کا اسے خود کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اگر انسان میں حیوان سے زیادہ کچھ اور نہ ہوتا تو انسان بھی حیوان کی طرح اپنی فطری خواہشات کی تسکین سے کامل مسرت کی زندگی بسر کرلیتا۔ جو صرف خارجی اسباب سے متاثر ہوسکتی۔ لیکن انسان کی تو یہ کیفیت نہیں۔ (ص ۲۵۳)

ان توجیہات کے بعد پرنسپل مذکور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ انسانی شعور حیوانی شعور ہی کی ترقی یافتہ صورت نہیں بلکہ انسان میں حیوان سے الگ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کہ انسان محض حیوان کی ترقی یافتہ شکل نہیں بلکہ اس میں حیوانات سے الگ کچھ اور بھی ہے، محض فلاسفر ہی کا خیال نہیں بلکہ طبیعی ارتقاء کے ماہرین (جو خدا کے بھی قائل نہیں) وہ بھی اپنی مادی تحقیقات کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انسان، دوسرے حیوانات سے ایک بالکل الگ مخلوق ہے۔

انسان صرف حیوان نہیں

چنانچہ اس باب میں (SIMPSON) لکھتا ہے:۔

یہ ٹھیک ہے کہ انسان بھی ایک حیوان ہے۔ لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ انسان صرف حیوان ہے...... اگر یہ کہا جائے کہ انسان صرف حیوان ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان تمام خصائص کے وجود کا انکار کرتے ہیں جو صرف انسان کے اندر ہیں اور باقی حیوانات میں سے کسی میں موجود نہیں ہیں...... اس حقیقت کا اعتراف کرنا نہایت ضروری ہے کہ انسان ایک حیوان تو ہے لیکن اس کی ہستی کی انفرادیت کی بنیاد وہ خصوصیات ہیں جن میں کوئی اور حیوان اس کا شریک نہیں۔ فطرت میں انسان کا مقام اور اس مقام کی بلند ترین اہمیت، انسان کی حیوانیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی انسانیت کی وجہ سے ہے...... انسان ایک بالکل نئی قسم کا حیوان ہے۔ ایک ایسا حیوان جس میں اگرچہ طبیعی ارتقاء کا سلسلہ بھی جاری رہا لیکن اس میں ایک بالکل نئی قسم کا ارتقا بھی نمودار ہو رہا ہے۔ (ص ۳۹ - ۱۳۷)

برگسان کا نظریہ

اس حقیقت کے متعلق کہ انسان کا شعور حیوانی شعور ہی کی ترقی یافتہ شکل نہیں بلکہ ایک جداگانہ چیز ہے، برگسان لکھتا ہے:۔

جس بنیادی غلطی نے ارسطو سے لے کر آج تک فلسفۂ فطرت کو مکدر کر رکھا ہے وہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کی رُو سے نباتی احساس' حیوانی جبلّت اور انسانی شعور کو ایک ہی میلان (TENDENCY) کے تین درجے تسلیم کیا جاتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ایک عمل کی تین مختلف شاخیں ہیں جو ایک دوسرے سے یکسر الگ الگ ہیں۔ ان میں باہمی فرق نہ تو درجات (DEGREES) کا ہے اور نہ ہی شدت (INTENSITY) کا۔ ان میں نوعی فرق (DIFFERENCE OF KIND) ہے۔

(CREATIVE EVOLUTION P. 142)

اس سے ذرا آگے چل کر لکھتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ شعور کوئی بھی ایسا نہیں ہوتا جس میں حیوانی جبلّت کا کچھ نہ کچھ شائبہ نہ ہو اور کوئی جبلّت (INSTINCT) ایسی نہیں ہوتی جس کے گرد شعور (INTELLECT) کا ہالہ نہ ہو۔ شعور کا یہی ہالہ ہے جو اس قدر غلط فہمیوں کا باعث بن رہا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا جاتا ہے کہ شعور اور جبلّت ایک ہی نوع کی دو قسمیں ہیں (اور شعور' جبلّت ہی کی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے) اور ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ شعور زیادہ پیچیدہ اور مکمل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کا ساتھ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کی مؤید (COMPLIMENTARY) ہوتی ہیں۔ اور یہ اسی لئے ہوتی ہیں کہ یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ (ص ۱۴۳)

برگساں حیوان کی جبلّت (INSTINCT) اور انسان کے فکر و شعور (INTELLIGENCE) میں امتیاز کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "جبلّت صرف اپنے جسم کے اوزاروں سے کام لینا جانتی ہے اور شعور جسمانی اوزاروں (ہاتھ، پاؤں وغیرہ) سے الگ مادی اوزار بنانا اور انہیں استعمال کرنا بھی جانتا ہے۔ جسمانی اوزاروں کی ساخت بڑی پیچیدہ لیکن ان کا استعمال بڑا آسان اور ان کا طریقِ عمل' یعنی جو کچھ وہ کر سکتے ہیں' متعین ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کے خود ساختہ اوزار ساخت کے اعتبار سے خواہ سادہ اور آسان ہوں' ان سے جو کام لئے جا سکتے ہیں ان کا میدان بڑا وسیع ہوتا ہے۔ (صفحہ ۴۸، ۱۴۷)

برگساں اپنی ایک اور کتاب (TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION) میں لکھتا ہے کہ "حیوانات کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ انہیں مرنا بھی ہے لیکن انسان کو اپنی موت کا یقین ہوتا ہے" (ص ۱۱۹-۲۰) اس لئے حیوان' حال سے مستقبل پر نگاہ رکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے' یہ صرف انسانی شعور کا خاصہ ہے۔

اوسپنسکی کا نظریہ

جیسا کہ اشارۃً پہلے بھی لکھا جا چکا ہے۔ اوسپنسکی اس فرق کو احساسِ ابعاد (CONSCIOUS OF DIMENSIONS) سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کی پست ترین سطح خلیات (CELLS) یا جراثیم یا بہت چھوٹے چھوٹے کیڑے (ONE DIMENSIONAL) ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک ساری کائنات خطِ مستقیم (STRAIGHT LINE) سے عبارت ہے اس سے آگے ان کا شعور جا ہی نہیں سکتا۔ اس کے بعد حیوانات کی سطح آتی ہے جو (TWO-DIMENSIONAL) ہیں۔ انہیں صرف طول اور عرض کا احساس ہوتا ہے۔ اس لئے ان کی تمام کائنات سطح (SURFACE) سے مرتب ہوتی ہے۔ اُنہیں تیسرے بُعد کا احساس ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ ان کے شعور کے بس کی بات نہیں۔ لیکن انسان (THREE DIMENSIONAL) واقع ہوا ہے۔ یہ طول اور عرض کے ساتھ، بلندی و گہرائی یا موٹائی کا بھی احساس رکھتا ہے۔ یہ سطح کے علاوہ مکعب (CUBE) کا بھی تصوّر کر سکتا ہے۔ ابعاد (DIMENSIONS) کی بحث ایک بڑی فنی (TECHNICAL) بحث ہے جس کی تفصیل ہمارے مبحث سے خارج ہے اس وقت صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہوگا کہ ہم کسی شے کی سطح کو دیکھ سکتے ہیں اور سطح کی موٹائی نہیں ہوتی۔ وہ صرف طول اور عرض کے خطوط سے گھری ہوتی ہے، یوں سمجھئے کہ جس طرح نقطوں (POINTS) کو ساتھ ملا دینے سے لکیر (LINE) بن جاتی ہے اسی طرح جب لکیروں (LINES) کو ساتھ ساتھ ملایا جائے تو سطح بن جاتی ہے (CUBE) میں ہم اس کی مختلف سطحوں کو دیکھتے ہیں انہی سطحوں کو ہم چھو سکتے ہیں۔ اس سے زیادہ ہم حسّی ذرائع سے (THROUGH PERCEPTION) مکعب کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے لیکن ہم مکعب کا تصوّر کر سکتے ہیں۔ اسے (CONCEPTUAL KNOWLEDGE) کہتے ہیں جیسے ہم کسی گولے (SPHERE) کے مرکز کو حواس کے ذریعہ معلوم نہیں کر سکتے، نہ دیکھ کر نہ چھو کر، صرف اس کا تصوّر کر سکتے ہیں یا مثلاً جب ہم سرخ، سیاہ، زرد کہتے ہیں تو ہمارے سامنے یہ رنگ آجاتے ہیں ہم رنگوں کو دیکھ سکتے ہیں لیکن جب ہم صرف رنگ (COLOUR) کہتے ہیں تو اس میں سرخ، سیاہ، زرد، سبز میں سے کوئی خاص رنگ نہیں ہوتا۔ مجرّد رنگ (ABSTRACT COLOUR) ہوتا ہے اسے تصوّراتی علم (CONCEPT) کہتے ہیں۔ حیوانی شعور صرف حسیاتی علم (PERCEPTUAL KNOWLEDGE) کی صلاحیت رکھتا ہے۔ انسانی شعور تصوّراتی علم (CONCEPTUAL KNOWLEDGE) کی بھی صلاحیت رکھتا ہے، یہ چیز حیوانی شعور کے ارتقاء سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

ڈاکٹر بک کا نظریہ ڈاکٹر بک اسی نقطہ سے آگے بڑھتا ہے. وہ کہتا ہے کہ ہر تصور (CONCEPT) کے لئے ایک لفظ (اسم) کی ضرورت ہوتی ہے. ہم کوئی تصور (CONCEPT) قائم ہی نہیں کر سکتے جب تک اس کے لئے ایک لفظ (اسم) متعین نہ کر لیا جائے، ہر تصور کے لئے ایک اسم یا اسماء ہیں اور ہر اسم ایک تصور کا مظہر ہوتا ہے. نہ تصور بلا اسم وجود رکھ سکتا ہے، نہ اسم بغیر تصور کوئی معنی رکھ سکتا ہے...... ہر اسم کسی نہ کسی تصور کے ساتھ وجود میں آتا ہے اور کوئی نیا تصور قائم ہی نہیں رہ سکتا جب تک اس کے لئے ایک نیا لفظ وجود میں نہ آجائے.[1] لہٰذا ڈاکٹر بک کے نقطۂ نگاہ کے مطابق انسانی شعور اور زبان (LANGUAGE) لازم و ملزوم ہیں اور زبان صرف انسان کی خصوصیت ہے. حیوانات زبان سے محروم ہیں اس لئے حیوانات کے لئے تصوراتی علم (CONCEPTUAL KNOWLEDGE) ناممکن ہے. لہٰذا انسانی شعور، حیوانی شعور سے یکسر مختلف شے ہے. ڈاکٹر بک کی تحقیق کے مطابق کسی خاص دور میں کسی قوم کی ذہنی ترقی (INTELLECTUAL PROGRESS) کا پتہ لینا ہو تو یہ دیکھئے کہ اس دور میں اس قوم کی زبان میں تصورات (CONCEPTS) کے لئے کس قدر الفاظ تھے. اسی سے اس قوم کے ذہنی ارتقاء کا علم ہو جائے گا.[2، 3] ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ تحقیقاتِ جدیدہ کے مطابق نہ صرف یہ کہ شعور، مادہ کی پیداوار

(CONSMIC CONSCIOUSNESS: p. 27, 28)

[1]

[2] قرآن میں قصۂ آدم کے ضمن میں دیکھئے آدم کی خصوصیت یہ بتائی گئی ہے کہ عَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ (۲/۳۱) آدم کو اسماء سکھائے گئے. اس سے مقصود تصوراتی علم (CONCEPTUAL KNOWLEDGE) کی صلاحیت ہے اور اس سے آگے ہے کہ فَتَلَقّٰۤى اٰدَمُ مِنۡ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ (۲/۳۷) آدم نے اپنے رب سے کلمات (الفاظ) سیکھے. اس لئے تصورات اور الفاظ لازم و ملزوم ہیں اور خاصۂ آدمیت.

[3] ڈاکٹر بک نے میکس مُلر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس زاویۂ نگاہ سے عربی زبان، سب زبانوں سے زیادہ تصورات کے الفاظ اپنے اندر رکھتی ہے. (ایضاً ص۳۱)

[4] ڈاکٹر بک نے یہ بھی لکھا ہے کہ رنگ کا احساس (COLOUR SENSE) بھی ذہنی ارتقاء کا آئینہ دار ہوتا ہے. یونانی حکماء کا پہلا طبقہ قوس قزح کے صرف تین رنگوں کا ذکر کرتا ہے. دیمقریطس صرف چار رنگوں کا حوالہ دیتا ہے. قرآن اختلاف السنہ کے ساتھ رنگوں کے اختلاف کو بھی آیات اللہ قرار دیتا ہے (۲۰/۲۲).

نہیں بلکہ انسانی شعور، حیوانی شعور کی ارتقاء یافتہ شکل نہیں بلکہ اپنا وجود مستقل رکھتا ہے۔ اسی لئے (SULLIVAN) کے الفاظ میں "نظریہ ارتقاء اگرچہ ہمارے جسم کے ارتقائی منازل کے متعلق ہمیں بہت کچھ بتاتا ہے۔ لیکن وہ ہمارے نفس کے ارتقائی منازل پر بہت کم روشنی ڈالتا ہے۔" (LIMITATIONS OF SCIENCE)

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے شعورِ انسانی کے مراکز کو نفس (MIND) یا انا (SELF) یا ایغو (EGO) کہتے ہیں۔ لہٰذا تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے نفسِ انسانی (MIND) مادہ کی پیداوار نہیں بلکہ یہ اس سے کچھ الگ ہے اور چونکہ مادہ کی دنیا کو دنیائے محسوسات (WORLD OF CONCRETE) کہتے ہیں اس لئے جب نفسِ انسانی مادی دنیا کی پیداوار نہیں تو اس کے لئے لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا تعلق کسی ایسی دنیا سے ہے جو مادی دنیا سے ماوراء ہے۔ چنانچہ جس طرح مادی اشیاء کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ تحقیقِ جدید کی رُو سے ان کا (BASIS) مادی نہیں، ماورائے مادیت ہے۔ اسی طرح شعور کی بنیاد بھی کسی اور دنیا سے متعلق ہے۔ یہ دنیا کس قسم کی ہے؟ اس کے متعلق ہمارے سائنسدان کچھ نہیں کہہ سکتے حتیٰ کہ اس کا کوئی متعین نام بھی نہیں رکھ سکتے۔ ایڈنگٹن اسے "غیب کی دنیا" (UNSEEN WORLD) کہہ کر پکارتا ہے اس موضوع پر اس کی کتاب کا نام ہی (SCIECNE AND THE UNSEEN WORLD) ہے۔ اس کتاب میں سے ایک اقتباس پہلے دیا جا چکا ہے)۔ اس نے اس کتاب میں نفسِ انسانی کو "غیب کی دنیا" سے متعلق بتاتے ہوئے بڑے دلکش

ایڈنگٹن کی تصریحات

انداز میں بحث کی ہے جس کا خلاصہ ہم اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں — وہ لکھتا ہے:۔

> ہم نے اس سے پیشتر یہاں تک بحث کی ہے کہ "بجلی کے ذرات" کس طرح سمٹ سمٹا کر انسانی پیکر کی صورت اختیار کر گئے لیکن ہمیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ انسان ان عناصر سے جن کے متعلق پہلے بحث کی جا چکی ہے بالکل مختلف اور جداگانہ شے ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ شعور (CONSCIOUSNESS) نے ارتقائی منازل طے نہیں کیں ...... لیکن یہ حقیقت کا ایک ایسا پہلو ہے جو ہماری مادی تحقیق و تفتیش کے دائرے میں نہیں آسکتا یہاں سے مادہ اور روح کی ثنویت کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ایک طرف شعور ہے کہ وہ مختلف خیالات و کیفیات کی آماجگاہ بنا رہتا ہے۔ دوسری طرف مادی دماغ ہے جس میں سالمات برقیات بگولے کی طرح رقص کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں میں باہمی تضاد و تباین بھی ہے اور عجیب و غریب قسم کا تطابق و توافق بھی میکانکی

تصورِ حیات یہی کہے گا کہ جب ہمارے دماغ میں برقی سالمات رقص کرتے ہیں تو ان سے خیالات پیدا ہو جاتے ہیں. لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ شعورِ انسانی، جذبات و خواہشات. آرزوؤں اور امنگوں اور حقوق و فرائض کی ایک نرالی دنیا اپنے اندر لئے ہے جن کے ادنیٰ سے اشارہ پر دماغ کے تمام اجزائے لاینجزیٰ رقص کرنے لگ جاتے ہیں. یہ وہ دنیا ہے جہاں کے احوال و کوائف طبیعات کے پیمانوں سے نہیں ماپے جاسکتے. یہی پروفیسر ذرا آگے چل کر لکھتا ہے کہ (جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے) محسوسات کی دنیا میں ہم اشیاء کی حقیقت کے متعلق کچھ بھی علم نہیں رکھتے. ہم صرف ان اشارات (SYMBOLS) کو جانتے ہیں جو ہمارے حواس کے ذریعے ہمارے ذہن پر مرتسم ہوتے ہیں لیکن اس تمام کائنات میں ایک چیز ایسی بھی ہے جس کا ہمیں براہِ راست علم ہے اور وہ ہے انسان کا قلب (MIND). ہم اشارات سے اشیاء کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے لیکن اگر ہم ان اشارات کو اس حقیقت کی دنیا کے پس منظر کے سامنے رکھ دیں جس سے ہمارا قلب متعلق ہے تو ہم اشیاء کی حقیقت تک بھی پہنچ سکتے ہیں. لیکن خود قلبِ انسانی کی حقیقت طبیعیات کے قوانین سے معلوم نہیں ہو سکتی! اس لئے کہ یہ قوانین صرف "اشارات" تک جاسکتے ہیں. ان سے آگے نہیں بڑھ سکتے. لیکن جب زندگی شعور کے ساتھ متمسک ہو جاتی ہے تو ہم بالکل ایک جداگانہ دنیا میں جا پہنچتے ہیں. یہ وہ دنیا ہے جس میں طبیعیات اور کیمیا کے اصول اسی طرح ناکام رہ جاتے ہیں جس طرح یہ کوشش کہ انسانوں کی جماعت پر گرامر کے قواعد و ضوابط کی مانند قوانین سے حکومت کی جائے."

لہٰذا جب ہماری موجودہ سائنس اس "دنیائے غیب" کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتی تو نفسِ انسانی کی ماہیت و کیفیت کے متعلق کیا کہہ سکتی ہے.

اس مقام تک ہم محض شعور (CONSCIOUSNESS) کے متعلق گفتگو کرتے چلے آرہے ہیں. اور اسے حیوانی شعور سے متمیز کرنے کے لئے ہم نے اسے شعور، فکر، نفس، انا، ایگو کی اصطلاحات سے تعبیر کیا ہے. یہ محض حیوانی شعور سے تقابل کی حیثیت سے تھا. ورنہ انسانی شعور پھر دو الگ الگ شاخوں میں بٹ جاتا ہے، ایک شاخ کا نام فکر (عقل، منطق و دلائل کی دنیا)، (REASON) سمجھئے. اور دوسری شاخ کا نام نفس، انا یا ایگو. ان دو شاخوں میں انا کا عقل کے مقام سے بہت آگے ہوتا ہے. اس اجمال کی تفصیل آگے چل کر ملے گی جہاں یہ بتایا

جائے گا کہ کیا عقلِ انسانی زندگی کے مسائل سلجھانے کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ اس مقام تک صرف اتنا دیکھئے کہ انسانی شعور (CONSCIOUSNESS) مادہ کے میکانکی قوانین کی پیداوار نہیں۔ نہ ہی یہ حیوانی شعور کی ترقی یافتہ شکل ہے اس کا تعلق ایک دوسری دنیا سے ہے جس کی کنہ وحقیقت دریافت کرنے سے اس وقت تک سائنٹفک تحقیقات قاصر ہیں۔

حاصلِ مبحث

اس وقت تک ہم نے دیکھا ہے کہ جدید سائنٹفک تحقیقات کی رُو سے:-

(۱) مادہ کسی ٹھوس جامد شے کا نام نہیں رہا بلکہ یہ لطیف سے لطیف تر ہوتے ہوئے "نور کی لہروں"، "حرکتِ محض"، "خالص توانائی"، "مربوط حوادث" حتیٰ کہ "منجمد خیالات" کی سطح تک جا پہنچا ہے۔ یہ دنیائے طبیعیات میں بہت بڑا انقلاب ہے جس نے انسانی زندگی سے متعلقہ مسائل پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔

(۲) زندگی، مادہ کے میکانکی قوانین کی پیداوار نہیں۔ مادہ خواہ اس کی اصل توانائیِ محض ہی کیوں نہ ہو، یہ خاصیت ہی نہیں رکھتا کہ اپنے اندر زندگی پیدا کر سکے۔

(۳) نہ ہی مادہ کے میکانکی قوانین شعور پیدا کر سکتے ہیں۔

(۴) انسانی شعور حیوانی شعور کی ترقی یافتہ شکل نہیں یہ اپنی ہستی الگ رکھتا ہے۔

(۵) شعورِ انسانی کا مرکز نفسِ انسانی ہے جس کا تعلق مادہ سے ماوراء دنیا سے ہے جسے سائنس "غیب کی دنیا" کہہ کر پکارتی ہے۔

یہاں سے یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ موجودہ علوم کے ائمۂ فکر نے طبیعیاتی تحقیقات کی روشنی میں مادہ، قوانینِ فطرت، شعور، نفسِ انسانی اور دنیائے غیوب کے متعلق کیا سوچا ہے اور ان کی فکر انہیں کس طرف لئے جا رہی ہے۔ سطورِ ذیل میں انہیں سوالات کے متعلق مزید گفتگو کی جائے گی۔

اس باب میں سب سے پہلی چیز تو خود اربابِ سائنس کا یہ اعتراف ہے کہ مادہ کے متعلق صحیح علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کائنات کی ابتدا کے لئے قانونِ فطرت کو (جس کے مطالعہ کا نام سائنس ہے) راہ نما بنایا ہی نہیں جا سکتا۔ ہیکل (HAECKEL) جس کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ کس طرح ساری

سائنس کا اعتراف

کائنات کو مادہ اور نیچر کے حدود میں سمٹا کر لے آنے کا مدعی ہے، اپنی کتاب کے آخری باب "نتائج" میں لکھتا ہے:-

ہمیں اس امر کا اعتراف کر لینا چاہیئے کہ نیچر کی کنہ و حقیقت سے ہم آج بھی اسی قدر بے خبر ہیں جس قدر آج سے ۲۴۰۰ (دو ہزار چار سو) سال پیشتر حکمائے یونان یا دو سو سال پہلے نیوٹن اور اسپنوزا یا سو سال پہلے کانٹ اور گوئٹے بے خبر تھے۔ ہمیں تو بلکہ اس امر کا بھی اعتراف کر لینا چاہیئے کہ ہم جس قدر اس جوہر کی گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے یہ کائنات مرکب ہے، مادہ اور توانائی جس کے خصائص ہیں، وہ اور معمہ بنتا جا رہا ہے۔ ہم اس کی محسوس شکلوں کا اور ان کی ارتقائی منازل کا علم تو حاصل کر سکتے ہیں لیکن ان محسوس شکلوں کے پیچھے جو اصل حقیقت ہے اس کے متعلق ہم کچھ بھی نہیں جان سکتے۔ (صفحہ ۳۱۰)

اسی بنا پر میسن لکھتا ہے کہ

طبیعیات کی جدید تحقیق کی رُو سے نہ تو مادہ قدیم ہے نہ ہی توانائی۔ جب آخر الامر یہ دونوں معدوم ہو جاتے ہیں تو ان کے ساتھ ہی وہ قوانین بھی ختم ہو جاتے ہیں جنہیں قوانینِ فطرت (NATURAL LAWS) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کائنات کی ابتداء معلوم کرنے کے لئے قوانینِ فطرت کو راہ نما بنانا ناممکن ہے۔

("CREATIVE FREEDOM" BY J.W. MASON: p. 6)

میسن ذرا آگے چل کر لکھتا ہے کہ "چونکہ کائنات کی ابتداء میں قانونِ فطرت اپنی ہستی ہی نہیں رکھتا اس لئے یہ تو اپنے وجود کے لئے بھی کسی اور کا محتاج ہے۔ اس لئے میکانکی قانون آفرینشِ کائنات کے سلسلہ کی توجیہہ بیان کرنے کا اہل نہیں ہو سکتا۔" (صفحہ ۱۲)۔ لہٰذا "ہم یہ بھی ابھی تک نہیں جان سکے کہ ابتدائے غیر مادی حرکت سے مادی اشیاء کس طرح وجود میں آگئیں" (صفحہ ۷)۔ میسن سے کہیں پہلے ہکسلے (HUXLEY) نے کہا تھا کہ

مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ سائنس کا محقق قطعاً اس قابل نہیں کہ وہ مادی کائنات کی ابتداء کے متعلق کچھ بھی کہہ سکے۔ جونہی وہ مادی علت و معلول سے آگے قدم رکھتا ہے اس کا ضابطۂ قانون غائب ہو جاتا ہے۔ ('THE NINETEENTH CENTURY' FEB. 1886)

یہ انیسویں صدی کے محقق کا خیال تھا اور بیسویں صدی میں جب سائنس کی تحقیقات نے اپنا قدم اور آگے بڑھایا تو ائمۂ طبیعیات کو اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا کہ

ہم شاہراہِ ترقی پر ایک موڑ مڑے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ ہماری جہالت، بالکل بے نقاب ہمارا

راستہ روکے کھڑی ہے۔ ہماری طبیعات کے بنیادی تصوّرات میں کہیں کوئی اساسی غلطی ہے اور ہم نہیں جانتے کہ اس کی کس طرح تصحیح کریں[1]

اسی بنا پر سر جیمز جینز اپنی مشہور کتاب (THE MYSTERIOUS UNIVERSE) کے خاتمہ پر لکھتا ہے کہ

جو کچھ کہا گیا ہے اور جو جو نتائج تجربتہً پیش کئے گئے ہیں سچ تو یہ ہے کہ وہ تمام محض قیاسی اور غیر یقینی ہیں۔ ہم نے اس مسئلہ پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے کہ کیا عہدِ حاضر کی سائنس ان مشکل مسائل کے متعلق جو ہمیشہ کے لئے ماورائے سرحدِ ادراک رکھے گئے ہیں کچھ کہہ سکتی ہے؟ ہم زیادہ سے زیادہ روشنی کی ایک مدھم کرن دیکھ پاتے ہیں۔ اس سے زیادہ ہم کوئی دعویٰ نہیں کر سکتے اور ہو سکتا ہے کہ یہ کرن بھی فریبِ نگاہ ہی ہو اس لئے کہ اس باب میں ہمیں کچھ دیکھنے کے لئے اپنی آنکھوں پر بہت بوجھ ڈالنا پڑا ہے۔ سو آج یہ دعویٰ قطعاً نہیں ہو سکتا کہ دورِ حاضرہ کی سائنس کوئی (یقینی) اعلان کر سکتی ہے۔ بلکہ انسب یہ ہے کہ سائنس کو چاہیئے کہ اس قسم کے اعلان کرنا چھوڑ دے۔ علم کے دریا کا رُخ اکثر اوقات پیچھے کی طرف لوٹتے بھی دیکھا گیا ہے۔

اور ایڈنگٹن حتمی طور پر کہتا ہے کہ سائنس کی تحقیقات اشیاء کی حقیقت کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتا سکتیں۔

(NATURE OF THE PHYSICAL WORLD: pp. 30,31)

شین (SHEEN) نے تو کہا تھا کہ "سائنس، کتابِ فطرت کو پڑھتی ہے اسے لکھتی نہیں[2]"۔ لیکن اس کتاب (یعنی کتابِ فطرت) کے مطالعہ کرنے والوں کا اعتراف ہے کہ سائنس محض سطحِ کائنات کی کتاب خوانی ہے۔ اس کی کنہ و حقیقت کا علم اس کے اندر ہے ہی نہیں، نہ ہی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ریڈنگ یونیورسٹی کا طبیعیات کا پروفیسر ڈاکٹر جیمز آرنلڈ کروتھر لکھتا ہے کہ

نظامِ فطرت اپنی گہری بنیادی سادگی میں اس قدر تحیّر انگیز ہے کہ دنیائے سائنس میں کسی موضوع پر حرفِ آخر آخری انسان کے لئے ہی چھوڑ دینا پڑتا ہے۔

(THE GREAT DESIGN: p.52)

---

[1] (EDINGTON QUOTED BY DEAN INGE IN GOD AND THE ASTRONOMERS)

[2] (THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p 156)

اور علم الافلاک کا ماہر کیلیفورنیا کی رصدگاہ کا ڈائریکٹر، ڈاکٹر ایڈیکن، ستاروں کی دنیا کی محیرّ العقول پہنائیوں سے متحیّر ہو کر کہتا ہے کہ

کائنات کی ابتدا اور اس کی انتہا کے متعلق ہم کچھ بھی نہیں جانتے۔ (ایضاً صـ۳۵)

اسی کتاب میں سر فرانسس ینگ ہسبینڈ (SIR FRANCIS YOUNG HUSBAND) اپنے مقالہ میں لکھتا ہے۔

ہم سائنس سے جو کچھ معلوم کر سکے ہیں وہ اتنا ہی ہے کہ علم کا سمندر بے کنار ہے۔ ہم یہی معلوم کر سکتے ہیں کہ فطرت کے متعلق ہم کبھی بھی سب کچھ جان نہیں سکتے۔ (صـ۲۵۴)

پروفیسر الفریڈ کوبن (ALFRED COBBAN) اپنی کتاب (THE CRISIS OF CIVILIZATION) میں لکھتا ہے۔

ہم کبھی یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ (اور تو اور) سائنس کی محدود دنیا میں بھی قطعی حقیقت کا ادراک کر لیا گیا ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا، جب تک اس تمام محسوس کائنات کا علم حاصل نہ ہو جائے۔ (صـ۹۴-۹۵)

پروفیسر (W. N. SULLIVAN) اس باب میں رقمطراز ہے۔

سائنس کو اب اپنی حقیقت کا احساس ہو گیا ہے اس لئے اب اس میں فروتنی اور انکسار بھی آ گیا ہے۔ اب ہمیں یہ نہیں پڑھایا جاتا کہ حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے سائنس کا طریقہ ہی واحد طریقہ ہے (واحد طریقہ تو ایک طرف) اب تو دنیائے سائنس کے مشاہیر اس امر پر مصر ہیں اور بڑی شدت سے مصر کہ جہاں تک ادراکِ حقیقت کا تعلق ہے سائنس صرف جزوی سا علم ہم پہنچا سکتی ہے۔ (LIMITATIONS OF SCIENCE: p. 182)

(SIMPSON) اس باب میں لکھتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ سائنسدانوں میں ایک انسانی کمزوری کا مظاہرہ بڑی شدت سے ہوتا ہے۔ جب کبھی ان کے سامنے صداقت کا کوئی ذرا سا نیا لمحہ آ جاتا ہے تو وہ حتمی طور پر اعلان کر دیتے ہیں کہ بس حقیقتِ کلی یہی ہے (جسے ہم نے پالیا ہے)۔ (صـ۱۳۳) (THE MEANING OF EVOLUTION: p. 133)

یہ کچھ بیسویں صدی میں کہا جا رہا ہے۔ کیا یہ وہی کچھ نہیں جو اڑھائی ہزار سال پیشتر افلاطون نے کہا تھا جب

اس سے پوچھا گیا کہ ماہیت اشیاء کے متعلق ہمارے علم کی کیا کیفیت ہے۔ اس نے کہا تھا۔

اب میں ایک تمثیل کے رنگ میں بتاتا ہوں کہ ہماری عقل کہاں تک روشنی حاصل کر چکی ہے اور کہاں تک ہنوز اندھیرے میں ہے۔ ذرا تصوّر میں لائیے کہ نوعِ انسانی ایک زیرِ زمین غار میں سکونت پذیر ہے۔ اس غار کا مُنہ روشنی کی طرف کھلتا ہے اور اندر سب اندھیرا ہی اندھیرا ہے۔ نوعِ انسانی اپنے عہدِ طفولیت سے اس غار کے مُنہ پر اس طرح زنجیروں میں جکڑی بیٹھی ہے، کہ ان میں سے کوئی پیچھے کی طرف مڑ کر نہیں دیکھ سکتا۔ ان کے پیچھے آگ کے بڑے بڑے درخشاں شعلے نور افشاں ہیں۔ جس سے غار کے آخری بند حصّے پر روشنی پڑتی ہے۔ ان شعلوں اور آدمیوں کے درمیان (جو غار کے مُنہ پر بیٹھے ہیں اور پیچھے کی طرف مڑ کر نہیں دیکھ سکتے) بہت سے لوگ گذر رہے ہیں جن کے پاس قسم قسم کے ظروف، مختلف سامان، طرح طرح کے مجسّمے اور دنیا بھر کی چیزیں ہیں۔ یہ لوگ ایک طرف سے دوسری طرف گذر رہے ہیں۔ اور ان کا اور ان تمام چیزوں کا سایہ جو انہوں نے اٹھا رکھی ہیں غار کے اندر سامنے کی دیوار پر پڑتا ہے۔ غار کے مُنہ پر بیٹھے ہوئے انسان ان تمام اشیاء کا سایہ سامنے کی دیوار پر دیکھ سکتے ہیں۔ پیچھے مڑ کر ان اشیاء کی حقیقت کو نہیں دیکھ سکتے۔ ان کے نزدیک حقیقت فقط اس سائے کا نام ہے جو ان کے سامنے دیوار پر ادھر سے اُدھر گذرتا دکھائی دے رہا ہے۔

(جمہوریت۔ کتاب ہفتم)

عالم الغیب اشیائے کائنات کی کنہ وحقیقت کے متعلق البتہ سائنس نے یہ اعتراف کر لیا ہے کہ ہماری محسوس دنیا کے علاوہ ایک غیر محسوس وغیر مشہود "دنیائے غیب" ہے۔ شجرِ کائنات کی جڑیں اسی "غیب کی دنیا" میں ہیں۔ ہم صرف اس کے تنے، شاخوں اور پتوں ہی کو دیکھ سکتے ہیں۔ اس "غیب کی دنیا" کے اپنے قوانین ہیں۔ اور انہی قوانین کی رُو سے وہاں کے معاملات طے پاتے ہیں۔ اس "غیب کی دنیا" کے متعلق ہم اس سے پہلے ایڈنگٹن کی بعض تصریحات دیکھ چکے ہیں۔ وہ نقطہ زیرِ نظر کے متعلق لکھتا ہے۔

میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ سائنس کی تحقیقِ جدید کی رُو سے حقیقت (REALITY) اس دنیائے محسوسات سے وابستہ نہیں۔ اس اعتراف کے پیشِ نظر فلسفۂ مادیت اپنی حقیقت

کے اعتبار سے مدت ہوئی مرچکا ہے لیکن اب اس کی جگہ اور فلسفوں نے لے لی ہے جو کم و بیش مادیت جیسا نقطۂ نگاہ ہی پیش کرتے ہیں. اب عام میلان یہ ہے کہ اشیائے کائنات کے متعلق یہ نہ کہا جائے کہ یہ مادہ کے مظاہر ہیں' اس لئے کہ اب دنیائے طبیعیات میں مادہ کی کوئی اہمیت ہی نہیں رہی. اب کوشش یہ کی جاتی ہے کہ ہر شے کو قوانینِ فطرت کا مظہر قرار دیا جائے. قوانینِ فطرت سے مراد اس قسم کے قوانین ہیں جیسے جیومیٹری میکانکس اور طبیعیات کے قوانین ہوتے ہیں. ان کا سلسلہ آخرالامر ریاضی کی مساوات (MATHEMATICAL EQUATIOIN) تک پہنچ جاتا ہے. یہ سادہ الفاظ میں یوں کہئے کہ ایسے قوانین ہیں جو انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کی طرح توڑے نہیں جاسکتے. آج مادیت سے مراد اسی قسم کے قوانینِ فطرت ہیں............ (ان تصریحات کی روشنی میں) سب سے اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا "غیب کی دنیا" بھی انہی قوانین کے تابع چل رہی ہے یا اس کے کوئی اور قوانین ہیں. حقیقت یہ ہے کہ قوانینِ فطرت بھی "غیب کی دنیا" پر منطبق نہیں ہوسکتے (ہم سمجھنے کی خاطر) ان قوانین کو محض اشارات (SYMBOLS) کے ذریعہ اس دنیا پر منطبق کردیتے ہیں .... اِس دنیا اور اُس دنیا میں ایک قسم کی وحدت ضرور پائی جاتی ہے لیکن یہ وحدت قوانینِ فطرت کی رُو سے قائم نہیں ہے.

(SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD: p.32)

اس موضوع پر (MAX PLANK) نے اپنی کتاب (UNIVERSE IN THE LIGHT OF MODERN PHYSICS) میں بڑی نکات آفریں بحث کی ہے جس کا ملخص یہ ہے کہ "طبیعیات کے تمام تصورات اس دنیا سے اخذ کئے جاتے ہیں جس کا علم ہمیں حواس کے ذریعہ ہوتا ہے. لیکن ہماری عقل ہمیں بتاتی ہے کہ یہ طبیعیات کے قوانین (جنہیں قوانینِ فطرت کہا جاتا ہے) اس وقت سے موجود ہیں جب اس خطۂ زمین پر ہنوز زندگی کی نمود نہیں ہوئی تھی. اور یہ قوانین نوعِ انسانی کے خاتمہ کے بعد بھی رہیں گے. اس سے ظاہر ہے کہ اس دنیائے محسوسات کے علاوہ ایک حقیقی دنیا بھی ہے جو انسان کے علم و تصورات کے تابع نہیں."

یہ تصریحات ہمیں جن نتائج تک پہنچاتی ہیں وہ یہ ہیں کہ :-

(۱) دنیائے محسوسات کے علاوہ ایک اور دنیا بھی ہے جہاں اس دنیا کے قوانین نافذ العمل نہیں ہو سکتے۔ اس دنیا کے اپنے قوانین ہیں۔

(۲) مادیت سے اب مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام سلسلۂ کائنات قوانینِ فطرت کے تابع چل رہا ہے۔ اور قوانینِ فطرت میں کوئی تغیّر و تبدّل نہیں ہوتا۔

شق (۲) کے متعلق ہم میکانکی نظریۂ کائنات کے عنوان میں جزئی طور پر گفتگو کر چکے ہیں جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ اس تصوّر کے ماتحت انسان ایک مجبورِ محض مشین بن کر رہ جاتا ہے، صاحبِ اختیار و ارادہ انسان نہیں رہتا۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ سائنس کی جدید تحقیقات کی رُو سے :۔

(الف) اس مادی دنیا کا اُس غیر مادی دنیا کے ساتھ تعلق کیا ہے۔ اور

(ب) آیا یہ تصوّر کہ قوانینِ فطرت اٹل ہیں۔ اس لئے جبر کا نظریہ (DETERMINISM) ایک حقیقت ہے، ابھی تک اپنی جگہ پر قائم ہے یا اس میں تبدیلی واقع ہو چکی ہے؟

دونوں دُنیاؤں کا باہمی تعلق

پہلے یہ دیکھئے کہ اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق مادہ کا اس غیر مادی دنیا سے کیا تعلق ہے؟ یہاں تمہیداً اُس حقیقت کو ایک مرتبہ پھر دہرا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی اس بحث کے سلسلہ میں مادہ (MATTER) کے مقابل میں روح (SPIRIT) کا لفظ بولا جاتا ہے۔ یہاں رُوح سے مراد وہ دنیا ہے جسے ایڈنگٹن نے غیر مرئی یا نامشہود (UN-SEEN) دنیا کہہ کر پکارا ہے۔ چونکہ مغربی لغت میں اس کے سوا کوئی اور لفظ نہ تھا اس لئے انہیں مجبوراً (SPIRIT) کا لفظ استعمال کرنا پڑا۔ قرآن میں دنیائے مشہود کے لئے خلق اور دنیائے نامشہود کے لئے امر کی اصطلاحات آئی ہیں۔ (علامہ اقبالؒ کے الفاظ ہیں)۔ برنجل پیٹیسن (BRINGLE PATTISON) متاسّف ہے کہ انگریزی زبان میں صرف (CREATION) کا لفظ ہے جو خلق اور امر کے بنیادی فرق کو کسی صورت میں ظاہر نہیں کر سکتا اور یہ امتیاز صرف عربی زبان ہی کو حاصل ہے کہ اس میں اس فرق کے لئے دو الگ الگ الفاظ موجود ہیں۔ بہرحال کہنا یہ ہے کہ آئندہ سطور میں جہاں روح، روحانی اور روحانیت کے الفاظ آئیں ان سے مفہوم یہی دنیائے نامشہود (UNSEEN OR SPIRITUAL WORLD) لی جائے۔ نہ کہ روح کا کوئی اور متداول تصوّر۔

میتّس، اس موضوع پر بحث کرتا ہوا کہ مادہ کا تجزیہ کرتے جائیے، آپ آخرالامر اس مقام پر پہنچ جائیں گے جہاں مادہ فقط توانائی (ENERGY) یا حرکت محض (PURE MOVEMENT) رہ جاتا ہے. لکھتا ہے کہ

مادہ کی انجمادی حالت (SOLIDITY) اس کی عارضی شکل ہے. مادہ ابتدار میں ٹھوس تھا ہی نہیں. موجودہ سائنس کی اصطلاح میں، مادہ کی ابتدار مادیت سے زیادہ روحانیت کے قریب ہے. جب سائنس کہتی ہے کہ مادہ اپنی مادی حالت سے ایتھر کی توانائی میں تبدیل ہوجاتا ہے یا ایتھر سے آگے بڑھ کر اپنی ہستی حرکتِ محض میں گم کر دیتا ہے تو اس وقت سائنس اپنی اصطلاحات چھوڑ کر، روحانی دنیا کی اصطلاحات اختیار کر لیتی ہے. مادہ کا ظاہری پیکر جو ہمیں اس کی روحانی ابتدار کے متعلق شبہ میں ڈال دیتا ہے وہ ارتقائی نتائج ہیں جو "تخلیقی توانائی" کی نشو ونما (DEVELOPMENT) میں ممد ومعاون بنتے ہیں. (CREATIVE FREEDOM (صـ۳۷

میتّس، مادہ کے سرچشمہ کا نام روحِ خالص (PURE SPIRIT) رکھتا ہے اور جس جذبہ کے ماتحت یہ رُوح خالص ارتقائی منازل طے کرتی ہے اسے وہ تخلیقی توانائی (CREATIVE ACTIVITY) یا تخلیقی جذبہ (CREATIVE IMPETUS) کہہ کر پکارتا ہے.

آغازِ ہستی

چنانچہ اس باب میں وہ لکھتا ہے کہ

ہستی کی ابتدار کے لئے روحِ خالص کو اپنی آزادیٔ مطلق (ABSOLUTE FREEDOM) کو مقید کر دینا پڑا، اور اس طرح اس نے اپنے آپ کو ایک نئی سمت میں آگے بڑھایا. بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہستی کے مادی آغاز کا بنیادی اصول، دباؤ (SUPPRESSION) ہے اضافہ (ADDITION) نہیں یعنی روحِ خالص نے اپنی آزادی کو دبایا اور یوں اپنے آپ پر قیود عائد کر کے مادہ کا محسوس پیکر اختیار کر لیا. (صـ۱۷) (CREATIVE FREEDOM)

باردیو (NICHOLAS BERDYEAU) اسی کو "روحانی اصولوں کی خارجیت" (EXTERIORISATION AND OBJECTIVISATION OF SPIRITUAL PRINCIPLES) کے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے[le].

---

le THE DIVINE AND THE HUMAN: p. 51)

ہکسلے (JULIAN HUXLEY) اس کے متعلق لکھتا ہے کہ اس طریق سے "روح" مادہ کی وساطت سے اپنے آپ کو (REALISE) کر رہی ہے"

(RELIGION WITHOUT REVELATION:-p. 84)

پروفیسر ہالڈین (جس کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے) اس کے متعلق لکھتا ہے کہ:-

یہ کائنات ہر قسم کے انتشار کی نمود کے باوجود، خدا کا تدریجی مظہر ہے۔

(THE PHILOSOPHICAL BASIS OF BIOLOGY: p.125)

علامہ اقبالؒ اس ضمن میں لکھتے ہیں:-

ایٹم کا جوہر اس کی ہستی سے وابستہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہستی وہ خصوصیت ہے جو خدا کی طرف سے ایٹم کو عطا ہوتی ہے۔ اس خصوصیت کی موہبت سے پہلے ایٹم خدا کی تخلیقی توانائی میں بے جان پڑا رہتا ہے اور اس کی ہستی سے مفہوم صرف اس قدر ہے کہ یزدانی توانائی نے مرئی شکل اختیار کر لی .... یہ کائنات اپنی تمام تفاصیل کے ساتھ مادی ایٹم کی میکانکی حرکت سے لے کر نفسِ انسانی میں فکر کی آزاد حرکت تک سب کا سب کیا ہے؟ اُس "انائے اکبر" کا انکشافِ ذات۔ (خطبات ص ۸۵-۸۶)

علامہ اقبالؒ نے اس باب میں جو تفصیلی بحث کی ہے اس کا ملخص یہ ہے کہ کائنات کی ابتداء (MATERIALISATION OF SPIRIT) سے ہوئی اور اب کائنات میں (SPIRITUALISATION OF MATTER) عملِ ارتقاء جاری ہے جس کی رُو سے رفتہ رفتہ وہ قیود اُٹھ رہی ہیں جو (SPIRIT) نے ازخود اپنے آپ پر عائد کر لی تھی اور اس طرح مادہ پھر لطیف سے لطیف تر صورت اختیار کئے جاتا ہے لیکن (SPIRIT) کے مادہ کے ساتھ اس تمسّک سے اس میں تشخّص (PERSONALITY) پیدا ہو جاتی ہے اور یہ تشخّص یا انفرادیت (INDIVIDUALITY) مادہ کے انتشار کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔ تفصیل ان امور کی آگے چل کر ملے گی۔

مادّہ کیا ہے؟

اس وقت صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ ان تصریحات کی رُو سے مادّی کائنات بیش ازیں نیست کہ (SPIRIT) نے اپنے آپ پر قیود طاری کر کے مرئی شکل اختیار کر لی ہے۔ واضح رہے کہ (SPIRIT) یا یزدانی توانائی سے مراد خود ذاتِ خداوندی نہیں بلکہ اس ذات کی تخلیقی توانائی ہے۔

یہ تو رہا مادہ کے متعلق۔ "نفسِ انسانی" کے متعلق، نظریہ فجائی ارتقاء (EMERGENT EVOLUTION) کا مخترع، پروفیسر مارگن (C.L LOYD MORGAN) لکھتا ہے۔

میں اپنے اس عقیدہ کا اعتراف کرتا ہوں کہ اس ارتقاء کو ایک "نفسِ اعلیٰ" (SUPREME MIND) کا مظہر یا عکس سمجھنا چاہیئے۔ وہ "نفسِ اعلیٰ" جو ان تمام اشیاء کا خالق ہے جسے ہم "جدید" سے تعبیر کرتے ہیں۔ میں اس ارتقائے نفس کے اندر ہی دیکھتا ہوں کہ اوپر سے نیچے اور اوّل سے آخر تک ایک عظیم الشان اسکیم (تدبیر) عمل پیرا ہے۔ میرا یہ بھی عقیدہ ہے کہ فطرت کی ہر شے میں یہ ارتقائی بالیدگی، خدائی عاملیت (DIVINE AGENCY) کا ہی مظاہرہ ہے۔ اور چونکہ اس سلسلۂ ارتقاء میں نفسِ انسانی بلند ترین مقام پر ہے۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ارتقائے نفسِ انسانی اس "نفسِ اعلیٰ" کی عاملیت کا آئینہ ہے۔ لیکن (جیسا کہ میرا عقیدہ ہے) یہ "نفسِ اعلیٰ" لامحدود اور زمان کی قیود سے بے نیاز ہے اس کی ذات کے لئے "اول" اور "آخر" اور "جدت" اور "اعادہ" کے الفاظ ان معانی میں استعمال نہیں کئے جاسکتے۔ جن معانی میں یہ نفسِ انسانی سے بحث کرتے وقت استعمال ہوتے ہیں۔ .... وہ "روحِ خالق" جو قدیم اور واجب الوجود ہے ارتقاء کی پیداوار نہیں۔ بلکہ وہ ایسی ذات ہے کہ خود ارتقاء کی بڑھتی ہوئی صورت اس کا پَرتو ہے۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے۔

میرا یہ عقیدہ ہے کہ جانداروں میں یہ ارتقائے نفس، خدا کی قوّتِ تخلیق اور ہدایت کا رہینِ منت ہے۔ لیکن اس سے یہ مطلب نہیں کہ خود خدا بھی اسی ارتقائے نفس کا نتیجہ ہے۔ خدا کی ذات (THE GREAT DESIGN) سب سے قدیم ــــ اور زمان و مکان کی حدود سے بالا ہے۔

پروفیسر ایڈنگٹن، جس کے تصورِ "دنیائے غیب" کا ذکر پہلے آچکا ہے، اپنی معرکہ آراتصنیف (THE NATURE OF THE PHYSICAL WORLD) کے "نتائج" میں لکھتا ہے کہ اس تصور کے خلاف یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اس سے مافوق الفطرت عنصر (SUPERNATURALISM) کا عقیدہ لازم آتا ہے۔ اس کے جواب میں وہ بدلائل لکھتا ہے کہ اگر یہ عقیدہ قابلِ اعتراض ہے تو موجودہ سائنس کو اپنے بہت

سے مسلمات سے ہاتھ دھو لینے پڑیں گے۔ اس لئے کہ اب تو طبیعیات کی بنیاد ہی مافوق الفطرت عناصر پر رکھی جا رہی ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب مذکور صفحات ۴۸ ـ ۲۴۷)۔

اس کا نتیجہ گذشتہ تصریحات سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے مادہ دنیائے روحانیت ہی کی ایک اُبھری ہوئی شکل ہے۔ اس تصور نے انسانی فکر میں ایک بہت بڑا انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس سے پیشتر مادہ کے متعلق انسانی فکر ہمیشہ دو نتائج پر پہنچ کر رہ جاتا تھا۔ اوّل وہ نتیجہ جس تک یہ افلاطونی تصور کی رُو سے پہنچا تھا جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ یونان کی افلاطونی حکمت کی رُو سے یہ مادی کائنات اپنا وجود نہیں رکھتی۔ اس کے نزدیک کائنات فریبِ نگاہ ہے۔ سراب ہے' چھلاوہ ہے' (یا ہندی فکر کی اصطلاح میں مایا ہے)۔ مادہ کے متعلق اس تصور نے مادہ کی طرف سے بے اعتنائی کا رجحان پیدا کر دیا۔ بے اعتنائی رفتہ رفتہ' نفرت کی صورت اختیار کر گئی اور نفرت نے ترکِ مادہ (یا ترکِ دنیا) کا جذبہ پیدا کر دیا۔ اس جذبہ کو تقدس کا رنگ دیا گیا تو اس کا نام باطنیت (MYSTICISM) یا تصوف قرار دیا گیا۔ یہی تصوف' مختلف لباسوں میں یونانی اشراقیئین سے لے کر' آج تک انسانی فکر و عمل کی دنیا کو قبرستان بنانے کا موجب بنے چلا آ رہا ہے۔ دوسری طرف مادہ پرستوں کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے ساری کائنات کو مادیت ہی کا مظہر سمجھ رکھا تھا اور روح کا نام تک بھی ان کی روح کو فنا کر دیتا تھا۔ انہیں اس کے ذکر تک سے چڑ پیدا ہو چکی تھی۔ لیکن طبیعیات کی جدید تحقیق نے مادہ کے متعلق انسانی نگاہ کا زاویہ بدل دیا ہے۔ اب نہ تو مادہ کوئی ایسی شے ہے جو روح کی نقیض ہو بلکہ یہ روح ہی کی ایک مرئی و مشہود صورت کا نام قرار پا گیا ہے۔ لہٰذا اب "روحانی مدارج" طے کرنے والوں کو "مادی آلائشوں" سے قطعاً ڈرنے کی ضرورت نہیں۔ اب مادیت کے پیکر روحانیت کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے لئے ممد و معاون بنتے ہیں۔ دوسری طرف نہ "روح" ہی کوئی ایسا توہم پرستانہ تخیل ہے جسے تسلیم کر لینے سے سائنس شرمائے۔ بلکہ روح کی دنیا خود مادہ کی اساس و بنیاد قرار پا گئی ہے۔ مادہ کی اس نئی تعبیر سے انسانی فکر کی بہت سی مشکلات کا حل مل گیا ہے (تفصیل ان امور کی ذرا آگے چل کر ملے گی)۔ چنانچہ اب اور تو اور مادہ سے سب زیادہ نفرت پیدا کرنے والے مذہب (عیسائیت کا مبلغ (DEAN INGE) بھی اس حقیقت کے اعتراف پر مجبور ہو گیا ہے کہ:۔

زمان و مکان کی دنیا، غیر حقیقی دنیا نہیں، بلکہ یہ حقیقی دنیا کا جزئی مظاہر ہے اور اس کی ناکمل مشہودیت۔
(GOD AND THE ASTRONOMERS: p. 13)

مذہب اور سائنس

اس بناء پر علامہ اقبالؒ سائنس کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ "حقیقت کے مختلف گوشوں کے مطالعہ کا نام ہے" لیکن اس میں نقص یہ ہے کہ حقیقت کو تماماً دکمالاً نہیں دیکھ سکتی. اس کے مختلف شعبے اپنی اپنی دنیا میں الگ الگ مصروفِ مشاہدات و تجربات رہتے ہیں. اس لئے وہ حقیقت کے متعلق کُلّی ادراک حاصل نہیں کر سکتے. بناء بریں

مذہب کو سائنس سے خائف ہونے کی کوئی وجہ نہیں. مذہب کا مقصود حقیقت کا کُلّی تجربہ ہے اس لئے انسانی تجارب کی دنیا میں اسے مرکزی حیثیت حاصل ہونی چاہیئے. اور جس کی پوزیشن یہ ہو وہ حقیقت کا جزئی مطالعہ کرنے والی سائنس سے کیوں گھبرائے.

(LECTURES: p. 40)

دوسری جگہ لکھتے ہیں،

سائنس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ حقیقت کے کسی ایک رُخ کو اپنے مطالعہ کے لئے منتخب کر لے اور باقی رُخوں کو چھوڑ دے. لہٰذا اگر سائنس یہ دعویٰ کرے کہ حقیقت کے جن پہلوؤں کا اس نے انتخاب کیا ہے وہی پہلو حقیقی ہیں تو اس کا یہ دعویٰ باطل ہے. (LECTURES: p. 107)

یعنی سائنس، فطرت کا مطالعہ کرتی ہے اور فطرت (NATURE) حقیقت ہی کے ایک گوشے کا نام ہے. اسی لئے علامہ اقبالؒ کے نزدیک "ذاتِ خداوندی سے نیچر کا وہی تعلق ہے جو انسانی ذات سے اس کے کیریکٹر کا تعلق ہے اس کو قرآن نے "فطرت اللہ" کہہ کر پکارا ہے." (LECTURES: p. 54)

جسم اور نفس کا تعلق

یہاں تک ہم نے دیکھ لیا کہ تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے مادی اور روحانی دنیاؤں کا باہمی تعلق کیا ہے. یہیں سے یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جسمِ انسانی اور نفسِ انسانی (BODY AND MIND) کا باہمی تعلق کیا ہے. یہ سوال مدت سے مفکرین کی توجہات کا مرکز بنے چلا آ رہا ہے. خالص میکانکی نقطۂ نظر سے اس کے متعلق پہلے بحث ہو چکی ہے. اب ہم جدید زاویۂ فکر کی روشنی میں اس کے متعلق گفتگو کریں گے. واضح رہے کہ اس باب میں جسم اور نفس اور زندگی

اور مادہ کے باہمی تعلق اور ردِ عمل کے متعلق بحث سامنے آجائے گی۔

برگساں اپنی کتاب تخلیقی ارتقاء (CREATIVE EVOLUTION) کے دوسرے باب میں زندگی اور مادہ کے باہمی تعلق کی نسبت اپنے مخصوص تشبیہانہ انداز میں بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ اگر زندگی توپ کے گولے کی طرح ایک متعین سمت میں حرکت کرتی تو مسئلہ ارتقاء کو سمجھنے میں دشواری نہ ہوتی لیکن زندگی توپ کے گولے کی طرح نہیں بڑھتی، بم کے گولے کی طرح پھٹتی ہے جس کے مختلف ٹکڑے فضا میں بکھر جاتے ہیں۔ پھر ان میں ہر ٹکڑا اسی طرح پھٹتا ہے اور یہ سلسلہ لامتناہی طور پر آگے بڑھتا جاتا ہے۔ بم کے پھٹنے میں دو قوتیں کام کرتی ہیں، ایک تو بارود کی اندرونی قوت جو منتشر ہونے کے لئے آگ بگولہ ہو رہی ہے اور دوسرے اس کے فولادی خول کی صلابت جو بارود کی راہ میں حائل ہے۔ جب تک یہ "پھیلنے اور روکنے والی" دونوں قوتیں ایک دوسرے کے ساتھ نہ ہوں، بم، بم نہیں بن سکتا۔ زندگی کی قوتِ نمود، بم کا بارود ہے اور مادہ کی (RESISTANCE) قوت، اس بم کا فولادی خول۔ زندگی اپنی داخلی اور خارجی قوتوں کے زور پر آگے بڑھتی ہے۔ لہٰذا ان میں باہمی عداوت اور مخاصمت کا تعلق نہیں۔ برگساں کے الفاظ میں:۔

> زندگی کے سامنے پہلا مرحلہ مادی موانع پر غالب آنا تھا۔ اس کے لئے زندگی نے ٹکراؤ کی شکل اختیار نہیں کی بلکہ جھکاؤ کی راہ اختیار کی۔ اس نے اپنا سر نیچے کر لیا اور مادہ کے ساتھ ہی مل گئی اور اس طرح کسی حد تک طبیعاتی اور کیمیاوی قوتوں کے سامنے جھک گئی اور ایک حد تک مادہ کی راہ پر ہی چل نکلی۔ لیکن اس کا یہ ساتھ چلنا مادہ سے کچھ حاصل کر کے پھر الگ ہو جانے کے لئے تھا۔
>
> (CREATIVE EVOLUTION: p. 104)

اس لئے "زندگی جب کسی نامی جسم میں مشہود ہوتی ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ مادی دنیا سے کچھ اخذ کرنا چاہتی ہے (صـــ ۱۴۳)۔ لیکن اس سے ذہن کو زندگی اور مادہ کی ثنویت (DUALISM) کی طرف منتقل نہیں ہونا چاہیئے۔

ثنویت کا تصوّر صحیح نہیں

ثنویت کا تصوّر تو اسی وقت ختم ہو گیا جب ہم نے دیکھ لیا کہ مادہ کی اصل بھی مادی نہیں بلکہ "روحانی" ہے اور یہی زندگی اور شعور کی اصل ہے۔ اس تصوّر کی رُو سے زندگی اور مادہ کی بدیہی اور مرئی مغائرت ختم ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کائنات کے میکانکی تصوّر کی رُو سے یا تو زندگی اور شعور کو مادہ ہی کی تخلیق ماننا پڑتا ہے (جیسا کہ

انیسویں صدی تک کے علما رطبیعیات مانتے چلے آئے تھے)اور یا زندگی اور مادہ کی ثنویت کا قائل ہونا پڑتا ہے (جیسا کہ ڈیکارٹ نے کیا) لیکن جب یہ مان لیا جائے کہ مادہ کی اصل روحانی ہے تو پھر نہ زندگی مادہ کی پیداوار رہتی ہے اور نہ ہی زندگی اور مادہ میں ثنویت کا سوال باقی رہتا ہے اس تصور کے پیشِ نظر ہمارے دور میں پروفیسر (A. N. WHITE HEAD) نے ڈیکارٹ کے تصورِ ثنویت کی تردید بڑی شدومد سے کی ہے وہ اس تصور کو ایسا زہر قرار دیتا ہے "جس نے بعد کے فکرِ انسانی کو بُری طرح مسموم کر دیا ہے"۔ وائٹ ہیڈ کے نزدیک زندگی اور مادہ دو مختلف چیزیں نہیں. بلکہ کائنات کا عملی طریق کار ہیں' ایک ہی کپڑے کا تانا بانا ہیں. اسی بنا پر وہ اپنی قابلِ قدر تصنیف (ADVENTURE OF IDEAS) میں لکھتا ہے کہ "اس دنیا میں نفوس اور اجسام کو کسی طرح الگ کیا ہی نہیں جا سکتا" لیکن اس کے ساتھ وائٹ ہیڈ اسے بھی تسلیم کرتا ہے کہ "روح کو اس طرح الگ بھی کیا جا سکتا ہے کہ اس کی ہستی کا مدار جسمانی نظام پر نہ رہے" (ص۲۶۷) یعنی زندگی نظامِ جسمانی کے منتشر ہو جانے سے ختم نہیں ہو جاتی ہے.

میکس پلانک (MAX PLANK) دنیائے حقیقت اور دنیائے محسوس کے باہمی تعلق کی کیفیت کو ایک اور پیرایہ میں بیان کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ طبیعیات کے تمام تصورات دنیائے محسوس سے اخذ کردہ ہوتے ہیں لیکن عقل ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ قوانینِ فطرت اس زمین پر زندگی کی نمود سے پہلے بھی موجود تھے اور اس کے بعد بھی رہیں گے اس لئے اس محسوس دنیا کے علاوہ ایک حقیقی دنیا بھی ہے جو انسان کے تصورات کے تابع نہیں (اس قدر اقتباس پہلے بھی دیا جا چکا ہے) اس کے بعد وہ لکھتا ہے کہ اس محسوس دنیا اور حقیقی دنیا کے علاوہ ایک اور دنیا بھی ہے جسے طبیعیات کی دنیا کہتے ہیں اور جس کے ذمے دو فرض عائد ہوتے ہیں. ایک یہ کہ وہ حقیقی دنیا کا بھی ادراک کرے اور دوسرے یہ کہ وہ محسوس دنیا (کے طبعی افعال کو) حتی الامکان سادہ طریق سے بیان کرے. لیکن بعض لوگ ایسے ہیں جو طبیعیات کی دنیا کے داخلی نظم و ربط سے بہت زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ دنیائے حقیقت سے اپنا رشتہ منقطع کر لیتے ہیں لیکن ہر ایک یہ چاہتا ہے کہ اس رشتہ کا سراغ مل جائے جو دنیائے حقیقت اور محسوس دنیا کو مربوط رکھتا ہے. جس زمانہ میں طبیعیات کی دنیا کچھ مستحکم سی شکل میں سامنے آتی ہے تو یہ یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ دنیائے حقیقت معقول (RATIONAL) ہے. لیکن جب اس کی شکل مبہم اور غیر متعین سی سامنے آتی ہے تو لوگ محسوسات کی دنیا کے پیچھے لگ جاتے ہیں. انہی کو (POSITIVISTS) کہا جاتا ہے.

یعنی میکس پلانک کے نزدیک، جوں جوں دنیائے طبیعیات کا علم واضح اور یقینی ہوتا جائے گا حقیقی دنیا کی معقولیت نمایاں ہوتی چلی جائے گی. اس لئے دنیائے طبیعیات اور حقیقی دنیا دو متخاصم دنیائیں نہیں ہیں بلکہ طبیعیات کی دنیا حقیقی دنیا ہی کا پرتو ہے.

باقی رہا یہ کہ نفسِ انسانی، کس طرح انسانی جسم کی مشینری کو اپنے فیصلوں کو بروئے کار لانے کا ذریعہ بناتا ہے، اس کے متعلق اس وقت تک کی تحقیقات کچھ نہیں بتا سکتی. (CHARLES SHERRING) کے (THE BRAIN AND ITS MECHANISM) الفاظ میں:-

دل اور دماغ کا باہمی تعلق کیا ہے؟ اس کے متعلق صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ عقدہ لاینحل ہے. بلکہ یہاں تک کہ ہنوز وہ بنیاد بھی معلوم نہیں ہو سکی جہاں سے اس سوال کے حل کی ابتداء کی جا سکے.

دوسری طرف "طبیعی تبدیلیاں کس طرح نفسیاتی تجارب پیدا کرتی ہیں اسے نہ کوئی شخص محسوس کر سکتا ہے اور نہ ہی حیطہ تصور میں لا سکتا ہے."

(LORD BALFOUR IN THE FOUNDATIONS OF BELIEF)

اسی لارڈ بالفور کے الفاظ میں:-

جس فعالی یا انفعالی تجارب سے انسانی شعور معمور ہوتا ہے نفسِ انسانی کا (CHARACTER) ان سے بالکل الگ ہونا چاہیئے. اسے تو فقط روح ہونا چاہیئے جو طبعی خصائص و تجارب کے مجموعہ کا نام نہیں ہو سکتا. نہ ہی روح صرف جوہر کا نام ہے. اس کی ایک انفرادیت ہوتی ہے جو یکتا بھی ہوتی ہے اور ناقابلِ بیان بھی.

(THEISM AND THOUGHT)

وہی روح جس کے متعلق برگساں، افلاطون کی ہم نوائی میں کہتا ہے کہ

روح ایک ایسی چیز کا نام ہے جو منتشر (DECOMPOSE) نہیں ہو سکتی. اس لئے کہ یہ مرکب نہیں، بسیط (SIMPLE) ہے. یہ (INCORRUPTIBLE) ہے اس لئے کہ یہ غیر منقسم (INDIVISIBLE) ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقابلِ فنا (IMMORTAL) ہے.

(THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY: p. 251)

ہم نے اس وقت تک مادہ (یا طبعی جسم) سے ماوراء جس چیز سے بحث کی ہے اسے شعور (CONSCIOUSNESS) یا (MIND) سے تعبیر کیا ہے لیکن سطورِ بالا میں اسے نفس یا روح کے نام سے بھی پکارا گیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ انسان کے اندر جو چیز طبعی جسم سے ماوراء ہے اسے مختلف اصطلاحات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً انسانی نفس (SELF) یا انا (I) یا ایغو (EGO) یا انفرادیت (INDIVIDUALITY) یا ذات (PERSONALITY) نام مختلف ہیں، بات ایک ہی ہے۔ ہمارے زمانے میں انسانی ذات کے متعلق اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے (یا لکھا جا رہا ہے) جتنا کچھ انیسویں صدی میں میکانکی نظریہ حیات کے متعلق بھی نہیں لکھا گیا ہوگا۔ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ انسانی جسم ہر آن بدلتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ کچھ عرصہ کے بعد سابقہ جسم کی جگہ ایک بالکل نیا جسم وجود میں آجاتا ہے اور یہ سلسلۂ تغیّر و تبدّل مسلسل جاری رہتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہم میں ایک ایسی چیز بھی ہے جو ان تبدیلیوں سے متاثر نہیں ہوتی۔ وہ انسان کی "میں" ہے — "میں" غیر متبدّل رہتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تبدیلی (CHANGE) کے معنی یہ ہیں کہ جس شے میں تغیّر واقع ہوتا ہے اس کی پہلی حالت یکسر معدوم ہو جاتی ہے۔ یعنی (IT CEASES TO EXIST) اور اس کے بعد وہ شے ازسرِنو ایک نئی حالت میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن انسانی ذات کی خصوصیت (برگساں کے الفاظ میں) یہ ہے کہ (WE CHANGE WITHOUT CEASING)

ہم میں تغیّر آتا ہے معدوم ہوئے بغیر۔

اس لئے باردیو (NICHOLAS BARDYAEV) برگساں کی ہم نوائی میں کہتا ہے کہ

(PERSONALITY IS CHANGELESSNESS IN CHANGE)

انسانی ذات، تغیّرات کے ہجوم میں عدمِ تغیّر کا نام ہے۔

انسانی ذات اپنا مستقل وجود رکھتی ہے اور کسی کُل کا جُزو نہیں ہوتی۔ اس باب میں باردیو لکھتا ہے۔

ایک ذات کا تعلق دوسری ذات سے، خواہ وہ ذات، ذاتِ خداوندی ہی کیوں نہ ہو، جزو اور کُل کا تعلق نہیں ہوتا۔ ہر ذات اپنا مستقل وجود رکھتی ہے اور کسی دوسری ذات میں مدغم نہیں

لہ (SLAVERY AND FREEDOM) ان امور کا تذکرہ میری دوسری تصانیف مثلاً "نظامِ ربوبیت"، "سلیم کے نام خطوط" اور "من و یزداں" میں تفصیل سے آیا ہے۔

ہو سکتی۔ جُزو کا کُل کے ساتھ تعلق ریاضی کا تعلق ہے، جس طرح جسم کے کسی عضو کا تعلق جسم کے ساتھ حیاتیاتی تعلق ہے (کسی ذات کا دوسری ذات کے ساتھ تعلق اس قسم کا نہیں ہوتا)۔

اس کے بعد بارڈیو لکھتا ہے کہ "انسانی ذات کی انفرادیت خود اس فرد سے بلند درجے کی ہوتی ہے"۔ جہاں تک خدا کا تعلق ہے، بارڈیو لکھتا ہے کہ

خدا اور انسان کا تعلق سبب اور مسبّب کا تعلق نہیں۔ یہ بھی نہیں کہ ایک خاص ہے اور دوسرا عام۔ نہ ہی ان کا تعلق مقصد اور ذریعے کا ہے اور نہ ہی غلام اور آقا کا۔ ہم اس تعلق کی کوئی مثال پیش نہیں کر سکتے۔ اس قسم کا تعلق نہ تو آفاقی کائنات میں کسی جگہ نظر آتا ہے اور نہ ہی انسان کی زندگی میں۔ خدا بے شک مقصود ہے لیکن انسانی ذات اس مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں۔ علم الہیات کا یہ عقیدہ کہ خدا نے انسان کو اپنی حمد و ستائش کے لئے پیدا کیا ہے' انسانیت کی ذلت ہے۔ نہیں! یہ خود خدا کے بھی شایانِ شان نہیں۔ اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ جو عقیدۂ انسان کے لئے وجہِ ذلت ہو وہ خدا کے لئے بھی باعثِ ذلت ہوتا ہے۔ لہٰذا انسانی ذات کا خدا سے تعلق مقصد اور ذریعے کا نہیں۔ ہر ذات مقصود بالذات ہوتی ہے۔ وہ اپنا مقصد آپ ہوتی ہے۔

البتہ یہ حقیقت ہے کہ انسانی ذات نہ اپنی نشوونما حاصل کر سکتی ہے اور نہ ہی تکمیل جب تک ماورائے انسان اقدار موجود نہ ہوں۔ یعنی جب تک خدا موجود نہ ہو۔

میکانکی تصورِ حیات کے متعلق بحث کرتا ہوا بارڈیو لکھتا ہے:۔

جو چیز انسان میں میکانکی طور پر کام کرتی ہے۔ جس کی حرکت محض مشین کی ہے۔ اس کا انسانی ذات سے کچھ تعلق نہیں۔ "خدا کا عکس" اور "میکانکی عکس" بالکل متضاد چیزیں ہیں۔

موت کے متعلق بارڈیو لکھتا ہے:۔

موت انسان کا خاتمہ نہیں کرتی' وہ صرف خارجی دنیا کے وجود کا خاتمہ کرتی ہے۔

پروفیسر (ERWIN SCHRODINGER) نے ایک چھوٹی سی لیکن بڑی اہم کتاب لکھی ہے ــــ ('WHAT IS LIFE')۔ وہ اس کتاب کے خاتمہ پر لکھتا ہے:۔

"میں" کسے کہتے ہیں؟

اگر آپ "میں" کا تجزیہ کریں تو آپ دیکھیں گے کہ یہ انسانی تجارب اور حافظہ سے کچھ زیادہ کا نام ہے۔ یہ وہ پردہ ہے جس پر انسانی حافظہ اور تجربہ کے نقوش جمع ہوتے ہیں۔ اگر آپ اپنی داخلی دنیا کا غور سے مطالعہ کریں گے تو آپ پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ جسے آپ "میں" کہتے ہیں وہ اس بنیاد کا نام ہے جس پر تجربے اور حافظے کی عمارت اُٹھتی ہے......

اگر کوئی ماہرِ عملِ تنویم ایسا بھی کر دے کہ تمہاری تمام سابقہ یادداشت یکسر ذہن سے محو ہو جائے پھر بھی تم دیکھو گے کہ اس سے تمہاری "میں" کی موت واقع نہیں ہو جائے گی۔ لہٰذا انسانی ذات کی ہستی کبھی ضائع نہیں ہوتی، نہ ہی یہ کبھی ضائع ہو گی۔

جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، برگساں اس سے بھی آگے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ حافظہ مادہ کی تخلیق ہے ہی نہیں۔ انسانی ذات کے علم کے متعلق جوڈ لکھتا ہے کہ:-

انسان کا حقیقی علم اس کی زندگی کے مختلف شعبوں کے علم کا مجموعہ نہیں خواہ یہ علم کتنا ہی جامع اور صحیح کیوں نہ ہو۔ انسان کے متعلق صحیح علم کے معنی ہیں انسان کا تماماً علم۔ اور اس قسم کا علم اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اس کی ذات کا علم ہو۔ اس لئے کہ انسانی ذات ہی سے تو انسان کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی ذات، انسان کے تمام اجزاء کو اپنے اندر سمو لیتی ہے اور ان کے مجموعہ سے کچھ الگ ہوتی ہے۔ انسانی ذات کا علم سائنس کے احاطے سے باہر کی چیز ہے۔ اس لئے نہیں کہ سائنس انسانی ذات کا تجزیہ کر کے اس کے الگ الگ اجزاء کا علم حاصل کرنا چاہتی ہے اور ایسا کرنا ناممکن ہے (علمِ تجزیۂ نفس کے ماہرین ایسا کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کوشش میں انسانی ذات پھسل کر ان کے ہاتھوں سے صاف نکل جاتی ہے) بلکہ اس لئے کہ اس کوشش کے ماحصل کو علم کہا ہی نہیں جا سکتا۔

(PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN SCIENCE)

(نفسِ انسانی کے متعلق مزید بحث آئندہ باب (فردوسِ گم گشتہ) میں ملے گی۔

عنوانِ پیشِ نظر میں دو سوال زیرِ بحث تھے۔

اوّل یہ کہ مادی دنیا کا، غیر مادی دنیا سے کیا تعلق ہے اور دوئم یہ کہ کیا تحقیقاتِ جدیدہ قوانینِ فطرت کو غیر متبدّل قرار دیتی ہیں یا اس سے کچھ الگ پوزیشن اختیار کرتی ہیں۔

پہلے سوال کے متعلق گذشتہ صفحات میں بحث ہو چکی ہے۔ اب دوسرا سوال ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس سوال کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ قوانینِ فطرت (LAWS OF NATURE) کہتے کسے ہیں۔ اس عنوان پر (WHITE HEAD) نے اپنی کتاب (ADVENTURES OF IDEAS) کے ساتویں باب میں بڑی دلچسپ بحث کی ہے جس کا ملخص ذیل کی سطور میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس مفکّر کے نزدیک آج کل قوانینِ فطرت کے متعلق چار نظریات متداول ہیں۔

قوانینِ فطرت سے کیا مُراد ہے؟

(۱) (LAWS OF IMMANENCE) اس نظریہ سے مفہوم یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنی ذاتی خصوصیت کی بنا پر قائم نہیں بلکہ ہر شے اپنی ہستی کے لئے دوسری اشیاء کی محتاج ہے۔ لہٰذا تمام اشیاء میں باہمی رابطہ ہے۔ اشیاء کی ماہیت سمجھنے سے مفہوم یہ ہے کہ ہم اس بنیادی رابطہ کو سمجھ لیں جس سے یہ اشیاء باہم دگر مربوط ہیں۔ اسی رابطہ کو قانونِ فطرت کہتے ہیں۔ لہٰذا علمائے سائنس کا کام یہ نہیں کہ وہ فطرت کے افعال کے متعلق اپنے مشاہدات قلمبند کرتے جائیں بلکہ ان کا فریضہ ہے کہ وہ اس ربطِ دروں کی تلاش کریں۔

(۲) (IMPOSED LAWS) اس نظریہ کا ملخص یہ ہے کہ ہر شے ایک منفرد خصوصیت رکھتی ہے اور اس کی ہستی اسی خصوصیت سے قائم ہے۔ لہٰذا اپنی ہستی کے لئے کوئی شے کسی دوسری شے کی محتاج نہیں۔ لیکن ان تمام اشیاء پر خارج سے ایک قانون عائد کر دیا گیا ہے کہ وہ باہم دگر ربط و ضبط رکھیں۔ اس خارج سے عائد کردہ قانون کا نام قانونِ فطرت ہے۔ نیوٹن اور ڈیکارٹ وغیرہ کے نزدیک یہ خارجی قانون خدا کا عائد کردہ ہے یا یوں سمجھئے کہ خود خدا ہے۔ الٰہیات میں اس تصوّر کو (DEISM) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی (GOD AS A PERSON) کا تصوّر جو کائنات سے باہر بیٹھا اپنے قوانین کی رُو سے کائنات کی مشینری چلا رہا ہے۔

(۳) (OBSERVED ORDER OF SUCCESSION) نظریہ سے مقصود یہ ہے کہ ہمارا کام یہ ہے کہ ہم دیکھتے جائیں کہ کائنات میں کیا کچھ ہو رہا ہے اور جس طرح کوئی واقعہ ہوتا چلا جائے اس کے متعلق

اپنے مشاہدات قلمبند کرتے جائیں۔ ان مشاہدات کی رُو سے جو نتائج مرتب ہوں وہی قوانینِ فطرت ہیں (یہ میکانکی قوانین کا نظریہ ہے اور اسے سائنس کی دنیا میں (POSITIVISM) کہا جاتا ہے)۔

(CONVENTIONAL INTERPRETATION) یہ درحقیقت الگ نظریہ نہیں بلکہ حکمائے یونان و مصر کے اتباع میں ایک قسم کا تقلیدی مسلک ہے۔ اس لئے بحث صرف اوّل الذکر تین نظریوں تک ہی محدود ہو جاتی ہے۔

مندرجہ بالا نظریوں میں تیسرا نظریہ علمائے سائنس کے نزدیک سب سے زیادہ قابلِ قبول رہا ہے اور اسی کی بناء پر سائنس کے میکانکی قوانین مرتب ہوتے ہیں۔ پہلا نظریہ بھی ایک حد تک مشاہداتی نظریہ ہی ہے لیکن وہ مشاہدہ کے بعد نتائج کے لئے مابعد الطبیعات (METAPHYSICS) کی دنیا میں چلا جاتا ہے۔ نظریہ دوم کی رُو سے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ فطرت کے قوانین خارج سے عائد شدہ ہیں۔ اس لئے وہ غیر متبدّل ہیں۔ لیکن سوال یہ نہیں کہ فطرت کے قوانین کی اصل کیا ہے۔ بلکہ سوال یہ ہے کہ ان قوانین کے متعلق جو کچھ سائنس اس وقت تک دریافت کر چکی ہے وہ حتمی اور یقینی ہے یا اس میں تبدیلیاں ہوتی جا رہی ہیں۔ اگر ان میں تبدیلیاں ہوتی جا رہی ہیں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ سائنس کے مکتشفات یقین کے درجہ تک پہنچ چکے ہیں۔ لہٰذا انہی کی بنیادوں پر زندگی کے مسائل کو حل کرنا چاہیئے۔ اس سوال میں سب سے نمایاں سوال جبریت (DETERMINISM) یا عدم جبریت (IN-DETERMINISM)

جبریت و عدم جبریت

یعنی مادہ کے افعال متعیّن ہیں یا غیر متعیّن۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ میکانکی تصورِ کائنات کی رُو سے، یہ تمام افعال علّت و معلول کی زنجیروں میں جکڑے ہوتے، فلہٰذا متعیّن ہیں۔ لیکن اب بیسویں صدی میں طبیعیات سے متعلق مزید تجارب و مشاہدات نے اس تصور میں نمایاں تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ یہ تبدیلی علم الحیات (BIOLOGY) اور طبیعیات (PHYSICS) دونوں میں ہوئی ہے — علم الحیات میں ڈارون کا نظریۂ ارتقاء ایک حقیقتِ ثابتہ کی طرح تسلیم ہوتا چلا آ رہا تھا۔ اس نظریہ کی رُو سے کائنات میں عملِ ارتقاء لگے بندھے میکانکی اصولوں کے مطابق جاری ہے۔ یہ اصول علّت و معلول کی کڑیوں سے اس طرح بندھے ہیں کہ ان میں کہیں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اسی میکانکیت کے پیشِ نظر، پروفیسر ٹنڈل (TYNDAL) نے ۱۸۷۴ء میں برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس میں کہا تھا کہ "سائنس کی رو سے ہم اس

قابل ہوجائیں گے کہ ہم اوّلیں ہیولیٰ کائنات کے ایٹم سے لے کر برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس تک کے تمام ارتقائی سلسلہ کا بیک وقت جائزہ لے سکیں"۔ ڈارون کی (ORIGIN OF SPECIES) کے بعد ہربرٹ اسپنسر نے بقاء للاصلح (SURVIVAL OF THE FITTEST) کے نظریہ کے ماتحت اس میکانکی تصورِ ارتقاء کو مزید تقویت پہنچائی۔ لیکن ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ (۱۹۰۷ء میں) کیلاگ (VERNON KELLOGG) نے اپنی کتاب (DARWINISM TODAY) میں بتایا کہ خود ڈارون ازم کے ماتحت قریب ایک درجن مختلف مکاتبِ فکر اس وقت تک معرضِ وجود میں آچکے تھے جن میں خود اس نظریہ کے متعلق اختلافات پیدا ہوچکے تھے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد ویسمین (AUGUST WEISMANN) نے اپنی تحقیقات کی روشنی میں ڈارون کے بنیادی نظریہ "ماحول" کی تردید کی۔ ازاں بعد ڈریش (HANS DRIESCH) نے اس ساری کی ساری عمارت کو منہدم کردیا۔ اس اثناء میں کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر بیٹسن (BATESON) نے مینڈل (MENDEL) کی تحقیقات کو اپنی تنقید کے ساتھ شائع کیا جن کی رُو سے ڈارون کا بنیادی نظریہ ناقابلِ قبول قرار دیا گیا۔ المختصر اس پچاس سال میں نظریۂ ارتقاء کے بنیادی اصولوں کے متعلق اس قدر مختلف اور متضاد تصورات پیش ہوچکے ہیں کہ (BATESON) کے الفاظ میں،

> نظریۂ ارتقاء اپنے مبہم سے خاکہ کے اعتبار سے تو واضح ہے اور واقعات بھی اس کی تائید کرتے ہیں، لیکن اس نظریہ کی بنیادی اصل جس کا تعلق انواع کی ابتدا اور نیچر سے ہے، یکسر پردۂ باطن میں ہے۔

یہاں تک تو پھر بھی تحقیقات کا رُخ میکانکی اصولوں کی طرف جارہا تھا۔ لیکن دورِ حاضرہ کی تحقیقات نے اس بنیادی اصول کو بھی جڑ سے ہلا دیا۔ چنانچہ ان تحقیقات کی رُو سے یہ حقیقت سامنے آرہی ہے کہ انواع (SPECIES) میں بعض اوقات اس طرح تبدیلیاں واقع ہوجاتی ہیں کہ "مطابقت بہ ماحول" (ADAPTATION TO ENVIRONMENT) کا اصول ان کی کوئی توجیہہ بیان نہیں کرسکتا۔ اس قسم کی ہنگامی تبدیلیوں کو جدید ارتقاء کی اصطلاح میں (MUTATION) کہا جاتا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جسے علمِ نباتات میں (SPORTS) کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک ہی قسم کے بیجوں سے بعض

نظریۂ فجائی ارتقاء

اوقات بالکل مختلف قسم کے پھول پیدا ہوجاتے ہیں۔ اس انکشاف کا سہرا پروفیسر مارگن (LLOYD MORGAN) کے سر ہے جس کے

نظریۂ فجائی ارتقاء (EMERGENT EVOLUTION) نے ارتقائی سائنس میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے بعض اوقات، ایک نوع، علت و معلول کی کئی کڑیاں پھاند کر، دوسری نوع میں تبدیل ہو جاتی ہے اور ارتقاء کا میکانکی قانون مُنہ تکتا رہ جاتا ہے۔ یہ کس طرح ہوتا ہے اس کے متعلق پروفیسر مارگن لکھتا ہے:۔

> اگر یہ پوچھا جائے کہ تم جس چیز کو فجائی (EMERGENT) کہتے ہو وہ بالآخر ہے کیا؟ تو اس کا مختصر جواب فقط اس قدر ہے کہ یہ ایک نئی قسم کا رابطہ ہوتا ہے اور اگر یہ پوچھا جائے کہ یہ روابط کس اعتبار سے نئے ہوتے ہیں تو اس کا جواب اتنا ہے کہ ان کی خصوصیات کے متعلق ان کے ظہور پذیر ہونے سے پہلے کبھی کچھ نہیں کہا جا سکتا۔
>
> (EMERGENT EVOLUTION)

(DUM) اور (DOBZANSKY) کی جس کتاب (HEREDITY, RACE, AND SOCIETY) کا ذکر پہلے آچکا ہے، اس میں یہ سائنسدان اس اہم مسئلہ پر بحث کرتے ہیں کہ ایک فرد جس قدر خصوصیات کا حامل ہوتا ہے اس میں کتنا کچھ اسے اسلاف سے وراثت میں ملتا ہے اس ضمن میں ان کے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ ایک ہی ماں باپ کے بچوں میں خصوصیات کا اس قدر اختلاف کیوں ہوتا ہے؟ وہ اس کے جواب میں کہتے ہیں۔

> علمِ وراثت کا طالب علم آپ سے کہے گا کہ وراثت کے یہ اختلافات (MUTATIONS) کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب آپ اسے کرید کر پوچھیں گے کہ (MUTATION) ہوتا کیا ہے تو وہ صرف اتنا بتا سکے گا کہ یہ وراثت میں ایک ہنگامی تبدیلی کا نام ہے......
>
> وہ اس پر اصرار کرتا جائے گا کہ وراثت کی ان خصوصیات میں اختلاف کا باعث (MUTATIONS) ہے لیکن جب آپ اس سے کہیں گے کہ یہ چیز پیدا کس طرح سے ہوتی ہے تو اسے اس کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ اسے تو وہ بھی نہیں جانتا کہ ان ہنگامی تبدیلیوں کا سبب کیا ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ ایسا ہوتا ضرور ہے...... یہ تبدیلی بس پردۂ غیب سے رونما ہو جاتی ہے۔ (صفحہ ۲۷-۲۶)

جس طرح علم الحیات میں یہ "اتفاقی حوادث" رونما ہوتے ہیں اسی طرح علم النفس کی رُو سے بھی اس قسم

بکے "ناگہانی حوادث" ہوتے ہیں جو ان تمام قوانین وضوابط کے خلاف ہوتے ہیں جن کے ماتحت عام انسانی سیرت کی تعمیر ہوتی ہے۔ ہم نے (BEHAVIOURISM) کے عنوان میں دیکھا تھا کہ علم النفسِ جدید کی رُو سے انسانی بچہ کی سیرت وکردار یکسر مجموعہ ہوتی ہے اس کے موروثی اثرات، ابتدائی ماحول، تعلیم، تربیت کا یا پھر ان غدودوں (GLANDS) کا جو اسے طبعی طور پر متوارث ملتے ہیں۔ لیکن ایک (GENIUS) کی پیدائش ان تمام اصولوں کے خلاف عمل میں آتی ہے۔ وہ وراثت، ماحول، تعلیم، تربیت، غرضیکہ تمام خارجی اثرات کے علی الرغم ایک مختلف سیرت کا پیکر اور جداگانہ کردار کا حامل ہوتا ہے۔ پروفیسر (L. HOGBEN) اس باب میں رقمطراز ہے:۔

> تیس سال کے گہرے تجربہ نے اس امر کا بیّن ثبوت ہم پہنچا دیا ہے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ غیر مخلوط نسل کے انسانوں کے اندر اس قسم کے افراد پیدا ہو جاتے ہیں جن کے خصائص اپنے آباء واجداد سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔
>
> (THE NATURE OF LIVING MATTER)

انہی انکشافات کے پیشِ نظر پروفیسر (TAYLOR) کو کہنا پڑا ہے کہ:۔

> ان تمام اسباب وعلل کا جن سے کوئی شے وجود پذیر ہوتی ہے محاسبہ کر لینے کے بعد بھی یہ امکان باقی رہ جاتا ہے کہ یہ شے اپنے نشوونما کے بعد ایسی خصوصیت کا مظہر بن جائے جو ان عناصر میں کہیں بھی نہ ہو جن سے اس شے نے ترکیب پائی ہو۔ یہ خصوصیت ایسی ہوتی ہے کہ ان تمام عناصر کی خصوصیات کا علم حاصل ہو جانے کے بعد بھی اس نرالی خصوصیت کے متعلق پہلے سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔
>
> (EVOLUTION IN THE LIGHT OF MODERN KNOWLEDGE)

نیچرل ازم

ان جدید انکشافات کی رُو سے، مادیین نے اب اپنی قدیم اصطلاح مادیت (MATERIALISM) کو چھوڑ کر ایک نئی اصطلاح فطریت (NATURALISM) وضع کی ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ (۱) تمام کائناتی افعال کا سرچشمہ نیچر ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ (۲) نیچر صرف ایٹم (ATOMS) کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک تخلیقی عمل ہے اور (۳) اس تخلیقی عمل میں ایسی ایسی نئی خصوصیات کا ظہور ہوتا رہتا ہے جن کے مشہود ہونے سے

پہلے ان کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کیا ہوں گی۔ ان نئی خصوصیات کو (EMERGENTS) کہتے ہیں۔ اس بنا پر سب سے پہلی (EMERGENT) خود "زندگی" ہے اور اس کے بعد دوسرا (EMERGENT) نفس یا شعور۔ اس گروہ میں سب سے زیادہ نمایاں ہستی پروفیسر الیگزینڈر (SAMUEL ALEXENDER: 1859-1938) کی ہے جس نے اپنے مجموعہ خطبات (SPACE TIME AND DEITY) میں بتایا ہے کہ جب کوئی شے اپنے ارتقاء کی آخری منزل تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے بعد اس سطح کے ارتقاء سے ایک نئی فجائی سطح (EMERGNET LEVEL) اُبھرتی ہے۔ اس حقیقت کا نام، الیگزنڈر کی اصطلاح میں (DEITY) ہے وہ اسے خدا سے الگ قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک، خدا اس کائنات کا نام ہے جس میں (DEITY) عمل پیرا ہے۔"

اب آیئے خود طبیعیات کی طرف۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کلاسیکل فزکس میں نظریہ علت و معلول (CAUSALITY) کو ایسا غیر متبدل سمجھا جاتا تھا کہ علمائے طبیعیات کے نزدیک" خدا بھی چاہے تو سلسلۂ علت و معلول میں تبدیلی نہیں پیدا کرسکتا، لیکن اب نظریۂ قدریہ (QUANTUM THEORY) کی رو سے ثابت کیا جارہا ہے کہ کائنات میں غیر متبدل اور جامد قانونِ علت و معلول کی جگہ "غیر تعین" (INDETERMINACY) کا قانون نافذ العمل ہے۔ آئزن برگ (WERNER HEISENBERG) کے" اصولِ غیر تعین" کی رُو سے ایک برقیہ (ELECTRON) مقام (POSITION) بھی رکھتا ہے اور رفتار (VELOCITY) بھی۔ لیکن ان دونوں کا بیک وقت علم نہیں ہوسکتا۔ ایک برقیہ کا مقام جس قدر یقین کے ساتھ متعین کر لیا جائے اسی قدر اس کی رفتار غیر متعین ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جس قدر یقین کے

قانونِ علت و معلول غیر متعین ہے

ساتھ اس کی رفتار متعین کر لی جائے اس کی پوزیشن غیر متعین ہو جاتی ہے۔ لہٰذا سائنس کے لئے یہ بتانا ناممکن ہے کہ ایک برقیہ" چھلانگ کر" کدھر جائے گا۔ اسی بناء پر علمائے طبیعیات اب اس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں کہ " فکرِ انسانی میں قانونِ علت و معلول ایک لازمی عنصر نہیں رہا۔" تفصیل کے لئے دیکھئے میکس پلانک کی کتاب (CAUSALITY IN THE WORLD OF NATURE)۔ خود آئزن برگ لکھتا ہے کہ "مقادیر کی میکانکس کی رُو سے یہ متعین ہوچکا ہے کہ علت و معلول کا قانون باطل ہے"۔ اس نئے نظریہ نے فلسفہ اور

اخلاقیات کو بڑی حد تک متاثر کیا ہے۔ اس لئے کہ پرانے نظریہ علت و معلول کی رُو سے انسان مجبورِ محض تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن اب اس نظریہ کی رُو سے انسان کو صاحبِ اختیار و ارادہ تسلیم کرنے کے لئے طبعی دلیل بہم پہنچ گئی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر جیمز مرفے میکس پلانک کی کتاب (WHERE IS SCIENCE GOING?) کے دیباچہ میں لکھتا ہے:۔

> نظریہ قدریہ، جو اثرات فلسفہ پر مرتب کر سکتا ہے اس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ بعض علمائے طبیعیات نے اس امر کا حتمی اعلان کر دیا ہے کہ اس نظریہ نے سائنس کی تحقیقات کی دنیا میں پرانے اصول علت و معلول کو یکسر خارج کر دیا ہے۔

ہربرٹ سموئیل اس باب میں لکھتا ہے کہ:۔

> اب طبیعیات علت و معلول کے متعین قانون کی پابند نہیں رہی۔ "قانونِ تعین" اب رخصت ہو گیا ہے اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ وہ اب واپس نہیں آسکتا۔ اس لئے انسانی اختیار و ارادہ کے متعلق سائنس کو اعتراض تھا، اسے اب سائنس واپس لیتی ہے۔

(CONTEMPORARY REVIEW JAN 1931)

سر جیمز جینس اپنی کتاب (MYSTERIOUS UNIVERSE) میں لکھتا ہے:۔

> ہمارے "اختیار و ارادہ" کے عقیدہ کے خلاف اب سائنس کے پاس کوئی ناقابلِ تردید دلیل نہیں رہی۔

ایڈنگٹن کہتا ہے:

> اب جو شخص جبر کا عقیدہ رکھتا ہے اسے سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ عقیدہ اس کے اپنے خیالات کی پیداوار ہے اسے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ وہ ایک ایسا عقیدہ رکھ رہا ہے جس کی تائید سائنس کے تجرباتی دلائل سے ہو سکتی ہے۔

(NATURE OF THE PHYSICAL WORLD BY EDDINGTION)

یہ ہیں طبیعیات کے وہ جدید انکشافات جن کے پیشِ نظر (MAX PLANK) قوانینِ فطرت کے متعلق اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ:۔

> ہمیں اب فرض کر لینے کا کوئی حق نہیں کہ کوئی خاص قوانینِ فطرت موجود ہیں یا یہ کہ اگر کوئی

خاص قوانین اس وقت تک موجود ہیں تو وہ آئندہ بھی ایسے ہی رہیں گے. یہ بات بالکل قابلِ فہم ہے کہ کسی سہانی صبح فطرت کسی ایسے خلافِ توقع واقعہ کو ظہور میں لے آئے جس سے ہم سب تکتے بکتے رہ جائیں. اس صورت میں ہم بے بس ہوں گے کہ اس کے خلاف لب کشائی کر سکیں. خواہ اس کا نتیجہ کچھ ہی کیوں نہ ہو............ ایسے حالات میں سائنس کے لئے اس کے سوا چارہ کار نہ ہوگا کہ وہ اپنی تہی دامنی کا اعلان کردے.

(THE UNIVERSE IN THE LIGHT OF MODERN PHYSICS: p. 58)

اس مقام تک ہم نے دیکھ لیا کہ سائنس کی جدید تحقیقات کی رُو سے علت و معلول کی وہ تمام عمارت، جس کی بنیادوں پر میکانکی تصورِ حیات قائم تھا، کس طرح منہدم ہو چکی ہے اور اس کی جگہ اب "عدم تعین کا قانون" (LAW OF INDETERMINACY) لے چکا ہے. ہمارے پیشِ نظر موضوع کے لئے یہ سلسلۂ گفتگو یہاں ختم ہو جانا چاہیئے. لیکن (اب جو بات چھڑ گئی ہے تو) بہتر معلوم ہوتا ہے کہ فزکس کی دنیا میں تحقیقاتِ جدیدہ نے جو اور نمایاں تبدیلیاں پیدا کی ہیں ان کا بھی سرسری سا ذکر کر دیا جائے تاکہ یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آجائے کہ رموزِ کائنات کے متعلق ہماری سائنس ہنوز تجرباتی مراحل سے گذر رہی ہے، یقین کی حد تک نہیں پہنچی.

زمان و مکان

مادہ کے بعد فزکس کا اہم موضوع "زمان و مکان" (TIME AND SPACE) کا مسئلہ ہے. اس باب میں انیسویں صدی تک نیوٹن کے نظریہ کو غیر متبدل سمجھا جاتا تھا، جس کی رُو سے زمان اور مکان کو تمام کائنات میں یکساں مطلق (UNIFORM AND ABSOLUTE) قرار دیا جاتا تھا. لیکن اس کے بعد آئن سٹائن نے اس نظریہ کو باطل قرار دے دیا. اور اس کی جگہ یہ بتایا کہ مکان اور زمان کی حیثیت مشاہدہ کرنے والے کی پوزیشن کی حیثیت سے اضافی (RELATIVE) ہوتی ہے. پروفیسر (H. W. CARR) کے الفاظ میں،

اس حقیقت کو تسلیم کیا جا رہا ہے کہ آئن اسٹائن کا جدید نظریۂ اضافیت فلسفہ کے بنیادی اصولوں کو متاثر کرتا ہے. اب یہ اصول قرار پایا ہے کہ مشاہدہ کرنے والا اپنی ذات میں مطلق ہے. ایسی کوئی کائنات ہی نہیں جو تمام مشاہدہ کرنے والوں کے لئے مشترکہ ہو. مشاہدہ کرنے والے کی کائنات اپنی اپنی ہے.

(THE GENERAL PRINCIPLE OF RELATIVITY: p. 21-23)

دنیائے فکر میں نظریہ اضافیت نے کس قدر مقبولیت حاصل کر لی ہے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ قریب قریب ہر شعبۂ علم اس سے متاثر ہو چکا ہے۔ (WESTERMARCK) نے اس پر اخلاقیات کی بنیاد رکھ دی ہے۔ ETHICAL RELATIVITY۔ اس کی تائید برٹرینڈ رسل نے اپنی (PHILOSOPHY) میں کی ہے۔ والٹر لیپ مین (WALTER LIPPMAN) نے اپنے (PREFACE TO MORALS) میں اسے نمایاں جگہ دی ہے۔ حتیٰ کہ (MCGIFFERT) اسے مذہب کے میدان تک بھی لے آیا ہے۔ CF. THE RISE OF MODERN RELIGIOUS IDEAS نظریہ اضافیت کی رُو سے اتنا ہی تسلیم نہیں کیا گیا کہ مکان و زمان کی حیثیت اضافی ہوتی ہے بلکہ یہ بھی کہ مکان اور زمان الگ الگ چیزیں نہیں ہیں۔ اس سے پہلے، فاصلوں کا تصور صرف ابعادِ ثلاثہ (THREE DIMENSIONS) سے کیا جاتا تھا۔ (MINKOWSKI) نے ثابت کیا کہ چونکہ طول حرکت کے ساتھ بدلتا جاتا ہے اس لئے ہر

ابعادِ اربعہ

ایک پیمائش (MEASUREMENT) میں مکانی فاصلہ (SPACE DISTANCE) کے ساتھ زمان کے وقفہ (TIME INTERVAL) کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ اس لئے اب ابعاد تین نہیں بلکہ چار ہیں۔ اسی تصور کی رُو سے اب ابعاد کا نام (SPACE-TIME CONTINUUM) قرار پاگیا۔

اس سے بھی آگے بڑھیئے۔ انیسویں صدی تک نیوٹن کے نظریہ کششِ ثقل (GRAVITY) کو ایک اٹل حقیقت تصور کیا جاتا تھا اس کی بنیاد اقلیدس کی مساحت پر تھی۔ آئن سٹائن نے اپنے نظریہ کی بنیاد (REIMANN) وغیرہ کی مساحت پر رکھی اور اس سے ثابت کر دیا کہ مادہ کی یہ خصوصیت کہ "وہ ایک

نظریۂ کششِ ثقل کا ابطال

سیدھی سمت میں حرکت کئے جاتا ہے تاوقتیکہ اسے روک نہ دیا جائے" زمان و مکان کے اثرات سے محفوظ نہیں۔ اس لئے اجسام کی حرکت مختلف (SPACE-FRAMES) اور (TIME-FRAMES) میں مختلف ہوتی ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے نیوٹن کا نظریہ کششِ ثقل باطل قرار پاگیا۔

ہم صرف ان چند مثالوں تک اکتفا کرتے ہیں۔ اس سے مقصود یہ بتانا تھا کہ تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے سائنس کی جزئیات نہیں بلکہ اس کے بنیادی اصول تک بدلتے جا رہے ہیں۔ بقول (WHITEHEAD)؛

سائنس کے فکر کی قدیم بنیادیں اب ناقابلِ فہم ہوتی جا رہی ہیں۔ زمان، مکان، مادہ، ایتھر، برق،

میکانکیت، ساخت، نامیاتی نظام، ترتیبِ اجزا، قالب، افعال، سب پر نظرثانی کی ضرورت ہے.

(THE SCIENCE AND THE MODERN WORLD)

اسی بناء پر پروفیسر مذکور آگے چل کر لکھتا ہے کہ:-

سائنس تو الٰہیات سے بھی زیادہ قابلِ تغیّر و تبدل ہے. آج سائنس کا کوئی عالم گلیلیو کے عقائد یا نیوٹن کے معتقدات کو بلا شرط تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں. حتیٰ کہ وہ خود اپنے دس سال پہلے کے معتقدات کو بھی علیٰ حالہ تسلیم کرنے پر تیار نہیں. (صـ ۲۱۲)

آئن سٹائن کے الفاظ ہیں:-

سائنس کا قانون حرفِ آخر نہیں قرار پا سکتا. اس لئے کہ جوں جوں سائنس ترقی کرتی جاتی ہے وہ تصورات جن کی بنیادوں پر وہ قوانین مبنی ہوتے ہیں نامکمل اور ناکافی ثابت ہوتے چلے جاتے ہیں.

(QUOTED BY MOSZKOWSKI IN EINSTEIN THE SEARCHER)

یہی وجہ ہے کہ (MACH) کے الفاظ میں "اب علمائے سائنس اپنے نظریات کو اس حتم و یقین کے ساتھ پیش نہیں کرتے جس طرح شروع شروع میں میکانکی تصورِ حیات کے حاملین پیش کیا کرتے تھے."

(THE REACTIONS AGAINST IDEALISM)

اسی بناء پر (KENNETH WALKER) نے کہا ہے کہ:-

سائنس کے نظریات، فکرِ انسانی کے لئے ستانے کے مقامات ہیں. جب کسی نئی حقیقت کے انکشاف سے معلوم ہو کہ فلاں نظریہ اس سے مطابقت نہیں رکھتا، اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیئے.

(MEANING AND PURPOSE)

اور آج کے نظریوں کے متعلق (BRIFFAULT) کی تنقید قابلِ غور ہے. وہ لکھتا ہے کہ:-

ہمارے طبیعیاتی و حیاتیاتی نظریئے آنے والی نسلوں کو اسی طرح عجوبہ دکھائی دیں گے جس طرح ہمیں آج اُس زمانہ کے نظریئے مضحکہ انگیز دکھائی دیتے ہیں جب سائنس اپنے عہدِ طفولیت میں تھی.

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 197)

اس باب میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سائنس کی دنیا میں انیسویں صدی تک جو بنیادی اصول بطور مسلمات

تسلیم ہوتے چلے آ رہے تھے، بعد کے انکشافات نے انہیں کس طرح بدل دیا اور ان کی جگہ ایسے اصولوں نے لے لی جن سے انسانی فکر، کائنات اور خود انسان کے متعلق ایک جداگانہ زاویہ سے سوچنے لگا۔ اس وقت تک کی بحث کے نتائج یہ ہیں کہ

حاصلِ مبحث

(۱) میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے مادہ کو مادی شکل کا مستقل جوہر سمجھا جاتا تھا لیکن تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے مادہ، روشنی کی لہریں، مربوط حوادث یا منجمد خیالات خیال کیا جانے لگا ہے اور اصطلاحی فرق کو چھوڑ کر اب اس حقیقت کے اعتراف پر سب متفق ہیں کہ مادہ کی ابتدا مادی کائنات سے نہیں ہوئی اس کی اصل "روحانی" دنیا سے متعلق ہے جو مادہ کے بجائے مطلق توانائی، حرکتِ محض یا روحِ خالص سے معمور ہے۔ اس دنیا کا نام "غیب کی دنیا" یا غیر مرئی عالم قرار دیا جا رہا ہے۔

(۲) اس غیب کی دنیا کا علم ہمارے حواس کے ذریعہ ممکن نہیں۔

(۳) زندگی، مادہ کی پیداوار نہیں، بلکہ اس کا تعلق بھی اسی غیب کی دنیا سے ہے۔

(۴) شعور، زندگی کے ارتقاء سے وجود میں نہیں آیا بلکہ اس کا تعلق بھی اسی غیر مرئی عالم سے ہے۔

(۵) میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے یہ مانا جاتا تھا کہ فطرت کے قوانین علت و معلول کی جامد کڑیوں میں جکڑے ہوتے ہیں۔ یہ قوانین "اندھی فطرت کی اندھی قوت" کے ماتحت ایک مشین کی طرح کام کئے جا رہے ہیں، ان میں نہ تغیر و تبدل ہو سکتا ہے نہ حک و اضافہ۔ لیکن اب تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے فکرِ انسانی یہ تسلیم کر رہا ہے کہ خود طبیعیات کی دنیا میں بھی قوانینِ فطرت متعین نہیں ہیں بلکہ حوادث اس طرح رونما ہوتے ہیں کہ ان کے ظہور میں آنے سے پہلے ان کے متعلق کبھی حتم و یقین سے کچھ کہا نہیں جا سکتا۔

(۶) سائنس کی رُو سے پیدا شدہ تصورات کوئی مستقل حیثیت اختیار نہیں کر سکے بلکہ اُن میں آئے دن تبدیلیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ نہ ہی اب علمائے سائنس کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کے تصورات مطلق اور قولِ فیصل کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں۔

(۷) بنا بریں، سائنس اب معترف ہے کہ وہ کائنات کی حقیقت کا علم بہم نہیں پہنچا سکتی۔ جب اس کے تجارب کے نتائج آخری اور یقینی صورت اختیار کر لیں گے اس وقت بھی زیادہ سے زیادہ حقیقت کے ایک پہلو کے متعلق جزئی طور پر علم بہم پہنچا سکے گی۔ حقیقت کا کُلی ادراک اس کے بس کی بات نہیں۔

گذشتہ صفحات میں جو گفتگو ہوئی ہے ان میں اکثر اس قسم کے الفاظ آپ کی نظروں سے گذرے ہوں گے کہ "سائنس نے اب فلاں بات کا انکشاف کیا ہے۔" "تحقیقاتِ جدیدہ نے یہ ثابت کر دیا ہے۔" "ارباب فکر نے اب یوں کہا ہے۔" "جدید نظریات نے اس طرح قدیم نظریات کا ابطال کیا ہے۔" "فلاں تصور کی رو سے یہ معلوم ہوتا ہے۔" وغیرہ وغیرہ۔ ان بیانات سے ظاہر ہے کہ انسان اپنی تحقیقات، تجارب، مشاہدات، فکر وغیرہ کے ذریعہ علم حاصل کرتا ہے۔ یہاں سے یہ اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ انسانی علم کے ذرائع کیا ہیں؟ اور ان ذرائع سے جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اس کی حقیقت کیا ہوتی ہے؟

انسانی علم کے ذرائع

علم کی دنیا میں یہ سوالات بڑے اہم اور بنیادی ہیں اور جب تک ان کے متعلق کچھ صحیح اندازہ نہ ہو جائے، ہم مبحث زیرِ نظر میں آگے نہیں بڑھ سکتے۔ لہٰذا اب ہمیں ان سوالات کے متعلق مختصر الفاظ میں گفتگو کرنی چاہیئے۔ واضح رہے کہ یہ موضوع طبیعیات اور حیاتیات سے زیادہ فلسفہ اور منطق سے متعلق ہیں، لیکن چونکہ ہمارے دَور میں فلسفہ اور طبیعیات کچھ اس طرح باہمدگر ممزوج ہو چکے ہیں کہ انسانی فکر میں یہ تانے بانے کا کام دے رہے ہیں۔ اس لئے ہم نے مناسب سمجھا ہے کہ ان سوالات کو اسی مقام پر سمجھ لیا جائے۔

میز سخت ہے، شربت میٹھا ہے، چنبیلی اچھی خوشبودار ہے، لالہ کا رنگ سرخ ہے، بُلبل کا چہچہانا خوش آئند ہے۔ آپ کے پاس ان نتائج پر پہنچنے کا ذریعہ کیا ہے؟ ظاہر ہے آپ نے میز کو ہاتھ سے چھوا۔ شربت کو زبان سے چکھا۔ چنبیلی کے پھول کو سونگھا۔ لالہ کو دیکھا۔ بُلبل کا چہچہانا سُنا۔ لہٰذا ان چیزوں کے متعلق آپ کا ذریعۂ علم آپ کے حواس ہیں۔ حواس کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوں وہ مدرکات یا (PERCEPTIONS) کہلاتی ہیں۔ لہٰذا خارجی دنیا کے متعلق آپ کا ذریعۂ علم مدرکاتی (PERCEPTUAL) ہے۔ مدرکاتی معلومات کے متعلق آپ کو کسی قسم کا شک وشُبہ نہیں ہوتا اس لئے کہ آپ انہیں براہِ راست حاصل کرتے ہیں۔ یہ آپ کا روزمرہ کا معمول ہے۔ لیکن کچھ وقت کے لئے ذرا اس "معمول" پر گہری نگاہ ڈالیئے اور پھر دیکھئے کہ آپ کی ان یقینی "معلومات" کی حقیقت کیا رہ جاتی ہے۔ "شربت میٹھا ہے" لیکن یہی شربت اس وقت پیجئے جب صفراوی بخار سے آپ کے مُنہ کا مزا کڑوا ہو رہا ہو، یہ شربت حنظل جیسا تلخ ہو جائے گا۔

حواس ذریعۂ علم

"چنبیلی خوشبودار ہے" لیکن اسی چنبیلی کو زکام کی حالت میں سونگھئے، بالکل کاغذ کے پھول بن جائیں گے۔

"پانی گرم ہے"۔ اپنا ہاتھ برف میں رکھ کر پھر پانی میں ڈ الیئے پانی گرم ہوگا۔ لیکن یہی ہاتھ آگ سے تاپ کر اسی پانی میں ڈالیئے وہی پانی ٹھنڈا ہو جائے گا۔ لہٰذا پانی نہ گرم ہے نہ ٹھنڈا۔ یہ آپ کا احساس ہے جو اسے گرم یا ٹھنڈا بتا رہا ہے۔

اور آگے بڑھیئے۔ آپ آگ کے سامنے کھڑے ہیں اور آگ کی حرارت کو محسوس کر رہے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ حرارت آگ سے نکل رہی ہے۔ کچھ دیر کھڑے رہیئے تا آنکہ آپ کے ہاتھ میں جلن پیدا ہو جائے۔ جلن سے درد پیدا ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ درد بھی آگ ہی میں تھا؟ اور اگر یہ درد آگ میں نہیں تھا آپ کے احساس سے پیدا ہو گیا ہے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ حرارت آگ میں تھی، آپ کے احساس کی نہیں تھی۔

آپ کے ہاتھ کی ہتھیلی پر پیسہ رکھا ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ پیسہ گول ہے۔ اسی پیسہ کو میز پر رکھ کر ایک طرف سے دیکھئے۔ پیسہ بیضوی دکھائی دے گا۔ فرمایئے کہ پیسہ گول ہوتا ہے یا بیضوی۔

ان مثالوں سے آپ نے دیکھا ہوگا کہ خارجی دنیا کی اشیاء وہی کچھ بن جاتی ہیں جو کچھ انہیں ہمارا "دل" بنا کر دکھائے۔ جب "دل" اپنے خیالات میں جذب ہو تو نہ میز سخت محسوس ہوتی ہے نہ لالہ سُرخ دکھائی دیتا ہے، نہ بُلبل کی آواز سنائی دیتی ہے، نہ چنبیلی کی خوشبو کچھ اپنا اتا پتا دیتی ہے۔

ان تجربوں کی روشنی میں مفکّرین کا ایک گروہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ خارجی دنیا کے متعلق ہمیں جو کچھ معلومات

دِل کی دُنیا

حواس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں ان کا دارومدار تمام و کمال ہمارے نفس (MIND) پر ہے۔ یہ "دل کی دنیا" ہے جس سے باہر کی کائنات زندہ اور متحرک ہے۔ "دل کی دنیا" بدل جانے سے باہر کی دنیا خود بخود بدل جاتی ہے۔ لہٰذا وجود صرف ہمارے "دل" کا ہے، خارجی اشیاء اپنی ذات میں موجود ہی نہیں۔ خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم درحقیقت اپنی ہی کیفیات کا علم ہوتا ہے جنہیں تصوّرات (IDEAS) کہتے ہیں۔ مفکّرین کے اس گروہ کو (SUBJECTIVE IDEALISTS) کہتے ہیں۔ لاک، برکلے اور ہیوم اسی مکتبِ فکر کے امام ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق ہمارے دل میں حرارت کا خیال (IDEA) آگ کی حرارت بن جاتا ہے، سُرخ رنگ کا خیال، لالہ کو احمریت عطا کر دیتا ہے، مٹھاس کا خیال، شہد کو شیرینی بخش دیتا ہے۔ ورنہ اپنی اصل کے اعتبار سے نہ آگ گرم ہوتی ہے نہ لالہ سُرخ، نہ شہد شیریں، نہ نمک نمکین۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں :۔

"اس طرح ہم خارجی دنیا کی اشیاء میں جو خصوصیات دیکھتے ہیں وہ درحقیقت ان اشیاء کی خصوصیات نہیں ہوتیں، وہ تو خالصتہً ہمارے "دل" کی پیداوار ہوتی ہیں. فطرت مفت میں ان خصائص کے لئے مستحقِ تبریک و تحسین قرار پاجاتی ہے. حالانکہ اس ستائش و تہنیت کا سزاوار خود ہمارا "دل" ہے. نہ پھول اپنی مشامِ جاں نواز کے لئے درخورِ تحسین ہے، نہ عندلیب اپنے نغمۂ دل رُبا کے لئے. اور نہ آفتاب جہاں تاب اپنی نور افگنی کے لئے کسی تعریف و توصیف کا مستحق ہے. شاعروں ہی ان اشیاء کے حُسن و جمال کے ترانے گاتے رہتے ہیں. انہیں اپنی غزلوں کا مخاطب فطرت کو نہیں خود اپنی ذات کو بنانا چاہیئے اور اپنے قصائد کا ممدوح خود اپنے "دل" کو قرار دینا چاہیئے. فطرت تو یکسر بے آب و رنگ واقع ہوئی ہے، نہ اس میں چنگ و رباب ہے نہ رنگ و شباب. یہ سب کچھ ہمارے اپنے اندر ہے."

(SCIENCE AND THE MODERN WORLD)

ساری دنیا من کی دنیا ہے. ؎

میں اب سمجھا کہ دنیا کچھ نہیں، دنیا مرا دل ہے ۔۔۔ بدل جانے سے اس کے رنگ ہر اک چیز کا بدلا

خارج میں نہ بہار ہے نہ خزاں، نہ نغمہ نہ فغاں ؎

نہ کلی ہے وجہِ نظرکشی، نہ کنول کے پھول میں تازگی
فقط ایک دل کی شگفتگی، سببِ نشاطِ بہار ہے

اس لئے حسن و جمال اور رنگ و نغمہ خارجی دنیا میں تلاش نہیں کرنا چاہیئے، دل کی دنیا میں ڈھونڈنا چاہیئے.

ستم است گر ہوست کشد کہ بہ سیرِ سرو و سمن در آ
تو زغنچہ کم نہ دمیدہ، دردل کشا بہ چمن در آ

لاک (۱۶۳۲ء-۱۷۰۴ء) کا خیال تھا کہ خارجی کائنات موجود تو ہے لیکن وہ نہیں جس کا علم ہمیں حواس کے ذریعہ ہوتا ہے، اس کے اپنے خواص اور جوہر ہیں جو محسوسات کے دائرہ میں نہیں آتے. برکلے (۱۶۸۵ء-۱۷۵۳ء) اس سے آگے بڑھا اور اس نے کہا کہ ذاتی خواص تو ایک طرف خارجی دنیا کی اشیاء کا جوہر (SUBSTANCE) بھی نہیں ہوتا ان سب کا وجود نفس (MIND) میں ہوتا ہے. انسانی نفس میں یا پھر خدا کے نفس (MIND) میں. اس مکتبِ فکر کا تیسرا امام برہیوم (۱۷۱۱ء-۱۷۷۶ء) ہے. وہ اور امور میں تو بالعموم لاک اور برکلے سے

متفق ہے۔ لیکن برکلے کے "خدا کے تصوّر" سے انکار کرتا ہے۔ وہ نفسِ انسانی ہی کو مانتا ہے۔ البتہ اس کے مدرکات کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ وہ مدرکات جنہیں نفسِ انسانی بڑی شدّت سے محسوس کرتا ہے۔ ہیوم کے نزدیک نقوش (IMPRESSIONS) کہلاتے ہیں اور وہ جن کا اثر مدہم سا ہوتا ہے تخیّلات (IDEAS) نقوش کا تعلق جذبات FEELINGS سے ہے اور تخیّلات کا فکر (THOUGHT) سے۔ یہ نظریہ ایک وقت تک خاصا مقبول رہا لیکن کانٹ نے اس کی تردید کی۔ اور کانٹ کی تائید ہیگل نے کی۔ ان مفکّرین کے نزدیک یہاں تک تو درست ہے کہ خارجی اشیاء خود ہمارے تخیّلات (IDEAS) ہی کا پرتو ہیں۔ لیکن یہ اس سے انکار کرتے ہیں کہ ان کا انحصار کسی خاص فرد کے تخیّلات سے ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ یہ تخیّلات تمام نوعِ انسانی کے دل میں موجود ہیں لہٰذا یہ تخیّلات خارج میں موجود ہیں۔ ہر فرد کے پیدا کردہ نہیں۔ اس اعتبار سے اس مکتبِ فکر کا نام (OBJECTIVE IDEALISM) قرار پایا۔

(IDEALISM) انیسویں صدی کے آخر تک خاصی مقبول رہی۔ لیکن بیسویں صدی میں اس کے خلاف رجحان پیدا ہوا اور رفتہ رفتہ اس کی تردید سے ایک نیا مکتبِ فکر ظہور میں آگیا۔ اسے (MODERN REALISM) کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ تصوّر غلط ہے کہ اشیاء کا وجود محض مشاہدہ کرنے والے کے "دل" کی پیداوار ہوتا ہے۔ اشیاء موجود فی الخارج ہیں۔ اس مکتبِ فکر کے نمائندے پروفیسر (G.E. MOORE)، برٹرینڈ رسل، پروفیسر (G.D. BROAD) وغیرہ ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حد تک ہی آپس میں متفق ہیں کہ اشیاء موجود فی الخارج ہوتی ہیں۔ جب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ حواس ان اشیاء کے متعلق کس قسم کا علم فراہم کرتے ہیں تو ان میں سے ہر مفکّر الگ الگ باتیں کرتا ہے۔

یہاں تک تو بات صرف اتنی تھی کہ ماہیتِ اشیاء (THE INTRINSIC NATURE OF THINGS) کے متعلق ہم معلومات حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اب ایک اور سوال سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ ہم جس قدر علم حاصل کر سکتے ہیں اس کا ذریعہ (یا یوں کہئے کہ طریقہ) کیا ہے؟

ہمارے سامنے سڑک کے اس پار ایک مکان جل رہا ہے۔ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں کہ مکان میں آگ لگ رہی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ "مکان جل رہا ہے"۔ یہ میرا مشاہدہ ہے۔ میری آنکھوں دیکھا واقعہ ہے۔ میں کمرے میں بیٹھا لکھ رہا ہوں کہ سڑک سے فائر انجن کی گھنٹی کی آواز سنائی دیتی ہے۔ وہ آواز ایک

خاص سمت کی طرف جا رہی ہے۔ میں بیٹھے بیٹھے کہہ دیتا ہوں کہ کہیں آگ لگ گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ آگ کو میں نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ فائر بریگیڈ کی گھنٹی سے میں استدلالاً (BY REASONING) اس نتیجہ پر پہنچ گیا ہوں کہ کسی جگہ آگ لگ گئی ہے۔ مفکرین کا ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ استدلال (REASON) ہی اصل ذریعۂ علم ہے اور اس ذریعہ سے ایک مفکر، اپنے کمرے میں بیٹھا بلا مشاہدات، کائنات کی حقیقت کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس مکتبِ فکر کے مفکرین کا نام (RATIONALISTS) ہے۱۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جس طرح ریاضی کے بعض بنیادی اصول ہیں، مثلاً یہ کہ کسی عدد کو دوگنا کیجئے جواب ہمیشہ جُفت (EVEN) میں آئے گا۔ یا مثلث کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہوتا ہے۔ یہ اصول کسی دماغ کے وضع کردہ نہیں۔ یہ کس طرح وجود میں آ گئے ہیں اس کے متعلق کچھ علم نہیں۔ لیکن یہ اصول موجود ہیں۔ انہیں (NECESSARY FACTS) کہا جاتا ہے۔ ان اصولوں کی روشنی میں ایک ماہر ریاضیات اپنے کمرے میں بیٹھا طبیعیات کے بڑے بڑے مسائل کا حل دریافت کر لیتا ہے۔ اسی طرح استدلال کے بھی کچھ غیر متبدل اصول ہیں۔ ان اصولوں کی روشنی میں ایک مفکر، کائنات کے متعلق صحیح علم حاصل کر سکتا ہے۔ ان بنیادی اصولوں کو (A PRIORI) کہتے ہیں۔ یعنی ایسے اصول جو اس استدلال کے لئے بنیادی طور پر موجود ہوں۔ مثلاً جب آپ اخلاقیات (ETHICS) سے بحث کرتے ہیں تو آپ کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ (۱) انسان اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے اور (۲) ہر انسان کے کچھ فرائض ہوتے ہیں۔ جب تک آپ ان مفروضات کو بطور مسلّمات نہ مان لیں آپ علم الاخلاق کے متعلق کوئی بحث ہی نہیں کر سکتے۔ اس مکتبِ فکر کو عام طور پر (ARISTOTELIAN-KANTIAN) "ارسطو کانٹ" گروہ کہا جاتا ہے۔ ان کے برعکس دوسرا گروہ (PLATONIC- HEGELIAN) (افلاطون، ہیگل) گروہ کہلاتا ہے جو استدلال کا تو قائل ہے لیکن اس قسم کے مسلّمات (A PRIORI) کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک ہر مسلّمہ اضافی (RELATIVE) حیثیت رکھتا ہے مطلق (ABSOLUTE) نہیں ہو سکتا۔ ان کے مقابل میں دوسرا گروہ ہے جو کہتا یہ ہے کہ "مکان کو آگ لگ گئی ہے" اسی صورت میں ممکن ہے جب کسی نے اس کا مشاہدہ کیا ہو۔ یعنی ان کے نزدیک مشاہدہ

---

۱ واضح رہے کہ یہ (RATIONALISM) اس تحریک سے بالکل الگ چیز ہے جو (RATIONALISTIC MOVEMENT) کے نام سے یورپ میں شروع ہوئی تھی اور جس کا دعویٰ تھا کہ عقلِ انسانی ہی ادراکِ حقیقت کا واحد ذریعہ ہے۔

(OBSERVATION) ہی واحد ذریعۂ علم ہے. اس مکتبِ فکر کا نام (EMPIRICISTS) ہے. وہ کہتے ہیں کہ مشاہدات کے ذریعہ ہم ایسے اصول مرتب کر سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہم صحیح نتیجہ تک پہنچ سکیں. لیکن یہ اصول مشاہدہ کے بعد ہی مرتب ہو سکتے ہیں. میں نے جب فائر بریگیڈ کی گھنٹی کو سُن کر کہہ دیا تھا کہ کہیں آگ لگ گئی ہے تو یہ اس لئے کہ متواتر تجربہ (یا مشاہدہ) کے بعد یہ طے پا گیا تھا کہ فائر بریگیڈ اسی وقت کہیں جاتا ہے جب وہاں آگ لگ گئی ہو. اور فائر بریگیڈ والے فلاں انداز کی گھنٹی بجاتے ہیں. وہ کہتے ہیں کہ ان امور کے مشاہدہ (یا تجربہ) کے بغیر اس نتیجہ تک پہنچنا ناممکن تھا کہ کہیں آگ لگ گئی ہے.

یہاں تک آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ (RATIONALISM) کی رُو سے بعض بنیادی اصولوں کو بطور مسلّمات (یا معتقدات) (AS BELIEFS) ماننا پڑتا ہے. لیکن اہلِ تجارب و مشاہدات ان معتقدات کے قائل نہیں' ان کے نزدیک علم کی بنیاد یکسر مشاہدات و تجارب ہیں.

ان دونوں گروہوں میں بڑی شدید بحث چلی آتی ہے. (RATINALISTS) کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ تجربہ اور مشاہدہ سے علم حاصل ہوتا ہے لیکن یہ علم صرف ان بنیادی مسلّمات کی تائید کرتا ہے جن کی بنا پر یہ تجربات عمل میں آتے ہیں. اس گروہ کا ابو الآباء ارسطو (ARISTOTLE) ہے. وہ کہتا ہے کہ سائنس کا طریقِ استدلال بذریعہ مثال اور تجربہ (یعنی (DEMONSTRATIVE) ہے. سائنس حوادثات کا مشاہدہ کرتی ہے. پیشِ نظر معلومات (INFORMATION) سے استخراجِ نتائج کرتی ہے. اور اس طرح ان نتائج سے اپنے دعوے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے لیکن دو چیزیں ایسی ہیں کہ سائنس ان کا ثبوت اس طرح بہم نہیں پہنچا سکتی. اوّل وہ اپنے بنیادی مسلّمات (POSTULATES) کو اس طرح ثابت نہیں کر سکتی. اسے انہیں بطور مسلّمات تسلیم کرنا پڑتا ہے. طبعیات کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایسی کائنات موجود ہے جو زمان و مکان کے اندر گھری ہوئی ہے. دوسرے یہ کہ سائنس ان اصولوں کو ثابت نہیں کر سکتی جن کی رُو سے وہ اپنے (DATA) سے نتائج مستنبط کرتی ہے. یہ صرف منطق (LOGIC) کے ذریعہ ہو سکتا ہے. اور منطق کے اصول' تجارب و مشاہدات کے ذریعے ثابت نہیں کئے جا سکتے. مثلاً

استقرائی اصول

(ا) جب پانی کی حرارت سو سنٹی گریڈ تک پہنچ جاتی ہے تو وہ بھاپ بننے لگتا ہے. ہم نے اس تجربہ کو بار بار دہرایا ہے اور ہر بار اس نتیجہ پر پہنچے ہیں. منطق میں اس طریقِ عمل کا نام (INDUCTIVE PRINCIPLE) استقرائی اصول ہے. ہمارا یہ نتیجہ ہمارے

تجربہ کا پیدا کردہ نہیں۔ یہ چیز پانی کے اندر از خود موجود تھی ہم نے تجربہ سے اس کو بے نقاب (DISCOVER) کیا ہے۔ اس اصول کے لئے (کہ پانی ایک سو درجہ حرارت پر پہنچ کر بھاپ بن جاتا ہے) ہمیں یہ چیز بطور مسلّمہ ماننی ہوگی کہ پانی میں یہ خاصیت ہے کہ وہ سو درجہ حرارت پر پہنچ کر بھاپ بن جاتا ہے۔

(ب) زید، عمر سے بڑا ہے اور عمر، بکر سے بڑا ہے اس لئے زید، بکر سے بڑا ہے یہ طریق استدلال، استخراجی (DEDUCTIVE) کہلاتا ہے اس طریق سے ہم نتیجہ مستخرجہ تک اسی صورت میں پہنچ سکتے ہیں کہ ہم تسلیم کرلیں کہ (ا) زید، عمر سے بڑا ہے اور (ب) عمر، بکر سے بڑا ہے۔ ان چیزوں کو ہم نے ثابت نہیں کیا بلکہ بطور اصول موضوعہ (POSTULATES) مان لیا ہے۔ اس کے بعد ہم نتیجہ مستخرجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

ارسطو کہتا ہے کہ (DATA) سے نتائج اخذ کرنے کے بعد یہ اصول ہمیں بطور مسلّمات ماننے ہوں گے اسی کو (A PRIORI) کہا جاتا ہے۔ یہ اصول کسی تجربہ یا مشاہدہ کی رُو سے وضع نہیں کئے گئے بلکہ یہ از خود موجود تھے تجربہ کے یہ اصول (SELF EVIDENT) ہو گئے۔

اگرچہ ارسطو نے "مسلّمات" کے از خود ہونے کو منطق کے ذریعہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس باب میں علمائے ریاضیات جس انداز سے بحث کرتے ہیں وہ زیادہ مدلّل اور مُسکت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاضی کے مسلّمات ایسے ہیں جو نہ تجربات و مشاہدات کی تخلیق ہیں نہ ہی کوئی دلیل ان کی تردید کر سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ (مثلاً کسی عدد کا دُگنا ہمیشہ جفت ہوگا۔ یہ اصول کسی تجربے نے پیدا نہیں کیا یہ از خود موجود ہے۔ معلوم نہیں انسانی نفس نے ان اصولوں کو کیسے پالیا۔ ان تک پہنچنے کا استدلالی طریق تو ہے نہیں۔ اس لئے یہی ماننا پڑتا ہے کہ نفسِ انسانی نے کسی طرح انہیں غیر استدلالی طور پر از خود پالیا۔ لیکن اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مسلّمات اس قدر غیر متبدّل اور یقینی ہیں کہ ہم انہیں کائنات کے لاانتہا مسائل کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں اور کائنات کی ہر شے ان مسلّمات کے مطابق ٹھیک اُترتی جاتی ہے۔ اس سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان مسلّمات اور خارجی کائنات کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور چونکہ ان مسلّمات کو نفسِ انسانی نے صحیح مان کر اپنا رکھا ہے، اس لئے ان مسلّمات، نفسِ انسانی اور کائنات کا سرچشمہ ایک ہی ہے چنانچہ سر جیمز جینس کہتا ہے کہ ریاضی کے ان محیّر العقول اصولوں کی روشنی میں انسان لامحالہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کائنات کسی عظیم الشان "ماہر ریاضیات" کی تخلیق ہے۔

حاصلِ مبحث یہ حصّہ کچھ زیادہ خشک اور فنی سا معلوم ہوگا۔ لیکن اس کے مستخرجہ نتائج ہمارے مقصد پیشِ نظر کے لئے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ حاصلِ بحث یہ ہے کہ:۔

(ا) ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ اشیاء خارج میں موجود ہیں اور ہر شے میں اس کی اپنی خاصیت ہے۔

(ب) لیکن دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خارج میں نہ کوئی شے موجود ہے اور نہ ہی ان اشیاء کے اپنے خواص ہیں۔ ان اشیاء کا وجود بھی ہمارے "دل" کا پیدا کردہ ہے اور ان کو یہ خواص بھی اسی سے عطا ہوتے ہیں۔

(۲) جہاں تک ذرائع علم کا تعلق ہے۔

(ج) ایک گروہ کا خیال ہے کہ ہمارے مشاہدات و تجربات ہی علم کا واحد ذریعہ ہیں لیکن

(د) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ علم کا ذریعہ استدلالی ہے جس سے مفہوم یہ ہے کہ ہمیں بعض اصولوں کو بطورِ مسلّمات تسلیم کرنا پڑتا ہے اور پھر ان مسلّمات کی روشنی میں حواس کے ذریعہ حاصل شدہ معلومات سے نتائج اخذ کرنے ہوتے ہیں جب تک ان مسلّمات کو بطورِ معتقدات نہ مانا جائے سائنس کا علم آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔

(د) اس دوسرے گروہ میں ایک گروہ۔

(۱) ان مسلّمات کو منطق کی رُو سے ثابت کرتا ہے۔ لیکن

(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ مسلّمات ریاضی کی دنیا سے متعلق ہیں جنہیں انسانی نفس نے بغیر دلیل صحیح تسلیم کر رکھا ہے اور چونکہ تمام کائنات ان اصولوں پر پوری اُترتی چلی جا رہی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نفسِ انسانی اور کائنات کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔

یہ سب کچھ مشہود کائنات کے متعلق ہے۔ باقی رہی غیب کی دنیا۔ سو اس کے متعلق جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، سائنس کے پاس کوئی ذریعۂ علم نہیں۔ ساری بحث کا ملخّص یہ ہوا کہ

(۱) غیب کی دنیا کے متعلق سائنس کے پاس کوئی ذریعہ معلومات نہیں اور

(۲) مشہود دنیا کے متعلق بھی جب تک ایسے مسلّمات بطورِ اصول تسلیم نہ کئے جائیں جو تجربہ اور مشاہدہ کی پیداوار نہیں ہیں۔ یقینی معلومات حاصل کی ہی نہیں جا سکتیں۔

جب انسانی فکر کی یہ تہی مائگی ان امور سے متعلق ہے جو طبیعیات کی سرحد کے اندر واقع ہیں تو ظاہر ہے کہ ان

انسانی فکر کی کم مائگی امور کے متعلق جو طبیعیات کی حدود سے باہر ہیں، یہ کس قدر علم حاصل کر سکا ہوگا؟ طبیعات کے حدود سے ماوراء شعبۂ علم کو مابعد الطبیعیات

(METAPHYSICS) کہتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کی دنیا میں فکرِ انسانی کیا کچھ کر سکا ہے اس کے متعلق پروفیسر جوڈ نے دلچسپ انداز میں لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اندازہ ہے کہ

(۱) روئے زمین پر زندگی کے آثار قریب ۱۰۲،۰۰۰،۰۰۰ سال پیشتر نمودار ہوئے۔

(۲) انسانی زندگی قریب دس لاکھ سال پہلے نمودار ہوئی۔

(۳) انسانی تہذیب قریب تین ہزار سال سے پیدا ہوئی۔

وہ لکھتا ہے کہ اس حساب سے یوں سمجھئے کہ اگر رُوئے زمین پر زندگی کی نمود کو سو سال کا عرصہ کہئے، تو انسانی زندگی کا عرصہ ایک ماہ رہ جاتا ہے اور انسانی تہذیب دو گھنٹے سے ذرا زیادہ کی عمر کی رہ جاتی ہے۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اگر مستقبل کو دیکھا جائے تو علمائے طبیعیات کے قیاس کے مطابق جتنے عرصہ سے روئے زمین پر زندگی موجود ہے اس سے ہزار گنا زیادہ عرصہ تک رُوئے زمین پر آبادی کے امکانات ہیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ آپ خود ہی اندازہ لگا لیجئے کہ اس دو گھنٹے میں انسان کیا کچھ معلوم کر سکا ہے اور ابھی اسے کتنا کچھ معلوم کرنا ہے۔

ان تصریحات کی روشنی میں اربابِ فکر کے نزدیک، مابعد الطبیعیات کے متعلق انسانی علم چند اصطلاحات سے آگے نہیں بڑھ سکا اور حقیقت یہ ہے کہ جب خود طبیعیات (مادہ، زندگی، شعور) کے متعلق انسانی علم کی اس وقت تک تہی دامنی کا یہ عالم ہے کہ مابعد الطبیعیات کے متعلق اس کے علم کی حقیقت کیا ہو سکتی ہے؟

استنتاجی نظریۂ فکر

ان حقائق کے پیشِ نظر انیسویں صدی کے آخیر میں امریکہ میں ایک نئی تحریک پیدا ہوئی جسے استنتاجیت یا (PRAGMATISM) کہتے ہیں۔ اس اندازِ فکر کا ماحصل مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ ہم نہ جانتے ہیں اور نہ جان سکتے ہیں کہ "حقیقت" کیا ہے اور "مطلق صداقت" (ABSOLUTE TRUTH) کسے کہتے ہیں۔ ہمارے پاس درست اور غلط کے پرکھنے کا ایک ہی معیار ہے اور وہ یہ کہ ہر نظریہ کو تجربہ میں لا کر یہ دیکھ لیا جائے کہ اس کے نتائج کیسے ہیں۔ اگر اس کے نتائج، فکر کی دنیا میں فائدہ رساں ہیں تو وہ نظریہ درست ہے۔ اگر ایسا نہیں تو وہ نظریہ غلط ہے۔ "صداقت" سے مفہوم یہ ہے کہ وہ ہمارے مقصد کو آگے بڑھاتی ہے یا نہیں۔ اور "ہر شے کی کسوٹی انسان ہے"۔ یہ ہیں استنتاجی نظریہ کے عمود۔ ۱۸۷۸ء میں (CHARLES S. PEARSE) نے اس کا پہلی بار تعارف کرایا۔ اس کے بعد ولیم جیمز، شلر (SCHILLER) اور جان ڈیوی (JOHN DEWY) نے اسے آگے بڑھایا۔ اور آج یہ امریکہ میں مقبول نظریۂ فکر ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ علمِ انسانی سے مقصود "ما ینفع النّاس" ہونا چاہیئے۔ لیکن

انسان کے لئے کیا چیز نفع بخش ہے اس کا فیصلہ کس طرح سے کیا جائے؟ یہ سوال "اخلاقیات" سے متعلق ہے جہاں پہنچ کر ہم دیکھیں گے کہ استنتاجی مکتبِ فکر بھی اس اصولی سوال کا جواب پیش نہیں کر سکتا۔

یہ ہے رموزِ کائنات اور غوامضِ حیات دریافت کرنے کے سلسلے میں انسانی فکر کی اس وقت تک کی جدوجہد اور یہ ہیں اس جدوجہد کے نتائج!

میکانکی تصورِ کائنات کے ضمن میں ہم نے یہ بھی دیکھا تھا کہ اس تصور کی رُو سے نہ کائنات کا کوئی خالق ہے اور نہ ہی اس کی تخلیق سے کچھ مقصد ہے۔ بس یوں سمجھئے کہ کائنات نہیں ایک ہوائی جہاز ہے جو نہ معلوم کس طرح حرکت میں آکر فضا میں گردش کر رہا ہے۔ نہ اس میں کوئی (PILOT) ہے نہ (CONDUCTOR) اس کی مشین اپنے پرزوں کے نظم و ضبط سے از خود چل رہی ہے جس سے یہ طیارہ فضا میں رقص کر رہا ہے' اندھا دھند اڑے چلا جا رہا ہے' بلا مقصد بلا منزل۔ جب اس کا پٹرول ختم ہو جائے گا تو اس کی حرکت ساکن ہو جائے گی اور یہ کہیں ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گا۔ بس یہ ہے سلسلۂ کائنات میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعد کی تحقیقات نے میکانکی تصورِ حیات میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں لیکن ابھی یہ دیکھنا باقی ہے کہ جہاں تک کائنات کے مقصد کا تعلق ہے اس باب میں تحقیقاتِ جدیدہ کا رُخ کس طرف ہے! اس میں شبہ نہیں کہ' جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے' حقیقتِ کائنات کے متعلق انسانی علم ابھی اپنے عہدِ طفولیت سے بھی آگے نہیں بڑھا۔ لیکن بایں ہمہ' دیکھنا یہ ہے کہ انسان نے جس قدر علم حاصل کیا ہے اس کی رُو سے کیا یہ ابھی تک اسی خیال پر قائم ہے کہ کائنات' فضا میں ایک اندھے طیارے کی طرح گردش کر رہی ہے یا اس تصور میں بھی کوئی تبدیلی پیدا ہوئی ہے؟

کائنات کا مقصد

میکانکی تصورِ حیات کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ اس کی رُو سے کائنات کو ایک ناقابلِ تقسیم وحدت 'ONE SINGLE WHOLE' کے بجائے' مختلف عناصر کا ڈھیر سمجھا جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس تصور کی رُو سے پوری کائنات میں کسی مقصد کی تلاش ہی عبث تھی لیکن تحقیقاتِ جدیدہ یہ بتا رہی ہیں کہ کائنات مختلف عناصر و اجسام کا ڈھیر نہیں' بلکہ ایک وحدتِ عظیم ہے۔ ڈریش HANS DRIESH اپنی کتاب (THE PROBLEM OF INDIVIDUALITY) میں اس موضوع پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ یہ نظریہ کہ تمام کائنات ایک منظم وحدت ہے۔ وحدتِ نظم (MONISM ORDER)

کی اصطلاح سے تعبیر کیا جانا چاہیئے۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے کہ وحدتِ نظم کا یہ تصورِ نظمِ کائنات کے متعلق دیگر تمام تصورات کو منسوخ کر دیتا ہے۔ اس کی رُو سے کائنات میں الگ الگ نظام کہیں باقی نہیں رہتے بلکہ تمام کی تمام کائنات وحدتِ نظم کا مظہر بن جاتی ہے۔ اس وحدتِ نظم کے پیشِ نظر "قوانینِ فطرت" کے تصور میں بھی تبدیلی کرنی پڑے گی کیونکہ اس صورت میں فطرت میں "متعدد" قوانین" نہیں بلکہ صرف ایک قانون کارفرما نظر آئے گا اور یہی وہ واحد قانون ہوگا جس کی روشنی میں ہم کائنات کے متعلق وہ سب کچھ جان لیں گے جس کا جان لینا انسان کے لئے ممکن ہے۔ (صفحہ ۶۴-۶۳)۔

(SIMPSON) اس باب میں لکھتا ہے:۔

نظریۂ ارتقاء سے ہمیں سب سے پہلا اور عظیم الشان سبق یہ ملا کہ حیات ایک ہے۔ یعنی وحدتِ حیات کا سبق۔ یہ عقیدہ عیسائیت اور دیگر مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے کہ تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں لیکن ارتقاء کا نظریہ ہمیں اس سے بھی آگے لے گیا۔ اس نے بتایا کہ نہ صرف تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں بلکہ تمام اشیائے کائنات میں یہی رشتۂ اخوت کارفرما ہے اس طرح کہ ان سب کا اولین سرچشمہ بھی ایک ہے اور یہ سب ایک ہی طریقہ سے، مختلف گوشوں میں نشوونما پا کر اپنی موجودہ حالت تک پہنچی ہیں۔ انسان کائنات ہی کا ایک جزو ہے اس لئے اس کا رشتہ تمام زندگی (LIFE AND HABIT) سے ہے۔ (ص ۱۳۶)۔

وحدتِ نظم

مانچسٹر یونیورسٹی کا اناٹومی پروفیسر (F. W. JONES) اپنی کتاب (DESIGN AND PURPOSE) میں اس موضوع پر شرح و بسط سے گفتگو کر کے بتاتا ہے کہ کائنات میں کس طرح وحدتِ نظم موجود ہے اور یہ تمام نظام کس طرح ایک سوچی سمجھی ہوئی تدبیر PLAN کے ماتحت سرگرمِ عمل ہے۔ بحث کے دوران میں وہ (THOMAS DWIGHT) کے حوالہ سے لکھتا ہے:۔

اگر اس بات کو بفرضِ محال تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس قسم کا حیرت انگیز منظم پلان PLAN محض اتفاق (CHANCE) کی پیداوار ہے تو بھی اس قسم کے بے شمار منظم PLANS کا اسی طرح موجود ہونا اس مفروضہ کو مہمل قرار دے دیتا ہے۔ ہم ذی حیات اور غیر ذی حیات دونوں میں تحیر انگیز نظم دیکھتے ہیں۔ جوں جوں ہم عناصر اور ان کے مرکبات کے متعلق قوانین کا مطالعہ کرتے ہیں یہ حقیقت اور بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ساری کائنات میں ایک ہی قانون نافذ العمل ہے۔ (ص ۵۹)

سیموئیل بٹلر اسی حقیقت کو ایک مثال سے سمجھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی جسم خلیات (CELLS) کا مجموعہ ہے ہر ایک (CELL) اپنی اپنی جگہ اپنے مفوضہ فرائض کی سرانجام دہی میں مصروف ہے لیکن نہ تو ہمیں کبھی ان خلیات (CELLS) کا احساس ہوتا ہے اور نہ ہی یہ خلیات (CELLS) جانتے ہیں کہ انسانی جسم کا یہ نظام جو انہی خلیات پر مشتمل ہے، کیا ہے اور کس طرح مصروفِ عمل رہتا ہے۔ اسی طرح ہم اس کائنات کے عظیم جسم کے (CELLS) ہیں لیکن ہمیں کچھ معلوم نہیں کہ کائنات ایک عجیب و غریب نظام کے مطابق چلی جا رہی ہے۔ ہمیں اپنا ہی علم ہے جس کائنات کے ہم خلیات ہیں اس کے نظم کا کچھ علم نہیں۔ لیکن علم ہو یا نہ ہو یہ کائنات ایک ذرہ سے آفتاب تک ایک عظیم القدر اور محیّر العقول نظام کے ماتحت مصروفِ کار ہے۔

(C.F. LIFE AND HABIT--QUOTED BY F.W.JONES)

کچھ عرصہ ہوا ایک کتاب شائع ہوئی تھی (THE GREAT DESIGN)۔ اس کے ایڈیٹر نے دنیا بھر کے ائمۂ فکر و نظر کو دعوت دی تھی کہ وہ اپنے اپنے شعبۂ علم کی تحقیقات کو سامنے رکھ کر غیر جانبدارانہ طور پر یہ بتائیں کہ ان کے نزدیک اس کائنات میں کوئی نظم و ربط ہے یا یہ سلسلہ یونہی اندھا دھند چلے جا رہا ہے چنانچہ اس کی دعوت پر مختلف علوم و فنون کے ماہرین نے الگ الگ مقالے لکھے جو اس کتاب میں جمع کر دیئے گئے۔ نباتات، حیوانات، انسانیت، طبیعیات، حیاتیات، نفسیات، فلکیات وغیرہ تمام شعبوں کے ماہرین کے مقالات۔ ان میں سے ہر مقالہ میں یہ بتایا گیا کہ سائنس کی تحقیقات اس حقیقت کو دن بدن بے نقاب کئے جا رہی ہیں کہ یہ تمام سلسلۂ کائنات، عجیب و غریب نظم و ضبط کے ماتحت جاری و ساری ہے اور جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے، یہ سب کچھ حیرت انگیز (DESIGN) کے مطابق ہو رہا ہے جس میں کہیں کوئی سقم نہیں، کوئی جھول نہیں، کوئی دراڑ نہیں، کوئی سلوٹ نہیں۔ مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ

مقصد

اس (DESIGN) اور (PLAN) کا تقاضا ہے کہ کائنات کے سامنے کوئی مقصد بھی ہو، اس لئے کہ جب تک کسی چیز کا کوئی مقصد نہ ہو، اس میں ڈیزائن اور پلان کا تصور بے معنی ہو جاتا ہے۔ ڈیزائن اور پلان ہمیشہ کسی مقصد کے حصول کے لئے عمل میں آتا ہے اسی لئے اب ائمۂ فکر کائنات کو ذی مقصد (PURPOSEFUL) تسلیم کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ تکوینی سلسلہ یونہی ہنگامی طور پر وجود میں نہیں آگیا۔ بلکہ ایک مقصد کے ماتحت عمل میں لایا گیا ہے۔ پال (LESLIE PAUL) اپنی کتاب (THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE) میں نظریۂ ارتقاء پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے

کہ ارتقاء ممکن ہی اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ ہر نامی (ORGANIC) شے زندہ رہنے اور آگے بڑھنے کے لئے جدوجہد (STRUGGLE) کر رہی ہے۔ اسی خصوصیت کی رُو سے ان اشیاء کو (DYNAMIC) کہا جاتا ہے لیکن (DYNAMIC) ہونے سے بھی یہ لازم آجاتا ہے کہ ان کی توانائی انہیں ایک خاص سمت (DIRECTION) کی طرف لے جارہی ہو۔ اس لئے کہ اگر ان کی حرکت و عمل کے لئے کوئی سمت متعین نہیں ہوگی تو ضروری نہیں کہ اس حرکت کا نتیجہ ارتقاء ہی ہو۔ عدم سمت کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ یہ سب توانائی (ENERGY) یونہی دَوری گردش میں ضائع ہو جائے۔ اس کے بعد پال لکھتا ہے۔

> یہ بات تو بڑی غیر معقول سی نظر آتی ہے کہ ایک طرف تو یہ تسلیم کر لیا جائے کہ زندگی (DYNAMIC) ہے وہ ایک خاص سمت میں حرکت کر رہی ہے تاکہ وہ باقی رہے اور آگے بڑھے۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ کہا جائے کہ زندگی کے پیشِ نظر مقصد کوئی نہیں۔ اگر مقصد نہیں تو پھر جہد (STRUGGLE) کا تصوّر ہی باقی نہیں رہتا۔ اسی منطقی توجیہہ کا نتیجہ ہے کہ جولین ہکسلے یہ کہنے پر مجبور ہو گیا ہے کہ "میکانکی فکر کی جدید کامیابی، یعنی ڈارون کے نظریۂ ارتقاء نے اب انسان کو یہ ضمانت دے دی ہے کہ انسان سے باہر ایک قوت ہے جو اس سلسلہ کو "خیر" کی طرف بڑھائے جارہی ہے"۔ لیکن تعجب ہے کہ اس کے ساتھ ہی ہکسلے یہ بھی کہتا ہے کہ یہ "ارتقاء کی اندھی قوت ہے"۔ اگر یہ قوت خیر کی طرف لئے جارہی ہے تو پھر یہ اندھی کیسے ہے؟ اسی طرح جب کوئی نامی جسم اپنی بقاء و ارتقاء کے لئے جدوجہد کرتا ہے تو اسے کسی صورت میں بھی مشین نہیں کہا جاسکتا۔ (ص ۷۲-۷۱)

اس باب میں پروفیسر جونز (F. W. JONES) کی تصریحات اور بھی حقیقت کشا ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ

> کسی زمانہ میں کسی طرح، کسی جگہ، توانائی (ENERGY) وجود میں آگئی۔ لیکن اس وقت بھی توانائی ایک نظم رکھتی تھی۔ یہ نظم، منفی اور مثبت ELECTRIC CHARGES کا تھا جن میں باہمی ایک گہرا ربط تھا۔ اسی توانائی سے ایٹم پیدا ہوئے۔ یہ ایٹم آگے بڑھے اور منظم تبدیلیوں کے بعد غیر ذی حیات عناصر میں تبدیل ہو گئے لیکن یہ غیر ذی حیات مادی عناصر مستقل اور غیر متبدل نہ تھے ہم جانتے ہیں کہ ان میں آئے دن تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں۔ پھر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان غیر مادی عناصر میں کچھ اس قسم کی ترتیب پیدا ہوئی کہ یہ ارتقاء کی اگلی منزل کے قابل بن گئے۔ یہ کس طریق سے یا کس کی ہدایت کے مطابق ہوا، ہم نہیں کہہ سکتے۔ پھر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں اور جدید سائنس اس کی تائید کرتی

ہے کہ ایٹم کے سالمات (MOLOCULES) بننے سے فطری طور پر ان میں زندگی کی نمود ہوگئی اس لئے ہم جانتے ہیں کہ زندگی نے ارتقائی منازل طے کی ہیں۔ لہٰذا زندگی کے پیشِ نظر مقصد ہے۔ زندگی ایک جوئے رواں ہے۔ اس میں تسلسل ہے۔ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جب غیر ذی حیات مادہ کو زندگی کے استقبال کے لئے تیار کیا گیا تو وہ بھی ایک مقصد کے ماتحت تھا۔ اب ان تصورات کو آگے بڑھائیے۔ ہم نظامِ شمسی میں ایٹم دیکھتے ہیں۔ لیکن کائنات کے بڑے بڑے سالمات (MOLECULES) کو ہم نہیں دیکھ سکتے۔ اگر ہم انہیں دیکھ پاتے تو ان کے ذریعہ ہمیں کائناتی حیات اور کائناتی مقصد بھی نظر آنے لگ جاتا۔ اگر ہم کسی طرح اس سلسلہ کو آگے بڑھا سکیں تو اس سے کائناتی شعور کا ارتقاء بھی سمجھ میں آجائے۔ ممکن ہے کہ کوئی انسان اس کائناتی شعور یا نفسِ کائنات (COSMIC MIND) کا اندازہ کر سکے۔ لیکن اگر وہ اس کا اندازہ کر سکے تو اس کی سمجھ میں آجائے گا کہ اسی روحِ کائنات سے توانائی نے اپنا وجود، مقصد اور بقا پائی ہے۔ یہ سب کچھ انسانی حیطۂ تصور سے باہر ہے اور سائنس کی تحقیقات سے تو کہیں باہر......... اس تسلسل کو جاری رکھئے تو پھر اسے تصور کرنے کی بھی جرأت کیجئے کہ کس طرح توانائی کی ابتداء سے (جس کا تصور بھی ممکن نہیں تھا) اس کی انتہا تک (جس کا پھر تصور ناممکن ہے) کائنات کا سلسلہ ایک متعین راہ پر چلا جا رہا ہے۔

یہ تصور کہ کائنات ایک مقصد کے ماتحت وجود میں لائی گئی ہے اور اب یہ اس مقصد کے حصول کے لئے جانبِ منزل رواں دواں چلی جا رہی ہے، خود انسانی زندگی پر کس درجہ اثر انداز ہوتا ہے اور اس میں کس قدر خوشگوار انقلاب پیدا کر دیتا ہے اس کے متعلق پروفیسر جوئنز لکھتا ہے:۔

اگر انسان نے اپنے فکر میں یہ تبدیلی پیدا کر لی کہ انسانی زندگی بلا مقصد نہیں تو اس سے نوعِ انسانی کو بے حد فائدہ پہنچے گا۔ انسانی زندگی کو بامقصد تسلیم کرنے سے یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ تمام ذی حیات اشیاء اور غیر ذی حیات اشیاء غرضیکہ پوری کی پوری کائنات بامقصد ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک دن انسان شاہراہِ حیات پر اس طرح گامزن ہو کہ اسے نظر آئے کہ اس کے ساتھ تمام سلسلۂ کائنات اسی منزل کی طرف جا رہا ہے جو اس کا منتہائے نگاہ ہے اور یہ اس کاروانِ حیات کا ایک راہ رو ہے۔ اس شاہراہِ کائنات پر تمام افرادِ کارواں کے حقوق یکساں ہیں۔ اس شاہراہ کے منتہٰی کا ہمیں علم نہیں۔ لیکن اس سے ہم اس حقیقت کا احساس تو کر سکتے ہیں کہ یہ چیز کائنات کے بس

میں نہیں کہ وہ اس راہ اور اس پر چلنے والے افرادِ کارواں کو فنا کر سکے......... تاریخ کے جس دور سے ہم گزر رہے ہیں اس میں یہ احساس بھی ضروری ہو گیا ہے کہ کائنات کا یہ تمام عظیم القدر سلسلہ ایک مقصد کا ثبوت پیش کر رہا ہے۔ اور ہر انسانی زندگی خواہ وہ کسی قدر غیر اہم کیوں نہ ہو اس کائناتی مقصد کا جزو ہے۔ (DESIGN AND PURPOSE)

تصریحاتِ بالا سے ہم نے دیکھ لیا کہ انسانی فکر کا رُخ اب اس طرف ہے کہ یہ سلسلۂ کائنات یونہی اندھا دھند نہیں چلا جا رہا۔ کائنات ایک مقصد کے ماتحت پیدا کی گئی ہے اور اس مقصد کی طرف کشاں کشاں جا رہی ہے۔ انسان بھی اسی کائنات کا ایک جزو ہے۔ اس لئے یہ بھی سلسلۂ کائنات کے ساتھ اسی منزل کی طرف رواں دواں جا رہا ہے[1]۔

یہ مقصد کیا ہے؟ اس کاروانِ کائنات کی منزل کون سی ہے؟ انسان کا اس قافلہ میں کیا مقام ہے؟ یہ سوالات ایسے ہیں جن کے جواب کا یہ موقع نہیں۔ یہ چیز اپنے مقام پر آئے گی۔ اس وقت تو صرف ہم کو اتنا دیکھنا ہے کہ سائنس کا سابقہ تصوّر کہ کائنات ایک بلا مقصد مشین ہے، کس طرح خود سائنس کی تحقیقات کی رُو سے باطل قرار پا چکی ہے۔ یعنی اب کائنات کے متعلق تصوّر (MECHANICAL) کی جگہ (THEOLOGICAL) ہو

---

[1] کائنات کے متعلق قرآنِ کریم میں ہے وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ؕ کائنات کی پستیوں اور بلندیوں کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے انہیں ہم نے بلا مقصد پیدا نہیں کیا۔ ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۚ (۳۸/۲۷) جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات یونہی بلا مقصد پیدا ہو گئی ہے وہ کافر یعنی حقیقت کا انکار کرنے والے ہیں۔ خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ؕ اللہ نے کائنات کو بطورِ ایک حقیقت کے مقصد کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ اِنَّ فِىْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ۠ (۲۹/۴۴) اس میں ان لوگوں کے لئے جو حقیقت پر یقین رکھتے ہیں، بڑی بڑی نشانیاں ہیں۔ وہ مومنین کا شعار یہ بتاتا ہے کہ وہ اُٹھتے، بیٹھتے، لیٹے ہر وقت قوانینِ خداوندی کو سامنے رکھتے ہیں اور تخلیقِ کائنات پر غور و فکر اور تجربات و مشاہدات سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ (۳/۱۹۱) خدا نے کائنات کی کسی شے کو بلا مقصد پیدا نہیں کیا۔ (تفسیر ان امور کی "سلیم کے نام خطوط" میں دیکھئے)۔

چکا ہے جس سے مفہوم یہ ہے کہ کائنات ایک مشین کی طرح اسباب وعلل (CAUSES) کے دھکے سے نہیں چل رہی بلکہ اپنے پیشِ نظر مقصد کی کشش سے آگے بڑھ رہی ہے. آپ دیکھیں گے کہ اسی ایک فرق سے انسانی فکر ونظر اور خود اس کے معاشرے میں کتنا بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے. اس لئے کہ جب اس کائنات کے متعلق یہ تصور پیدا ہو جائے (یا یوں کہیئے کہ اس حقیقت کا انکشاف ہو جائے) کہ یہ یونہی ہنگامی طور پر مصروفِ گردش نہیں بلکہ ایک مقصد کے حصول کے لئے کسی منزل کی طرف بڑھے جا رہی ہے اور اس کا ہر قدم "اس منزل" کی طرف اُٹھ رہا ہے، تو اس سے یہ حقیقت بھی سامنے آجائے گی کہ انسان بھی (جو اس کائنات کے اندر ہے) یونہی ہنگامی طور پر وجود میں نہیں آگیا بلکہ اس کی تخلیق بھی ایک مقصد کے ماتحت ہوئی ہے اور اسے بھی ایک خاص منزل کی طرف بڑھنا ہے. اگر یہ حقیقت انسان کے سامنے آجائے تو پھر اس کی حرکت "آوارگی" نہیں رہتی بلکہ متعین سفر بن جاتی ہے جس میں چلنے والے کا ہر قدم اپنی منزل کی طرف اٹھتا ہے. لہٰذا کائنات کے متعلق صحیح حقیقت کا سامنے آنا خود انسانی زندگی کے تعینِ مقصد کے لئے نہایت ضروری ہے. اگر انسانی زندگی میں مقصد کا تعین نہ ہو تو پھر آپ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ انسان ترقی کر رہا ہے یا پستی کی طرف جا رہا ہے. اس لئے کہ ترقی کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی منزل کی طرف بڑھ رہا ہو اور پستی کے معنی یہ ہیں کہ اس کا قدم منزل سے دُور ہٹ رہا ہو. اگر اس کی منزل کا تعین ہی نہ ہو تو پھر اس بات کو متعین ہی نہیں کر سکتے کہ وہ منزل سے دُور ہٹ رہا ہے یا اس کے قریب آرہا ہے. یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ترقی کر رہا ہے یا تنزّل کی طرف جا رہا ہے. مقصد کا عدمِ تعین ہی ہے جو انسان کو اس بڑے فریب میں مبتلا رکھ چھوڑتا ہے کہ وہ تباہی اور بربادی کے جہنم کی طرف جا رہا ہوتا ہے اور بزعمِ خویش سمجھتا یہ ہے کہ وہ بڑی ترقی کر رہا ہے اس سے ظاہر ہے کہ کائنات کے لئے منزل کا تعین کس قدر ضروری ہے لیکن یہ چیزیں اپنے مقام پر آئیں گی.

کائنات کے متعلق عصرِ حاضر کے مفکرین کی تحقیقات کیا ہیں؟ انہیں آپ گذشتہ صفحات میں دیکھ چکے ہیں، یہ حصہ خارجی کائنات (عالمِ آفاق) سے متعلق تھا. اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ خود انسان کی اپنی دنیا کے متعلق مفکرین کی تحقیقات کیا ہیں. یہ حصہ زیرِ نظر حصہ سے بھی زیادہ اہم ہے اس لئے کہ ہماری عملی مشکلات کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں ایک انسان کو دوسرے انسان سے سابقہ پڑتا ہے.

اسی مقام سے معاشرتی، معاشی، تمدنی، سیاسی الجھنوں کی ابتداء ہوتی ہے اور انہی الجھنوں کا حل انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ انسان کے باہمی معاملات سے متعلق اصولی شعبۂ علم کو اخلاقیات (ETHICS) کہا جاتا ہے۔ اس لئے اب ہم خارجی کائنات سے بڑھ کر انسانوں کی دنیا کی طرف آتے ہیں۔ اور اس میں سب سے پہلے اخلاقیات سے بحث کرتے ہیں۔

باب سوم

اخلاقیات

(ETHICS)

آدمی اندر جہانِ خیر و شر
کم شناسد نفعِ خود را از ضرر
کس نداند زشت و خوبِ کار چیست
جادۂ ہموار و ناہموار چیست

اِخلاقیات

(ETHICS)

"جھوٹ بولنا بُرا ہے۔"

آپ یہ فقرہ ساری عمر سنتے چلے آرہے ہیں، سنتے ہی نہیں، خود بولتے چلے آرہے ہیں۔ آج بھی آپ نے صبح سے شام تک سینکڑوں مرتبہ اس فقرہ کو سُنا اور بیسیوں مرتبہ اسے دہرایا ہوگا۔ اس فقرہ کو ایک مسلّمہ حقیقت کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس میں کسی کو شک وشبہ ہی نہیں گذرا کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے۔ لیکن آپ نے کبھی اس پر غور بھی کیا ہے کہ اس فقرہ کے کیا معنی ہیں۔ جب آپ کہتے ہیں کہ "جھوٹ بولنا بُرا ہے" تو آپ نے کبھی سوچا ہے کہ "بُرا ہے" کا مفہوم کیا ہے؟ بُرا کسے کہتے ہیں؟ اچھا کیا ہوتا ہے؟ اگر آپ نے پہلے کبھی نہیں سوچا تو اب ہی سوچئے اور دیکھئے کہ اس کا کوئی واضح مفہوم آپ کے ذہن میں آتا ہے! کتاب کو ایک طرف رکھ دیجئے اور پھر ذرا غور سے سوچئے کہ یہ فقرہ جسے آپ عمر بھر سنتے چلے آرہے ہیں اور دن میں بیسیوں مرتبہ خود دہراتے ہیں، اس کا مطلب کیا ہے؟ آپ شاید یہ کہہ دیں کہ "جھوٹ بولنا بُرا ہے اس لئے کہ اس کے نتائج بُرے ہوتے ہیں۔" لیکن آپ نے مطلب بیان کرنے کے بجائے لفظ "بُرا" کو ایک مرتبہ پھر دہرا دیا۔ اب آپ یہ سوچئے کہ "بُرے نتائج" سے کیا مفہوم ہے۔ شاید آپ کہہ دیں کہ بُرے نتائج وہ ہیں جن سے انسان کو نقصان پہنچے۔ بہت اچھا! لیکن ذرا سوچئے کہ کتنی مرتبہ آپ کو سچ بول کر نقصان اٹھانا پڑا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سچ بولنے کا نتیجہ بُرا ہوتا ہے لہٰذا سچ بولنا بُرا ہے۔ لیکن آپ یہ تو کبھی نہیں کہیں گے کہ سچ بولنا بُرا ہے۔ آپ یہی کہیں گے کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے اور سچ بولنا اچھا ہے۔

اِس کا مفہوم کیا ہے

آپ کہیں گے کہ جھوٹ بولنا اس لئے بُرا ہے کہ اس سے انسان سوسائٹی کی نظروں سے گر جاتا ہے یعنی "جھوٹ" میں کوئی برائی نہیں لیکن چونکہ سوسائٹی جھوٹے کی عزت نہیں کرتی اس لئے جھوٹ بُرا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی سوسائٹی جھوٹ کو معیوب نہ سمجھے اور جھوٹوں کی عزت کرنے لگ جائے تو پھر جھوٹ بُرا نہیں رہے گا اچھا ہو جائے گا۔ آپ ایک سیکنڈ کے تامل کے بغیر کہہ دیں گے کہ نہیں، جھوٹ پھر بھی برا رہے گا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ آپ کی یہ دلیل بھی محکم نہ رہی کہ جس بات کو سوسائٹی معیوب سمجھے وہ بُری ہوتی ہے اور جسے سوسائٹی اچھا سمجھے وہ اچھی ہوتی ہے۔ آپ کے نزدیک جھوٹ بہرحال بُرا ہے خواہ اسے سوسائٹی اچھا سمجھے یا بُرا۔

بہت اچھا! آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ جھوٹ بہرحال بُرا ہے اس لئے انسان کو کبھی جھوٹ نہیں بولنا چاہیئے۔ لیکن ذرا اس واقعہ پر نگاہ ڈالیئے۔ آپ اپنے مکان کے باہر بیٹھے ہیں کہ اتنے میں ایک غریب و ناتواں آدمی بھاگتا ہوا آجاتا ہے اور کہتا ہے کہ فلاں قاتل (MURDERER) پستول لئے اس کے پیچھے آرہا ہے۔ اس کے بعد وہ فوراً آپ کے مکان کے ایک کونے میں چھپ جاتا ہے۔ اتنے میں وہ خونخوار جلاد ہاتھ میں

دروغ مصلحت آمیز

پستول لئے آجاتا ہے اور آپ سے پوچھتا ہے کہ فلاں شخص ابھی ابھی اس طرف آرہا تھا، آپ نے تو نہیں دیکھا کہ وہ کدھر گیا ہے؟ آپ جانتے ہیں کہ وہ مظلوم بے گناہ ہے اور یہ ظالم و جابر اسے ناحق مار دینا چاہتا ہے۔ اب آپ کہیئے کہ آپ کو اس وقت سچ بول کر بتا دینا چاہیئے کہ وہ مظلوم فلاں کونے میں چھپا کھڑا ہے یا اس ظالم کو غلط سمت کی طرف اشارہ کر کے مظلوم کی جان بچا لینی چاہیئے؟

آپ بلا تامل کہہ دیں گے کہ اُس ظالم کو کبھی نہیں بتانا چاہیئے کہ وہ مظلوم کہاں ہے اسے دوسرے راستے پر ڈال دینا چاہیئے۔

یعنی آپ یہ کہتے ہیں کہ اُس وقت سچ نہیں بولنا چاہیئے۔ جھوٹ بولنا چاہیئے۔ حالانکہ ابھی ابھی آپ کہہ رہے تھے کہ انسان کو ہمیشہ سچ بولنا چاہیئے، جھوٹ کبھی نہیں بولنا چاہیئے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کا یہ مسلّمہ بھی صحیح نہ تھا کہ انسان کو کبھی جھوٹ نہیں بولنا چاہیئے۔ ایسا وقت بھی آسکتا ہے جب جھوٹ بولنا بُرا نہیں، اچھا ہوتا ہے۔ اب آپ اس مقام پر آگئے کہ مصلحت کے تقاضے سے جھوٹ بولنا بُرا نہیں ہوتا۔ یعنی۔ ع

دروغِ مصلحت آمیز بہ از راستیِ فتنہ انگیز

اس سے یہ معلوم ہوا کہ جھوٹ فی ذاتہ نہ بُری چیز ہے نہ اچھی' تقاضائے مصلحت سے یہ اچھی چیز بن جاتی ہے اور جب مصلحت کا تقاضا نہ ہو تو بُرا فعل. جس طرح سنکھیا اگر دوا کے طور پر استعمال کیا جائے تو مفیدِ صحت ہوتا ہے اور اگر اسے یونہی کھا لیا جائے تو مہلک ہوتا ہے.

بلا سوچے سمجھے آپ کہیں گے کہ ہم نے یہ کیا بحث چھیڑ دی جس سے ایسی صاف اور واضح بات (کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے) خواہ مخواہ پیچیدہ بن گئی. لیکن آپ نے اندازہ لگا لیا ہوگا کہ آپ نے ایسی "صاف اور واضح" بات پر کبھی غور ہی نہیں کیا تھا[1]. آپ نے کبھی سوچا ہی نہ تھا کہ بُرا کسے کہتے ہیں. اچھا کیا ہوتا ہے. جھوٹ بولنا کیوں بُرا ہے؟ کیا جھوٹ بولنا ہمیشہ بُرا ہوتا ہے یا بعض اوقات اچھا بھی ہوتا ہے.

اچھا (خیر' حق) (GOOD, RIGHT) کیا ہوتا ہے؟

بُرا (شر' باطل) (EVIL, WRONG) کسے کہتے ہیں؟

اچھا کیوں اچھا ہوتا ہے' بُرا کیوں بُرا ہوتا ہے؟

کیا اچھا ہمیشہ اور ہر حال میں اچھا ہوتا ہے اور بُرا ہر حال بُرا' یا یہ چیزیں حالات کے تقاضے سے بدل جاتی ہیں[2]؟

---

[1] وائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ (IT REQUIRES REALY A GREAT MIND TO UNDER TAKE THE ANALYSIS OF WHAT IS OBVIOUS) یعنی جو باتیں بدیہی طور پر صاف اور واضح نظر آتی ہیں ان کا جائزہ لینا اور تجزیہ کرنا ہر ایک کا کام نہیں. اس کے لئے فی الحقیقت ایک بڑے دل اور دماغ کی ضرورت ہوتی ہے' آپ اس حقیقت پر غور کیجئے اور پھر دیکھئے کہ کس قدر باتیں ایسی ہیں جنہیں آپ بدیہی طور پر مسلمات کی حیثیت دیئے ہوتے ہیں. آپ نے کبھی سوچا ہی نہیں کہ ان سے مفہوم کیا ہے اور آپ انہیں ایسا کیوں مان رہے ہیں' یہ علم نہیں تقلید ہے' قرآن علم کا تقاضا کرتا ہے' تقلید سے روکتا ہے.

[2] جو چیز اپنی ذات میں اچھی یا بُری ہوتی ہے اسے کہتے ہیں کہ وہ (INTRINSICALLY) اچھی یا بُری ہے اور جو چیز حالات یا مصلحت کے ماتحت اچھی یا بُری تسلیم کی جائے اسے کہتے ہیں کہ وہ (EXPEDIENTLY) ایسی ہے یعنی (EXPEDIENCY) "مصلحت" کا یہی تقاضا تھا.

یہی وہ سوالات ہیں جو اخلاقیات (ETHICS) کا موضوع ہوتے ہیں. آپ نے دیکھا ہو گا کہ ہم ان باتوں کو بلا سوچے سمجھے یونہی مانتے چلے آرہے ہیں. ہم نے جس طرح اپنے بچپن میں گھروں میں سُنا اسی طرح اچھا اور بُرا کہنے لگ گئے یا جو کچھ ہمیں کتابوں میں پڑھایا گیا وہی کچھ ہم نے صحیح تسلیم کر لیا. یا آگے بڑھے تو جس بات کو سوسائٹی میں معیوب سمجھا گیا ہم نے اُسے بُرا کہہ دیا. جن باتوں کی سوسائٹی میں تعریف ہونے لگی، ہم نے سمجھ لیا کہ وہ اچھی ہیں. اگر سوسائٹی کی اس تقسیم اور پرانی روایات میں کہیں اختلاف ہو گیا. یعنی جس چیز کو پہلے لوگ معیوب سمجھتے تھے، سوسائٹی اسے محبوب سمجھنے لگ گئی تو اس سے "قدیم اور جدید" میں تضاد شروع ہو گیا. جو لوگ قدیمی روش پر کاربند رہنے پر مُصر ہوئے وہ قدامت پرست قرار پا گئے. جنہوں نے اس روشِ کہن کو خیرباد کہہ کر نئی راہ اختیار کر لی، انہیں تجدّد پسند کہہ دیا گیا. "قدامت پرستوں" کے پاس اپنے مسلک کے "برسرِ حق" ہونے کی سند یہ قرار پا گئی کہ "ایسا ہوتا چلا آیا ہے". "تجدّد پسندوں" نے یہ سارٹیفکیٹ پیش کر دیا کہ اب "ہمارے زمانے کا یہی تقاضا ہے". دنیا میں یہی کچھ ہوتا چلا آرہا ہے، یہی کچھ ہوتا چلا جائے گا. اس سے یہ سوال سامنے آیا کہ کیا "حق و باطل" (اچھا، بُرا) کے پرکھنے کا کوئی مستقل معیار بھی ہے یا معیار وہی "پچھلوں کا طریقہ" یا "ہمارے زمانے کا تقاضا" ہی ہے. اگر اس کا کوئی مستقل معیار ہے تو وہ معیار کیا ہے. کس نے اسے مستقل معیار قرار دیا ہے؟ اس کا ہمیں کس طرح سے علم ہوا؟

یہ ہیں وہ سوالات جن سے "اخلاقیات" بحث کرتا ہے. ان سوالات میں آپ نے ایک چیز دیکھی ہو گی. پوچھا یہ جاتا ہے کہ "مجھے سچ کیوں بولنا چاہیئے، مجھے جھوٹ کیوں نہیں بولنا چاہیئے"، "تمہیں فلاں بات کرنی چاہیئے. اس میں "کرنا چاہیئے"، "کرنا نہیں چاہیئے" ہی وہ بنیادیں ہیں جس پر اخلاقیات کی ساری عمارت استوار ہوتی ہے. اسی لئے کانٹ نے اخلاقیات کی تعریف (DEFINITION) یہ کی ہے کہ یہ "چاہیئے" (OUGHT) کے متعلق قوانین سے بحث کرتا ہے.* آپ غور سے دیکھئے تو یہ حقیقت اُبھر کر سامنے آجائے گی کہ انسانی معاشرہ کا دارومدار اسی (OUGHT) کے جواب پر منحصر ہے. انسانی

('LAWS ACCORDING TO WHICH OUGHT TO HAPPEN' ---- PREFACE TO KANT'S, 'CRITIQUE OF PRACTICAL REASON ETC. BY ABBOT)

معاشرہ کو ایسا ہونا چاہیئے. ایسا نہیں ہونا چاہیئے. اس سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہو گا کہ انسانی زندگی میں اخلاقیات کی کیا اہمیت ہے. یہی وجہ ہے کہ جب سے انسانی شعور نے آنکھ کھولی ہے، یہ سوالات اس کے سامنے رہے ہیں. اور فکرِ انسانی ان کے حل میں ہمیشہ غلطاں و پیچاں رہی ہے. اس باب میں فکرِ انسانی کی کوششوں کے ماحصل کا جو حصہ ضائع ہو چکا ہے تو اس کا تو کسی کو علم نہیں، جس قدر بچا کھچا سرمایہ ہمارے پاس موجود ہے وہ بھی اس حقیقت کی شہادت کے لئے کافی ہے کہ انسان نے "چاہیئے" کے سوال کو حل کرنے کے لئے اتنی کاوش و کاہش سے کام لیا ہے. لیکن اس کے باوجود کیفیت ابھی تک یہ ہے کہ ہنوز اتنا بھی متعین نہیں ہو سکا کہ خیر[1] (GOOD) کسے کہتے ہیں اور شر (EVIL) کیا ہے. حق (RIGHT) کی تعریف DEFINITION کیا ہے اور باطل (WRONG) کی کیا. نہ ہی ابھی تک "اخلاقیات" ایک باضابطہ سائنس کی حیثیت اختیار کر سکا ہے. جوڈ کے الفاظ میں:-

> اگرچہ اخلاق درحقیقت اخلاق ہے اور ہم جانتے بھی ہیں کہ اخلاق کیا ہوتا ہے. بایں ہمہ اخلاق کی سائنس یا فلسفہ ایک ایسی چیز ہے جس کی تلاش نہیں کرنی چاہیئے اس لئے کہ بہ حیثیت سائنس یا فلسفہ کے یہ کہیں ملے گی ہی نہیں[2]۔

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p. 171)

اس کے باوجود خود ہمارے زمانہ میں بھی اخلاقیات پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے کہ کسی ایک انسان کے لئے اس سب کا استیعاب ناممکن ہے. آئندہ صفحات میں ہم کوشش کریں گے کہ نہایت مختصر الفاظ میں بتایا جا سکے کہ "خیر و شر" کی نزاع کے متعلق انسانی فکر نے کیا کیا کاوشیں کی ہیں اور وہ آج کس مقام پر کھڑا ہے!

---

[1] بحث پیشِ نظر میں (GOOD) کے لئے خیر اور (EVIL) کے لئے شر یا (RIGHT) کے لئے حق اور (WRONG) کے لئے باطل کی اصطلاحات مروجہ قاعدہ کے مطابق استعمال کی جائیں گی. قرآنی نقطۂ نگاہ سے ان کا مفہوم کچھ اور ہو گا جن کا ذکر اپنے مقام پر آئے گا.

جذبات انفرادی ہوتے ہیں

آگے بڑھنے سے پہلے ایک بات اور بھی سمجھ لینی ضروری ہے۔

ایک شخص نے آپ کی چوری کی ہے آپ کہتے ہیں کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہیئے تھا اس سے آپ کو مالی نقصان پہنچا ہے۔ ایک شخص آپ کو گالی دیتا ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہیئے تھا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں آپ کو کوئی مالی نقصان نہیں پہنچا۔ لیکن آپ کے "جذبات" مجروح ہوتے ہیں، اس سے ظاہر ہے کہ اخلاقیات میں افادی حیثیت کو بھی سامنے رکھا جائے گا اور جذباتی حیثیت (FEELINGS) کو بھی۔ جذبات کی دنیا بڑی وسیع ہے اور پھر، ہر شخص کے جذبات منفرد (INDIVIDUAL) ہوتے ہیں۔ کسی شخص کے لئے ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے جذبات (FEELINGS) دوسرے کو "محسوس" کرا سکے۔ میرے دانت میں درد ہے۔ میں آپ کو صرف الفاظ سے بتا سکتا ہوں کہ میرے درد ہو رہا ہے۔ اس سے زیادہ آپ کو کچھ سمجھا نہیں سکتا کہ مجھے کیا ہو رہا ہے۔ اگر آپ کو عمر بھر کبھی درد نہیں ہوا تو آپ کے لئے ناممکن ہے کہ آپ سمجھ سکیں کہ میں کیا کہتا ہوں اور اگر آپ کے کبھی درد ہوا ہے تو آپ میرے الفاظ سے اس کیفیت کو یاد کریں گے جو آپ نے اپنے درد کی حالت میں محسوس کی تھی۔ اس سے آپ یہ سمجھ لیں گے کہ میں کیا کہہ رہا ہوں۔ لیکن اس کے باوجود آپ میری کیفیت کو محسوس نہیں کر سکیں گے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنے درد میں جو کچھ محسوس کیا تھا وہ اس سے مختلف ہو جو میں محسوس کر رہا ہوں۔ لیکن اپنے جذبات سے آپ کو روشناس کرانے کا اور کوئی ذریعہ ہی میرے پاس نہیں۔ میں اس کیفیت کو صرف الفاظ میں بیان کر سکتا ہوں اور ان الفاظ سے جو کچھ آپ سمجھ سکیں وہی کچھ آپ کو سمجھا سکتا ہوں۔ نہ میں اپنی کیفیات آپ تک منتقل کر سکتا ہوں نہ ان کے احساسات سے آپ کو متکیف کر سکتا ہوں۔ یہ ہے جذبات کی دنیا۔ اور چونکہ اخلاقیات (ETHICS)[1] کا تعلق جذبات کی دنیا سے زیادہ ہے اس لئے اس کے متعلق اس انداز سے بات نہیں کی جا سکتی جس طرح محسوسات

---

[1] انگریزی میں (MORALITY) عام اخلاق کو کہتے ہیں اور (ETHICS) اس سائنس یا فلسفہ کو جو (MORALITY) سے بحث کرتا ہے۔ ہمارے یہاں ان کے لئے الگ الگ اصطلاحات موجود نہیں ہیں اس لئے ان دونوں کو اخلاق ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

کی دنیا کی بابت گفتگو کی جا سکتی ہے۔ جس نے پہلے کبھی میز نہیں دیکھی میں اسے دکھا کر سمجھا سکتا ہوں کہ اسے میز کہتے ہیں۔ لیکن جس کے کبھی درد نہیں ہوا اسے میں کس طرح سمجھا سکتا ہوں کہ درد کسے کہتے ہیں۔ وہ زیادہ سے زیادہ درد کے ان محسوس و مرئی اثرات کو دیکھ سکے گا جو مجھ پر مرتب ہو رہے ہوں گے۔ مثلاً کرب و اضطراب، چہرے کی رنگت، آنکھوں کے آنسو، آہ و فغاں لیکن یہ درد نہیں، درد کے مظاہر ہیں۔ وہ صرف مظاہر کو دیکھ سکتا ہے، درد کو محسوس نہیں کر سکتا۔ اسی لئے تو کہا ہے کہ ؎

ایک جلنے کے سوا اور کوئی کیا جانے
حالتیں کتنی گذر جاتی ہیں پروانے پر

شعلہ تک پہنچنے میں اس کی ایک ایک سانس میں جس قدر قیامتیں پوشیدہ ہوتی ہیں اسے کوئی آنکھ دیکھ نہیں سکتی، نہ کوئی دل اس کا صحیح صحیح احساس کر سکتا ہے۔

بنا بریں، اخلاقیات میں جب جذبات سے بحث کی جاتی ہے تو ان مشترکہ کیفیات کو سامنے رکھا جاتا ہے جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ فلاں فلاں قسم کے جذبات سے، عام طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ اس باب میں کچھ کیا ہی نہیں جا سکتا۔

ان تمہیدات کے بعد آپ آگے بڑھیئے۔

سب سے پہلے یہ دیکھئے کہ میکانکی تصورِ حیات کے مطابق، انسان صاحبِ اختیار و ارادہ تسلیم نہیں کیا جاتا بلکہ مجبور مانا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے پیدائشی مزاج، وراثت کے اثرات، ماحول کے اثرات، تعلیم و تربیت کے اثرات، وہ زنجیریں ہیں جن میں انسان جکڑا رہتا ہے اور اس کا ہر فیصلہ اور

کیا انسان مجبور ہے

ہر عمل انہی خارجی اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے انسان ایک مشین بن کر رہ جاتا ہے۔ رسل کے الفاظ میں:-

> اگر طبیعیاتی جبر (PHYSICAL DETERMINISM) کا نظریہ صحیح تصور کر لیا جائے تو اس کے بعد خواہ انسان کے اندر نفس (MIND) کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو بھی انسان اس قسم کی مشین بن جائے گا کہ ایک قابل، عالم طبیعیات، محض طبیعیاتی معلومات کی بنا پر انسان کے تمام اعمال و افعال کو پہلے ہی متعین کر کے بتا دے گا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ انسانی خیالات کے متعلق کچھ نہ بتا سکے لیکن وہ یہ تو بتا دے گا کہ وہ انسان کیا کہے گا اور کیا کرے گا۔ ان حالات

میں انسان ایک مشین ہوگا۔

'INTRODUCTION TO THE HISTORY OF MATERIALISM':

BY S.A. LANGE

اس نظریہ کے ماتحت اخلاق کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا. جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، اخلاق کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم انسان کو صاحبِ اختیار وارادہ تسلیم کریں. حقیقت یہ ہے کہ میکانکی تصورِ حیات کے علمبردار نظری طور پر خواہ انسان کو مجبور ہی مانیں، عملی دنیا میں وہ بھی انسان کو صاحبِ اختیار و ارادہ ہی تسلیم کرتے ہیں. اگر آپ ان میں کسی کے تھپڑ ماریں تو وہ برابر کا جواب دے گا، یا آپ کو عدالت میں کھینچ کر لے جائے گا اور جب تک آپ کو سزا نہیں دلا دے گا، اسے کل نہیں پڑے گی. وہ کبھی یہ کہہ کر خاموش نہیں ہو جائے گا کہ تھپڑ مارنے میں آپ کا کوئی قصور نہیں. آپ تو ایک مجبور مشین ہیں. لہٰذا اخلاق کی دنیا میں قدم رکھتے ہی میکانکی تصورِ حیات ختم ہو جاتا ہے. اگر اس تصورِ حیات کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو نہ پولیس کی ضرورت رہے نہ عدالت کی، نہ جیل خانے باقی رہیں نہ فوج، نہ کسی کو کسی کے جرم کی سزا دی جاسکے نہ اس کے اچھے کام کے لئے اسے مبارک باد دی جائے، اور اس کے بعد یہ دنیا انسانوں کی بستی نہیں بلکہ درندوں کا بھٹ بن جائے. جہاں قوت کا قانون چلے اور "جس کی لاٹھی اُس کی بھینس" کا اصول ہر شعبۂ زندگی میں کارفرما ہو۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ تحقیقاتِ جدیدہ نے نظریۂ جبر کی کس طرح تردید کی ہے اور اب یہ تسلیم کیا جا رہا ہے کہ وراثت اور ماحول وغیرہ کے اثرات سب بجا و درست، لیکن ان کے ساتھ ہی انسان کے اندر ایک اور قوت بھی ہے (جسے راشڈل، غیر متعین اختیار سے تعبیر کرتا ہے) جو ان اثرات پر غالب آکر معاملات کے فیصلے خود کرتی ہے اور جب ہم کسی شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اچھا آدمی ہے یا بُرا انسان، تو اس کا معیار وہی اعمال ہوتے ہیں جو اس سے اس قوتِ فیصلہ کی رُو سے سرزد ہوتے ہیں. چنانچہ لارڈ بیتھونیل اس باب میں لکھتا ہے کہ

اگر، انسان کو سابقہ علل واسباب نے ایسا کیریکٹر دیا ہے جس سے وہ جرائم پر آمادہ ہو سکتا

('THE THEORY OF GOOD AND EVIL': VOL. II p. 308)

ہے تو انہی اسباب و علل نے اسے قوتِ ارادہ بھی عطا کی ہے جس سے وہ اپنے رجحانات و میلانات پر ضبط بھی رکھ سکتا ہے۔ (BELIEF AND ACTION)

اسی بناء پر برگساں کہتا ہے کہ "ہم بڑی حد تک وہی ہوتے ہیں جو کچھ ہم کرتے ہیں اور اس طرح ہم مسلسل اپنی تخلیق کرتے رہتے ہیں۔" (CREATIVE EVOLUTION)۔ حیوانات میں قوتِ تمیز کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس لئے وہ جبلّی طور پر (اخلاقی اعتبار سے) مجبور ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بکری جو صرف اپنے مالک کے کھیت میں ہی چرے 'کبھی' "پرہیزگار" نہیں کہلاتی۔ نہ ہی وہ بکری جو دوسروں کے کھیت میں جا گھسے 'مجرم' قرار پاتی ہے۔ اس لئے کہ بکری کے سامنے صرف دو چیزیں ہیں۔ اس کی بھوک اور گھاس' اُسے اس کی تمیز ہی نہیں کہ اپنے مالک کے کھیت کا چارہ "جائز" ہوتا ہے اور دوسرے کے کھیت کا "ناجائز"۔ اس میں اس فرق کے سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ لیکن انسان کے سامنے بھوک اور کھانے کے علاوہ ایک تیسری چیز بھی ہوتی ہے۔ یعنی یہ فیصلہ کرنا کہ اسے وہ کھانا کھا لینا چاہیئے یا نہ' اسی بناء پر کانٹ کہتا ہے کہ انسان اپنی خواہشات کے لئے تو ذمہ دار نہیں لیکن وہ اس کے لئے ذمہ دار ہے کہ اپنی خواہشات کو پورا کس طرح سے کرتا ہے۔[1]"

اندریں حالات' اخلاقیات میں سب سے پہلے' میکانکی نظریہ حیات کو باطل تصور کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بغیر اخلاقیات کا تصور ہی ناممکن ہے۔ چنانچہ اس باب میں (MAX BORN) اپنی کتاب (NATURAL PHILOSOPHY OF CAUSE AND CHANCE) میں لکھتا ہے کہ

> اسباب و علل کے نظریہ پر غیر محدود ایمان کے معنی یہ ہیں کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ کائنات ایک مشین کی طرح ہے جس میں ہم خود بھی ایک چھوٹے سے پرزے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مادی جبریت کا نظریہ ہے اور اُس عقیدۂ جبر سے ملتا ہے جس کی رُو سے' مذہبی دنیا میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسان کے تمام اعمال پہلے ہی سے ایک خدائے قادر نے متعین کر رکھے ہیں۔ لہٰذا اخلاق کی دنیا میں جو مشکلات مذہب کا عقیدۂ جبر پیدا کرتا ہے وہی مشکلات مادی جبریت سے پیدا ہوتی ہیں۔ جس طرح خدا کے قادر و مختار ہونے کا عقیدہ انسانی اختیار و ارادہ کی نفی کرتا

---

[1] (CATAGORICAL IMPERATIVE EDITED: BY H.J. PATON: p. 275)

ہے اسی طرح مادی دنیا میں اسباب و علل کی لامتناہی زنجیر کا تصور بھی انسان کو مجبورِ محض بنا دیتا ہے۔

بنا بریں انسان کو اسی صورت میں اس کے اعمال کا ذمہ دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ جب میکانکی نظریہ حیات کو مسترد کیا جائے جب تک آپ انسان کے متعلق یہ تسلیم نہ کریں کہ وہ معاملات کے فیصلے خود کر سکتا ہے، یہ کہنا ہی مہمل ہے کہ اُسے یوں کرنا چاہیئے تھا ——— اور یوں نہیں کرنا چاہیئے تھا۔ کوئی عدالت پاگل یا بچہ کو اس کے کسی فعل پر سرزنش نہیں کرتی کیونکہ انہیں صاحبِ اختیار تسلیم ہی نہیں کیا جاتا۔

———○———

تصریحاتِ بالا سے ہم نے دیکھ لیا کہ اخلاقیات میں دیکھا یہ جاتا ہے کہ انسان اپنے اختیار و ارادہ کو استعمال کس طرح کرتا ہے۔ جوں جوں اس کے اختیارات کی دنیا سمٹتی جائے گی، اخلاقیات کا دائرہ تنگ ہوتا جائے گا۔ جیسے جیسے اس کے اختیارات کے میدان وسیع ہوتے جائیں گے۔ اخلاقیات کے دوائر بھی پھیلتے جائیں گے[1]

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اختیارات کے صحیح استعمال کا نام خیر (GOOD) ہے اور ان کے غلط استعمال کا نام شر (EVIL)۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوگا کہ "صحیح" اور "غلط" استعمال کہتے کسے ہیں؟ یعنی وہی بات کہ بُرا کسے کہتے ہیں اور اچھا کسے؟ سقراط (SOCRATES) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اصلی نیکی (VIRTUE) یہ جان لینا ہے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا؟[2]

---

[1] قرآن میں "نیک عمل" کے لئے خیر کا لفظ استعمال ہوا ہے اور خیر اور اختیار کا مادہ ایک ہی ہے۔

[2] یہاں سقراط غلطی کرتا ہے۔ نیکی صرف یہ جان لینا ہی نہیں کہ خیر کیا ہے اور شر کیا، بلکہ اصل نیکی، اسے جان لینے کے بعد خیر کا اختیار کرنا اور شر کو چھوڑ دینا ہے یعنی علم کے ساتھ عمل بھی۔ سقراط کا خیال تھا کہ انسان اس لئے خیر کو اختیار نہیں کرتا کہ وہ جانتا نہیں کہ خیر کیا ہے، اگر وہ اسے جان لے تو کبھی شر کو اختیار نہ کرے۔ لیکن یہ چیز ہمارے روزمرہ کے مشاہدے کی ہے کہ لوگ جانتے ہیں کہ جھوٹ بولنا بُرا ہے، بایں ہمہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔ بقول غالب

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد پر طبیعت ادھر نہیں آتی

(باقی اگلے صفحہ پر)

اخلاقی مفکرین کا ایک گروہ ہے جس کا خیال ہے کہ

انسان کا مقصدِ زندگی حصولِ لذّت ہے۔

نظریۂ لذّتیت

یعنی ہر کام کا جذبۂ محرّکہ، حصولِ لذّت کا خیال ہوتا ہے، لہٰذا جو اعمال حصولِ لذّت میں ممد و معاون ہوتے ہیں، خیر کہلاتے ہیں اور جو اس مقصد کے حصول کی راہ میں مانع ہوتے ہیں، شر کہلاتے ہیں۔ اس نظریہ کو (HEDONISM) کہتے ہیں۔ (HEDONE) یونانی لفظ ہے جس کے معنی (PLEASURE) کے ہیں۔ ہم نے اس کا ترجمہ لذّت کیا ہے لہٰذا (HEDONISM) کا ترجمہ ہو گا لذّتیت۔ اس نظریہ کا ماحصل یہ ہے کہ

> ہر عمل کا جذبۂ محرّکہ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے بہ حیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ لذّت حاصل کی جا سکے۔ (راشڈل، جلد اوّل صٓ)

ارسطو (ARISTOTLE) اس نظریہ کا محرّک ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا مقصد، انبساط (HAPPINESS) یا لذّت (PLEASURE) کا حصول ہے۔ انبساط اور لذّت کسے کہتے ہیں، ان کے دوائر کون کون سے ہیں؟ اس نظریہ کے حاملین ان سوالات کے جواب میں باہم متفق نہیں (نہ ہی ایسا اتّفاق ممکن ہی ہے) لیکن ان فروعی اختلافات کے باوجود وہ اس پر متفق ہیں کہ زندگی کا مقصد حصولِ لذّت و انبساط ہے۔

خوش باش دمے کہ زندگانی ایں است

ظاہر ہے کہ یہ نظریہ کہ خیر (GOOD) وہ ہے جس سے اس کام کے کرنے والے کو اپنی لذّت مقصود ہو ،

ممفورڈ اس نقطہ پر بحث کرتا ہوا، سقراط کی تردید میں لکھتا ہے کہ

> اگر سقراط نے خود اپنی سیرت ہی کا مطالعہ کیا ہوتا تو اس پر یہ حقیقت واشگاف ہو جاتی کہ علم کی محبت از خود خیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اسے یہ نظر آجاتا کہ تمام انسانوں میں (سقراط سمیت) یہ جذبہ پایا جاتا ہے کہ وہ اپنی ذات کے متعلق علم کی ان صورتوں کو غیر متعلق بلکہ غیر موجود سمجھ لیتے ہیں جو ان کی شکستِ پندار کا موجب بنتی ہوں۔

('THE CONDUCT OF LIFE': BY MUMFORD)

انسانی نظامِ تمدن کو کسی صورت میں قائم نہیں رکھ سکتا۔ چنانچہ ہابز (HOBBS) نے جو (HEDONISM) کی انتہائی شکل (EGOISM) کے نظریہ کا قائل تھا، یہ کہہ دیا کہ یہ سمجھنا غلط ہے کہ انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ مل جل کر رہنا انسانی فطرت کا تقاضا نہیں۔ انسان نے سوسائٹی کو اس لئے وضع کیا تھا کہ وہ اس کی خواہشات و مقاصد کے حصول و تکمیل کا ذریعہ بن سکے۔ لہٰذا مقصود فی الاصل انسان کی اپنی خواہشات کی تکمیل ہے نہ کہ دوسروں کے مقاصد کی تکمیل۔

یہ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے ماتحت ایثار و قربانی کے الفاظ سب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ اپنی ذات کے لئے حصولِ لذت، یہ ہے منتہائے زندگی۔

اسپنوزا (SPINOZA 1637-77) نے اس میں اتنی تبدیلی کی کہ انسان کو لذت (PLEASURE) اپنی ذات کے تحفظ اور اس کی تکمیل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اعمالِ خیر وہ ہیں جن سے انسان تحفظِ نفس اور اس کی تکمیل کر سکے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس تبدیلی سے یہ نظریہ عام نفسانی خواہشات و لذات کے تصور سے بلند ہو گیا۔ لیکن جہاں تک نوعِ انسانی کا تعلق ہے اس کی بنیاد بھی اسی جذبۂ خود غرضی (SELFISHNESS) پر ہے جس پر ہابز کا نظریہ (EGOISM) مبنی تھا۔ "اپنی ذات کا تحفظ اور اس کی تکمیل" انفرادیت کا تصور ہے اجتماعیت کا نہیں۔ اس میں ہر فرد اپنے اپنے مقصد کی تکمیل میں کوشاں رہتا ہے، دیگر افراد سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ یہی وہ تصور ہے جس پر رہبانیت کی عمارت قائم ہے "اپنی نجات کی فکر" خود غرضی نہیں تو اور کیا ہے؟ یہی تجرّد و انفرادیت تھی جو یونان میں رواقیت (STOICISM) کی بنیاد قرار پائی اور جو اُس وقت سے آج تک مختلف پیکروں میں جلوہ طراز رہی ہے۔ تصوف اسی کے ایک حسین پیکر کا نام ہے۔

افادیت کا نظریہ

اخلاقیات میں دوسرا نظریہ افادیت (UTILITARIANISM) ہے۔ ان کے نزدیک کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا معیار یہ ہے کہ جو کام زیادہ سے زیادہ فائدہ یا نفع کا موجب ہے وہ خیر ہے اور جس سے فائدہ یا نفع حاصل نہ ہو وہ شر ہے یعنی معیار افادیت (UTILITY VALUE) ہے۔ اعمال کو ان کے نتائج سے پرکھنا چاہیئے۔ کوئی عمل اپنی ذات میں نہ خیر ہے نہ شر، جس کے نتائج نفع رساں ہوں، وہ خیر۔ جس کے نتائج سودمند نہ ہوں وہ شر۔ اس اعتبار سے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی کام ایک وقت میں خیر قرار پا جائے اور دوسرے وقت میں شر

اس لئے کہ کسی عمل کے نتائج ان خارجی حالات پر موقوف ہوتے ہیں جن کے تحت وہ عمل ظہور میں آتا ہے۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ "فائدہ کس کا؟" کیا ایک فرد کا؟ اس اعتبار سے اس نظریہ اور (HEDONISM) میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ لیکن اس نظریہ کے مفکرین کے خیالات کے مطابق، عملِ خیر وہ ہے جس سے "زیادہ سے زیادہ افراد کا زیادہ سے زیادہ فائدہ مرتب ہو"۔

(THE GREATEST GOOD OF THE GREATEST NUMBER)

لیکن اصل سوال اس کے بعد سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ "فائدہ" کسے کہتے ہیں؟ کون سے کام فائدہ بخش ہیں اور کون سے نقصان رساں؟ سو جب تک "فائدہ اور نقصان" کا مفہوم اخلاقی طور پر متعین نہ کر لیا جائے اس نظریہ کا اصل مفہوم سمجھ میں نہیں آسکے گا۔ اس باب میں نظریۂ افادیت کے ائمۂ فکر میں سے مِل (JOHN STUART MILL) ہمیں بتاتا ہے کہ "لذت (PLEASURE) کا حصول اور درد (PAIN) سے نجات، ہی مقصودِ زندگی ہے"۔

(UTILITARIANISM) کے اسی مکتبِ فکر کا دوسرا امام (JEREMY BENTHAM) لکھتا ہے کہ:۔ (INTRODUCTION TO THE PRINCIPLES OF THE MORALS AND LEGISLATION)

"فطرت نے انسان کو دو آقاؤں کے تابعِ فرمان رکھ چھوڑا ہے۔ ایک لذّت اور دوسرا درد"۔

ان تصریحات کے پیشِ نظر، افادی نظریۂ اخلاقیات، (HEDONISM) ہی کی ایک پھیلی ہوئی شکل ہے۔ یعنی اُس میں ایک فرد کو اپنی ذات کے لئے حصولِ لذت مقصود تھا، اِس میں زیادہ سے زیادہ انسانوں کے لئے زیادہ سے زیادہ حصولِ لذت مقصود ہوتا ہے۔ اِس میں بھی انسانی زندگی کا مقصود و منتہا، حصولِ لذّت ہی ہے لیکن انسان کو مدنی الطبع تصور کر کے اس مقصد کو اجتماعی شکل دے دی گئی ہے۔ اس باب میں (ETHICS FOR UNBELIEVERS) کی مصنفہ (AMBER BLANC WHITE) لکھتی ہے کہ:۔

کسی عمل کو خیر یا شر، اس کے نتائج کی رُو سے کہنا چاہیئے۔ مثلاً خیراتی ہسپتال نفع رساں ادارے ہیں اگرچہ ہسپتال، حصولِ مقصد کا عارضی سا ذریعہ ہوتے ہیں (کیونکہ مقصود تو یہ ہونا چاہیئے

---

[1] یہ فارمولا HUTCHESON کا وضع کردہ ہے۔

کہ قوم کی صحت ایسی ہو کہ کوئی بیمار ہی نہ پڑے) اس لئے ان ہسپتالوں کے لئے چندہ دینا عملِ خیر ہے۔ اس سے غرض نہیں ہونی چاہیئے کہ میں چندہ کیوں دوں۔ (صـ ۱۳۸)

لیکن اصل سوال تو یہی ہے۔ جس کے جواب دینے سے یوں گریز کی راہ اختیار کرلی گئی ہے۔ آپ مجھ سے کہتے ہیں کہ غریبوں کی مدد کرنی چاہیئے۔ میں کہتا ہوں کہ مجھے غریبوں کی مدد کیوں کرنی چاہیئے۔ آپ کہتے ہیں کہ یہ اخلاقی فرض ہے، یہ انسانیت کا تقاضا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مجھ پر یہ فرض کس نے عائد کردیا؟ انسانیت کسے کہتے ہیں جس کا یہ تقاضا ہے؟

آپ غور کیجئے کہ آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہے۔ کیونکہ اسی جواب پر اخلاقیات کی پوری عمارت کا دار و مدار ہے۔ جب نظریۂ افادیت بھی یہی کہتا ہے کہ مقصودِ حیات حصولِ لذّت ہے تو میں کہتا ہوں کہ مجھے غریبوں کی امداد سے لذّت نہیں حاصل ہوتی، اپنا مال اس طرح سے خرچ کرنے سے دُکھ ہوتا ہے۔ اس لئے غریبوں کی امداد میرے مقصد کے راستے میں حائل ہوتی ہے۔ لہٰذا میرے نزدیک یہ عمل خیر نہیں۔ کیونکہ خیر کی تعریف (DEFINITION) یہ ہے کہ وہ حصولِ لذّت میں ممد ہو۔

اس اعتراض کے پیشِ نظر کہ مقصودِ زندگی حصولِ لذّت ہے، راشڈل نے افادیت کا ایک اور نظریہ وضع کیا ہے جسے وہ مثالی افادیت (IDEAL UTILITARIANISM) کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ

راشڈل کا نظریہ

کہتا ہے کہ مقصودِ زندگی حصولِ لذّت ہی نہیں بلکہ ایک مثالی نصب العین کا حصول ہے۔ اس مثالی نصب العین کا نام خیر ہے۔ یہ نصب العین تمام نوعِ انسان کا مشترکہ مقصد ہے۔ اسی لئے خیر سے مراد ایسے اعمال ہیں جو تمام نوعِ انسانی کے لئے اس مثالی نصب العین کا حصول ممکن بنا دیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی میں مختلف قسم کے خیر (GOODS) بکھرے پڑے ہیں۔ اس میں دیکھنا یہ چاہیئے کہ کونسا عملِ خیر (GOOD) کسی خاص وقت میں اس نصب العین کے حصول میں ممد ہوتا ہے۔ اس وقت اس عملِ خیر کو اختیار کرلینا چاہیئے اور اس سے کم درجہ کے عملِ خیر کو چھوڑ دینا چاہیئے۔ آپ نے وہ مثال دیکھی تھی جس میں ہم نے یہ پوچھا تھا کہ کسی کی جان بچانے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہوگا یا نہیں۔ راشڈل کہتا ہے کہ سچ بولنا اور کسی کی جان بچانا دونوں اعمالِ خیر ہیں۔ لیکن چونکہ کسی کی جان بچانا بڑا خیر ہے اس لئے اس کی خاطر چھوٹا خیر (سچ بولنا) ترک کردینا چاہیئے اور جھوٹ بول کر جان بچالینی چاہیئے۔ ان جزئیات

کو راشڈل نہایت عمدہ طریق سے بیان کرتا ہے لیکن جب یہ بنیادی سوال سامنے آتا ہے کہ وہ مثالی نصب العین کیا ہے جو مشترکہ طور پر نوعِ انسانی کے سامنے ہے اور جس کے حصول کے لئے جدوجہد کا نام عملِ خیر ہے تو اس کے جواب میں اس کے فکر کی پریشانی اُبھر کر سامنے آجاتی ہے۔ اس کے جواب میں وہ سوائے اس کے کہ "نوعِ انسان کی فلاح" جیسی مبہم اصطلاح استعمال کرے اور کچھ متعین طور پر نہیں بتا سکا۔ زیادہ سے زیادہ اس نے لذت (PLEASURE) کے ساتھ اخلاق (MORALITY) کا اضافہ کیا ہے۔ وہ اتنا کہہ کر اس بحث کو ختم کر دیتا ہے کہ اخلاق (MORALITY) کے مختلف شعبوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا، یہ ہے مثالی نصب العین۔ حالانکہ بحث ساری تھی ہی یہ کہ اخلاق (MORALITY) کسے کہتے ہیں؟ (تفصیل کے لئے راشڈل کی کتاب (THE THEORY OF GOOD AND EVIL: VOL. I) ملاحظہ فرمایئے)۔

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ انیسویں صدی میں نظریۂ ارتقاء نے خاص اہمیت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ اس نظریہ نے طبیعیات کی حدود سے نکل کر اخلاقیات کے زاویۂ نگاہ کو بھی متاثر کیا۔ ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ء - ۱۹۰۳ء) نظریۂ ارتقاء کا بہت بڑا حامی تھا۔ بقاء للاصلح (SURVIVAL OF THE FITTEST) کے فارمولا کا موجد وہی ہے۔ وہ طبیعیات کے دائرہ سے آگے بڑھ کر، اخلاقیات کے دائرہ میں آیا

ہربرٹ اسپنسر کا نظریہ

اور اس نے کہا کہ جو قوانین، عملِ ارتقاء کو جاری رکھ رہے ہیں وہی قوانین، فطرتِ انسانی کے مطابق ہیں۔ اس لئے اخلاقیات کے لئے بھی وہی قانون ہونے چاہئیں۔ چنانچہ اس نے کہا کہ عملِ خیر (GOOD) وہ ہے جو انسانی افراد کی بقاء (SURVIVAL) کے لئے ممد ہو۔ اس نظریہ کا نام ارتقائی اخلاقیات (EVOLUTIONARY ETHICS) ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مقصودِ حیات یہ ہے کہ عملی ارتقاء کے ذریعہ رفتہ رفتہ ایک بہتر انسانی نسل پیدا کی جائے۔ اس لئے ہر فردِ نوعِ انسانی کا فرض ہے کہ وہ جدوجہد میں حصہ لے۔ اس نظریہ کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ نوعِ انسانی کا باقی رہنا (SURVIVAL) ہی خیر (GOOD) ہے یعنی انسان کا محض زندہ رہنا (یا نوعِ انسانی کا باقی رہنا)، ہی مقصودِ زندگی ہے اور اسے باقی رکھنے کی کوشش کرنا، عملِ خیر۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:۔

جو عمل زیادہ ارتقاء یافتہ ہے اسے ہماری اصطلاح میں عملِ خیر کہتے ہیں۔ اور جو عمل نسبتاً

کم ترقی یافتہ ہے، وہ عمل بد ہے۔

(PRINCIPLES OF ETHICS: VOL. I p. 57)

نظریۂ ارتقاء کی رُو سے بقاء (SURVIVAL) کے لئے ماحول سے مطابقت (ADAPTIBILITY TO ENVIRONMENT) ضروری ہے۔ اسی قانون کے پیشِ نظر اسپنسر لکھتا ہے کہ "جو کام مقصد پیشِ نظر کے لئے نہایت عمدگی سے ترتیب دیئے ہوں۔ یعنی" اس سے بالکل مطابقت رکھتے ہوں، وہ اعمال اچھے ہیں اور جو اس طرح مطابقت نہ رکھتے ہوں وہ اعمال بُرے ہیں۔ اچھا چاقو وہ جو چیز کو کاٹ دے، اچھی بندوق وہ جس کا نشانہ خطا نہ ہو، عمدہ چھلانگ وہ ہے جس سے انسان ٹھیک مقام پر جا کر گرے........ اسی بنا پر اچھے کام وہ ہیں جو تحفظِ ذات کے لئے مفید ہوں اور بُرے وہ جو اس کے لئے مُمد نہ ہوں"۔

اسپنسر خالص میکانکی تصوّرِ حیات کا پیامبر تھا اس لئے وہ قوانینِ فطرت سے آگے کسی قانون کو تسلیم ہی نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ وہ اس باب میں لکھتا ہے کہ

> اگر مشیتِ خداوندی کی بجائے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مافوق الفطرت طریقہ سے وحی کے ذریعہ ملتی ہے ہم یہ کہہ دیں کہ یہ قوانین درحقیقت وہ ہیں جو عین فطرت کے مطابق، نظریۂ ارتقاء کی رُو سے ملتے ہیں، تو چونکہ ارتقاء زندگی کو بلندیوں کی طرف لے جاتی ہے اس لئے یہ واضح ہو جائے گا کہ انہی قوانین کی پابندی انسان کو اس کے نصب العین تک پہنچا سکتی ہے۔

(THE DATA OF ETHICS)

اسپنسر کے یہ نظریات کس حد تک "حقائق" تسلیم کئے جانے کے قابل ہیں، اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ ان نظریوں کو اس نے اپنی کتاب (PRINCIPLES OF ETHICS) کی پہلی جلد میں پیش کیا تھا اور جب اسی کتاب کی دوسری جلد شائع ہوئی تو اس کے دیباچے میں اس نے خود ہی لکھ دیا تھا تھا کہ

> اخلاقیات کے متعلق نظریۂ ارتقاء اس حد تک ہماری راہ نمائی نہیں کر سکا جس حد تک مجھے توقع تھی کہ ہمیں لے جائے گا[1]

---

[1] (QUOTED BY LAN FREED IN SOCIAL PRAGMATISM)

یعنی ابھی وہ روشنائی بھی خشک نہ ہونے پائی تھی جس سے یہ حقائق معرضِ تحریر میں آئے تھے کہ ان حقائق کی خود ہی تردید کردینی پڑی۔ (H.L. MENEKEN) نے اپنی کتاب (TREATISE ON RIGHT AND WRONG) میں اسپنسر کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ:۔

اخلاقیات کی بنیاد، انتقام کا خوف ہے۔

خوفِ انتقام یعنی میں اس لئے چوری کو بُرا سمجھتا ہوں کہ مجھے ڈر ہے کہ اگر چوری کو معیوب نہ سمجھا گیا تو میری کوئی چیز بھی محفوظ نہ رہے گی۔ میں اس لئے کسی دوسرے کو قتل نہیں کرتا کہ مجھے ڈر ہے کہ اس قتل کے انتقام میں میں مارا جاؤں گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص ایسا انتظام کرلے کہ اسے انتقام کا خوف نہ ہو تو اس کے لئے کوئی ضابطۂ اخلاق نہیں چنانچہ آج یورپ کی قوموں کا یہی حال ہے۔ جو قوم سمجھتی ہے کہ میرے پاس اتنی قوت آگئی ہے کہ مجھے کوئی شکست نہیں دے سکتا، وہ کسی بین الاقوامی قانون کی پرواہ نہیں کرتی، اس لئے کہ جب انتقام کا خوف نہ رہے تو پھر اخلاق کا تصور ہی باقی نہیں رہتا۔

ہمارے زمانہ میں (G. G. SIMPSON) نظریۂ ارتقاء کا مشہور محقق ہے۔ اس نے اپنی کتاب (THE MEANING OF EVOLUTION) میں اس مسئلہ پر بھی بحث کی ہے کہ بقاء (SURVIVAL) کے نظریہ کو جس طرح وہ خارجی کائنات میں کارفرما ہے۔ انسانی دنیا کے لئے اخلاق کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے یا نہیں، وہ پہلے متقدمین کے خیالات و نظریات پر بحث کرتا ہوا ان کی تنقید کرتا ہے اور اس کے بعد لکھتا ہے کہ:۔

> اس نظریہ کو اگر موٹے سے الفاظ میں بیان کیا جائے تو اس سے مقصود یہ ہے کہ جو چیز بقاء کے لئے مفید ہو وہ خیر ہے اور جو بقا کے حق میں مضر ہو وہ شر ہے۔ منطقی طور پر یہ نظریۂ اخلاق وہی ہے جسے جنگل کا قانون" یا دانتوں اور پنجوں" کا ضابطۂ اخلاق کہا کرتے تھے۔ اگر اخلاق کا منتہیٰ کسی ایک فرد کا زندہ رہنا ہے تو یہ اخلاق بالکل نفسا نفسی کا اخلاق ہے۔ ضمناً یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ اس نظریہ کی رو سے وہ شخص جو کسی مقصد کی خاطر جان دیتا ہے بہت بڑا آدمی ہے۔ خواہ وہ مقصد اچھا ہو یا بُرا۔ جو باپ اپنے بیٹے کی جان بچانے کی خاطر اپنے آپ کو خطرہ میں ڈالتا ہے وہ بہت بُرا شخص ہے کیونکہ اچھا تو صرف وہ ہے جو اپنی جان کی حفاظت کرتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بقا سے مطلب ایک فرد کی بقا نہیں بلکہ ایک گروہ یا ایک نوع کی بقا ہے. لیکن اس کے باوجود یہ نظریۂ اخلاق اطمینان بخش نہیں ہے ...... زندہ رہنے کے لئے اس قدر متضاد ذرائع اختیار کرنے پڑتے ہیں. اور بعض اوقات ایک کو زندہ رہنے کے لئے دوسرے کا خون چوسنا پڑتا ہے کہ ان تمام ذرائع کو خیر کہنا بالکل بے معنی ہوجاتا ہے اور اس طرح بقا کے نظریہ کو انسان کے لئے اخلاقی معیار قرار دینا خوش آئند قرار نہیں پاسکتا. پھر اسے بھی نہیں بھولنا چاہیئے کہ زندہ رہنا کتنا ہی اچھا کیوں نہ ہو ابدی طور پر زندگی کا باقی رہنا ناممکن ہے. ایسا وقت آئے گا جب زندگی کہیں باقی نہیں رہے گی. ہمیں امّید رکھنی چاہیئے کہ نوعِ انسانی جب تک ممکن ہوگا باقی رہے گی. لیکن محض انسانوں کا زندہ رہنا تو اخلاق کا معیار نہیں بن سکتا اچھے اور بُرے کا معیار محض زندہ رہنے کے علاوہ کچھ اور ہونا چاہیئے. (ص ۱۴۰)

اس بحث کے اخیر پر لکھتا ہے :۔

> فطرت میں جس طرح ارتقار کا سلسلہ جاری وساری ہے' اس پر انسانی اخلاقیات کی عمارت تعمیر کرنا بڑی غلطی ہے. ایسی کوششوں کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا. (ص ۱۵۴)

سمپسن کی یہ رائے صرف ہربرٹ اسپنسر کے نظریہ ہی کی تردید نہیں کرتی (کہ خیر وہی ہے جو کسی کے زندہ رہنے میں مُمد ہوسکے) بلکہ ان تمام مفکرین کی بھی تردید کرتی ہے جن کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم فطرت کے عمل کے مشاہدہ سے انسانی دنیا کے لئے ضابطۂ اخلاق مرتب کرسکتے ہیں. اس کے لئے کسی خارجی سند کی ضرورت نہیں. اس طرزِ فکر کو فطرتیت (NATURALISM) یا تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ نظریۂ انسانیت (HUMANISM) بھی کہتے ہیں.

اسپنسر کی تردید برگسان کی زبانی

ہربرٹ اسپنسر نے دوسرا نظریہ یہ پیش کیا تھا کہ جس طرح انسان ارتقائی منازل طے کرتے کرتے اپنی موجودہ ہیئت تک پہنچا ہے اسی طرح اخلاق کے مسلّمات بھی بتدریج ارتقائی مراحل طے کرکے مسلّمات بنے ہیں. اس کے متعلق برگسان لکھتا ہے.

چونکہ ہمارا مشاہدہ ہمیں بتاتا ہے کہ ایک خاص نقطہ سے آگے زندگی میں ارتقائی سلسلہ چلا ہے یہ تسلیم کرلیا جاتا ہے کہ نقطۂ آغاز بھی ارتقائی مراحل ہی سے وجود میں آیا ہوگا۔ حالانکہ ہوسکتا ہے کہ اس سے پہلے ارتقاء کی صورت ہی کچھ اور ہو۔ یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سے پہلے ارتقاء خود ہی نہ ہو۔ اسی طرح چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقیات کے نظریئے رفتہ رفتہ سنورتے اور منجھتے چلے جاتے ہیں ہم نے خیال کرلیا کہ اخلاقی مسلّمات کا نقطۂ آغاز کوئی ہے ہی نہیں۔ یہ سب کچھ ارتقاء کے ذریعہ عمل میں آیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جب نوعِ انسانی پہلے پہل شہود پر آئی ہے تو اس کے ساتھ ہی اخلاقیات کے مبادیات بھی وجود میں آگئے تھے۔

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION: p. 260)

یہ چیز کہ اخلاقیات کے مبادیات پہلے پہل کس طرح ظہور میں آئے الگ سوال ہے اور اس کی توضیح اپنے مقام پر آئے گی۔ اس وقت صرف اتنا دیکھئے کہ برگساں کے نزدیک اسپنسر کا یہ نظریہ کس قدر غلط ہے کہ اخلاقیات یکسر ارتقاء کی پیداوار ہے۔

اسپنسر کے نظریہ سے ملتا جلتا نظریۂ اخلاقیات وہ ہے جو علم الانسان کے ماہرین (ANTHROPOLOGISTS) کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ اسپنسر ہی کے نظریہ کی ایک ابھری ہوئی شاخ ہے اور اسے اہمیت بھی اسی نے دی تھی۔

علم الانسان کی رُو سے نظریۂ اخلاقیات

اسپنسر نے اپنی کتاب (SOCIAL STATICS) کے پہلے ایڈیشن میں تو ایک جداگانہ نظریہ پیش کیا تھا۔ جب تیس برس کے بعد اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا ہے تو اس میں اس نے اعلان کیا کہ علم الانسان کے مطالعہ سے اس پر یہ حقیقت واشگاف ہوئی ہے کہ جس چیز کا نام ہم نے ضمیر (CONSCIENCE) رکھ چھوڑا ہے وہ صرف "معاشرتی احساس ہے جو ہمیں وراثتاً ملتا ہے۔" نظریۂ ارتقاء کی طرح اس نظریۂ اخلاق کی رُو سے بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ شروع شروع میں مختلف قبائل نے محض افادی نقطۂ نگاہ سے کچھ حدود و قیود متعین کرلیں۔ رفتہ رفتہ ان حدود نے رسومات کی صورت اختیار کرلی اور رسومات آگے بڑھ کر اخلاقی مسلّمات بن گئیں۔ اب یہی مسلّمات نسلاً بعد نسلٍ متوارث چلے آرہے ہیں۔ لہذا خیر (GOOD) وہ ہے جو ان رسومات (یا وراثتی معتقدات)

کے مطابق ہو اور شر وہ جو اس کے خلاف ہو. بالفاظِ دیگر خیر وہ جسے سوسائٹی اچھا کہہ دے اور شر وہ جسے وہ پسند نہ کرے. چونکہ ابتدائی قبائلی زندگی میں رسومات پر بڑی سختی سے پابندی کرائی جاتی تھی اور ان کی خلاف ورزی کرنے والوں کو معاشرتی سزائیں دی جاتی تھیں. اس لئے یہی رسومات جب اخلاق کے مسلّمات بن گئیں تو سزا کا خوف جو غیر شعوری طور پر ساتھ چلا آتا تھا' فریضہ کی شکل اختیار کر گیا. چنانچہ اس باب میں (EDWARD WESTERMARCK) اپنی کتاب

(THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF MORAL IDEAS)

میں لکھتا ہے کہ "رسومات اس بناء پر اخلاقی ضابطہ بن گئیں کہ رسم توڑنے کو سوسائٹی میں سخت معیوب سمجھا جاتا تھا." (DURKHEIM) اس باب میں لکھتا ہے کہ انسان سوسائٹی کی تادیب سے اس لئے ڈرتا ہے کہ گروہ کے ساتھ مل کر رہنا (HERD INSTINCT) انسان کی فطرت میں داخل ہے. وہ سوسائٹی

محض سوسائٹی کے موروثی اثرات

سے الگ ہونے میں ہزار خطرات محسوس کرتا ہے. اس لئے وہ سوسائٹی کے قوانین و ضوابط سے انحراف کی جرأت نہیں کرسکتا. یہی جذبہ رفتہ رفتہ "فرائض" کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور اسی احساس کو ہم ضمیر (CONSCIENCE) کہتے ہیں. وہائٹ (AMBER BLANC WHITE) چونکہ اخلاقیات کو یکسر سوسائٹی کی تخلیق مانتی ہے اس لئے اس نے اپنی کتاب (ETHICS FOR UNBELIEVERS) میں اس موضوع پر شرح وبسط سے گفتگو کی ہے. وہ لکھتی ہے کہ خیر' انسانی بچہ کی پیدائش کے وقت کہیں موجود نہیں ہوتا' اسے آہستہ آہستہ بچپن میں پیدا کر دیا جاتا ہے اور پانچ چھ برس کی عمر تک اس کی تکمیل ہو جاتی ہے. یہ ڈر سے پیدا کی جاتی ہے (ص ۳۷). لہٰذا بڑی عمر میں جس چیز کو ضمیر کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ ماں باپ کے ان تہدیدی احکام کی خاموش آواز ہوتی ہے جو بچپن میں انسانی ذہن پر منقوش کر دیئے گئے تھے (ص ۴۴). بچپن میں بچہ کی جس حرکت سے ماں باپ ناخوش ہوں. وہ اس کے لئے برائی بن جاتی ہے اور جس حرکت سے خوش ہوں اسے وہ نیکی تصور کرنے لگ جاتا ہے (ص ۵۹). المختصر ہم ساری عمر ان ہی باتوں کو اچھا کہتے رہتے ہیں جو بچپن میں ہمارے والدین اور اعزاء کی پسندیدگیٔ خاطر کا باعث ہوتی تھیں اور ان باتوں کو برا سمجھتے رہتے ہیں جو انہیں ناگوار گزرتی تھیں (ص ۶۳/۶۴). انہی تصریحات کو (BRIFFAULT) ان مختصر الفاظ

میں بیان کرتا ہے کہ:۔

پیدائشی اخلاقی شعور یا ضمیر کوئی شے نہیں۔ ضمیر محض سوسائٹی کی پیداوار ہے۔

(THE MAKING OF HUMANITY)

حتیٰ کہ برگساں بھی لکھتا ہے کہ "ابتداً تمام اخلاقیات رسوم ہی تھے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر تہذیب نے انسان میں اصلاحات کی ہیں تو اس کا ذریعہ یہی تھا کہ اس نے اس کے معاشرتی ماحول کو ان خیالات اور عادات سے بھرپور کر دیا جو ہر نئی نسل کے وقت سوسائٹی افراد میں پیدا کرتی ہے۔"

('THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION': p. 113-117)

ان تصریحات سے واضح ہے کہ علم الانسان (ANTHROPOLOGY) اور علم المعاشرت (SCIOLOGY) کی رُو سے اخلاقی ضوابط ان رسوم کے مجموعہ کا نام ہے جنہیں سوسائٹی نے وقتاً فوقتاً اختیار کیا اور جو پھر نسلاً بعد نسلٍ متوارث منتقل ہوتے چلے آئے۔ ان علوم کے ماہرین کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ مختلف قبائل اور مختلف اقوام میں مختلف ضوابطِ اخلاق پائے جاتے ہیں۔ جو بات ایک کے ہاں معیوب ہے، وہ دوسرے کے ہاں مستحسن شمار کی جاتی ہے۔ ہم ماں باپ کی تعظیم کرتے ہیں، لیکن ایسے قبائل بھی گزرے ہیں جہاں باپ کو کھا جانا ایک مقدس فریضہ سمجھتے تھے۔ بہت سے ایسے کام جنہیں اقوامِ عالم جرم قرار دیتی ہیں۔ یونانیوں کے ہاں انہیں پسندیدگی کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ مقدس (PURITANS) حبشی بچوں کو چرا کر لے جانے اور آئرستان کے باشندوں کو گولی سے مار دینے میں کوئی قباحت نہیں سمجھتے تھے (راشڈل جلد اوّل صہ ۸۴)۔

اخلاق بدلتے رہتے ہیں

ڈاکٹر (RUTH BENEDICT) اپنی کتاب (PATTERNS OF CULTURE) میں بحرالکاہل کے قریب ایک قبیلہ کے متعلق لکھتی ہے کہ ان کے نزدیک بددیانتی، پسندیدہ ترین اخلاق شمار کی جاتی ہے اور جو شخص جس قدر کامیابی سے دھوکا دے سکتا ہو اسے اسی قدر عزت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے۔ خود ہندوستان میں ٹھگوں کی یہی حالت تھی۔ سپارٹا میں چوری کرنا بہت بڑی خوبی سمجھا جاتا تھا۔ ازمنۂ مُظلمہ میں لوٹ مار کو ہمیشہ عزت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ ملکہ وکٹوریہ کے زمانہ تک کسی عورت کا ٹخنہ تک بھی ننگا نہیں ہو سکتا تھا۔ حتیٰ کہ وہ پیانو کی ٹانگوں کو بھی کپڑے سے

ڈھانپ دیا کرتے تھے (کہ پیانو ہی کی سہی، ہیں تو بالآخر ٹانگیں۔ اور ٹانگوں کو ننگا نہیں رکھا جاسکتا۔ (AZTECS) کا خیال تھا کہ اگر پوجاریوں کو باقاعدہ انسانی گوشت نہ کھلایا جائے گا تو سورج کی روشنی مدہم پڑجائے گی۔ اس باب میں پروفیسر (J. H. MUIRHEAD) لکھتا ہے کہ "ان اختلافات کی وجہ یہ ہے کہ اخلاقیات ہر جگہ اور ہر زمانہ میں حالات کے مطابق بدلتے رہتے ہیں اور اخلاق ہمیشہ اپنے ماحول کے اندر ہی اخلاق رہتا ہے"۔

(THE ELEMENTS OF ETHICS)

ان تصریحات سے واضح ہوگیا ہوگا کہ علم الانسان اور علم المعاشرت کے مفکرین کی رُو سے

اس کی تردید رسل کی زبانی

اخلاقی ضوابط محض سوسائٹی کے رسوم ہیں جو رفتہ رفتہ مسلّمات کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور انسان انہی کی پابندی میں اخلاقی ضابطہ کی پابندی سمجھنے لگ جاتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ بھی اب قابلِ تسلیم نہیں رہا چنانچہ برٹرینڈ رسل اپنے (REITH LECTURES) (مطبوعہ ۱۹۴۹ء) میں لکھتا ہے کہ

> بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان کو اسی ضابطہ کی پابندی کرنی چاہیئے جسے اس کی سوسائٹی نے اختیار کر رکھا ہو۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اب علم الانسان کا کوئی طالب علم شاید ہی ایسا ہو جو اس نظریہ سے متفق ہو۔ ذرا سوچیئے کہ مردم خوری، انسانی قربانی، انسانی شکار جیسی رسومات پہلے معتقدات کی حیثیت سے مانی جاتی تھیں۔ لیکن بعد کے انسانوں نے ان کے خلاف احتجاج کیا اور یہ رسوماتِ قبیحہ بند ہوگئیں۔ اس لئے اگر کوئی انسان فی الواقعہ بہترین زندگی بسر کرنا چاہے تو اس کا یہی طریقہ ہے کہ وہ ان تمام رسوم و معتقدات پر تنقیدی نگاہ ڈالے جو اس کے زمانہ میں عام طور پر مروّج ہوں۔ (ص ۱۰۹)

(LESLIE PAUL) اس موضوع پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سوسائٹیز کا مطالعہ کرے تو اس پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ ایک سوسائٹی ایک قسم کے ضوابطِ اخلاق کو پسند کرتی ہے اور دوسری سوسائٹی دوسرے قسم کے۔ اور یہ تمام ضوابط بدلتے رہتے ہیں اس سے

پال کی زبانی

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ (اس نقطۂ نگاہ سے) تمام ضوابطِ اخلاق اضافی ہیں اور زمانہ کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اور دوسرے یہ کہ کوئی عمل

فی ذاتہ اچھا یا بُرا نہیں، بجسے سوسائٹی اچھا کہہ دے وہ اچھا ہے جسے بُرا کہہ دے وہ بُرا ہے. اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب کوئی فرد اپنی سوسائٹی میں ہوش سنبھالتا ہے تو وہ اپنے آپ کو بنے بنائے ضوابط کی زنجیروں میں جکڑا ہوا پاتا ہے جنہیں اس کے لئے معاشرہ نے تیار کر رکھا ہوتا ہے. لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ فی الواقعہ ہوتا اس کے خلاف ہے. انسان اپنے اعمال کو سوسائٹی کے معیاروں سے نہیں ماپتا بلکہ سوسائٹی کے معیاروں کو اپنے داخلی تصورات سے ماپتا ہے........ حقیقت یہ ہے کہ فرد معاشرہ سے بلند مقام رکھتا ہے. فرد آفاق سے بھی بلند ہے، فرد آفاق کے ساتھ اپنے تعلقات کو اس معیار کے مطابق متعین کرتا ہے جسے وہ معیارِ مطلق سمجھتا ہے........ کتنی باتیں ایسی ہیں جن کا معاشرہ کوئی نوٹس ہی نہیں لیتا. لیکن جن کے متعلق فرد اپنے دل میں محسوس کرتا ہے کہ میں نے یہ بُرا کام کیا ہے.

(THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE: pp. 208-211)

اسی بنا پر (NOCHOLES BERDYAEU) کہتا ہے کہ

جو چیزیں انسانی زندگی میں فی الحقیقت روحانی اہمیت رکھتی ہیں وہ معاشرتی اثرات سے پیدا نہیں ہوتیں. انہیں ماحول کی تخلیق نہیں کہا جا سکتا. وہ انسان کے اندر سے پھوٹتی ہیں باہر سے نہیں آتیں.

(THE DIVINE AND THE HUMAN: p 134)

معاشرہ اور فرد کے باہمی ردِ عمل کے متعلق (W. A. GAULD) رقمطراز ہے:-

جب یہ پوچھا جائے کہ انسان پر اس کے ماحول کا کیا اثر ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ انسان اپنے گرد و پیش کی اشیاء کو اس طرح بدل دیتا ہے کہ ماحول علت (CAUSE) نہیں بلکہ معمول (EFFECT) بن جاتا ہے. حقیقت یہ ہے کہ انسان فطرت کو متاثر کرتا ہے. فطرت انسان کو متاثر نہیں کرتی.

(MAN NATURE AND TIME: p. 124)

حاصلِ مبحث اس مقام تک ہم نے دیکھ لیا کہ اخلاقیات کے جس قدر نظریئے ہمارے سامنے آچکے ہیں، ان کی رُو سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ:-

(۱) کوئی کام فی ذاتہ نہ اچھا ہے نہ بُرا.

(۲) اچھا وہ ہوتا ہے جسے سوسائٹی اچھا کہہ دے اور بُرا وہ ہوتا ہے جسے سوسائٹی معیوب قرار دے دے۔

(۳) اس لئے اخلاق کے ضوابط غیر متبدل نہیں ہوتے حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

(۴) اچھا وہ ہوتا ہے جو:-

(ا) اس کام کے کرنے والے کے لئے لذت پیدا کر دے یا

(ب) زیادہ سے زیادہ انسانوں کے لئے زیادہ سے زیادہ نفع رسانی کا موجب ہو سکے۔

اور یا۔

(ج) تمام نوعِ انسانی کے لئے موجبِ خیر و فلاح ہو۔ لیکن

(۵) یہ ابھی تک متعین نہیں ہو سکا کہ فائدہ کسے کہتے ہیں؟ انسانیت کی فلاح سے کیا مفہوم ہے۔ اس کے لئے ہر ایک کے نظریئے الگ الگ ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ:-

(۶) افعال کو ان کے نتائج سے اچھا یا بُرا کہا جائے گا۔ وہ فی ذاتہٖ اچھے یا بُرے نہیں ہوتے۔ وہائٹ ہیڈ کے الفاظ میں آج تک کوئی مفکر خیرِ محض (ABSOLUTE GOOD) کی کوئی ایسی جامع تعریف (DEFFINITION) نہیں کر سکا جس پر اعتراض نہ ہو سکتا ہو۔ (ص ۱۳۶)

(ADVENTURES OF IDEAS: p. 136)

اس لئے:-

جوں جوں ماحول بدلتا جائے اس کے ساتھ ساتھ اخلاقی تصورات کو بھی بدلتے رہنا چاہیئے.....

.........ہر فیصلہ کے وقت دیکھنا یہ چاہیئے کہ بہ حالاتِ موجودہ کون سی روش بہترین ہو سکتی ہے۔ (ص ۲۱۸)۔

یعنی پال کے الفاظ میں "اخلاقیات، کامیابی کا دوسرا نام ہے"۔ (ص ۲۱) اسی روش کا نام مصلحت کوشی (EXPEDIENCY) ہے۔ لہٰذا اس وقت تک ہمارا جائزہ ہمیں اسی نتیجہ تک پہنچا رہا ہے کہ انسانی فکر نے اس باب میں جو کچھ سوچا ہے اس کا محور افادیت یا مصلحت کوشی کا جذبہ ہی رہا ہے۔

لیکن اخلاقیات کے متعلق انسانی فکر کا ایک گوشہ ابھی باقی ہے اور اسے کہتے ہیں وجدانیت INTUITIONISM نظریۂ افادیت کے مطابق اعمال کو ان کے نتائج کے اعتبار سے اچھا یا بُرا کہا جاتا ہے، لیکن نظریہ وجدانیت کے مطابق بعض اعمال اپنی ذات میں (INTRINSICALLY) حق

(RIGHT) اور بعض اسی طرح فی ذاتہ باطل (WRONG) ہوتے ہیں۔

"سچ بولنا" فی ذاتہ عمل خیر ہے خواہ اس کے نتائج کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ جھوٹ اپنی ذات میں عملِ شر ہے خواہ اس سے کتنا ہی فائدہ کیوں نہ مرتب ہو جائے۔ ان اعمال کو بلا دلیل (A PROIRI) ایسا مانا جاتا ہے جس طرح (مثلاً) میں کہتا ہوں کہ اس کپڑے کا رنگ سبز ہے، اگر آپ کہیں کہ اس کے سبز ہونے کی میرے پاس کیا دلیل ہے تو میں اس کے لئے کوئی دلیل نہیں دے سکتا۔ سبز رنگ، سبز رنگ ہے۔ بلا دلیل و حجت (A PROIRI)۔ اسی طرح جھوٹ بُرا ہے، سچ اچھا ہے۔ اور ان کا بُرا اور اچھا ہونا نہ نتائج کے اعتبار سے ہے نہ محتاجِ دلیل۔ اگر ہم اس کے لئے کوئی دلیل دے سکیں تو یہ اور بات ہے، لیکن ان کا اچھا یا بُرا ہونا دلیل پر موقوف نہیں ہے۔ سچ اچھا ہے، خواہ دنیا میں ایک شخص بھی اسے تسلیم نہ کرے۔ اور جھوٹ بُرا ہے خواہ دُنیا کے تمام لوگ، بہ دلائل و براہین یہ ثابت کر دیں اور مانتے رہیں کہ نہیں، جھوٹ اچھی چیز ہے، اسے کہتے ہیں نظریۂ وجدانیت

(INTUITIONISTIC THEORY OF ETHICS)

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمیں کس طرح معلوم ہو گیا کہ فلاں کام اپنی ذات میں اچھا ہے اور فلاں بُرا۔ خیر اور شر اور حق و باطل کی فہرستیں کس نے مرتب کیں اور ان کی ترتیب کس معیار سے عمل میں آئی۔ اس سوال کے ضمن میں اس مکتبِ فکر میں دو گروہ پیدا ہو گئے ہیں۔ ایک مکتب کا نام داخلیت (SUBJECTIVE) اور دوسرے کا نام (OBJECTIVE) ہے۔ داخلیت کو موضوعی اور خارجیت کو معروضی بھی کہا جاتا ہے۔ ان دونوں کے فرق کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔

داخلیت اور خارجیت

ایک شخص دھوپ سے اٹھ کر اور دوسرا ٹھنڈی چھاؤں سے اُٹھ کر ایک کمرے میں داخل ہوتے ہیں۔ ایک کہتا ہے کہ کمرہ ٹھنڈا ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ کمرہ گرم ہے۔ سامنے دیوار پر مقیاس الحرارت لٹک رہا ہے، دونوں دیکھ کر کہہ دیں گے کہ کمرہ کا درجہ حرارت ۸۰ ہے۔

کمرہ گرم ہے (یا کمرہ ٹھنڈا ہے) کا قول، کمرے کے متعلق صحیح طور پر کچھ نہیں بتاتا تھا۔ یہ درحقیقت اس احساس کا نام تھا جو ان دو شخصوں کو کمرے میں داخل ہو کر ہوا۔ یعنی کمرے کی فضا کے متعلق اپنا اپنا احساس، اسے کہتے ہیں داخلیت (SUBJECTIVISM) یعنی کسی شے کے متعلق مشاہدہ یا تجربہ کرنے

والے کا ذاتی احساس۔

لیکن کمرے کا درجہ حرارت ۸۰ ہے، اس میں کسی کے احساس کا کچھ دخل نہیں، یہ ایک خارجی واقعہ کا بیان ہے اسے کہتے ہیں خارجیت OBJECTIVISM۔ اخلاقیات میں داخلی وجدانیت کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے اندر کوئی چیز ہے جو یہ بتا دیتی ہے کہ فلاں کام اچھا ہے اور فلاں بُرا۔ اس چیز کا نام اخلاقیات کی اصطلاح میں اخلاقی شعور (MORAL SENSE) ہے۔ اسی کو ضمیر (CONSCIENCE) کہا جاتا ہے۔ اس لئے اس گروہ کا عقیدہ ہے کہ جب تمہارے سامنے کوئی بات آئے تو اپنے دل سے پوچھئے کہ ایسا کرنا اچھا ہے یا بُرا۔ جو وہاں کا فیصلہ ہوگا، اسی کے مطابق یہ کام اچھا یا بُرا بن جائے گا۔ اگر ضمیر نے اسے (APPROVE) کر لیا تو وہ اچھا ہو گیا اور اگر اس نے سر پھیر دیا تو وہ بُرا ہو گیا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ضمیر کوئی مستقل معیار نہیں۔ اس کے فیصلے تو ہر گھڑی بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ فیصلہ دلیل (REASON) کی رُو سے ہونا چاہیئے۔ مثلاً آپ کا بچہ اگر آپ سے پوچھتا ہے کہ مجھے باغ سے پھول توڑنے چاہئیں یا نہیں تو اس کے جواب میں ہم یہ نہیں کہیں گے تم خود اپنے دل سے پوچھو ہم یہ کہیں گے کہ پھول توڑنا چوری ہو گی اور چوری بہت بُری بات ہے۔ اس لئے تمہیں پھول نہیں توڑنے چاہئیں۔ یعنی ہم نے اسے دلیل سے سمجھایا ہے کہ پھول توڑنا اچھا نہیں۔

ضمیر

عقل

اس کے جواب میں دوسرا مکتبِ فکر یہ کہتا ہے کہ اگر بچہ یہ پوچھ لے کہ چوری کرنا کیوں بُرا ہے تو اس وقت آپ لامحالہ ان نتائج قبیحہ کا ذکر کریں گے جو چوری سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس طرح آپ وجدانیت کے بجائے افادی نظریہ پر آ گئے، لہٰذا یہ نظریہ غلط ہے کہ اچھے اور بُرے اعمال کا معیار دلیل (REASON) ہے۔ چوری اپنی ذات میں بُری ہے۔ ہماری ضمیر اسے بُرا کہتی ہے اور نہ اس لئے کہ ہم اس کے بُرا ہونے کے لئے دلائل پیش کر سکتے ہیں۔ اس مکتبِ فکر کو "خارجی وجدانیت" کہتے ہیں۔ حاصلِ بحث یہ کہ ہمارے سامنے چار سوال ہیں۔

موجود فی الخارج حقائق

(۱) کیا ضمیر کوئی چیز ہے اور اس میں یہ صلاحیت ہے کہ جو بات فی ذاتہٖ خیر ہے اسے خیر قرار دے دے اور جو چیز ذاتہٖ شر ہے اسے شر قرار دے دے۔ یا

(۲) کیا عقل یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ خیر کو خیر اور شر کو شر کر کے دکھا دے؟ اور یا

(۳) نہ ضمیر میں اس کی استعداد ہے اور نہ عقل میں۔ بلکہ خیر فی ذاتہٖ خیر ہے اور شر فی ذاتہٖ شر۔

(۴) اگر شق (۳) ٹھیک ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ فلاں بات خیر ہے اور فلاں شر۔

سب سے پہلے ہمارے سامنے کانشنس (CONSCIENCE) یعنی ضمیر کا سوال آتا ہے (اس کے متعلق ہم پہلے بھی سرسری سا ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن اس مقام پر ذرا تفصیل سے گفتگو کی جائے گی)۔

ضمیر کی بحث

آپ کے پاس ایک شخص کچھ روپے بطور امانت چھوڑ گیا ہے۔ اس کا کوئی گواہ نہیں۔ اس کے متعلق کسی تیسرے شخص کو کچھ علم نہیں۔ چند دنوں کے بعد وہ شخص مرجاتا ہے اور اب دنیا میں یہ راز صرف آپ کے پاس رہ جاتا ہے کہ اس کا کچھ روپیہ آپ کے پاس ہے آپ کا جی چاہتا ہے کہ اس روپیہ کو ہضم کر جائیں لیکن آپ کے اندر کوئی آواز ہے جو آپ سے کہتی ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہیئے، آپ اُٹھتے ہیں اور وہ روپیہ متوفی کے بیٹے کے سپرد کر آتے ہیں کہ وہی اس کا وارث تھا۔

اس آواز کو جس نے آپ سے کہا ہے کہ اس روپے کو ہضم کر جانا ٹھیک نہیں، ضمیر یا کانشنس کہا جاتا ہے، ایک مکتبِ فکر کا خیال ہے کہ یہ آواز ہر انسان کے سینے میں موجود ہوتی ہے۔ یہ اسے فطرت کی طرف سے از خود ملتی ہے۔ یہی چیز انسان کو حیوانات سے متمیز کرتی ہے۔ حیوان کے سینے میں ضمیر کی آواز نہیں ہوتی اس کا مہبط صرف قلبِ انسانی ہے۔ (LESLIE PAUL) کے الفاظ ہیں :۔

> حیوانات ناکام رہ سکتے ہیں نادم نہیں ہوتے۔ ان پر ان کی ناکامی کے اثرات صرف طبیعی (PHYSICAL) ہوتے ہیں وہ خجالت اور ندامت کے احساس سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ انسان بھی ناکام رہ سکتا ہے اور ناکامی کے تمام طبیعی اثرات سے متاثر بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ اس ناکامی پر بھی اس کا دل مطمئن ہو۔ اس لئے یہ طبیعی نقصانات اس پر کچھ اثر ہی نہ کریں۔ اس کے برعکس یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انسان طبیعی طور پر کامیاب ہو جائے لیکن (جس طریق سے اس نے کامیابی حاصل کی ہے اس سے) اس کا دل کرب و اضطراب کا جہنم بن رہا ہو۔ اس لئے "احساسِ گناہ" انسان تک محدود ہے حیوانات اس سے شناسا نہیں۔

ڈریش کا خیال ہے کہ یہی اخلاقی شعور، اس حقیقت کا سراغ دیتا ہے کہ انسان کا تعلق ما فوق الانسانی

دنیا سے بھی ہے اور

ایسا نظر آتا ہے کہ ضمیر وہ ذریعہ ہے جس سے یہ "مافوق الانسانی قوت" انسانی ارادہ کی راہ نمائی کرتی ہے۔ (صفحہ ۶۰) (THE PROBLEM OF INDIVIDUALITY: p. 60)

سیموئیل بٹلر لکھتا ہے۔

یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ انسان کی فطرت خود اس کے لئے قانون ہے.........اس قانون کی اطاعت خود اپنی فطرت کی اطاعت ہے۔ جس کام کے صحیح ہونے کی شہادت تمہارا ضمیر دے دے اس کا کرنا تم پر فرض ہو جاتا ہے۔ ضمیر اتنا ہی نہیں کرتی کہ وہ سیدھے راستے کی طرف ہماری راہ نمائی کر دے۔ بلکہ یہ اپنے فیصلوں کے لئے اپنی سند آپ بنتی ہے۔ یہ ہماری فطری راہ نمائی ہوتی ہے۔ ضمیر کی راہ نمائی خود خالق فطرت کی عطا کردہ ہے۔

(UPON HUMAN NATURE)

یہاں سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ انسان کے اندر کوئی قوت ایسی ہے جو اسے بُرے کاموں سے روکتی ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ قوت اس امر کا فیصلہ بھی کر سکتی ہے کہ فلاں کام فی ذاتہ بُرا (INTRINSICALLY WRONG) ہے اس لئے اس سے مجتنب رہنا چاہیئے؟ اگر اس میں یہ صلاحیت موجود ہو تو پھر "اخلاقیات" کے متعلق کچھ سوچنے اور لکھنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔ پھر تو مسئلہ یوں ہو جائے کہ:۔

(۱) ضمیر وہ کسوٹی ہے جو کھوٹے اور کھرے کو الگ الگ کر دیتی ہے۔

(۲) ہر انسان کے اندر ضمیر موجود ہے۔

اس لئے

(۳) ہر انسان از خود کھرے اور کھوٹے کا امتیاز کر سکتا ہے۔

اور چونکہ

(۴) کھرا اپنی ذات میں کھرا اور کھوٹا اپنی ذات میں کھوٹا ہے اس لئے کھرے اور کھوٹے کی عالمگیر فہرستیں (UNIVERSAL LISTS) موجود ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا واقعہ یہی ہے؟ بالکل نہیں۔ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ مختلف اشخاص کا ضمیر کھرے اور

اس کی تردید

کھوٹے کے متعلق الگ الگ فیصلے دیتا ہے. گوشت کی رکابی مسلمان اور جینی کے سامنے آجاتی ہے. ایک بسم اللہ کہہ کر کھانا شروع کر دیتا ہے اور دوسرا ہری ہری پکار کر کانوں پر ہاتھ دھر لیتا ہے. پھر اگر اس مسلمان سے کہہ دیا جائے کہ گوشت سوّر کا ہے تو اسے کھانا تو ایک طرف، وہ چاہے گا کہ جس قدر کھا چکا ہے اسے بھی قے کر کے باہر نکال دے لیکن اس کے سامنے بیٹھا ہوا انگریز اس لحم خنزیر کو چٹخارے لے لے کر کھا جائے گا. یہ تینوں انسان ہی ہیں اور تینوں کے سینے میں ضمیر ہے. لیکن ضمیر کی آواز ہر ایک کے لئے مختلف ہے. اگر ضمیر کی آواز ساری دنیا کے انسانوں کے لئے ایک ہی ہوتی تو صحیح اور غلط، خیر و شر، حق و باطل کے متعلق یہ جھگڑے ہی کیوں پیدا ہوتے؟ اس سے ظاہر ہے کہ ضمیر کی آواز خیر و شر کا مطلق معیار (ABSOLUTE STANDARD) نہیں بن سکتی.

آپ نے (DALE CARNEGIE) کی کتاب (HOW TO WIN FRIENDS AND INFLUENCE PEOPLE) پڑھی ہوگی. اس کے پہلے ہی باب میں دیکھئے. وہ ڈاکو جس کی گردن پر بیسیوں بے گناہوں کا خون تھا، جب پولیس کا مقابلہ کرتے ہوئے پکڑا گیا تو اس نے شدتِ جذبات کے ساتھ کہا کہ تم مجھے ڈاکو اور قاتل سمجھتے ہو. حالانکہ میرے سینے میں ایک مغموم لیکن نہایت رقیق قلب ہے. وہ قلب جو کسی کو اذیت نہیں پہنچا سکتا اور جب اسے موت کی سزا دی گئی تو اس نے آخری بات یہ کہی کہ مجھے یہ سزا اس لئے دی جا رہی ہے کہ میں نے اپنی جان بچانی چاہی تھی. اور ایک اسی ڈاکو ہی پر کیا موقوف ہے. ساری دنیا ڈاکوؤں سے بھری پڑی ہے خواہ اُن کے نام دنیا نے کچھ ہی کیوں نہ رکھ لئے ہوں. غور کیجئے کہ ان میں ہر ڈاکو، ہزاروں کمزوروں اور بے کسوں کا خون چوس کر کس اطمینان کی نیند سو جاتا ہے. یہی نہیں کہ ان کی ضمیر انہیں کچھ نہیں کہتی بلکہ ضمیر ان کے اعمال کو مزیّن بنا کر دکھاتی ہے. فرِیڈ (LAN FREED) اپنی کتاب (SOCIAL PRAGMATISM) میں اس موضوع پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگر ضمیر کی آواز کو خیر و شر کے لئے سند مان لیا جائے تو یہ سند صرف اس شخص کے لئے سند (AUTHORITY) بن سکتی ہے جس کی ضمیر اسے ایسا کہتی ہے. میری ضمیر کا فیصلہ آپ کے لئے سند نہیں قرار دیا جا سکتا. اور اگر "اخلاقیات" میں خیر و شر کے متعلق ہر شخص کا اپنا فیصلہ اس کے لئے سند قرار پا جائے تو انسانی کاروبار ایک دن کے لئے

بھی نہیں چل سکتا۔ اخلاقیین کے نزدیک با اصول وہ شخص ہے جو خارجی اثرات سے متاثر نہ ہو۔ بلکہ اپنی ضمیر کی آواز کے مطابق عمل کرے۔ اس اصول کے مطابق ایک بہت بڑا ڈاکو بھی با اصول انسان سمجھا جائے گا۔ ان تصریحات کے بعد (FREED) لکھتا ہے کہ:۔

> اب اخلاقیین اسے تسلیم کرتے ہیں کہ ضمیر دوسرے لوگوں کے اعمال کے صحیح یا غلط ہونے کا فتویٰ نہیں دے سکتی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ضمیر مطلق (ABSOLUTE CONSCIENCE) کوئی شے نہیں، ہر شخص کی اپنی اپنی ضمیر ہوتی ہے اور اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کے جذبات وغیرہ کو اپنے معیار کے مطابق ضابطہ میں رکھے۔ اس معیار کی سند بھی ضمیر آپ ہی ہوتی ہے۔
>
> (صفحہ ۱۲۰)

اسی بناء پر مس وہائٹ لکھتی ہے کہ جسے ہم ضمیر کی آواز کہتے ہیں وہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کرتی کہ:۔

> جب ہم کسی شدید جذباتی کشمکش میں گرفتار ہوتے ہیں تو جس بات کو ضمیر اچھا سمجھتی ہے اس کے متعلق بہت سی گزری ہوئی باتوں کی یاد تازہ کر دیتی ہے تاکہ وہ اس کی تائید کا کام دیں .... اگر کسی شخص کی ابتدائی تربیت مذہبی ماحول میں ہوئی ہے تو ان میں بہت سی یادداشتیں مذہب کا لباس پہن کر سامنے آجائیں گی .... ضمیر کا یہ کام ہے کہ وہ انسان کے خیر و شر سے متعلق تصورات کا عملاً نفاذ کردے۔ یہ تصورات جیسے بھی ہوں، ضمیر انہیں نافذ کردے گی۔ چونکہ یہ تصورات ہر انسان میں مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ خیر و شر کے متعلق ضمیر کا فیصلہ قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتا۔ اگر انسان خیر و شر کی تمیز میں غلطی کرتا ہے تو اس کا الزام ضمیر کے سر نہیں تھوپنا چاہیئے۔ یہ تو ان تصورات کا قصور ہے جو انسان نے اپنے اندر قائم کر رکھے ہیں اور جنہیں نافذ کرنے کے لئے ضمیر مجبور ہے۔
>
> (ETHICS FOR UNBELIEVERS: p. 57)

وائیکونٹ سیموئیل لکھتا ہے:۔

> اگر یہ صحیح ہوتا کہ انسان کے اندر ایک ایسی فطری جبلت ہے جو آزادانہ فیصلے کرتی ہے اور حق و باطل کی تمیز میں کبھی غلطی نہیں کرتی تو نیک عمل کے ہر معاملہ میں انسان ہمیشہ متفق ہوا کرتے اور آج بھی متفق نظر آتے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی ہم آہنگی نہ کبھی پہلے ہوئی ہے اور نہ آج ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ "میں نے فلاں بات کو نہایت دیانتداری

سے حق سمجھ کر اختیار کیا ہے" اس بات کو فی الحقیقت حق نہیں بنا سکتا۔

(BELIEF AND ACTION)

ان تصریحات سے ہم نے دیکھ لیا کہ اخلاقیین کے نزدیک،
(۱) انسان کے اندر کوئی قوت ایسی ہے جو اخلاقی شعور (CONSCIENCE) کی حامل ہے۔
یعنی انسان بعض چیزوں کو اچھا اور بعض کو بُرا سمجھتا ہے۔ بالفاظِ دیگر ہر انسان اقدار (VALUES) کا کچھ نہ کچھ تصوّر رکھتا ہے ——— لیکن
(۲) یہ قوت ایسی نہیں جو اچھے اور بُرے کا معیار بن سکے۔
لہٰذا ضمیر، خیر و شر اور حق و باطل کا معیارِ مطلق نہیں بن سکتی۔

دانشِ بُرہانی

داخلی وجدانیت کی رُو سے خیر و شر کا دوسرا معیار عقل استدلال (REASON) ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ کیا عقل خیر و شر کا معیار بن سکتی ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ میکانکی تصوّرِ حیات کے مطابق عقل ہی کو انسان کا راہ نما سمجھا جاتا ہے۔ پھر اخلاقی دنیا میں افادی نظریہ بھی عقل ہی کو امام مانتا ہے۔ کیونکہ جب وہ کہتا ہے کہ اعمال کے اچھے یا بُرے ہونے کا معیار ان کے نتائج ہیں۔ تو نتائج عقل ہی کی رُو سے پرکھے جائیں گے۔ داخلی وجدانیت اخلاق کے متعلق ان دونوں نظریوں سے الگ تصوّر رکھتی ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ خیر و شر کے لئے یہ نظریہ بھی عقل ہی کو معیار تصوّر کرتا ہے۔ عقل کے متعلق بھی ہم گذشتہ صفحات میں ضمنی طور پر بحث کر چکے ہیں لیکن اب اس ضمن میں ذرا تفصیلی گفتگو کی ضرورت ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ انسان کے پاس عقل ہی ہے یا اس کے علاوہ کچھ اور بھی؟

آپ ایک شخص سے گفتگو کر رہے ہیں۔ کوئی معاملہ متنازعہ فیہ ہے۔ اچھی بھلی معقول باتیں ہو رہی ہیں کہ آپ کو فریقِ ثانی کی کسی حرکت پر تاؤ آجاتا ہے اور آپ نہ آگا دیکھتے ہیں نہ پیچھا، تڑاق سے ایک چپت رسید کر دیتے ہیں وہ آگ بگولہ ہو جاتا ہے، دونوں گتھم گتھا ہو جاتے ہیں، کپڑے پھٹ جاتے ہیں، زخم آجاتے ہیں۔ بمشکل بیچ بچاؤ کرادیا جاتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد جب آپ کا غصہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو آپ سوچتے ہیں کہ میں نے یہ کیا حرکت کی تھی اور اپنی اس حرکت پر بڑے نادم ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس واقعہ میں آپ پر دو حالتیں گذری ہیں، ایک وہ جب آپ غصہ سے پاگل ہو کر فریق مقابل سے لپٹ گئے تھے۔ اس وقت آپ کے ہوش و حواس ٹھکانے نہ تھے اور دوسری حالت وہ جب آپ نے ٹھنڈے دل سے سوچنا شروع کیا۔

جذبات

غصہ کی کیفیت کیا تھی؟ فریق ثانی کی کسی حرکت یا بات سے آپ کے جذبات بھڑک اٹھے۔ اسی کا نام غصہ تھا۔ اور جب جذبات ٹھنڈے ہو گئے تو آپ نے پھر عقل و خرد کی رُو سے سوچنا شروع کر دیا۔

لہٰذا ظاہر ہے کہ انسان میں ایک چیز ہے جسے جذبات کہا جاتا ہے اور دوسری چیز ہے جسے عقل کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ عقل کا کام کیا ہے اور اس کا دائرۂ عمل کیا؟

عقل کا دائرۂ عمل

آپ کسی کے ہاں جاتے ہیں اور اس کے کمرے میں ایک نادر تصویر دیکھتے ہیں جو آپ کی نگاہوں کو جذب کر لیتی ہے۔ آپ چاہتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح آپ اس تصویر کو حاصل کر لیں۔ آپ کا تصویر کو دیکھ کر ٹھٹک کر رہ جانا، تصویر کا آپ کے دل میں اتر جانا، آپ کے دل میں یہ آرزو پیدا ہو جانا کہ یہ تصویر آپ کو مل جائے، تمام باتیں جذبات سے متعلق ہیں۔ آپ اس کے لئے کوئی دلیل نہیں دے سکتے کہ وہ تصویر آپ کو کیوں پسند آئی ہے۔ اس پسندیدگی نے ایسی شدت کیوں اختیار کر لی ہے کہ آپ کا دل اس کے لئے بیتاب ہو رہا ہے۔ وہ آپ کے تصورات پر ہر وقت کیوں چھا رہی ہے۔ یہ باتیں "دل کی دنیا" سے متعلق ہیں اور دل کی دنیا" دماغ کی دنیا" سے الگ ہوتی ہے۔

اس کے بعد آپ سوچتے ہیں کہ اس تصویر کو حاصل کرنے کے لئے کیا کرنا چاہیئے۔ اب یہاں سے آپ کے" ذہن کی دنیا" کی ابتدا ہوتی ہے۔ اب عقل سامنے آتی ہے۔ وہ مختلف تراکیب پیش کرتی ہے" تصویر کے مالک سے درخواست کرنی چاہیئے کہ وہ آپ کو تصویر ہدیۃً دے دے۔ اسے آمادہ کرنا چاہیئے کہ وہ اسے آپ کے ہاتھوں فروخت کر دے۔ تصویر کو چرا لینا چاہیئے۔ چرایا کس طرح جائے؟ اس کا انجام کیا ہوگا؟" وغیرہ وغیرہ تدابیر آپ کے سامنے آتی ہیں' آپ ان میں ایک ایک کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے ہیں اس کے نتائج و عواقب کو سوچتے ہیں۔ یہ سب کچھ عقل کے کرشمے ہیں۔

لہٰذا عقل کا کام یہ ہے کہ آپ کے جذبات کی تسکین کے لئے سامان و ذرائع فراہم کرے۔ یہ جذبہ کس قسم کا ہے! اس سے عقل کو کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ وہ آپ کے اس جذبہ کے جواز کے لئے دلائل بھی بہم پہنچائے! جس شخص کے پاس وہ تصویر ہے، اُسے اس کی قدر معلوم نہیں۔ اس کے نزدیک سب تصویریں یکساں ہیں۔ اس کا ذوقِ جمالیات بڑا پست ہے۔ اس کا مقصود محض اپنے کمرے کی زینت ہے جو ہر تصویر کر سکتی ہے۔ میری نگاہیں جانتی ہیں کہ مصوّر نے اس تصویر میں کس طرح اپنے خونِ جگر کی آمیزش کی ہے۔ اس قسم کی تصویر قدر شناس نگاہوں کے سامنے ہونی چاہیئے۔ اس سے نہ صرف میرے ذوقِ جمالیات ہی کی تسکین ہوگی۔ بلکہ خود تصویر اور مصوّر کی بھی عزّت افزائی ہوگی۔ وہاں کسی دن کوئی بچّہ یونہی اس تصویر کو پھاڑ دے گا اور دنیا ایک نادر شے سے محروم ہو جائے گی۔ میں اسے جان سے بھی زیادہ عزیز رکھوں گا۔" وقس علیٰ ہٰذا۔

یہ سب دلائل عقل کے فراہم کردہ ہیں لیکن کس لئے؟ محض اس لئے کہ آپ کا دل چاہتا ہے کہ اس تصویر کو حاصل کر لیا جائے۔ یہ ہے عقل کا کام! چنانچہ (H. C. WARREN) کی (DICTIONARY OF PSYCHOLOGY) میں عقل (RATIONALISATION) کی تعریف ہی یہ لکھی ہے۔

> عقل اس ذہنی عمل کا نام ہے جو اس کام یا رائے کے جواز کے لئے خوش آئند دلائل تراشے، جو درحقیقت کسی اور ہی جذبہ کے ماتحت پیدا ہوا ہو خواہ اس شخص کو جس کی عقل یہ کچھ کر رہی ہے اس کا احساس تک بھی نہ ہو کہ اس کام کا جذبۂ محرکہ کچھ اور ہے اور یہ دلائل عقل کی فسوں سازی ہے۔

یعنی بعض اوقات عقل، جذبات کی تسکین کے سلسلہ میں خود اس شخص کو بھی دھوکا دیتی ہے جس کے لئے یہ سب کچھ کر رہی ہوتی ہے۔ وہ اسے دکھا دیتی ہے کہ تمہارا فیصلہ یکسر صحیح اور حق بجانب ہے۔ اس کی عقل اس طرح جذبات کے تابع رہتی ہے کہ خود صاحبِ جذبات کو بھی محسوس نہیں ہونے دیتی کہ اس کے جذبات غلط ہیں جس کی وہ تسکین چاہتا ہے۔ جوڈ کے الفاظ میں "عقل اس قوّت کا نام ہے جس

جذبات کی لونڈی

سے ہم اپنے آپ کو یہ دھوکا دے سکتے ہیں کہ جس بات کو ہم صحیح ماننا چاہتے ہیں، وہ درحقیقت صحیح ہے"۔ اسی بنا پر جوڈ عقل کو "جذبات کی لونڈی" قرار دیتا ہے۔ (GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p.40)

علم تجزیۂ نفس کے امام فرائڈ نے مختلف مجرموں کی نفسیاتی تحلیل کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ انہوں نے اپنے لئے ایسے عقائد وضع کر رکھے ہوتے ہیں جو ان کے جرائم کے لئے وجوہِ جواز مہیا کرتے رہتے ہیں اور اس طرح یہ لوگ اپنے جُرم کو قابلِ سرزنش عمل خیال نہیں کرتے۔ اس لئے فرائڈ جو عقل کو انسانی معاملات کا حاکمِ اعلیٰ قرار دیتا تھا، عقلی دلائل کے متعلق اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ عقل ان عقائد کے لئے جو ہم رکھنا چاہیں دلائل فراہم کر دیتی ہے۔ (THE FUTURE OF AN ILLUSION)

عقل اور جذبات کی کشمکش کے سلسلہ میں اوسپنسکی لکھتا ہے کہ "عقل کبھی جذبات پر غالب نہیں آسکتی۔ ایک جذبہ کو دوسرا جذبہ ہی مغلوب کر سکتا ہے۔" (TERTIUM ORGANUM: p.196)

راشڈل اس باب میں لکھتا ہے کہ:۔

نہ اخلاقیات کے متعلق اور نہ ہی علمِ انسانی کے کسی دوسرے شعبہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقل ہمیں دھوکا نہیں دیتی۔ (p. 286 VOL. II)

دوسرے مقام پر راشڈل لکھتا ہے کہ:۔

اگر علم کی دنیا میں ہمیں آخرالامر جذبات تک ہی پہنچنا تھا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ حق و باطل کے متعلق بھی جذبات ہی کو معیار قرار دیا جائے گا........ لیکن جذبات تو اپنے سوا کسی اور چیز کی تصدیق کر ہی نہیں سکتے۔ (صفحہ ۹۵-۱۹۴)

لہٰذا عقل کا کام جذبات کے تقاضوں کی تسکین کا سامان فراہم کرنا ہے۔ جوڈ کے الفاظ ہیں:۔

انسان کی عقل اس کے جذبات کے تابع اسی طرح چلتی ہے جس طرح کُتّے کے پاؤں اس کی ناک (سونگھنے کی قوت) کے پیچھے پیچھے چلتے ہیں۔ (DECADENCE)

یہ کیفیت عوام ہی کی نہیں، بڑے بڑے مفکرین تک کا بھی یہ ہی عالم ہے۔ کچھ عرصہ پہلے (UNESCO) نے ایک کمیٹی بٹھائی تھی کہ وہ ڈیموکریسی کے اصولوں کا جائزہ لے۔ سنہ ۱۹۵۱ء میں اس کمیٹی کی رپورٹ شائع ہوئی جس میں موضوع پیشِ نظر کے متعلق دنیا بھر کے سیاسی مفکرین کے خیالات و آراء کو یکجا جمع کر دیا گیا۔ رپورٹ کے آخری باب میں ان تمام خیالات کا تجزیہ کر کے دکھایا گیا ہے کہ یہ مفکرین کس نتیجہ پر پہنچے ہیں۔ اس باب میں رپورٹ زیرِ نظر میں لکھا ہے کہ:۔

مختلف نظریوں کا تقابل اس لئے بھی مشکل ہے کہ بعض مفکرین (مثلاً نیٹشے اسپنگلر اور

سورکن وغیرہ) کا خیال ہے کہ انسان کوئی بات بھی سوچے' وہ اس میں ان ہی نتائج پر پہنچے گا جو اس کے حق میں مفید ہوں گے یا اس ثقافت کے حق میں ہوں گے جسے اس نے وراثتاً حاصل کیا ہے یا اس کے حیاتیاتی میلانات کی تائید کریں گے۔

(DEMOCRACY IN A WORLD OF TENSION)

یہاں تک ہم نے یہ دیکھ لیا کہ عقل اپنے فیصلے آزادانہ نہیں کر سکتی' اس کا کام جذبات کی تسکین کے لئے سامان و ذرائع فراہم کرنا ہے۔ جذبات کیا ہیں؟ اس کے متعلق پروفیسر میکڈوگل (McDOUGALL) کہتا ہے کہ ہمارے جذبات جبلت (INSTINCT) کا نام ہیں اور

یہی جبلی جذبات تمام انسانی اعمال کے محرک ہوتے ہیں............ نفس انسانی کے تمام پیچیدہ پیچیدہ افعال ان ہی جبلی جذبات کی تسکین کے لئے اسباب بہم پہنچانے کے ذرائع ہیں۔ ان جبلی جذبات کو الگ کر دیجئے تو انسانی جسم یکسر معطل ہو کر رہ جائے گا' یہ بالکل جامد و خامد ہو جائے گا اس گھڑی کی طرح جس کا فنر ٹوٹ گیا ہو۔

دوسرے مقام پر یہی پروفیسر لکھتا ہے کہ سوسائٹی یا مملکت کا قیام عقل پر نہیں ہوتا اس لئے کہ انسانی اعمال کی محرک عقل نہیں ہوتی' جذبات ہوتے ہیں۔

نوع انسانی بہت کم باشعور واقع ہوئی ہے۔ اس کی نقل و حرکت کا بیشتر مدار ان جذبات پر ہوتا ہے جن سے معقولیت کو کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔[1]

ان جبلی جذبات (INSTINCTS) میں سب سے بنیادی جذبہ تحفظ ذات (PRESERVATION OF SELF) کا ہوتا ہے۔ چیونٹی کا راستہ روکئے پھر دیکھئے کہ وہ بھی اپنی ننھی سی جان بچانے کے لئے کس طرح مضطرب و بے قرار دکھائی دیتی ہے۔ ہر حیوان اپنی جان بچانے کے لئے آخری حربہ استعمال کر لیتا ہے'

تحفظ مفاد خویش

صحن میں بلی کو "چھی" کہیئے تو وہ بھاگ جاتی ہے۔ لیکن اسی بلی کو کمرے میں بند کیجئے جہاں اسے اپنی جان کا خطرہ محسوس ہو' پھر دیکھئے کہ وہی بلی کس طرح شیر بن کر جھپٹتی ہے۔ یہی جبلت ہے جو حیوان سے انسان میں آتی ہے۔ یعنی "تحفظِ خویش" کا جذبہ انسان

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے (SOCIAL PSYCHOLOGY) اور (THE GROUP MIND)

کی حیوانی زندگی کی سطح سے متعلق ہے۔ عقل کا کام یہ ہے کہ وہ تحفظِ خویش کے لئے ہر ممکن ذریعہ اور سامان فراہم کرتی رہے۔ لیکن عقل چونکہ ہر شخص کی انفرادی ہوتی ہے۔ اس لئے عقل کا فریضہ صرف اس شخص کی جان کی حفاظت ہوتا ہے جس کی وہ عقل ہوتی ہے۔ میری عقل میری جان کے تحفظ کی فکر کرے گی۔ آپ کی عقل، آپ کی جان کی حفاظت کی فکر۔ اب غور کیجئے کہ جب بہت سے انسان ایک جگہ رہتے ہوں اور انہیں محسوس ہو جائے کہ تحفظِ نفس کے سامان محدود ہیں تو پھر کس طرح ہر شخص کی عقل یہ کوشش کرے گی کہ وہ اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سامان جمع کر لے۔ اُسے اس کی قطعاً فکر نہ ہو گی کہ اس سے دوسروں پر کیا اثر پڑے گا۔ یہ عقل کے دائرہ فرائض سے باہر ہے۔ اس کا کام ہی اتنا ہے کہ وہ اپنی ذات کے تحفظ کا سامان کرے۔ پھر حیوان اور انسان میں ایک بڑا فرق اور بھی ہے۔ ایک گائے جب اپنا پیٹ بھر کر آرام سے جگالی کرنے بیٹھ جاتی ہے، تو اسے اس کی قطعاً پرواہ نہیں ہوتی کہ باقیماندہ چارہ کون لے جا رہا ہے۔ جس کا جی چاہے لے جائے وہ یہ سوچتی ہی نہیں کہ یہی چارہ شام کے وقت اس کے کام آئے گا۔ حیوانات کو مستقبل کی فکر نہیں ستاتی۔ ان میں مستقبل کے متعلق سوچنے کا مادہ ہی نہیں ہوتا۔ لیکن ان کے برعکس انسان کی یہ حالت ہے کہ اس کا کبھی پیٹ ہی نہیں بھرتا۔ یہ ہمیشہ اپنے لئے زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی فکر کرتا رہتا ہے اور جب اپنی زندگی کے لئے سامان و اسباب کی طرف سے مطمئن ہو جاتا ہے تو پھر آنے والی نسلوں کے لئے سامان فراہم کرنے کی فکر میں لگ جاتا ہے۔ اب ذرا تصوّر میں لائیے ایسی دنیا کو جس میں بہت سے انسان اکٹھے بستے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سامانِ معیشت اکٹھا کر لے، اس دنیا میں ہو گا کیا؟ عقل کی عقل سے لڑائی ہو گی۔ اسی کو (BATTLE OF WITS) کہتے ہیں۔ جس کی عقل زیادہ کام کرے گی وہ سب کچھ سمیٹ لے گا۔ کہئے کہ جب عقل کا فریضہ یہ ہو تو پھر عقل کبھی اخلاقیات کا معیار بن سکتی ہے؟ اخلاقیات کا تقاضا عدل ہے اور عقل کا تقاضا سلب و نہب۔ اخلاقیات ایثار و قربانی چاہتے ہیں اور عقل تحفظِ خویش۔ اخلاقیات ہمدردی سکھاتے ہیں اور عقل کا فریضہ خودغرضی ہے۔ اس سے یہ کہنا مقصود نہیں کہ عقل کوئی قابلِ مذمت اور باعث نفرت شے ہے۔ ہر چیز کا ایک فریضہ ہوتا ہے اور اس فریضہ کی ادائیگی اس کا منصبِ اوّلین۔ وہ اس دائرہ کے اندر محمود ہے۔ لیکن اگر آپ اسے اس کے دائرے سے کھینچ کر دوسرے دائروں میں لے جائیں گے تو وہ مذموم قرار پا جائے گی۔ آگ کا کام حرارت بہم پہنچانا ہے۔ وہ چیزوں کو گرم کر دیتی ہے۔ آپ اگر پانی ٹھنڈا کرنے کے لئے دیگچی آگ پر رکھ دیں

تو پانی ٹھنڈا نہیں ہوگا، گرم ہوجائے گا. لیکن یہ قصور آپ کا ہے آگ کا نہیں. اسی طرح عقل کا اپنا فریضہ ہے. اگر آپ اسے اخلاقیات کے دائرہ میں بھی لے جائیں گے تو جہاں کوئی شے اس کے فریضہ سے ٹکرائے گی وہ اسے راستے سے ہٹانے کی کوشش کرے گی. لہٰذا ہمارے اعمال کی بنیاد جذبات پر ہو یا بظاہر عقل پر، بات ایک ہی ہے. ان دونوں کا مقصد مفادِ خویش کا تحفظ ہے. (EVELYN UNDERHILL) کے الفاظ میں:-

> ہر عمل جو ارادتاً سرزد ہو بظاہر کتنا ہی معقول (مبنی بر عقل) کیوں نہ نظر آئے، درحقیقت ہمارے مفاد پر مبنی ہوتا ہے. اور مفاد کے لئے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد جذبات پر ہو. قوتِ ارادہ کو آمادہ بر عمل کرنے کے لئے مفاد کا احساس نہایت ضروری ہے، اس کے سوا اس کے لئے اور کوئی جذبہ محرک نہیں ہوسکتا.[1] (MYSTICISM)

عقل کبھی جذبات پر غالب نہیں آسکتی، لیکن جذبات کی شدت عقل کو مغلوب کرلیتی ہے یہاں تک کہ بعض اوقات عقل اپنے بنیادی فریضہ (تحفظِ خویش) کی ادائیگی سے بھی قاصر رہ جاتی ہے. یہی وجہ ہے کہ انسان خودکشی کرلیتا ہے لیکن حیوانات خودکشی کرنے پر قادر ہی نہیں کیونکہ ان میں جبلت خود ہی عقل کا فریضہ سرانجام دیتی ہے.

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ خیر و شر اور حق و باطل کے امتیاز کے لئے عقل کبھی معیار نہیں قرار پا سکتی. میکس پلانک کے الفاظ میں:-

> حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص خواہ کتنا ہی عقلمند کیوں نہ ہو اپنے شعوری افعال کے فیصلہ کن محرکات کے متعلق محض علت و معلول کے قانون کی رو سے کبھی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا. اس

---

[1] جذبات کس طرح بلند ہوسکتے ہیں اور اس مقام تک پہنچ سکتے ہیں. جہاں ان میں ایک قسم کی مفاد پرستی کا شائبہ نہیں رہتا. یہ چیز اپنے مقام پر بیان کی جائے گی. اسی بنا پر اوسپنسکی جذبات کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے. خالص جذبات اور مخلوط جذبات. مثلاً کسی سے ہمدردی کرنے میں اگر شہرت کا جذبہ بھی شامل ہے تو وہ اسے مخلوط جذبہ قرار دیتا ہے. لیکن اگر اس میں کسی دوسرے جذبہ کا شائبہ نہیں تو وہ خالص جذبہ ہے. دیکھئے (TERTIUM ORGANUM: p. 202-206)

کے لئے کسی اور قانون کی ضرورت ہے۔ یعنی قانونِ اخلاقیات کی یہ وہ قانون ہے جس کی جگہ نہ تو بلند ترین عقل لے سکتی ہے اور نہ ہی لطیف ترین تجزیۂ نفس۔

(UNIVERSE IN THE LIGHT OF MODERN PHYSICS)

ہمارے جذبات و خیالات، اخلاقی اصولوں کے معیار نہیں بن سکتے۔ اس لئے کہ، پروفیسر (SUSAN STEBBING) کے الفاظ میں "ہمارے خیالات اور جذبات اس قسم کے ہوتے ہیں جس قسم کے ہم خود ہیں۔"

(IDEALS AND ILLUSIONS: p. 123)

اسی بنا پر پروفیسر براڈ (BROAD) نے کہا ہے کہ:

اخلاقیات میں "داخلی فیصلے کا نظریہ" اس کے سوا کچھ نہیں کہ فیصلہ دینے والا اس چیز کے متعلق صرف اپنے ذاتی میلانات و رجحانات کا اظہار کر رہا ہوتا ہے۔

(QUOTED BY JOAD IN-'DECADENCE')

باقی رہی عقل، سو اس کے صحیح مقام کے متعلق برگساں کے الفاظ غور کے قابل ہیں وہ لکھتا ہے:

اس سے کسے انکار ہو سکتا ہے کہ عقل، انسان کا امتیازی نشان ہے۔ یہ بھی ہر ایک کو تسلیم ہے کہ عقل، متاعِ گراں بہا ہے، ایسے ہی جیسے فنِ لطیفہ کا کوئی شاہکار گراں قدر ہوتا ہے۔ لیکن یہ چیز محتاجِ وضاحت ہے کہ عقل کے فیصلے کس صورت میں مطلق اور واجب التعمیل قرار پاتے ہیں۔ عقل تو صرف دلائل فراہم کرتی ہے جن کی تردید دوسرے دلائل سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس پر اصرار کرنا غلطی ہے کہ ہماری اور آپ کی عقل ایسی گراں بہا ہے کہ وہ مجبوراً ہم سے اپنی عظمت کا اعتراف کرا لے اور اپنے فیصلوں کو منوا لے۔ ہمیں اس کے ساتھ یہ بھی کہنا ہو گا کہ عقل و بصیرت کے پیچھے وہ انسان ہیں جنہوں نے نوعِ انسانی کو خدائی رنگ میں رنگ دیا اور اس طرح عقل کو لاہوتی سند عطا کر دی یہ وہ گرانقدر ہستیاں ہیں جو ہمیں ایک مثالی معاشرہ کی طرف کشاں کشاں لے جاتی ہیں۔

(BERGSON IN "THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION")

یہ انسان کون ہیں؟ اس کا تعلق دوسرے گوشہ سے ہے۔ اس وقت، اپنی گفتگو کو مبحث زیرِ نظر تک محدود

رکھنا چاہتے ہیں۔

"عقل" کے میدان سے آگے بڑھنے سے پیشتر اس کے ایک اہم گوشے پر نظر ڈالنا ضروری ہے اور وہ گوشہ ہے۔ کانٹ KANT کے نظریۂ اخلاق سے متعلق۔

کانٹ کا نظریۂ اخلاق

مغربی مفکرین میں جو مرتبہ کانٹ کا ہے وہ اربابِ فکر سے پوشیدہ نہیں۔ اس کی فکر دو سو سال سے عالمِ افکار کو متاثر کئے چلی آ رہی ہے اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ بعض گوشوں میں اس کے مقام کی بلندی ابھی مسلّم و بلا حریف ہے۔ عقلِ محض (PURE REASON) پر اس کی تنقید فکری دنیا میں کلاسک کا درجہ حاصل کر چکی ہے۔ اس کے باوجود وہ اخلاقیات کا معیار عقل ہی کو قرار دیتا ہے۔ لیکن اس عقل کو وہ عقلِ محض سے الگ تصور کرتا ہے اور اسے "عملی عقل" (PRACTICAL REASON) سے تعبیر کرتا ہے۔ کانٹ کا نظریۂ اخلاق مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ[1]

(۱) اس دنیا میں بلکہ اس دنیا سے باہر بھی کوئی چیز ایسی نہیں جسے بلا مشروط خیرِ محض کہا جا سکے سوائے نیک ارادہ (GOOD WILL) کے۔

یہ ہے کانٹ کے نظریۂ اخلاقیات کا بنیادی پتھر۔ اس کی ساری عمارت اسی بنیاد پر استوار ہے۔ کانٹ کے نزدیک نہ تو اعمال کے خیر و شر ہونے کا معیار اس کے نتائج ہیں (اس لئے وہ افادی نظریۂ اخلاقیات کا بطلان کرتا ہے) اور نہ ہی اس کے خیال میں دنیائے حیات کے عقلی تجارب (EMPIRICAL EXPERIENCES) خیر و شر کے متعلق کوئی یقینی معلومات بہم پہنچا سکتے ہیں۔ خیرِ محض فقط "نیک ارادہ" کا نام ہے۔ اس مسلّمہ کے دو ٹکڑے ہیں۔ ایک (WILL) اور دوسرا نیک (GOOD)۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ (WILL) کسے کہتے ہیں اور (GOOD WILL) کسے کہتے ہیں۔ شقِ اول کے متعلق کانٹ

---

[1] اس وقت میرے سامنے یہ دو کتابیں ہیں۔

(KANT'S CRITIQUE OF PRACTICAL REASON 'AND OTHER WORKS ON THE THEORY OF ETHICS' TRANSLATED BY T. H. ABBOT)

(THE CATAGORICAL IMPERATIVE--H. J. PALTON)

لکھتا ہے کہ:۔

(۲) کائنات میں ہر شے قانون کے تابع سرگرم عمل ہے لیکن یہ خصوصیت صرف انسان (صاحبِ عقل) کو حاصل ہے کہ وہ قوانین کے تصورات (CONCEPTIONS OF LAWS) کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یعنی اصولوں کے مطابق۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان صاحبِ ارادہ (WILL) ہے لیکن چونکہ اصولوں سے اعمال کا مستنبط کرنا عقل کا کام ہے اس لئے ارادہ (WILL) عملی عقل (PRACTICAL REASON) کا دوسرا نام ہے۔

یعنی کانٹ کے نزدیک، عملی عقل ہی انسانی ارادہ کا دوسرا نام ہے۔ جب انسان کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو وہ گویا اپنی عملی عقل کے فیصلے کو بروئے کار لانے کا عزم کرتا ہے۔ (PALTON) کے الفاظ ہیں۔ "کانٹ کے نزدیک ارادہ کے معنی ہیں وہ قوت جس کی رُو سے انسان کسی قانون کے تصور (اصول) کے مطابق کام کرنے کا تہیّہ کرے۔" (صـ۸۲)

یہ تو ہوئی کانٹ کے نزدیک ارادہ (WILL) کی تعریف، اب یہ دیکھئے کہ اس کے نظریہ کی رُو سے نیک ارادہ (GOOD WILL) کی تعریف کیا ہے۔ اس کے نزدیک:

(۳) وہ ارادہ جو کسی کام کو صرف اس لئے کرتا ہے کہ اس کا کرنا فرض (DUTY) ہے، نیک ارادہ ہے۔

یعنی ہر قسم کے افادی تصور سے بے نیاز ہو کر، فرض کو محض فرض سمجھ کر ادا کرنا' نیک ارادہ ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ جس عمل میں (خواہ وہ کتنا ہی نیک کیوں نہ ہو) ذرہ بھر بھی صلہ کی امید یا معاوضہ کا تصور شامل ہو جائے، وہ عمل "عملِ خیر" نہیں رہتا۔ اس کے نزدیک عملِ خیر کی قیمت (VALUE) وہ اصول ہوتا ہے جس کے مطابق وہ عمل ظہور میں آتا ہے۔ اس نظریہ کے ماتحت "کانٹ کے نزدیک" اصول بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جو انسان کو کسی مقصد کے حصول کے پیشِ نظر آمادۂ عمل کریں۔ انہیں کانٹ مادی اصول (MATERIAL MAXIMS) قرار دیتا ہے اور دوسرے وہ جو کسی مقصد کے تصور کے بغیر آمادۂ عمل کریں ان کا نام غیر استدلالی اصول (A PROIRI MAXIMS) ہے۔ اس کے نزدیک "احساسِ فرض" اس دوسری قسم کا اصول فراہم کرتا ہے۔ اس اصول کو وہ اصولِ مطلق یا امرِ غیر مشروط (CATAGORICAL IMPERATIVE) کہتا ہے۔ کانٹ کا نظریۂ اخلاقیات اسی "امرِ غیر مشروط" کی توضیح و تفسیر ہے۔

اس کے نزدیک

"امرِ غیر مشروط" سے مفہوم یہ ہے کہ اس سے ایسا کام ظہور میں آئے جس سے کسی مقصد کا حصول مقصود نہ ہو بلکہ وہ کام اپنی ذات میں واجب العمل ہو۔

کانٹ کے نزدیک اس قسم کے فریضہ کی ادائیگی ایک ایسی انبساطی کیفیت پیدا کر دیتی ہے جو اپنا صلہ آپ ہو جاتی ہے اور چونکہ یہ کسی ایک فرد کا مقصود نہیں بلکہ تمام نوعِ انسانی کا مقصود ہے اس لئے اس کے نظریہ کی رُو سے اوّلین اصولِ اخلاقیات یہ ہونا چاہیئے کہ

(۴) اس طرح عمل کرو گویا تمہارے اس عمل کے اصول نے تمہارے ارادہ کی بنا پر عالمگیر قانونِ فطرت بن جانا ہے:

"عالمگیریت" سے مفہوم کانٹ کا دوسرا اصولِ اخلاق ہے۔ یعنی؛

(۵) انسانیت کو خواہ وہ تمہاری ذات کے اندر ہو یا کسی دوسرے شخص کے اندر ہمیشہ مقصود بالذات سمجھو۔ اسے کبھی کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ نہ تصوّر کرو۔

اور تیسرا اصول یہ کہ:۔

(۶) ہمیشہ اس طرح عمل کرو جیسے تم مملکتِ مقاصد (KINGDOM OF ENDS) کے ایک فرد ہو۔

لیکن یہ مقاصد کیا ہیں جو افادیت کے تصوّر کے بغیر اپنا صلہ آپ ہیں؟ کانٹ کہتا ہے کہ یہ وہی اصول یا قوانین ہیں جن تک انسان عملی عقل کی رُو سے پہنچتا ہے۔ وہ عقل جو جذبات سے ملوّث نہ ہو۔ اس کا نام کانٹ کی اصطلاح میں قانونِ حریّت (LAW OF FREEDOM) ہے۔ یعنی:۔

"وہ قانون جس کی رُو سے ایک صاحبِ عقل انسان اس وقت عمل کرتا ہے جب اس کی عقل اس کے جذبات و میلانات پر پورا پورا اقتدار رکھتی ہے۔

ان تصریحات کی روشنی میں، کانٹ کے نظریہ کی رُو سے۔

خیر (GOOD) وہ ہے جسے ایک صاحبِ عقل و ارادہ جذبات پر پورا پورا اقتدار رکھتے ہوئے لازمی طور پر اختیار کرے گا اور شر وہ جس سے اس قسم کا ارادہ لازمی طور پر مجتنب رہے گا۔

(PALTON: p. 103)

اگر ہم کانٹ کے نظریہ کو اور مختصر الفاظ میں بیان کریں تو اس کا لبِ لباب یہ ہوگا کہ اس نظریہ کی رُو سے

(ا) خیر کی بنیاد' نیک ارادہ ہے۔

(ب) انسان کو اصولوں کے مطابق کام کرنا چاہیئے جو ہر انسان کے لئے نافذ العمل ہوں۔

(ج) ان اصولوں کے مطابق عمل کسی مقصد کے حصول کے تصور سے نہیں کرنا چاہیئے بلکہ انہیں فرض سمجھ کر ادا کرنا چاہیئے۔

(د) یہ اصول انسانی عقل کی رُو سے حاصل ہوں گے جو جذبات سے ملوث نہ ہوں۔

اس نظریہ کی پہلی تین شقیں نہایت صاف اور واضح ہیں لیکن چوتھی شق نہ صرف مبہم ہے بلکہ ناممکن بھی۔ اور چوتھی شق ہی سب سے اہم تھی۔ یعنی سوال یہ تھا کہ ہم ان اصولوں کو کہاں سے لیں جن کے متعلق ہم کہہ سکیں کہ یہ اپنی ذات میں خیرِ محض (ABSOLUTE GOOD) ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ اصول اس عقلِ انسانی کی رُو سے حاصل ہوں گے جو جذبات سے ملوث نہ ہو۔ لیکن ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ عقل کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ جذبات سے متاثر نہ ہو۔ متاثر ہونا تو ایک طرف عقل کا تو فریضہ ہی جذبات کی تسکین کا سامان فراہم کرنا ہے۔ لہٰذا عقل کے متعلق یہ تصور کرنا کہ وہ جذبات پر غلبہ حاصل کرلے گی اور ان سے اس طرح غیر ملوث رہے گی کہ اس میں ان کا لطیف ترین شائبہ بھی نہ رہے' قیاس محال ہے۔ اس قسم کی عقل انسانی عقل ہو ہی نہیں سکتی۔ (کانٹ کے اس نظریہ پر راشڈل کی تنقید قابلِ غور ہے)۔

تیسرا سوال اب ہم تیسرے سوال کی طرف آتے ہیں کہ جب نہ انسانی ضمیر خیر و شر کا معیار ہو سکتی ہے اور نہ ہی انسانی عقل۔ تو پھر کیا خیر و شر کہیں موجود فی الخارج ہیں۔ یعنی وہ (OBJECTIVELY EXIST) کرتے ہیں اور وہ اپنا معیار آپ ہیں؟ اور اگر وہ کہیں موجود ہیں تو ان کا ذریعہ حصول کیا ہے؟

"مال صدقہ جان' جان صدقہ آبرو۔" یہ مثل آپ نے زندگی میں سینکڑوں بار سنی ہوگی۔ ہمارے گھروں میں اسے عام طور پر دہرایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب بھی واضح ہے۔ مال و دولت سے کون محبت نہیں رکھتا۔ کون نہیں چاہتا کہ اس کے پاس بہت سا روپیہ آجائے اور جب روپیہ آجاتا ہے تو انسان اسے نہایت حفاظت سے رکھتا ہے۔ لیکن جب آدمی کی جان پر بنتی ہے تو وہ جان بچانے کی خاطر سارا مال خرچ کر دیتا ہے۔ اس قسم کے واقعات عام طور پر اخبارات میں آتے رہتے ہیں کہ گاؤں کے ساہوکار کے گھر

ڈاکو آئے پستول اس کی چھاتی پر رکھا اور کہا کہ تجوری کی چابیاں نکال۔ اس نے جھٹ سے چابیاں نکال کر ڈاکوؤں کے حوالہ کردیں۔ یہ اس نے کیوں کیا؟ وہ تو مال سے بہت محبت رکھتا تھا۔ لاکھوں روپے جمع تھے لیکن اپنی ذات پر چھ آنے روز سے زائد صرف نہیں کرتا تھا۔ اب اس نے سارا مال کیوں ڈاکوؤں کے حوالے کردیا؟ ظاہر ہے کہ اس نے یہ کچھ جان بچانے کی خاطر کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کے نزدیک جان کی قیمت مال سے زیادہ تھی۔ جان فی الواقعہ بڑی قیمتی متاع ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ ایک ننھی سی چیونٹی بھی اپنی جان بچانے کے لئے ہزار ہاتھ پیر مارتی ہے۔

جان صدقۂ آبرو

انسانی عقل جان ہی کے تحفظ کے لئے ہے۔ لیکن ہم یہ واقعات بھی روز سنتے ہیں کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی اور اس کے آشنا کو قتل کردیا اور خود تھانے جاکر جُرم کا اقبال کرکے ہنسی خوشی پھانسی کے تختہ پر چڑھ گیا۔ یہ کیا ہوا؟ اس نے جان جیسی عزیز ترین متاع اس طرح کیوں ہاتھ سے دے دی؟ اپنی عزت کی خاطر! یعنی اس کے نزدیک عزت کی قیمت جان سے بھی زیادہ تھی۔ غور کیجئے تو یہ حقیقت ابھر کر سامنے آجائے گی کہ زندگی اور اس کی تمام رعنایاں "قیمت" کے جذبہ ہی کی تبسم فرستیاں ہیں۔ دنیا کی تمام تگ و تاز، اس کی رنگینیاں اور شادابیاں، سب اقدار (VALUES) کی رہینِ منت ہیں۔ رگِ کائنات میں تموّج ہے تو انہی سے اور فضائے ہستی میں تحرّک ہے تو انہی کی بدولت۔ انسانی زندگی اور اس کی تمام جاذبیتیں، اقدار (VALUES) ہی سے وابستہ ہیں۔ اگر انسان کے سامنے اقدار (VALUES) نہ رہیں تو شوخیوں اور شگفتگیوں کا یہ پُرکیف و بہار آگیں مرقّع بے آب و رنگ خاکہ سے زیادہ کچھ نہ رہے۔ بقول غالب

گر عشق نہ بودے و غمِ عشق نہ بودے
ایں ھا سخن نغز، کہ گفتے کہ شنودے

لیکن ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ قدر (VALUE) اور قدر (VALUE) میں فرق کتنا ہے۔ مال بھی ایک قدر رکھتا ہے۔ لیکن وہ جان کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا اس کی یہ قدر VALUE ذریعاتی INSTRUMENTAL ہے، ذاتی (INTRINSIC) نہیں۔ جان کے متعلق یہ قیاس کیا جاسکتا تھا کہ اس کی قیمت ذاتی ہے۔ لیکن اوپر کی مثال سے ہم نے دیکھا ہے کہ اگرچہ بڑی حد تک اس کی قیمت ذاتی ہے، لیکن ایک مقام ایسا بھی آجاتا ہے جہاں اس کی قیمت بھی ذاتی کے بجائے

مختلف اقدار

ذریعاتی (INSTRUMENTAL) ہوجاتی ہے۔ یعنی جان اپنے سے زیادہ قیمتی شے' آبرو کے تحفظ کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اوپر کی مثال میں آبرو کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی قیمت ذاتی ہے لیکن یہ بھی ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے کہ بعض لوگ مال کو جان سے بھی زیادہ عزیز رکھتے ہیں اور جان کو آبرو سے زیادہ عزیز ایک شخص وہ ہے جو اپنی بیٹی کے بُرقعہ کی طرف گھور کر دیکھنے والے کے چھُرا گھونپ دیتا ہے اور دوسرا وہ ہے جو اپنی بیٹی کو خود قحبہ خانہ لے جاتا ہے۔ یعنی دنیا میں مختلف آدمی' ہر ایک قدر کو الگ الگ اہمیت دیتے ہیں۔

اسی ضمن میں ایک چیز اور بھی دیکھئے۔ ہم روز یہ سنتے ہیں کہ آج سونے کا بھاؤ چڑھ گیا ہے۔ کل اس کا بھاؤ گر گیا تھا۔ کل سونا نوّے روپے تولہ تھا۔ آج ۹۵ روپے ہوگیا ہے۔ یعنی سونے کی قیمت اضافی (RELATIVE) ہے جو ہمارے مصالح اور احوال وظروف کے مطابق گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ لیکن سونے کی رنگت خارجی احوال وظروف کے ساتھ ساتھ نہیں بدلتی۔ وہ بہرحال اور ہر جگہ ایک جیسی ہے۔ اس قسم کی قدر کو حقیقی قدر (REAL VALUE) کہتے ہیں۔ انہی مثالوں سے آپ اخلاقی اقدار کا اندازہ لگا لیجئے۔ لہٰذا اخلاقیات میں اصل سوال اقدار کا ہے۔ افادی نقطۂ نگاہ سے ہر قدر اضافی (RELATIVE) اور ذریعاتی (INSTRUMENTAL) ہوتی ہے۔ یعنی اخلاقی اقدار کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہیں اور جس حد تک کوئی قدر مقصدِ پیشِ نظر کے حصول میں مُمد ہوتی ہے اسی حد تک اسے خَیر (GOOD) کہا جاتا ہے۔ لیکن خارجی وجدانیت (OBJECTIVE INTUITIONISM) کے نظریہ کی رُو سے اخلاقی اقدار'

مستقل اقدار

حقیقی' مستقل اور مطلق (REAL, PERMANENT AND ABSOLUTE) ہوتی ہیں۔ راشڈل اس باب میں لکھتا ہے:۔

> ہم یہ کہتے ہیں کہ قانونِ اخلاق اپنا حقیقی وجود رکھتا ہے اور اخلاقیات مطلق ہیں یعنی کوئی ایسی شے ضرور ہے جسے ہم اخلاقی فیصلوں میں صداقتِ مطلق یا کذبِ مطلق کہہ سکتے ہیں خواہ ہم یا کتنے ہی اور انسان انہیں ایسا نہ مانیں۔ اخلاقیات سے جو مفہوم ہمارا ہے اس کی بنیاد اسی عقیدہ پر ہے۔ اس قسم کے غیر مشروط' موجود فی الخارج' مطلق' اخلاقی قانون بطور ایک نفسیاتی حقیقت تو ضرور موجود ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس قسم کا قانونِ اخلاق ملے گا کہاں سے؟ یہ قانون کسی انسانی شعور میں تو ملنے سے رہا۔ انسان اخلاقی مسائل کے متعلق الگ الگ نگاہ رکھتا ہے اور اس

امر کی ہمارے پاس کوئی خارجی دلیل نہیں کہ دنیا کے تمام انسان کبھی اخلاقیات میں ایک ہی نگاہ رکھیں گے۔ (THE THEORY OF GOOD AND EVIL: VOL. II - p. 211)

اسی تفصیل کو اس نے ایک فقرہ میں یوں سمٹا دیا ہے کہ:۔

اخلاقیات سے مفہوم ہی یہ ہے کہ دنیا میں اقدار کے لئے ایک مطلق معیار ہے جو ہر انسان کے لئے یکساں ہے۔ (صہ ۲۸۶)

(THAT THERE IS ONE ABSOLUTE STANDARD OF VALUES WHICH IS THE SAME FOR ALL RATIONAL BEINGS IS JUST WHAT MORALITY MEANS)

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II p.286)

اور

اخلاقی فیصلہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقصود و منتہیٰ جس کی طرف ہم اپنی تمام تر کوششوں کو لے جانا عملِ خیر سمجھتے ہیں، ایک مطلق قدر رکھتا ہے۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II p. 287)

لیکن

یہ قدرِ مطلق زید یا بکر کے دل کے اندر نہیں ہوتی۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II p. 212)

(MARTIN BUBER) اسی باب میں لکھتا ہے کہ

مستقل اقدار کے یہ معنی نہیں کہ ہر شخص خود فیصلہ کرلے کہ مستقل قدر کیا ہے۔ ڈان جون کے نزدیک زیادہ سے زیادہ عورتوں کو اپنے دامِ فریب میں لے آنا مستقل قدر ہے اور ایک ڈکٹیٹر کے نزدیک قوت کا حصول مستقل قدر۔ مستقل اقدار کو عالمگیر ہونا چاہیئے جسے ہر شخص تسلیم کرے اور ان کا معترف ہو۔ (BETWEEN MAN AND MAN)

اس کے بعد راشڈل کہتا ہے کہ اس قسم کے مطلق اقدار کا علم حقیقت (REALITY) کے متعلق صحیح علم کے بغیر ناممکن ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے۔

یہ ناممکن ہے کہ حقیقت (REALITY) کے متعلق ہمارا نقطۂ نگاہ علم الاخلاق کے بنیادی مسائل پر اثر انداز نہ ہو اور اخلاقیات کے متعلق ہمارا نظریہ تصورِ حقیقت کو متاثر نہ کرے۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 192)

اب بات یوں بنی کہ جب تک حقیقت (REALITY) کا علم نہ ہو ہم نہیں کہہ سکتے کہ اخلاق کی قدرِ مطلق کیا ہے۔ لہٰذا اخلاقیات میں ادراکِ حقیقت بنیادی شرط ہے۔

ادراکِ حقیقت کا ایک ذریعہ وہ ہے جسے ہم میکانکی تصورِ حیات کے باب میں پیش کر چکے ہیں اور جس کی رُو سے سمجھا جاتا ہے کہ مادی کائنات کا محسوس علم ہی حقیقت کا علم ہے۔ لیکن راشڈل کہتا ہے کہ یہ تصور بنیادی طور پر غلط ہے اس لئے کہ

ایک مطلق اخلاقی قانون یا اخلاقی مطمحِ نگاہ، مادی اشیاء میں موجود ہو ہی نہیں سکتا۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 214)

اس کے بعد راشڈل لکھتا ہے کہ مستقل اور مطلق اقدار کو ماننے کے لئے کن باتوں کو ماننا ضروری ہے؟ وہ کہتا ہے کہ:۔

(۱) سب سے پہلے یہ ماننا ضروری ہے کہ کائنات بلا مقصد پیدا نہیں کی گئی بلکہ اس کی تخلیق کا مقصد یہ ہے کہ یہ وہ سامان فراہم کرے جس سے روحِ انسانی اپنے مقصود تک جا سکے۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 253)

(۲) دوسرے یہ ماننا ضروری ہے کہ نفسِ انسانی

(الف) ایک مستقل حقیقت ہے۔

(ب) اس کی یہ حقیقت روحانی ہے۔ یعنی اس کی اپنی زندگی مستقل ہے اور مادی جسم کے تغیرات اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔

(ج) یہ اپنے تمام افعال کا سبب آپ ہے۔ یعنی انسانی اعمال اس کے نفس کی کیفیات کے مظہر ہوتے ہیں۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, p. 200-205)

(۳) تیسرے یہ ماننا ضروری ہے کہ انسان کے موجودہ عمل، اس کے مستقبل کو متاثر کرتے ہیں یعنی

جس قسم کے اس کے اعمال آج ہوں گے اسی قسم کا اس کا "کل" ہوگا. بالفاظِ دیگر اس کے لئے تسلسلِ حیات پر ایمان رکھنا ضروری ہے. جو شخص صرف موجودہ زندگی کا قائل ہے وہ بیش با افتادہ مفاد کے پیچھے لگا رہے گا اور مستقل اقدار کو کچھ اہمیت نہیں دے گا. کیونکہ مستقل اقدار انسانی سیرت کی تعمیر کرتی ہیں اور سیرت کی تعمیر کی اہمیت اسی صورت میں سمجھ میں آسکتی ہے جب انسان زندگی کو مستقل اور مسلسل سمجھے. ورنہ جو یہ سمجھے کہ میری سانس کے ساتھ ہی میری سیرت کا خاتمہ ہو جائے گا اسے تعمیرِ سیرت کے لئے سر کھپانے کی کیا ضرورت ہے.

اور

(۴) سب سے ضروری یہ کہ خدا پر ایمان لانا ہوگا. اس لئے کہ اخلاقی آئیڈیل نفس (MIND) کے علاوہ کہیں موجود ہی نہیں ہو سکتا اور ایک مطلق اخلاقی آئیڈیل نفسِ مطلق ہی میں موجود ہو سکتا ہے جو ہر حقیقت کا سرچشمہ ہے. ہمارا نفس جس منتہٰی کو ہماری سیرت کا مقصود قرار دے وہ اس نفس (مطلق) کا بھی منتہٰی ہونا چاہیئے جو ہمارے نفس کا سرچشمہ ہے. لہذا اخلاقی قوانین کے مستقل اور مطلق ہونے کے لئے خدا پر ایمان لانیفک ہے.

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL - VOL. II, pp. 212-220)

آپ نے دیکھا ہوگا کہ ان بنیادی معتقدات (POSTULATES) میں عمودی حیثیت خدا اور آخرت پر ایمان کو حاصل ہے. خدا کے حکیم ماننے میں کائنات کا بالمقصد ہونا از خود مقصود ہو جاتا ہے اور آخرت پر ایمان کے معنی یہ ہیں کہ نفسِ انسانی جسم کی موت کے ساتھ فنا نہیں ہو جاتا. ڈین. انج کے الفاظ ہیں:-

خدا پر ایمان مرکز ہے اور بقائے حیات پر ایمان محیط. بس تمام مسئلہ اخلاقیات کی یہی کلید ہے. وہ مستقل اقدار جن کے توسط سے ہم خدا تک پہنچ سکتے ہیں ابدی اور غیر فانی ہیں جو فی الحقیقت موجود ہے کبھی فنا نہیں ہو سکتا. (GOD AND THE ASTRONOMER - p. 276)

ایڈنگٹن اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

ہمارے سامنے دو متبادل سوالات ہیں. یا تو مطلق اقدار کا کوئی وجود نہیں اور ہمارے ضمیر کے فیصلے حرفِ آخر ہیں جن کی کہیں اپیل نہیں ہو سکتی اور یا مطلق اقدار ہیں. اگر مطلق اقدار ہیں تو پھر ہمیں یہ ماننا ہوگا کہ یہ اقدار اس ذات کا ہلکا سا پرتو ہیں جو انہیں مطلقیت کی حیثیت عطا کرتی ہے........ اس

میں شبہ نہیں کہ اس آخری کڑی میں جاکر منطقی دلائل میں الجھاؤ سا پڑ جاتا ہے لیکن یہ الجھاؤ تو خود مادی دنیا کے متعلق بھی پڑتا ہے ہم صرف مفروضہ (DATA) کی بنیاد پر ہی دلائل پیش کر سکتے ہیں اور مادی دنیا میں ابتدائی مفروضات (DATAS) عقل کی رُو سے نہیں حاصل ہوتے بلکہ غیر عقلی طریق ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے بغیر ہم مادی دنیا کے متعلق بھی ذرا آگے نہیں بڑھ سکتے۔

(THE NATURE OF PHYSICAL WORLD: pp 371-72)

برائٹ مین کے نزدیک "قانونِ فطرت کی وحدت اس امر کی دلیل ہے کہ اقدار کا سرچشمہ بھی ایک ہی ہے"۔[1] حتیٰ کہ (H. N. WIEMAN) کے الفاظ میں خدا کی تعریف (DEFINITION) ہی یہ ہے کہ وہ "کارگہِ فطرت میں اقدار کا سرچشمہ ہے"۔

(GOD IS THE NAME OF ALL VALUE-PRODUCING PROCESSES IN THE NATURE)

ان تصریحات سے یہ حقیقت آپ کے سامنے آگئی ہو گی کہ تحقیقاتِ جدیدہ کی رُو سے نظریۂ اخلاقیات کے لئے ضروری ہے کہ ہم اسے تسلیم کریں کہ اخلاقی قانون، مستقل اور مطلق اقدار کا نام ہے اور مستقل اور مطلق اقدار کا تصور ہی پیدا نہیں ہوسکتا۔ جب تک انسان خدا اور حیاتِ اُخروی پر ایمان نہ لائے۔ اگر خدا اور آخرت پر ایمان نہ رہے تو مطلق اور مستقل اقدار کا تصور ہی باقی نہیں رہتا۔ اور جب مطلق اقدار کا تصور نہ رہے تو اخلاقیات کی ساری عمارت نیچے آگرتی ہے کیونکہ اخلاقیات کا قصرِ فلک بوس تو قائم ہی انہی بنیادوں پر ہے۔ اسی بنا پر (DOSTOIEVSKY) نے لکھا ہے کہ "اگر خدا کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو دنیا میں سب کچھ جائز ہو جاتا ہے"۔[2]

ہم نے شروع میں جو مثال دی تھی اسے ایک مرتبہ پھر سامنے لائیے۔ ایک شخص کے پاس کسی کی امانت رکھی ہے وہ آدمی فوت ہو جاتا ہے اور اب دنیا میں کسی شخص کو اس کا علم نہیں۔ جس کے پاس یہ

ا (BRIGHTMAN --- A PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 119-124)

۲ (QUOTED BY LESLIE PAUL IN THE "MEANING OF HUMAN EXISTENCE": p. 177)

امانت ہے وہ خدا کو نہیں مانتا، مستقل اقدار کا قائل نہیں، تسلسل حیات پر اس کا یقین نہیں۔ اب سوچئے کہ وہ کون سا جذبہ ہے جس کے ماتحت یہ شخص اس روپے کو جا کر متوفی کے ورثا کو دے دے گا؟ آپ کہیں گے کہ دیانتداری سے انسان کو اطمینان حاصل ہوتا ہے اور اسی اطمینان کی خاطر یہ شخص دیانت دار رہے گا، لیکن جو کچھ گذشتہ صفحات میں ہمارے سامنے آچکا ہے اس کے پیش نظر وہ "دل کی خلش" جس سے بچنے کا نام "اطمینانِ قلب" ہے محض سوسائٹی کی پیدا کردہ ہے۔ اس لئے ضمیر کی آواز کو (INTERNALISED SOCIETY) کہا جاتا ہے۔ اس سے زیادہ اس کی حقیقت کچھ نہیں۔ اگر اس شخص کا ماحول ایسا ہے جس میں اس قسم کی بددیانتی کو معیوب نہیں قرار دیا جاتا یا اس کے دل نے سوسائٹی کا اس قسم کا اثر نہیں لے رکھا تو اسے اس بددیانتی پر کسی قسم کی خلش ہی پیدا نہیں ہوگی۔ اس لئے اس کے سامنے اخلاقیات کا سوال ہی نہیں آئے گا۔ یہ اس موضوع کا سلبی پہلو ہے۔ اب ایجابی پہلو کی طرف آیئے۔ ایک شخص سے کہا جاتا ہے کہ سیلاب کے مصیبت زدگان کی مدد کے لئے چندہ دیجئے۔ آپ غور کیجئے کہ وہ کونسا جذبہ ہے جو اسے اس ایثار کے لئے آمادہ کرے گا؟ آپ کہیں گے کہ انسانی ہمدردی، لیکن انسانی ہمدردی کا جذبہ انسان کے دل میں کیوں پیدا ہوا؟ جن کے دل میں یہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا جذبہ اعصاب کی کمزوری کی علامت ہے جس کا طبی علاج کرانا چاہیئے۔ آپ اگر اس گوشے کو اور سمٹاتے چلے جائیں گے تو آخرالامر ایک جذبہ باقی رہے گا جس کی بنا پر یہ شخص اس مقصد کے لئے چندہ دے گا اور وہ ہے اپنی عزت (نام کی شہرت) سوسائٹی میں مقبولیت اور یہ ظاہر ہے کہ اخلاقیات کے لئے یہ محرکات کچھ حیثیت نہیں رکھتے۔ اس لئے اخلاقی بنیادوں کے لئے مستقل اقدار پر ایمان نہایت ضروری ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ مستقل اقدار کو اس لئے ماننا ضروری ہے کہ ان کے بغیر اخلاقیات کی عمارت تعمیر نہیں ہوسکتی۔ مستقل اقدار تو بہرحال اپنا وجود رکھتی ہیں۔ انہیں تسلیم کرنے سے انسانی معاشرہ پر وہ اثر پڑتا ہے جس کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے۔

مستقل اقدار کا سرچشمہ کیا ہے؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مستقل اقدار ہیں کیا اور یہ ملتی کہاں سے ہیں؟ یعنی ایک شخص خدا کو مانتا ہے، تسلسل حیات کا بھی قائل ہے، مطلق اقدار کے وجود کو بھی تسلیم کرتا ہے، اب اسے کس طرح معلوم ہو کہ مستقل اقدار کیا ہیں؟ اس ضمن میں ہمارے سامنے دو نظریئے آتے ہیں۔ بعض مفکرین نے مستقل اقدار خود ہی متعین کر دی ہیں۔ مثلاً قدیم یونان میں عقل، جرأت، ضبط اور عدل کو مستقل اقدار تسلیم کیا جاتا

تھا۔ ہمارے دور میں پروفیسر (SIDGWICK) کے نزدیک مستقل اقدار تین ہیں:(BENEVOLENCE) (PRUDENCE) اور EQUITY۔ پہلی دو سے مراد ہے زیادہ سے زیادہ انسانوں کا بھلا۔ اور تیسری قدر سے مفہوم یہ ہے کہ "کسی ایک فرد کی بھلائی کی ذاتی قیمت اتنی ہی ہے جتنی کسی دوسرے فرد کی اسی قسم کی بھلائی کی"؛ (راشڈل، جلد اول، صفحہ ۱۴۷)

پروفیسر (WHITEHEAD) صداقت (TRUTH) حسن (BEAUTY) اور بھلائی (GOODNESS) کو مستقل اقدار قرار دیتا ہے۔ (ADVENTURES OF IDEAS: p.345)

پروفیسر جوڈ بھی اس سے متفق ہے وہ (GOODNESS) کو اخلاقی نیکی (MORAL VIRTUE) کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔
(GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p.439)

سیموئیل بٹلر کے نزدیک صداقت (VERACITY) عدل (JUSTICE) اور فلاحِ عامہ (COMMON GOOD) مستقل اقدار ہیں۔ (FREED: p. III)۔ ڈریش صرف رحمدلی (PITY) اور فرض کو مثالی مطاع تصور کرتا ہے۔ (PROBLEMS OF INDIVIDUALITY)

(SOREN KIERKEGARRD) کے نزدیک

اخلاق، کیریکٹر کا نام ہے اور کیریکٹر وہ ہے جو انسان کی ذات کے اندر منقوش ہے، کیریکٹر درحقیقت داخلیت کا نام ہے۔ بداخلاقی بھی توانائی کی حیثیت سے کیریکٹر ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص نہ تو اچھے اخلاق کا مالک ہے اور نہ ہی بُرے اخلاق کا تو وہ انسان نہیں، حیوان ہے۔
(THE PRESENT AGE)

کیریکٹر کسے کہتے ہیں؟

یہاں سے ایک اور اُلجھاؤ شروع ہو گیا کہ کیریکٹر کسے کہتے ہیں۔ باردیو کے نزدیک

اپنے آپ پر قابو رکھنے کا نام کیریکٹر ہے .... اور اس کا مظاہرہ ماحول کی کیفیت کی نسبت سے ہوتا ہے۔ مزاج تو قدرت کا عطیہ ہے لیکن کیریکٹر حاصل کیا جاتا ہے۔
(SLAVERY AND FREEDFOM)

(KERSCHENS TEINER) کہتا ہے کہ کیریکٹر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عام مفہوم میں جس کا مطلب ہے

"انسانی ماحول کے متعلق انسان کا وہ رویہ جو مستقل ہو اور اس کا مظاہرہ اس کے اعمال سے ہوتا رہے اور دوسرا خاص مفہوم (جسے وہ اخلاقی کیریکٹر کہتا ہے) جس کا مطلب یہ ہے کہ" انسان اپنے تمام اعمال میں مستقل اقدار کو ہمیشہ ترجیح دے۔"

(THE CONCEPT AND EDUCATION OF CHARACTER)

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 333) کے نزدیک بھی "کیریکٹر ضبطِ خویش کا نام ہے۔ اس کے بغیر انسانی قلب اور شخصیت دونوں غیر متوازن ہوجاتے ہیں۔" (THE ONLY WAY)۔ مارٹن بوبر کے نزدیک:

> خیر کے معنی ہیں ایسا سفر جس میں ہر قدم منزلِ مقصود کی طرف اٹھے اور شر کے معنی ہیں انسانی ممکنات کا بگولے کا سا رقص' دنیا میں انسانی ممکنات کے بغیر کچھ بھی حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر یہی قوتیں ایک خاص سمت کی طرف جانے میں استعمال نہ کی جائیں اور ایک دوسرے میں الجھی رہیں تو ہر طرف فساد ہی فساد رونما ہوجاتا ہے۔ (BETWEEN MAN AND MAN)

سطورِ بالا میں آپ نے دیکھا ہے کہ مختلف مفکرین کے نزدیک مستقل اقدار کون کون سی ہیں۔ لیکن انہوں نے صرف چند اصطلاحات کو پیش کر دیا ہے۔ ان اصطلاحات کے متعلق اول تو یہ دیکھئے کہ یہ مبہم ہیں اور واضح اور متعین طور پر معلوم نہیں ہوسکتا کہ ان کا مفہوم کیا ہے۔ ان کا جو مفہوم خود واضعینِ اصطلاحات نے بیان کیا ہے وہ ان اصطلاحات کی وضاحت کے بجائے انہیں اور مبہم بنا دیتا ہے۔ مثلاً وائٹ ہیڈ کے نزدیک

> جب ظاہر (APPEARANCE) حقیقت (REALITY) کے ساتھ ہم آہنگ ——— (CONFORM) ہوجائے تو اسے صداقت (TRUTH) کہتے ہیں۔
>
> (ADVENTURE OF IDEAS: p. 300)

اور

> کسی تجربہ میں مختلف عناصر کے باہمی توازن کا نام حُسن (BEAUTY) ہے۔ (ص ۳۲۴)

اور جب صداقت اور حسن یک جا جمع ہوجائیں تو اس سے (GOODNESS) پیدا ہوجاتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس وضاحت سے مزید ابہام پیدا ہوگیا۔ مثلاً صداقت کی تعریف کو دیکھئے۔ اس تعریف کی رُو سے ظاہر کا حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہوجانا صداقت کہلاتا ہے۔ لیکن ہمیں جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ حقیقت (REALITY) کیا ہے۔ ہم کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ظاہر حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہوچکا ہے یا نہیں۔

سو پہلی چیز تو یہ ہے کہ یہ اصطلاحات خود محتاجِ معانی ہیں۔ لیکن اس سے بھی اہم سوال دوسرا ہے۔ اور وہ یہ کہ ان مفکرین کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ مستقل اقدار ہیں؟ مستقل یا مطلق قدر کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ کے تغیرات اور احوال و ظروف کے تبدلات اس پر کسی صورت سے بھی اثر انداز نہ ہوں، وہ زمان و مکان کی حدود سے بالا ہو اور اس کی قیمت خود اس کی اپنی ذات ہو۔ اس قسم کی اقدار ذہن انسانی کی پیداوار ہو نہیں سکتیں خواہ وہ ذہن کتنے ہی بڑے مفکر کا کیوں نہ ہو۔

اس لئے دوسرا نظریہ یہ ہے کہ مطلق اقدار صرف نفسِ مطلق (یعنی خدا) کی طرف سے مل سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا سرچشمہ کوئی نہیں ہو سکتا۔ یہاں سے مذہب کی دنیا شروع ہوتی ہے جس کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ مطلق اقدار کا علم خدا کی طرف سے بذریعہ وحی ملتا ہے اور اس کے باہر یہ علم کہیں اور نہیں ہوتا۔ اس کے متعلق تفصیلی گفتگو کا مقام آگے آئے گا۔

سابقہ تصریحات کی روشنی میں ہم اس مقام تک پہنچ گئے ہیں کہ مستقل اقدار یا خیرِ مطلق یا حقِ مطلق صرف خدا کی طرف سے مل سکتی ہے۔ اس نقطہ سے فلسفۂ اخلاقیات کا ایک نہایت اہم سوال پیدا ہوتا ہے جو درحقیقت اصل موضوع سے بھی کہیں زیادہ مشکل ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ

شر کا خالق کون ہے؟

(۱) جب ہم خیرِ مطلق (ABSOLUTE GOOD) کا وجود تسلیم کرتے ہیں تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ہم اس کے بالمقابل، شرِ مطلق (ABSOLUTE EVIL) کا وجود بھی تسلیم کریں۔

(۲) اور جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خیرِ مطلق، خدا کی طرف سے ملتا ہے تو کیا شرِ مطلق کا خالق بھی خدا ہی ہے۔

(۳) کیا یہ عقیدہ کہ خدا نے شر کو بھی پیدا کیا ہے خدا کے متعلق غلط تصور نہیں پیدا کرتا؟

(۴) اگر یہ مانا جائے کہ شر کو خدا نے پیدا نہیں کیا تو پھر خالقِ شر کسی اور کو ماننا پڑے گا۔ یہ ثنویت (DUALISM) کا عقیدہ ہے جس پر مذہب زرتشتی کی بنیاد ہے۔ یعنی اہرمن و یزداں، دو مستقل قوتوں کے وجود کا تسلیم کرنا۔

یہ سوالات وہ ہیں جنہوں نے اس وقت سے انسانی فکر کو غلطاں و پیچاں بنا رکھا ہے جب سے اس نے نظریۂ اخلاقیات کے متعلق سوچنا شروع کیا ہے۔ جب انسان دیکھتا ہے کہ دنیا میں ہر طرف دکھ، درد، مصائب، آلام، غریبی، بیماری، تباہ کاری، بربادی پھیلی ہوئی ہے جب وہ محسوس کرتا ہے کہ ہر جگہ ظلم، استبداد،

بے انصافی کا دَور دَورہ ہے۔ ہر طاقت ور کمزور کا گلا گھونٹ رہا ہے' ہر آہنی پنجہ مظلوم کا گوشت نوچ رہا ہے' ہر تیز دانت غریب کا کلیجہ چبا رہا ہے' تو وہ کائنات کے اس تصور سے گھبراتا ہے۔ وہ پوچھتا ہے کہ کیا یہ سب کچھ خدا کی مرضی سے ہو رہا ہے۔ اگر اس کی مرضی سے ہو رہا ہے تو خدا بڑا ہی ظالم ہے۔ اور اگر اس کی مرضی کے خلاف ہو رہا ہے تو وہ بڑا ہی کمزور ہے۔ دونوں صورتوں میں خدا خدا نہیں ہو سکتا۔ ان سوالات نے انسانی ذہن کو اس قدر چکر دیئے ہیں کہ ان سے گھبرا کر اس نے کہیں گوتم بُدھ کی طرح دنیا تیاگ کر بن باس اختیار کر لیا اور کہیں نیٹشے کی طرح قوت اور فقط قوت کو حقیقت اور باقی سب کچھ توہم پرستی سمجھ لیا۔ کہیں اس نے ہندوؤں کی طرح شر کو محض فریب (مایا) تصور کر کے کبوتر کی طرح آنکھیں بند کر لینے میں حفاظت کا سامان ڈھونڈھ لیا اور کہیں مجوسیوں کی طرح' خیر اور شر کے لئے دو الگ الگ مستقل قوتیں تسلیم کر کے' اس تضاد میں توافق پیدا کرنے کی خود فریب کوشش کرنے لگ گیا۔ لیکن فکرِ انسانی نے اس گتھی کو جس قدر سلجھانے کی کوشش کی یہ اُسی قدر اور اُلجھتی چلی گئی۔ ہمارے لئے یہ مشکل ہی نہیں ناممکن ہے کہ ہم مختصر الفاظ میں بتا سکیں کہ اس بارے میں اس وقت تک کیا کچھ سوچا گیا ہے اور اس کے لئے کیا کیا دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ اس مقام پر صرف اتنا بتایا جا سکے گا کہ اس بارے میں انسانی فکر نے کون کون سے راستے اختیار کئے ہیں اور وہ راستے اسے کس کس مقام تک لے گئے ہیں۔

سیلاب سے تباہی آ جاتی ہے۔ ہیضہ سے گھروں کے گھر خالی ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا سیلاب اور وبا شر ہیں۔

کوئی شخص میرا حق دبا لیتا ہے۔ یہ بھی شر ہے۔ پہلی قسم کے شر کو فطری شر (NATURAL EVIL) اور دوسری قسم کو اخلاقی شر (MORAL EVIL) کہا جاتا ہے۔ ثانی الذکر کو مذہب کی اصطلاح میں گناہ کہتے ہیں۔

پہاڑوں پر زور کی بارش ہوتی ہے۔ پانی کی طغیانیاں' جنگلوں اور صحراؤں کو جل تھل کر دیتی ہیں لیکن ہمیں احساس تک نہیں ہوتا کہ کوئی شر واقع ہوا ہے۔ لیکن جونہی وہ سیلاب آبادیوں کا رُخ کرتا ہے سارے ملک میں قیامت برپا ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ شر اس وقت شر بنتا ہے جب اس سے انسان متاثر ہوتے ہیں۔ جنگل میں سانپ اپنی زندگی جیتا اور اپنی موت مرجاتا ہے۔ لیکن وہ جونہی کسی انسان کو ڈس لیتا ہے تو اس کا زہر شر بن جاتا ہے۔ لہٰذا شر کا تعلق انسان سے ہے فطرت سے نہیں۔

ہم اپنے بیمار بچے کو غلطی سے دوا کی جگہ سنکھیا دے دیتے ہیں. وہ مرجاتا ہے. دوسرا شخص کسی کے بچے کو جان بوجھ کر سنکھیا دے دیتا ہے جس سے وہ ہلاک ہوجاتا ہے. نتیجہ کے اعتبار سے دونوں افعال شر میں داخل ہیں. لیکن اوّل الذکر کو غلطی کہیں گے اور ثانی الذکر کو جرم. لہٰذا بعض شر ذہنی (INTELLECTUAL EVIL) ہوتا ہے اور بعض اخلاقی شر (MORAL EVIL)

ان مبادیات کے بعد آگے بڑھیئے.

راہزن کے حق میں رات کا اندھیرا خیر ہوتا ہے. راہرو کے حق میں شر. اس سے ایک مکتبِ فکر کا خیال ہے کہ کوئی شے فی ذاتہٖ شر نہیں ہوتی. شر محض اضافی ہے.

ہیگل کا نظریہ ہے کہ کائنات کی کسی شے کو اگر جزواً جزواً دیکھا جائے تو اس کے الگ الگ حصے شر نظر آئیں گے لیکن جب اسے تماماً (AS A WHOLE) دیکھا جائے تو یہ خیر دکھائی دے گی. جیسے کسی عمارت کے لئے بنیادیں کھدنا، چونا پسنا، اینٹ اور پتھر کے ڈھیر لگ جانا، الگ الگ شر ہیں. لیکن عمارت بتمامہٖ خیر ہے. اس لئے اس کا خیال ہے شر، خیرِ ناتمام کا نام ہے.

ایک نظریہ یہ ہے کہ خیر کی قیمت اور اہمیت نکھر کر سامنے نہیں آسکتی جب تک اس کے مقابل میں شر کا وجود نہ ہو. بیماری کا وجود صحت کی قدر کراتا ہے. بھوک کی تکلیف کھانے کی اہمیت بتاتی ہے. تاریکی سے روشنی مطلعِ انوار بنتی ہے. سیاہ پس منظر، تصویر کے خط و خال نکھارتا ہے. بقولِ غالب ؎

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا ہو نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

ایک نظریہ یہ ہے کہ انسان سمجھتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے سب اس کے لئے ہو رہا ہے.

اس کے سوا کائنات میں اور کوئی بستا ہی نہیں. لہٰذا جو چیز اس کے لئے باعثِ نقصان ہوجاتی ہے، یہ اسے شرِ مطلق قرار دے دیتا ہے اور نہیں سوچتا کہ ہوسکتا ہے کہ یہی چیز کسی دوسری مخلوق کیلئے نفع رساں ہو. انسان تو اس قدر کوتاہ نظر واقع ہوا ہے کہ اگر بارش سے کسی کا کاروبار ایک دن کے لئے بند ہوجائے تو وہ بارش کو کوسنے لگ جاتا ہے (اور اس کا بس چلے تو وہ اسے فوراً بند کرادے) لیکن وہ اتنا نہیں سوچتا کہ وہ سارا اناج جس پر اس کی (اور اس کے ساتھ کروڑوں اور انسانوں کی) زندگی کا دارومدار ہے اسی بارش کے ذریعہ پیدا ہوگا. لہٰذا جس چیز کو انسان شر تصوّر کرتا ہے ہوسکتا ہے کہ وہ کائنات کی دیگر مخلوق کے لئے خیر ہو.

اسی سے ملتا جلتا نظریہ یہ ہے کہ کائنات کا ایک مقصد ہے اور جو کچھ کائنات میں ہو رہا ہے وہ اس مقصد کی تکمیل کے لئے ہے. لیکن ہماری نگاہ صرف پیش پا افتادہ مصلحت ہی کو دیکھ سکتی ہے. کائنات کی مصلحت کُلی کا ہم احاطہ ہی نہیں کر سکتے.

خیر و شر کے مسئلہ کی پیچیدگیوں سے گھبرا کر ہندو فلسفہ نے اس کا آسان حل سوچ لیا. اس فلسفہ کی رُو سے شر کا وجود ہی کہیں نہیں. یہ محض فریبِ نگاہ ہے، سراب ہے، مایا کا جال ہے. وجود صرف خیر ہی کا ہے. اندھیرا فقط روشنی کے نہ ہونے کا نام ہے. ان کے نزدیک، چونکہ مادہ شر کا مظہر ہے اس لئے اس فلسفہ کی رُو سے مادی دنیا سب سراب ہے، اور انسانی شعور کی تخلیق، شعور کو ختم کر دیجئے دنیا کا وجود ختم ہو جائے گا. اس لئے

چشم بند و گوش بند و لب ببند

نہ رہے بانس نہ بجے بانسری.

اس کے برعکس شوپنہار کا فلسفہ یہ کہتا ہے کہ دنیا میں خیر کا وجود ہی نہیں. سب شر ہی شر ہے. خیر ہمارے فریبِ نفس سے پیدا ہوتا ہے. چنانچہ اس کے نزدیک "فلسفہ اور مذہب موت کی تخلیق ہیں". اگر موت نہ ہوتی تو ان چیزوں کا وجود ہی نہ ہوتا. برٹرینڈ رسل اس باب میں اپنی کتاب (MYSTICISM AND LOGIC) میں لکھتا ہے.

> تصوف (باطنیت) کا عقیدہ یہ ہے کہ شر کا وجود محض فریب ہے. لیکن کبھی خیر کے متعلق بھی اس کا یہی عقیدہ ہوتا ہے. بالعموم اس کا رجحان اس طرف ہے کہ حقیقت جہاں بھی ہے خیر ہے. یونانی مفکر ہراقلیطس کے ہاں دونوں نظریات پائے جاتے ہیں. وہ کہتا ہے کہ "خیر اور شر اصل میں دونوں ایک ہیں" اور کہیں کہتا ہے کہ "خدا کے نزدیک تو ہر شے خیر اور حق و عدل ہی ہے. لیکن انسان بعض چیزوں کو حق قرار دے دیتا ہے اور بعض کو باطل". اسپنوزا کے ہاں بھی اس قسم کی ثنویت پائی جاتی ہے. لیکن جب وہ اس خیر کا ذکر کرتا ہے جس کا تعلق صرف انسانی دنیا سے نہیں تو اس کے لئے وہ "تکمیل" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ "میرے نزدیک حقیقت اور تکمیل ایک ہی چیز ہے" لیکن دوسری جگہ یہ کہتا ہے کہ "خیر سے میری مراد وہ کچھ ہے جس کے متعلق ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے نفع رساں ہے." (ص ۳۱)

ہندو مت (نیز تصوف) کے اس نظریہ کے برخلاف (کہ شر کا وجود ہی نہیں) اور شوپنہار کے اس نظریہ کے خلاف

(کہ خیر کا وجود ہی نہیں) ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ خیر بھی حقیقی وجود رکھتا ہے اور شر بھی، دونوں فی الحقیقت موجود ہیں۔ جوڈ اس نظریہ کا حامل ہے، اور راشڈل بھی۔

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF ETHICS AND NORDAS: p. 450)

ثانی الذکر کا یہ عقیدہ ہے کہ شر کا وجود تکمیلِ خیر کا ذریعہ ہے۔ اس مفروضہ کی بنا پر دنیا میں جس قدر شر پایا جاتا ہے اس کے متعلق یہی سمجھنا چاہیئے کہ اس کا وجود اس خیر کثیر کے لئے ضروری ہے جسے فطرت بروئے کار لانا چاہتی ہے (جلد دوم ص ۲۳۶)۔ فطرت کے پروگرام کے مطابق خدا، انسانوں کے ہاتھوں اس خیر کثیر کو بڑھاتا جائے گا اور اس کے ساتھ ہی شر کی ضرورت کم ہوتی جائے گی۔ حتیٰ کہ تکمیلِ خیر کے بعد شر کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اور یوں شر ختم ہو جائے گا۔ (ایضاً ص ۳۵۵)

اسی سے ملتا جلتا دوسرا مکتبِ فکر ہے جو یہ کہتا ہے کہ سلسلۂ ارتقاء منفی اور مثبت قوتوں کی کش مکش سے جاری ہے، نہر کی روانی کے لئے ضروری ہے کہ تھوڑے تھوڑے فاصلے پر اس کی راہ میں پتھروں کی ٹھوکریں (FALLS) بنا دی جائیں تاکہ اس کی رفتار میں تیزی پیدا ہوتی رہے۔ شر ان موانع کا نام ہے جن سے خیر کی نمود ہوتی ہے۔

اوسپنسکی کے الفاظ میں،

> کائنات میں دو قسم کے طریقِ کار جاری ہیں تخریبی اعمال اور تعمیری اعمال۔ ان دونوں کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر تخریبی اعمال نہ ہوں تو تعمیری نتائج مرتب ہی نہ ہو سکیں۔ تخریبی اعمال تو وہ مسالہ ہیں جن سے تعمیری اعمال کی عمارت وجود کوش ہوتی ہے۔ تخریب سے تعمیر ہوتی ہے لیکن اس کے بعد ہر تعمیر پھر رفتہ رفتہ تخریبی مراحل میں سے گزرتی ہے[1]

(A NEW MODEL OF THE UNIVERSE: p. 24)

اس نظریہ کی رُو سے ارتقائے کائنات کا سلسلہ اسی طرح جاری ہے لیکن جب کبھی ایسا ہو کہ کوئی طریق کار (PROCESS) تخریب پر جا کر رُک جائے تو اسے شر کہتے ہیں۔ وہائٹ ہیڈ کے الفاظ میں۔

---

[1] اس نظریہ کی بنیاد درحقیقت ہیگل کے فلسفہ پر ہے جس کی تشریح کمیونزم کے عنوان میں آئے گی کیونکہ وہی اس کا صحیح مقام ہے۔

کسی تجربہ میں جب تخریبی عنصر غالب آجائے تو اسے شر کہتے ہیں.

(ADVENTURES OF IDEAS: p. 345)

میسن اس نظریہ کی شد و مد سے تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خیر و شر کی جس کش مکش سے عالمِ آفاق میں ارتقائی عمل جاری ہے اسی کش مکش سے خود انسان کی اندرونی دنیا میں بھی تعمیرِ ذات کا عمل جاری ہے جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں میسن کا نظریہ یہ ہے کہ رُوحِ خالص (PURE SPIRIT) نے آپ پر جو قیود عائد کرکے مادی پیکر اختیار کر لیا اب وہی رُوح یا توانائی اپنے تخلیقی تحرّک (CREATIVE IMPETUS) سے رفتہ رفتہ، مادہ سے پھر روح کی لطافتیں اختیار کرتی اور اس طرح مادہ کی چار دیواری سے بلند ہوتی جاتی ہے. مادی موانعات' روح کے ارتقاء کے راستہ میں حائل ہو جاتے ہیں. لیکن اس کا تخلیقی تحرّک ان تمام موانع پر غلبہ پاکر آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے. جب کبھی ایسا ہو جائے کہ کسی کی رُوح، مادی موانعات کے نیچے دب کر رہ جائے تو اس وقت ان موانعات کو شر کہا جائے گا. چونکہ میسن کے نظریہ کا یہ حصہ بڑا دلچسپ ہے. مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسے اسی کے الفاظ میں پیش کیا جائے. وہ کہتا ہے کہ:-

> تخلیقی تحرّک، روح کی تخلیقی آزادی کو رفتہ رفتہ آگے بڑھا رہا ہے. جو شے اس مقصد کی راہ میں حائل ہوتی ہے ہم اسے شر کہتے ہیں. تخلیقی آزادی (تعمیرِ ذات ہی کے راستے آگے بڑھ سکتی ہے. اس لئے جو شے تعمیرِ ذات کی راہ میں حائل ہوتی ہے وہ شر بن جاتی ہے. لہٰذا جب انسان تخلیقی کاروبار میں مادہ کو صرف میں لائے تو ایسا کبھی نہیں ہونا چاہیئے کہ مادہ کی قدر و قیمت اس کے اس غیر شعوری احساس پر غالب آجائے کہ جو کچھ اس کی ذات، مادی ذرائع سے پیدا کرتی ہے. اس کی ذات کی اپنی قیمت ان سب سے زیادہ ہے. سائنس انسان کی نظروں سے یہ اہم حقیقت اوجھل کر دیتی ہے اور مادہ کی قیمت کو بڑھا چڑھا کر پیش کر دیتی ہے (ص ۲۳)........ شر کے مسئلہ کو نہ تو سائنس حل کر سکتی ہے نہ ہی مذہب .... سائنس یہ نہیں بتا سکتی کہ روح کا سرچشمہ کیا ہے اور مادہ یہ نہیں بتا سکتا کہ مادہ کا سرچشمہ کیا. اس لئے نہ سائنس، نہ مذہب، روح اور مادہ میں توافق پیدا کر سکتے ہیں. لہٰذا شر کے مسئلہ کا حل پیش نہیں کر سکتے. لیکن جب اس مسئلہ کو "تخلیقی آزادی" کے نظریہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو سارا مسئلہ حل ہو جاتا ہے. اس نظریہ کی رُو سے شر سے مفہوم ہوتے ہیں وہ موانع جو تخلیقی تحرّک کے راستے میں حائل ہوتے

ہیں ؎ .... یا یوں سمجھئے کہ شعورِ ذات، ان مشکلات کو جو تخلیقی تحرک کو تخلیقی آزادی کی جستجو کی راہ میں پیش آتی ہیں، شر کا نام دے دیتا ہے .... اس نظریہ کی رُو سے شر کوئی مقرر شدہ شے نہیں رہ جاتی ہے۔ (ص ۹ - ۲۰۷)۔

(CREATIVE FREEDOM: p. 207-209)

مارٹن بوبر، خیر و شر کے تضاد میں توافق کی صورت پیدا کرنے کی کوشش یوں کرتا ہے۔

خیر و شر دو متضاد چیزوں کے نام ہیں جس طرح دایاں اور بایاں یا اوپر اور نیچے تضادات کا نام ہے۔ خیر سے مفہوم ہے وہ قوت جو ہمیں منزلِ حیات کی طرف لے جائے اور شر سے مراد ہے انسانی قوتوں کا منزل کی سمت نہیں بلکہ بگولے کی طرح رقص کرنا۔

(BETWEEN MAN AND MAN)

یہاں تک ہم نے شر کے اس حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق فطرت سے ہے۔ باقی رہا اخلاقی شر یعنی جسے گناہ کہا جاتا ہے، سو یہ ظاہر ہے کہ وہ انسانی اختیار و ارادہ کا مظہر ہے۔ اس ضمن میں ولیم جیمز (WILLIAM JAMES) اپنی مشہور کتاب (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) میں لکھتا ہے کہ:-

بعض لوگ وہ ہیں جن کے نزدیک شر سے مراد یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے ماحول کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ اس قسم کے شر کا علاج ہو سکتا ہے یعنی ماحول کو بدل دینے سے یا اپنے آپ کو بدل لینے سے یا دونوں کو اس طرح بدل دینے سے کہ باہمی تضاد کی کوئی شق باقی نہ رہے۔ لیکن بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک شر محض خارجی ماحول سے عدم توافق کا نام نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ شر انسان کی ذات کے اندر پیوست ہے جسے نہ تو ماحول کی تبدیلی ہی زائل کر سکتی ہے اور نہ ہی انسان کی داخلی تبدیلی (یعنی ان کے نزدیک انسان فطرتی طور پر بد واقع ہوا ہے) اس کے لئے مافوق الفطرت مدد کی ضرورت ہے۔ (ص ۱۳۲ - ۱۳۱)۔

؎ "شیطان" عبرانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی راستہ روکنے والا یا مزاحمت کرنے والا (THE HINDERER) ہے۔ (بحوالہ (BUBER) ص ۲۰۸)

یہ کہ انسان کی فطرت میں شر ہے اور ہر انسان پیدائشی طور پر بُری طینت کا واقع ہوا ہے۔ عیسائیت کا اصول مذہب ہے' ان کے نزدیک اس شر کا علاج حضرت عیسیٰؑ کے کفارہ سے ہو سکتا ہے۔ لہٰذا فطرتِ انسانی کے بنیادی شر کے ازالہ کے لئے جناب مسیحؑ کی الوہیت اور تصلیب پر ایمان لانا ضروری ہے۔

لیکن اب خود یورپ کے مفکرین اس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں کہ "فطری گنہگاری کا عقیدہ باطل اور ہزار خرابیوں کا موجب ہے"' چنانچہ (R. F. JOHNSON) اپنی کتاب (CONFUCIANISM AND MODERN CHINA) میں لکھتا ہے کہ

> ازلی گناہ کا عقیدہ درحقیقت ازلی خرابی ہے جس کی وجہ سے ہم ہر قسم کے خیر سے بیزار اور ہر قسم کے شر کی طرف مائل رہتے ہیں۔

سر ہنری جونس اپنی کتاب (A FAITH THAT ENQUIRES) میں اس عقیدہ کی تردید کرنے کے بعد فطرتِ انسانی کے نیک ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ (SIR JAMES IRWINE) نے سینٹ اینڈریوز کے گرجے میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ:-

> جو چیز میرے دل میں سب سے زیادہ اہمیت لئے رہتی ہے وہ یہ ہے کہ میرے تجربہ نے میرے اس احساس کو اور بھی شدید کر دیا ہے کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے نیک ہے۔

مشہور عالمِ نفسیات (WILLIAM MC DOUGALL) اپنی کتاب (CHARACTER AND THE CONDUCT OF LIFE) میں لکھتا ہے کہ

> اب دورِ حاضر کے بچے کی عزتِ نفس کو شروع ہی سے اس عقیدہ سے ٹھیس نہیں لگائی جاتی کہ وہ فطرتاً بد واقع ہوا ہے بلکہ اب اس کی تربیت اس کُلیہ کے ماتحت عمل میں آتی ہے کہ وہ فطرتاً نیک ہے اور ایک شُستہ اور مہذّب ماحول میں وہ یقیناً نیکی' سچائی اور حسن کا متلاشی ہوگا۔ یہ یقیناً فوزِ عظیم ہے۔

مسٹر (A. E. TAYLER) لکھتا ہے کہ "یہ عقیدہ ایک بطلان ہے" اور

> میں کسی ایسے سائنٹیفک اور خدا کی طرف دعوت دینے والے مذہب کو خوش آمدید کہوں گا جو ہمیں فطرتِ انسانی پر ایسی مضحکہ انگیز تہمت پر ایمان رکھنے کی ضرورت سے بچالے۔

(MIND: JULY 1912)

عیسائیت نے شر کو انسان کی فطرت میں مستقل طور پر داخل کر دیا تھا۔ اس کے برعکس، افلاطون (PLATO) نے کہا کہ:۔

فطرت انسانی میں خدائی صفات شامل ہیں۔

(THE WORKS OF PLATO --- PROTAGORAS)

اس کے برعکس (ORTEGAY GAESSET) اپنے مقالہ (HISTORY, AS A SYSTEM) میں لکھتا ہے کہ

انسان کی فطرت کچھ بھی نہیں اس کی صرف تاریخ ہے۔

(QUOTED BY ERNST CASSIRER IN 'AN ESSAY ON MAN')

یہ ہیں شر کے متعلق نہایت مختصر الفاظ میں مختلف نظریات، علامہ اقبالؒ ان متضاد نظریات پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ:۔

ان متشائم اور متفاؤل نظریات (PASSIMISM AND OPTIMISM) نے جو سوالات پیدا کر دیئے ہیں، کائنات کے متعلق ہمارے علم کی موجودہ سطح ان کا آخری حل دریافت کرنے سے قاصر ہے۔ ہماری ذہنی ساخت ایسی ہے کہ ہم اشیائے کائنات کا صرف جزئی مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ہم ان تمام قوتوں کو تماماً نہیں دیکھ سکتے جو ایک طرف تباہیاں لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کے آسرے اور اس کی نشو و نما کے ذرائع بنتی ہیں۔ (خطبات ص۲۷)

اس کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم اس باب میں کیا ہے۔ لیکن اس تشریح کا یہ موقع نہیں۔ یہ حصہ اپنے مقام پر آئے گا۔

(GAESSET) نے جو کہا ہے کہ "انسان کی فطرت کچھ نہیں، اس کی صرف تاریخ ہے"، تو اگرچہ اس نے یہ بات اپنے ایک خاص مقصد کے ماتحت کہی ہے لیکن اس کے باوجود اس میں ایک بہت بڑی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ "فطرت انسانی" کے متعلق افلاطون سے لے کر اس وقت تک اتنا کچھ کہا جا چکا ہے کہ اسے سنتے سنتے انسان کے کان بہرے ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس طرف کسی کا خیال نہیں گیا کہ جسے انسان کی فطرت کہا جاتا ہے وہ درحقیقت اس جبلت کے مظاہرے ہیں جو انسان کی اس

زندگی میں رونما ہوتے ہیں جو حیوانی سطح پر ہے۔ یا یوں کہیئے کہ یہ چیز انسان کے "حیوانی حصہ" سے متعلق ہے جہاں سے انسان کی زندگی شروع ہوتی ہے وہاں کوئی ایسی چیز نہیں جسے اس کی بنی بندھی فطرت کہا جاسکے۔ اس کے اندر ممکنات کی ایک دنیا آباد ہے، جنہیں بروئے کار لانے کے لئے اسے بہت سی قوتیں ملی ہیں۔ وہ اس باب میں آزاد ہے کہ ان ممکنات میں سے جسے چاہے اپنے لئے منتخب کرے اور پھر اس کے حصول کے لئے کوشش کرے۔ یعنی انسان اس باب میں آزاد ہے کہ وہ اپنے لئے جو راستہ چاہے منتخب کرے۔ وہ کسی خاص راستے پر چلنے کے لئے مجبور نہیں پیدا کیا گیا۔ اگر اس کی کوئی متعین فطرت تسلیم کر لی جائے تو اسے مجبور ماننا پڑے گا اور اگر اسے مجبور مان لیا جاتے تو "اخلاقیات" کی ساری عمارت نیچے آگرتی ہے۔ اخلاقیات کا اطلاق کسی آزاد کے اعمال پر ہی ہوسکتا ہے۔ مجبور، خیر اور شر کے حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اگر بکری کسی دوسرے کے کھیت میں گھس جائے تو آپ بکری کو قابلِ مواخذہ قرار نہیں دیتے۔ بکری کے مالک پر مقدمہ چلاتے ہیں۔ اگر کوئی پاگل کسی کے پتھر مار دے تو اسے سزا کے لئے جیل خانے نہیں بھیجتے۔ علاج کے لئے پاگل خانے بھیجتے ہیں۔ سانپ کبھی عدالت میں پکڑ کر نہیں لائے جاتے۔ اس لئے کہ یہ سب ان افعال میں مجبور ہوتے ہیں اور مجبور، نہ نیکی کا ذمہ دار ہوتا ہے نہ بدی کا۔*

---

* قرآن کریم، اخلاقیات کے مسئلہ کو بڑی آسانی سے حل کر دیتا ہے اس کی رُو سے

(۱) انسان صرف اس کے طبیعی جسم کا نام نہیں، جسم کے علاوہ ایک اور شے بھی ہے جسے انسانی ذات (HUMAN PERSONALITY) کہتے ہیں۔ اگر انسانی ذات کی صحیح نشوونما ہو جائے تو یہ موت کے بعد زندگی کی مزید ارتقائی منازل طے کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

(۲) جن اعمال سے انسانی ذات کی نشوونما ہو وہ خیر ہیں اور جن سے اس کی نشوونما رُک جائے وہ شر ہیں۔

(۳) انسانی ذات کی نشوونما، ان مستقل اقدار کے مطابق زندگی بسر کرنے سے ہوتی ہے جو وحی کے ذریعے تمام نوعِ انسانی کی راہ نمائی کے لئے ملی ہیں اور جو اپنی مکمل شکل میں قرآن میں محفوظ ہیں۔

(۴) ان اقدار کے مطابق زندگی اجتماعی معاشرہ میں ممکن ہے، انفرادی طور پر نہیں۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ابتدائی صفحات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ کائنات اور انسان کا معاملہ تین شقوں میں بٹ جاتا ہے۔

(۱) انسان اور کائنات کا باہمی تعلق

(۲) انسان اور انسان کا باہمی تعلق۔ اور

(۳) انسان کا اپنی ذات سے تعلق۔

شقِ اوّل کے متعلق ہم "طبیعیات" کے ضمن میں گفتگو کر چکے ہیں۔ شقِ دوم کا تعلق سیاسیات سے ہے اور شقِ سوم کا مذہب سے۔ آئندہ صفحات میں پہلے سیاسیات کا عنوان سامنے آئے گا اور اس کے بعد مذہب کا۔ اسلام ان تینوں شقوں کا مجموعہ ہے جو باہم دگر خدا کے تصور کے شیرازہ سے بندھی ہوئی ہیں۔ اس کے متعلق دوسری جلد میں گفتگو ہو گی۔

اب آئیے سیاسیات کی طرف۔

---

(۵) اس اجتماعی معاشرہ کے سامنے اصول یہ ہوتا ہے کہ

مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴿۱۳/۱۷﴾

دنیا میں بقا اور دوام صرف اس کے لئے ہے جو نوعِ انسانی کے لئے نفع بخش ہو۔ "نفع بخشی" میں افرادِ انسانیہ کی جسمانی پرورش، مضمر صلاحیتوں کی نشوونما اور انسانی ذات کا ارتقاء سب آجاتا ہے (تفصیل ان امور کی دوسری کتاب میں ملے گی)۔

باب چہارم

سیاسیات

مُسلماں فقر و سُلطانی بہم کرد
ضمیرش باقی و فانی بہم کرد

ولیکن الاماں از عصرِ حاضر
کہ سُلطانی بہ شیطانی بہم کرد

سیاسیات

اخلاقیات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اول تو "اچھے اور بُرے" کے متعلق مختلف انسانوں کے نظریات مختلف ہیں، اور جہاں اس باب میں نظری طور پر اتفاق بھی ہے وہاں بھی ضروری نہیں کہ ہر شخص اچھے کاموں پر کاربند ہو اور بُرے کاموں سے اجتناب کرے۔ یہ ظاہر ہے کہ انسانوں کو باہم مل جُل کر رہنا ہے جس کی وجہ سے ایک کا واسطہ دوسرے سے پڑتا ہے۔ اب اگر مختلف تمدنی امور میں تمام انسانوں کو ان کے اپنے فیصلوں پر چھوڑ دیا جائے تو معاشرتی زندگی محال ہو جائے۔ لہٰذا انتظامِ معاشرت کے انتظام کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسا انتظام کیا جائے جس سے انسانوں کے باہمی معاملات قاعدے اور قانون کے مطابق طے پاتے رہیں۔ اس نظام کا نام سیاسیات (POLITICS) ہے[1]۔ انگریزی لفظ (POLITICS) کے معنی ہیں پالیسی (POLICY) سے متعلق اور پالیسی کے معنی ہیں انتظام۔

پالیٹکس سے مراد

لہٰذا سیاست یا پالیٹکس سے مراد ہے وہ شعبۂ علم (سائنس) جو انسانی نظامِ باہمی سے متعلق ہے۔ اس موضوع پر فلسفیانہ بحث سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پالیٹکس کی مختلف اصطلاحات اور اجزائے ترکیبی کا مختصر الفاظ میں تعارف کرا دیا جائے تاکہ اصل مبحث کے سمجھنے میں دقت نہ پیش آئے۔ یہ اصطلاحات (اور ان کا مفہوم) وہ ہیں جو آج کل مغرب

---

[1] پالیٹکس کو پولیٹیکل سائنس یا پولیٹیکل فلاسفی بھی کہتے ہیں۔

میں رائج ہیں

(۱) **مملکت** (STATE) وہ بلند ترین معاشرتی ادارہ جو انسان کے تمدنی معاملات کو قانون اور ضابطہ کی رُو سے سرانجام دینے کے لئے وجود میں آتا ہے مملکت کہلاتا ہے. مملکت کے کم از کم اجزائے ترکیبی:-

(ا) آبادی (ب) علاقہ

(ج) وحدتِ نظام اور (د) اقتدارِ اعلیٰ (SOVEREIGNITY) ہیں.

(۲) **حکومت** (GOVERNMENT) اس مشینری کا نام ہے جو مملکت کے فیصلوں کو نافذ کرنے کا موجب بنتی ہے.

(۳) **دستور** (CONSTITUTION) اس مجموعۂ ضوابط کا نام ہے جو (ا) مملکت کے نظام، (ب) تقسیمِ اختیارات اور (ج) مختلف حکومتوں کے باہمی تعلقات سے اصولی بحث کرے.

(۴) **قوم** (NATION) کے تصوّر کی جامع تعریف مشکل ہے. انگریزی لفظ نیشن کا مادہ، لاطینی لفظ (NATUS) ہے جس کے معنی "پیدائش" ہیں. لہٰذا ابتداءً نیشن کا لفظ ایک نسل کے لوگوں کے لئے بولا جاتا تھا. (چنانچہ اب بھی بعض ممالک میں قوم کی تشکیل نسلی امتیاز ہی سے ہوتی ہے) لیکن سیاسیاتِ حاضرہ میں نیشن کا مفہوم اس ابتدائی تصوّر سے وسیع ہو گیا ہے اور اس سے بالعموم مراد ہوتی ہے ایک خطۂ زمین میں بسنے والے انسانوں سے، جو ایک حکومت کے تابع رہیں (واضح رہے کہ یہ مفہوم بھی جامع نہیں، عمومی ہے) اور نیشنلزم (وطنیت) سے مفہوم ہے ان لوگوں کی وجوہِ جامعیت. نیشنلزم کے لئے بالعموم دو شرائط لاینفک سمجھی جاتی ہیں. ایک "باہمگی" (GREGARIOUSNESS) اور دوسرے جذبۂ بے ہمگی (EXCLUSIVENESS) ثانی الذکر جذبہ سے مقصود یہ ہے کہ ایک نیشن اپنے آپ کو خود مختار تصوّر کرتی ہے اور کسی اور نیشن کے فرد کو نہ اپنے اندر شامل کرتی ہے اور نہ اُسے حق دیتی ہے کہ وہ ان کے معاملات میں دخل اندازی کرے تاآنکہ وہ اپنی **قومیت** (NATIONALITY) نہ بدل لے.

کسی مملکت کا مطالعہ کرنے کے لئے عام طور پر تین راہیں اختیار کی جاتی ہیں. اوّل تاریخی، یعنی یہ دیکھنا کہ اس مملکت کا ماضی کیا تھا. دوسرے تحلیلی (ANALYTICAL) یعنی یہ دیکھنا کہ اس مملکت کے موجودہ اجزائے ترکیبی کیسے ہیں اور تیسرے اخلاقی سیاست (POLITICO-ETHICAL) یعنی یہ فیصلہ

کرنا کہ اس مملکت کو کیسا ہونا چاہیئے. شق سوم میں "ہونا چاہیئے" کا سوال آجاتا ہے اور ہم سابقہ باب میں دیکھ چکے ہیں کہ "ہونا چاہیئے" (OUGHT TO BE) کا تعلق اخلاقیات سے ہے. یہ وہ مقام ہے جہاں اخلاقیات کا امتزاج سیاست سے ہوتا ہے (تفصیل آگے چل کر آئے گی).

مملکت کے ابتدائی تصورات

نوعِ انسانی میں مملکت کا تصور کس طرح پیدا ہوا یعنی متفرق اور منتشر افراد نے کس طرح سوچا کہ انہیں مل جُل کر ایک مملکت قائم کرنی چاہیئے؟ اس سوال کے متعدد جوابات دیئے جاتے ہیں لیکن مغربی مفکرینِ سیاست نے اس باب میں پانچ نظریئے قائم کئے ہیں.

(۱) **سر قبیلی حکومت** (PATRIARCHAL) یعنی سب سے پہلے مختلف افراد نے قبائلی زندگی اختیار کی. اس اندازِ زندگی میں، قبیلہ کا بزرگ، یعنی مورثِ اعلیٰ، واجب الاحترام سمجھا جاتا تھا اور اس کے فیصلے سب کے لئے واجب الاتباع تھے. یہاں سے ایک مختصر سی خاندانی مملکت کا تصور پیدا ہوا.

(۲) **مادری حکومت** (MATRIARCHAL) بعض قبائل میں، مرد کی جگہ سب سے بزرگ عورت کو بلند ترین مقام دیا جاتا تھا اور اس کے فیصلے سب کے لئے موجبِ اطاعت تصور کئے جاتے تھے. یہ بھی قبائلی حکومت کی شاذ سی شکل تھی.

(۳) **خدائی اختیارات کا نظریہ** (THEORY OF DIVINE RIGHTS) انسان کی ابتدائی زندگی میں پروہتوں (PRIESTS) کو بہت بڑا مقام حاصل تھا. وہ مافوق الفطرت قوتوں کے حامل اور دیوتاؤں کی اولاد یا ان کے نائب تصور کئے جاتے تھے. ہر شخص ان سے ڈرتا اور کانپتا تھا اور ان کے حکم کی خلاف ورزی کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا. رفتہ رفتہ، پروہتوں کے انہی اختیارات نے اجتماعی شکل اختیار کر لی. اور سمجھ لیا گیا کہ انہیں دیگر انسانوں پر حکومت کا حق حاصل ہے. یہ تھی "الوہیاتی اختیارات" کے تصور کی ابتداء. عیسائیت نے اس تصور سے بڑا فائدہ اٹھایا اور پادریوں نے نمائندگانِ خداوندی کی حیثیت سے باضابطہ حکومت شروع کر دی. بادشاہوں نے دیکھا کہ لوگوں سے اپنی اطاعت کرانے کا یہ طریق بہت آسان اور کامیاب ہے، اس لئے کہ اس میں جسموں کے بجائے دلوں پر فرمانروائی ہوتی ہے. جس کے لئے نہ فوج کی ضرورت پڑتی ہے، نہ پولیس کی. چنانچہ انہوں نے بھی نیابتِ خداوندی کا دعویٰ کر دیا اور رفتہ رفتہ یہ تسلیم کرا لیا کہ بادشاہ، "خدا کا سایہ" اور "ایشور کا اوتار" ہوتا ہے. خدائی اختیارات کا یہ تصور مملکت کے استحکام

کا موجب بن گیا۔

(۴) **نظریۂ قوّت**:۔ یعنی کسی قبیلہ یا قوم میں جو شخص جسمانی طور پر سب سے زیادہ طاقتور تھا اس نے دوسروں کو دبا لیا اور اس طرح اپنی فرمانروائی قائم کرلی (غور کیجئے تو یہی ایک نظریہ ہے جو شروع سے اس وقت تک مسلسل کارفرما ہے۔ قوّت کے اسلوب و انداز اور ذرائع و اسباب بدلتے رہے ہیں۔ اصول ہر جگہ یہی رہا ہے کہ "جس کی لاٹھی اس کی بھینس"۔ آج بھی یہی ہے اور آج سے پانچ ہزار سال پہلے بھی یہی تھا۔ جہاں کہا جاتا ہے کہ ہمارے یہاں یہ اصول نہیں ہے وہاں دھوکا دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کا نام ذہنی استیلاً (تغلب) ہے جسے BRIFFAULT بریفالٹ (POWER THOUGHT) کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔

(۵) **نظریۂ میثاق** (THEORY OF CONTRACT) یعنی یہ نظریہ کہ مختلف افراد باہمی رضامندی سے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ ہم سب مل کر ایک اجتماعی نظام قائم کریں۔ یہ افراد کے فرائض و واجبات ہوں گے اور یہ مملکت کے فرائض و واجبات۔ یہ نظریہ یونانِ قدیم کے وقت سے چلا آرہا تھا لیکن اسے اٹھارویں صدی میں یورپ میں ہابز (HOBBES)، لاک (LOCKE) اور روسو (ROUSSEAU) نے خاص طور پر فروغ دیا۔ موجودہ ڈیماکریسی کی بنیاد اسی نظریہ پر ہے "لوگوں کی حکومت باہمی رضامندی سے"۔

فرد اور مملکت کا تعلق

یہ تو رہے مملکت کے تصوّر کے متعلق مختلف نظریات۔ جہاں تک مملکت اور افراد کے تعلق کا حصہ ہے، اس باب میں بھی مختلف نظریات ہیں۔ مثلاً

(۱) **نظریۂ وحدت** (MONISTIC THEORY) یعنی افراد مملکت کا جزو ہوتے ہیں اور اپنا کوئی الگ وجود نہیں رکھتے۔

(۲) **نظریۂ افرادیت** (MOHADISTIC THEORY) جس کی رُو سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ مملکت محض افراد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ان میں حقیقی وحدت نہیں ہے۔

(۳) **نظریۂ ثنویت** (DUALISTIC THEORY) افراد کا جداگانہ وجود ہے لیکن وہ اپنی فلاح و بہبود کے لئے معاشرہ یا مملکت کے محتاج بھی ہیں۔

(۴) **نظریہ نامیت** (ORGAINC THEORY) یعنی مملکت اور افراد کی مثال جسم اور اس کے

مختلف اعضاء وجوارح کی ہے۔ جسم اعضاء کے مجموعہ کا نام ہے لیکن وہ خود عضو نہیں۔ اعضاء جسم ہی کے ذریعہ سے زندہ اور قائم ہیں لیکن کوئی عضو فی ذاتہٖ جسم نہیں۔

(۵) **نظریہ افادیت** (UTILITARIAN THEORY) مملکت کا وجود زیادہ سے زیادہ افراد کی زیادہ سے زیادہ مرفہ الحالی کے لئے ہے۔

(۶) **نظریۂ مطلقیت** ABSOLUTE AND IDEALIST THEORY مملکت اپنا مستقل اور مطلق وجود رکھتی ہے۔ افراد کے ارادے اور خواہشات' ان کی انفرادیت اور تشخص سب مملکت کے سامنے سجدہ ریز ہونے چاہئیں۔ مملکت کے مقابلہ میں فرد کا کوئی حق نہیں ہے۔ (ہیگل اس نظریہ کا حامل تھا)۔

جس طرح مملکت کو مختلف نظریوں کے ماتحت تقسیم کیا گیا ہے اسی طرح "حکومت کو بھی مختلف اسالیب کے مطابق، مختلف انواع میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس تقسیم کو بھی عام طور پر مملکت ہی کی تقسیم کہتے ہیں لیکن چونکہ اس کا تعلق درحقیقت انداز و طریقِ حکومت سے ہے اس لئے اسے "حکومت کی تقسیم" سے تعبیر کرنا زیادہ موزوں نظر آتا ہے۔

انواعِ حکومت

یونانِ قدیم میں ارسطو نے حکومت کو تین انواع میں تقسیم کیا تھا۔ (۱) شخصِ واحدہ کی حکومت (۲) چند افراد کی حکومت اور (۳) بہت سے افراد کی حکومت۔ میکیاوَلی (MACHIAVELLI) نے ان تین انواع پر ایک اور نوع کا اضافہ کیا جسے وہ "مرکب حکومت" قرار دیتا ہے۔

جین بوڈن (JEAN BODIN) اسلوبِ حکومت کی اس طرح تقسیم کرتا ہے:۔

(۱) ملوکیت (MONARCHY) جس کی تین قسمیں ہیں:

(ل) استبداد (DESPOTISM) جس میں رعایا کو غلام تصور کیا جاتا ہے۔

(ب) تاج سے وفاداری (ROYAL MONARCHY) جس میں بادشاہ، قوانین وضوابط کی رُو سے حکومت کرتا ہے اور

(ج) قہرمانیت (TYRANNY) جس میں حکومت بادشاہ کی مفاد پرستیوں اور کامرانیوں کے لئے ہوتی ہے۔

(۲) امراء کی حکومت (ARISTOCRACY) اور

(۳) جمہوریت (DEMOCRACY) عوام کی حکومت.

جرمن سیاستدان بلنچلی (BLUNTSCHLI) اس پر چوتھی نوع "تھیاکریسی" کا بھی اضافہ کرتا ہے یعنی خدائی اختیارات کے مطابق حکومت.

ہمارے زمانہ میں جمہوری اندازِ حکومت کی بھی مختلف اقسام ہیں مثلاً (ا) وحدانی UNITARY جس میں تمام مملکت ایک ہی وحدت تصور ہوتی ہے اور (ب) وفاقی (FEDERAL) جس میں مملکت کی مختلف وحدتیں (UNITS) اپنے اپنے ہاں خود مختار ہوتی ہیں لیکن سب کا مرکز ایک ہوتا ہے اور اقتدارِ اعلیٰ (SOVEREEIGNITY) مرکز ہی کو حاصل ہوتا ہے. پھر ان میں سے ہر ایک اسلوبِ حکومت یا تو پارلیمانی (PARLIAMENTARJAN) ہوگا اور یا غیر پارلیمانی. پارلیمانی اندازِ حکومت میں ہیئتِ اجزائیہ (EXECUTIVE) لیجسلیچر کے سامنے جوابدہ ہوتی ہے اور لیجسلیچر کے صوابدید کے مطابق قائم یا برطرف کردی جاسکتی ہے. لیکن غیر پارلیمانی انداز میں ہیئت اجزائیہ لیجسلیچر کے ماتحت نہیں ہوتی بلکہ ایک مدّتِ معینہ کے لئے (جس کا تعین دستورِ مملکت کی رُو سے ہوتا ہے) قائم رہتی ہے. انہی میں سے ایک انداز صدارتی حکومت (PRESIDENTIAL FORM OF GOVT.) کا ہے جس میں ایک مدّتِ معینہ کے لئے صدرِ حکومت کو تمام اختیارات تفویض کر دیئے جاتے ہیں اور لیجسلیچر کا اس پر کوئی اقتدار نہیں ہوتا.

عصرِ حاضر میں جمہوری اندازِ حکومت کے برعکس آمرانہ حکومتیں بھی قائم ہونے لگی ہیں. اٹلی اور جرمنی کے سابقہ اور روس کے حالیہ ڈکٹیٹر اسی اسلوبِ حکومت کے نمائندے تھے اور ہیں. جن مملکتوں میں زندگی کے ہر شعبے پر مملکت کا اقتدار ہوتا ہے انہیں مملکت کُلی (TOTALITARIAN STATE) کہا جاتا ہے.

یہ ہیں مختصر الفاظ میں مختلف اسالیبِ حکومت. اس باب میں ہم نے صرف نمایاں اسالیب کے تعارف ہی پر اکتفا کیا ہے' ان کی تفاصیل میں نہیں گئے. کیونکہ ہمارے مقصد کے لئے اسی قدر تعارف کافی ہے.

مملکت اور حکومت کے ان طرق و اسالیب کے تعارف کے بعد آپ اصل سوال کی طرف آئیے. مملکت یا حکومت کا طریق و انداز کچھ بھی ہو، سوال یہ ہے کہ کسی ایک انسان' یا انسانوں کی جماعت کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ دوسرے انسانوں سے اپنے فیصلے منوائے؟ آپ صبح سے شام تک محنت کر کے کچھ کما کر

لاتے ہیں۔ ایوانِ حکومت میں بیٹھے ہوئے لوگ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس میں سے چوتھا حصہ لے لیا جائے۔ آپ کا اکلوتا بیٹا سینکڑوں منتوں اور ہزاروں دعاؤں کے بعد پروان چڑھتا ہے۔ آپ اسے پڑھا لکھا کر ہونہار بناتے ہیں۔ سارا خاندان اس کے مستقبل کی طرف آنکھیں لگائے بیٹھا ہے۔ ہاں اس چاند سے مکھڑے کا بیاہ رچانے کی فکر میں ہے کہ اتنے میں حکم آجاتا ہے کہ اس لڑکے کو میدانِ جنگ میں بھیج دو جہاں اس کا سینہ دشمن کی گولیوں کا نشانہ بنے۔ آپ اس حکم کے خلاف ایک لفظ بھی زبان تک نہیں لا سکتے، خواہ حکومت کسی غیر کی ہو یا آپ کی اپنی۔

مملکت کے اختیار کی اصولی بحث

سوال یہ ہے کہ یہ ادارہ اس قسم کا حکم دینے کا اختیار کس طرح رکھتا ہے اور آپ اس حکم کی تعمیل کے لئے کس حد تک مکلف ہیں؟ ہمیں اس سوال کو سامنے رکھ کر مختلف نظریات و تصورات کا جائزہ لینا چاہیئے اور پھر دیکھنا چاہیئے کہ فکرِ انسانی اس اصولی مسئلہ کو کس حد تک حل کر سکا ہے۔

حکمائے یونان میں، افلاطون (PLATO) نہ صرف فلسفہ ہی میں امام تصور کیا جاتا ہے بلکہ سیاست میں بھی اس کا خاص مقام ہے (اگرچہ ان دونوں میدانوں میں اسے سخت ٹھوکریں لگی ہیں) اس کا نظریۂ سیاست یہ ہے کہ انسان مدنی الطبع واقعہ ہوا ہے اس لئے اسے مل جل کر رہنا ہے۔ مل جل کر رہنے کا لازمی نتیجہ ہے کہ معاشرہ میں تقسیمِ عمل کا اصول کارفرما ہو۔ وہ کہتا ہے کہ یہ تقسیمِ عمل پیدائش کے اعتبار سے ہونی چاہیئے کیونکہ مختلف انسان پیدائشی طور پر مختلف قسم کی صلاحیتیں رکھتے ہیں۔ بعض ذہنی اعتبار سے بلند پایہ ہوتے ہیں بعض جرأت و بسالت کی خصوصیات رکھتے ہیں اور بعض معاشی پیداوار اور دوسرے چھوٹے چھوٹے کام کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس نے معاشرہ کو تین طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ ایک اہلِ فکر و نظر اور اربابِ حل و عقد جنہیں وہ پاسبان (GUARDIAN) کہہ کر پکارتا ہے۔ دوسرے سپاہی اور تیسرے عوام۔ اس کے نزدیک پہلا طبقہ اربابِ حکومت کا ہے۔ دوسرا فوج اور تیسرا طبقہ اہلِ حرفہ، کسانوں، مزدوروں اور غلاموں پر مشتمل ہے۔ یہ تقسیم بعینہٖ ہندو معاشرہ میں ورنوں کی تقسیم ہے۔ برہمن، کھشتری، ویش اور شودر۔ برہمن کا بیٹا برہمن، کھشتری کا کھشتری، شودر کا بیٹا شودر۔ البتہ افلاطون بعض خصوصی حالات میں اس میں استثناء کا بھی قائل ہے۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پست درجہ کی نوع میں خلافِ معمول اچھے دل و دماغ کا بچہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن ایسا

افلاطون کا نظریہ

شاذ ہی ہوتا ہے۔ اصول وہی پیدائشی تقسیم کا ہے۔ اس مفروضہ کے بعد افلاطون کہتا ہے کہ جو انسان جس طبقہ سے متعلق ہے۔ اس طبقہ کا کام کرنا اس کے لئے عین تقاضائے فطرت ہے۔ اس لئے مملکت کا فریضہ ہے کہ اس کی فطرت کا تقاضا پورا کرنے کے لئے اُسے اُسی قسم کے کاموں پر لگائے۔ اور اس شخص پر واجب ہے کہ وہ ان فیصلوں کو اپنا فریضہ سمجھ کر واجب الاتباع تسلیم کرے۔ افلاطون کے نزدیک بہترین مملکت اسی اصول کے ماتحت متشکل ہو سکتی ہے اور مملکت مثالی (IDEAL) اس وقت ہو سکتی ہے جب اربابِ حکومت سب کے سب فلاسفر ہوں۔ افلاطون نے اپنی مثالی مملکت کا خاکہ اپنی مشہور کتاب "ریاست" REPUBLIC میں کھینچا ہے[1]۔ اس میں عدل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ "وہ طاقتور کے مفاد کا نام ہے"۔ وہی جس کی بازگشت نیٹشے کے فلسفۂ اخلاق میں سنائی دیتی ہے[2] اور جس کی بنیادوں پر میکیاولی اور مینڈول (MANDEVILLE 1670-1733) نے اپنے نظریاتِ سیاست کی عمارت استوار کی ہے۔

افلاطون کی مثالی ریاست میں معاشی نظام کم وبیش اشتراکی نظام سے ملتا جلتا ہے لیکن اس کی تفصیل "کمیونزم" کے عنوان میں ملے گی۔

افلاطون کے بعد حکمائے یونان میں ارسطو (ARISTOTAL) کا نظریۂ سیاست قابلِ مطالعہ ہے

ارسطو کا نظریہ

جسے اس نے اپنی کتاب (POLITIS) میں پیش کیا ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ افرادِ مملکت کے لئے "بہترین زندگی" کے وسائل پیدا کرے۔ افلاطون کی طرح وہ بھی افرادِ مملکت کو تین طبقات میں تقسیم کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا معیارِ تقسیم ذرا مختلف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بہترین زندگی" کا مستحق ایک ہی طبقہ ہے اور وہ ہے اربابِ فکر ونظر کا طبقہ جسے وہ "طالب علموں کا طبقہ" لکھتا ہے۔ دوسرا طبقہ اس کے نزدیک غلاموں کا ہے،

---

[1] ہمارے دور میں (G. L. DICKINSON) افلاطون کا بڑا مداح گزرا ہے۔ اس کی کتاب (AFTER TWO THOUSAND YEARS) عصرِ حاضر کی روشنی میں افلاطون کے تصورِ مملکت کی بہترین تعبیر ہے لیکن (PAUPER) نے (THE ENEMIES OF OPEN SOCIETY) میں افلاطون پر ایسی سخت تنقید کی ہے جس سے اس کی کچھ حیثیت ہی باقی نہیں رہتی اور بات ہے بھی کچھ ایسی ہی۔

[2] دیکھئے (BEYOND GOOD AND EVIL.)

جس کا فریضہ پہلے طبقہ کی ضروریاتِ زندگی فراہم کرنا ہے۔ ان دونوں کے درمیان وہ عام انسانوں کا طبقہ وضع کرتا ہے جن کی سطح حیوانی زندگی سے زیادہ بلند نہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو مختلف قسم کے کاروبار کرکے کھائیں، پئیں، اولاد پیدا کریں اور مرجائیں۔ ارسطو، افلاطون کے نظریہ اشتراکیت کی حمایت نہیں کرتا اور ذاتی ملکیت کو "بہترین زندگی" کے لئے ممد و معاون سمجھتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ چونکہ اربابِ فکر کی تعداد کبھی زیادہ نہیں ہوسکتی اس لئے مملکت کا مختصر ہونا نہایت ضروری ہے۔ اس کی مملکت کا خلاصہ "ذہنی عیاشی" کرنے والے چند افراد کا مجموعہ ہے جو ؏

بیٹھے رہیں تصورِ جاناں کئے ہوئے

اور غلاموں کا طبقہ ان کی ضروریاتِ زندگی بہم پہنچاتا رہے۔

ہم نے مملکت کے جس قدر متنوع تصورات اوپر بیان کئے تھے، اگر آپ بغور دیکھیں گے تو ہمارے زمانہ میں، ان میں سے دو تصور ایسے رہ گئے ہیں جو اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک ڈیماکریسی کا تصور جس کی بنیاد نظریۂ میثاق (THEORY OF CONTRACT) پر ہے اور دوسرا نظریۂ کُلّی جس سے مراد یہ ہے کہ تمام حقوق بحق مملکت محفوظ ہوتے ہیں اور فرد کو کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ آمرانہ انداز حکومت پر منتج ہوتا ہے۔ بادشاہوں کی شخصی حکومتیں آج مہذب دنیا میں اساطیرالاولین قرار پاچکی ہیں۔ (ان کا کہیں وجود باقی ہے تو (خیر سے) مسلمانوں کے ممالک میں۔ یعنی ان مسلمانوں کے ممالک میں جو دنیا سے ملوکیت کی لعنت مٹانے کے لئے آئے تھے)۔ تھیاکریسی کا تصور بھی عہدِ پارینہ کی داستان بن چکا ہے۔ وائیکونٹ سیموئیل عیسائیت پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے:۔

> اس نے سلاطین کے آسمانی حقوق کے عقیدہ کی تائید کی۔ اس لئے یورپ کی تاریخ میں اس عقیدہ نے جس قدر تباہیاں پھیلائیں ان کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے
>
> (BELIEF AND ACTION)

لہٰذا ہمیں انہی دو نظریوں کے متعلق گفتگو کرنی چاہیئے جن پر عصرِ حاضر کی سیاست کا مدار ہے۔ ان دو نظریوں میں بھی نظریۂ میثاق کو تقدم حاصل ہے اس لئے کہ اس کی بنیادوں پر نظامِ جمہوریت استوار ہے جسے ہمارے زمانہ میں خدا کی رحمت تصور کیا جاتا ہے۔ دوسرے نظریہ کی حامل، جرمنی کی نازی ازم اور اٹلی کی

فسطائیت تھی جن کا جنگ (دوسری عالمگیر جنگ) نے خاتمہ کر دیا۔ روس کا نظام اپنی معاشی خصوصیات کی بنا پر منفرد ہے اس لئے اس کا تذکرہ کمیونزم کے عنوان کے تحت کیا جائے گا جو ہمارے زمانہ میں سب سے زیادہ بھڑکتا ہوا موضوع ہے۔ اندریں حالات اہم نظریہ کلیت کے متعلق مختصر انداز میں اور نظریہ میثاق کے متعلق تفصیلی طور پر گفتگو کریں گے۔

لیکن ان نظریات کے متعلق گفتگو کرنے سے پیشتر ایک اور اہم نقطہ کی وضاحت بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی مملکت میں اقتدارِ اعلیٰ (SOVEREIGN POWER) کیسے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ سیاست میں

اقتدارِ اعلیٰ کا سوال

بنیادی سوال تو اقتدارِ اعلیٰ ہی کا ہے۔ باقی تمام امور اسی محور کے گرد گھومتے ہیں۔ اقتدارِ اعلیٰ کا تصوّر سب سے پہلے فرانسیسی مفکر (BODIN - 1530-1596) نے پیش کیا۔ اس کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ سے مفہوم وہ "مرکز" ہے جو مملکت کی تمام قوتوں کا سرچشمہ اور سارے اختیارات کا منبع ہے، دیگر قوائے مملکت ذاتی قوت نہیں رکھتے۔ ان کے پاس اقتدارِ اعلیٰ کی تفویض کردہ قوت ہوتی ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ اپنے اختیارات کسی سے نہیں لیتا۔ نہ ہی اس کے فیصلوں کی کہیں اپیل ہو سکتی ہے۔ جب میکیاوَلی کے سامنے یہ سوال پیش ہوا تو اس نے کہہ دیا کہ سوال یہ نہیں کہ اقتدارِ اعلیٰ کیسے حاصل ہونا چاہیئے۔ اصل سوال یہ ہے کہ مقتدرِ اعلیٰ ہے کون؟ سو اس سوال کا جواب اس کے نزدیک صاف تھا کہ مقتدرِ اعلیٰ بادشاہ[1] ہوتا ہے۔ ہابز (HOBBES) نے کہا کہ نہیں، سوال یہ ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ کا مالک کون ہونا چاہیئے اور جواب یہ ہے کہ "فرماں روا" (RULER) ہونا چاہیئے۔

لاک (LOCKE) کا خیال ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ افراد کی اکثریت کے پاس ہونا چاہیئے لیکن روسو کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ مملکت کے تمام افراد کی مشترکہ ملکیت ہے۔ (BENTHAM)[2] اس باب میں لاک کا ہم نوا ہے J. S. MILL بینتھم کی تائید کرتا ہے۔ لیکن اس ترمیم کے ساتھ کہ اقتدارِ اعلیٰ "اہلِ دماغ" کے پاس ہونا چاہیئے نہ کہ اکثریت کے پاس۔ مل کی مشہور کتاب (ESSAY ON LIBERTY) اس باب میں

---

[1] میکیاوَلی بادشاہ کے لئے (PRINCE) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ یہی اس کی کتاب کا نام ہے۔

[2] اس کی کتاب (FRAGMENT OF GOVERNMENT) اس موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

بڑی معرکہ آرا تصور کی جاتی ہے. جہاں تک آزادیٔ خیال کا تعلق ہے مِل تو یہاں تک کہتا ہے کہ

> اگر تمام نوعِ انسانی کا فیصلہ کچھ ہو اور دنیا میں صرف ایک انسان اس فیصلہ سے اختلاف رکھتا ہو تو نوعِ انسانی کو اس ایک فرد کی آواز کو دبانے کا حق اس سے کچھ زیادہ نہیں جتنا اس شخص کو تمام نوعِ انسانی کی آواز دبانے کا حق ہے اگر اس کے پاس ایسا کرنے کی طاقت ہو.

ڈیماکریسی، اقتدارِ اعلیٰ کی حامل اکثریت ہی کو قرار دیتی ہے. ان تمام نظریات کے خلاف، مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ اس طبقہ کو حاصل ہوتا ہے جس کے پاس وسائلِ پیداوار ہوں. نظامِ سرمایہ داری میں، سرمایہ دار طبقہ کو، اشتراکی نظام میں، مزدوروں کو.

نظریۂ کُلّی

اس کے بعد نظریۂ کُلّیت کی طرف آیئے. اس نظریہ کو مثالی نظریہ (IDEALISTIC THEORY) بھی کہتے ہیں. اس نظریہ کی رُو سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ مملکت، ایک زندہ شے ہے. اپنی جداگانہ ہستی اور تشخص رکھتی ہے. ہر زندہ اور صاحبِ شعور شے کی طرح اس میں جذبات، خواہشات اور ارادے ہوتے ہیں. اس کے حقوق اور اختیارات لامحدود ہیں. انسان نے جس قدر اجتماعی اداروں کی طرح ڈال دی ہے. مملکت ان کی آخری شکل کا نام ہے. باقی اداروں میں شمولیت اور علیحدگی ایک فرد کے اپنے اختیار کی بات ہے لیکن نہ مملکت کے دائرہ میں آنا افراد کے اختیار میں ہے نہ اس سے باہر نکلنا ان کے بس میں. اور سب سے بڑی بات یہ کہ مملکت اپنے معاملات میں اخلاقی نظریوں کی پابند نہیں ہے. اس کی مصلحت کوشی اور مفاد بینی، خود ایک ضابطۂ اخلاق ہے. اور اس ضابطہ کے خلاف کوئی اپیل نہیں ہو سکتی. جب کبھی افراد اور مملکت میں اختلاف ہو تو مملکت ہمیشہ حق بجانب اور افراد قصوروار تسلیم کئے جائیں گے. مملکت کے حقوق مطلق (ABSOLUTE) ہیں.

تصریحاتِ بالا سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ اس نظریہ کی رُو سے مملکت کو الوہیاتی مقام تفویض کر دیا گیا ہے. چنانچہ اس زاویۂ فکر کو (DIVINISATION OF STATE) کہتے ہیں. اس میں مملکت ایک "معبود" بن جاتی ہے. اور مملکت سے وفاشعاری اس "معبود" کی پرستش. یہ ایک نیا "مذہب" ہے جس کے تمام آئین و قوانین اپنے ہیں. اس نظریہ کی بنیادی دلیل، دلیل نہیں بلکہ ایک تشبیہ[1] ہے. اس نظریہ کے حامل کہتے ہیں کہ مملکت اور افراد کی مثال، انسانی جسم اور اس کے اعضا کی سی ہے. اعضائے

(حاشیہ آئندہ صفحہ پر)

جسمانی اپنا جداگانہ وجود نہیں رکھتے. وہ صرف جسم کے حصے ہیں اور ان کی زندگی اور موت جسم کے ساتھ وابستہ ہے. ان کا فریضہ جسم کے لئے سامانِ زیست وصحت بہم پہنچانا ہے. اس سے خود ان کی اپنی زیست اور صحت کا انتظام ہوجاتا ہے. کوئی عضو جسم سے الگ ہوکر زندہ رہ ہی نہیں سکتا. جسم کی مصلحت اعضاء کی مصلحت ہے اس لئے جسم سے الگ اعضا کے لئے کوئی اپنے اصول وضوابط بھی نہیں ہوسکتے نہ ہی اعضاء اپنی مرضی سے اس جسم کے حصے بنتے ہیں.

اس تشبیہہ سے وہ مملکت کی کلیت کے حق میں تمام دلائل فراہم کرتے جاتے ہیں اور انہی دلائل سے اپنے نظریہ کی موافقت میں نتائج مستنبط کرلیتے ہیں. لیکن اس ضمن میں وہ ایک بنیادی فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ یہ کہ افراد اپنا مستقل وجود اور تشخص رکھتے ہیں اور مملکت وجود میں نہیں آسکتی جب تک افراد پہلے سے موجود نہ ہوں اور تشکیل مملکت کا عزم نہ کریں. مملکت نہ ہو تو بھی افراد زندہ رہ سکتے ہیں لیکن مملکت کبھی وجود میں نہیں آسکتی جب تک افراد موجود نہ ہوں. اس لئے مملکت کا وجود' افراد کے جداگانہ وجود کا رہینِ منت ہے. لہٰذا مملکت اور افراد کی مثال جسم اور اعضاء کی سی نہیں. یہ الگ بات ہے کہ افراد' باہمی رضامندی سے اپنے آپ کو ایک اجتماعی ادارہ کی صورت میں متشکّل کریں اور اس ادارہ کی صحت اور زندگی (استحکام وبقا) کے لئے باہم دِگر اس طرح تعاون وتناصر سے کام لیں جس طرح جسمِ انسانی کے اعضاء کامل اتحاد سے سرگرمِ عمل رہتے ہیں. مملکت کی یہ شکل' افراد کے مقصدِ پیشِ نظر کے بروئے کار لانے کا ایک عملی

لے جن نظریات کا مدار علم وبصیرت سے زیادہ جذبات پر ہوتا ہے ان میں دلائل کے بجائے تشبیہات سے کام لیا جاتا ہے اور چونکہ تشبیہہ مجرد فکر (ABSTRACT THINKING) کو مجازی پیکر میں سامنے لے آتی ہے اس لئے عوام کے لئے بڑی دلکش اور واضح دلیل بن جاتی ہے. تصوّف کا مدار بھی زیادہ تر تشبیہات پر ہے. "وحدتِ وجود" کا نظریہ تمام تشبیہات کے پردوں میں پیش کیا جاتا ہے." وہی رام ہے وہی رحیم ہے. نام الگ الگ' بات ایک ہی ہے" اسے ایک بیت میں یوں سمجھا دیا جاتا ہے کہ ؎

جمنا ایک گھاٹ بہتیرے
کہت کبیر سمجھ کے پھیرے

دلائل کے بجائے تشبیہات سے کام لینے کا نام شاعری ہے. اس لئے تصوّف کا مدار ہی شاعری پر ہے اور شاعری کا تصوّف پر. حزیں کے الفاظ میں: تصوّف برائے شعر گفتن خوب است

طریق ہو جائے گا جس طرح قافلہ مسافروں کے منزلِ مقصود تک پہنچنے کا آسان اور پُرامن ذریعہ بن جاتا ہے۔ قافلہ کا مقصود، افرادِ قافلہ سے الگ کچھ نہیں ہوتا۔ اسی طرح مملکت کا وجود، افرادِ مملکت کی نشوونما اور فلاح و ارتقاء کا ایک ذریعہ ہوتا ہے اس سے الگ مملکت کا کوئی مقصود نہیں ہوتا۔ یہ مثال (کہ افراد اعضاء ہیں اور مملکت جسم) درحقیقت افلاطون کے نظریۂ تقسیم کے لئے وضع کی گئی تھی۔ اس کے نظریہ کی رُو سے غلام ساری عمر غلام رہتا ہے اور حاکم ساری عمر حاکم۔ یہی حالت جسم کے اعضاء کی ہے۔ پاؤں ہمیشہ پاؤں رہتا ہے اور دل ہمیشہ دل۔ یہ کبھی نہیں ہوتا کہ پاؤں اپنی صلاحیتیں بڑھا کر دل کی جگہ لے لے۔ ہر عضو کا اپنا اپنا مقام ہے اور اس مقام میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی اس لئے کسی عضو کو اس کی آرزو ہی نہیں کرنی چاہیئے کہ میں فلاں عضو بن جاؤں اور نہ اس کی حسرت کہ میں وہ کچھ کیوں نہ بن گیا۔ یہ ہے حقیقی مفہوم اس مثال سے۔ اور اس مفہوم کی لغویت ظاہر ہے۔ یہ استبداد کی انتہائی شکل ہے۔

نظریۂ میثاق

اب آیئے "نظریۂ میثاقِ معاشرہ" (THEORY OF SOCIAL CONTRACT) کی طرف۔ اس نظریہ کی رُو سے یہ تصور کیا جاتا ہے کہ مملکت اور افرادِ مملکت میں ایک میثاق ہوتا ہے جس کی رُو سے افراد اپنے ذمہ کچھ فرائض لے لیتے ہیں اور ان کے بدلے میں مملکت اپنے ذمے افراد کے حقوق لے لیتی ہے۔ لیکن مملکت کوئی الگ چیز نہیں ہوتی جس سے افراد معاہدہ کرتے ہیں بلکہ وہ ایک اجتماعی ادارہ ہوتا ہے۔ خود افراد ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی مقام سے اس نظریہ کی پیچیدگی شروع ہوتی ہے۔ یعنی اگر مملکت اور افراد دو الگ الگ پارٹیاں ہوں تو ان کے مابین معاہدہ کا تصور سمجھ میں آسکتا ہے۔ لیکن جب خود افراد ہی مملکت ہوں تو افراد کا اپنے ساتھ ہی معاہدہ کرنا کچھ عجیب سا نظر آتا ہے۔ یعنی اس صورت میں معاہدہ کے فریقین کی بجائے صرف ایک ہی فریق رہ جاتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب تک دوسرا فریق موجود نہ ہو معاہدہ کا تصور ہی باطل ہوتا ہے۔ اس دشواری کے پیشِ نظر یہ موضوع ذرا تفصیلی گفتگو کا محتاج ہے۔ اس کے لئے ہمیں دیکھنا ہوگا کہ اس باب میں اس نظریہ کے حاملین کیا کہتے ہیں۔ اس ضمن میں ہمارے سامنے سب سے پہلے ہابز (HOBBES 1588-1679) آتا ہے۔

ہابز کا نظریہ

ہابز کے نظریہ کے مطابق، انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے مدنی الطبع نہیں بلکہ تنہائی پسند ہے۔ عصرِ تمدن سے پہلے جب انسان، فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا تو وہ زندگی انفرادیت کی زندگی تھی۔ ہر شخص اپنے اپنے مفاد کی فکر میں رہتا تھا۔ اس کے بعد ہابز کہتا ہے

کہ انسان نے دیکھا کہ اس طرزِ زندگی میں بہت سے خطرات ہیں اس لئے اس نے خطرات سے حفاظت کی تدبیر سوچی. اس جذبہ کے ماتحت افراد نے مل کر فیصلہ کیا کہ انہیں اجتماعی طور پر رہنا چاہیئے. اس اجتماعیت کے لئے انہوں نے سوچا کہ باہمی تصادم کو مٹانے کے لئے ضروری ہے کہ ہر فرد اپنے اختیارات کو کسی خاص فرد یا افراد کے مختصر سے مجموعہ کے سپرد کر دے. یہ فرد (یا افراد کا مجموعہ) ان اختیارات کی رُو سے تمام افراد کی حفاظت (SECURITY) کا انتظام کرے.

اس مختصر سے تعارف سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ ہابز نے اس معاہدہ کے لئے "فریقِ ثانی" پیدا کر لیا ہے. اور اس معاہدہ کی ایک ہی شق ہے اور وہ یہ کہ افراد اپنے تمام اختیارات کسی ایک فرد (یا افراد کے مجموعہ) کے سپرد کر دیں اور اس کے بدلہ میں وہ فرد (یا مجموعۂ افراد) ان افراد کی حفاظت و صیانت کا ذمہ لے. چنانچہ ہابز کہتا ہے کہ اس معاہدہ کے بعد یہ مقتدرِ اعلیٰ جو کچھ کرتا ہے وہ درحقیقت ان افراد ہی کے اختیارات کا استعمال کرتا ہے. یہ مقتدرِ اعلیٰ اپنے فیصلوں میں کسی آئین و ضوابط کا پابند نہیں. اس لئے اس کے فیصلے، افراد متعلقہ کے لئے ضابطۂ اخلاق و قانون بن جاتے ہیں حتیٰ کہ دوسری مملکتوں کے ساتھ معاملات میں بھی کوئی متفقہ علیہ ضابطۂ اخلاق نہیں بلکہ صرف معاہدہ ضروری ہوتا ہے. اور معاہدات کے متعلق خود ہابز کے الفاظ یہ ہیں کہ "تلوار کے بغیر معاہدات خالی الفاظ رہ جاتے ہیں جن میں اپنی حفاظت کی کوئی قوت نہیں ہوتی". لہٰذا اس "مقتدرِ اعلیٰ" کی قوت ہی ضابطۂ اخلاق ہے.

یہ ہے مختصر الفاظ میں ہابز کا نظریۂ میثاق. (تفصیل کے لئے اس کی کتاب (LEVIATHAN) دیکھئے).

لاک کا نظریہ

نظریۂ میثاق کا دوسرا پیامبر لاک (LOCKE -- 1632-1704) ہے. انسانی فطرت کے متعلق لاک کا نظریہ، ہابز کے بالکل برعکس ہے. لاک کے نزدیک جب انسان قانونِ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا تو یہ بڑا امن پسند، صلح جُو، مرفہ الحال، مطمئن اور منجاں مرنج تھا. اس کے نزدیک انسان کے لئے یہی قانونِ فطرت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ قانون عین مطابقِ عقل (REASONABLE) ہے. لیکن (لاک کے نزدیک) بعض انسان ایسے پیدا ہو گئے جنہوں نے عقل کے بجائے جذبات سے کام لینا شروع کر دیا. اور اس طرح انسان کی فطری زندگی میں بگاڑ شروع ہو گیا. اس بگاڑ کو سنوارنے کے لئے انسانوں نے باہمی معاہدہ کیا کہ ہمیں ایسا انتظام کرنا چاہیئے جس سے وہی فطری زندگی پھر سے عود کر آئے. اس انتظا کے لئے انہوں نے سوچا کہ ایک جج ایسا ہونا چاہیئے جو تصادم

مفاد کے معاملات کا تصفیہ کر دے۔ لاک کے نزدیک اکثریت کا فیصلہ اس قسم کا حاکم اعلیٰ (جج) بن سکتا ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ تجویز کرتا ہے کہ حکومت ملک کے نمائندگان پر مشتمل ہونی چاہیئے اور اسے اکثریت کی رائے سے تمام امور کے فیصلے کرنے چاہئیں۔ اس حکومت کو بھی قانون کا پابند ہونا پڑے گا۔ اور جب کوئی حکومت اپنے فرائض کی سرانجام دہی میں ناکام یا نااہل ثابت ہوگی تو اس کی جگہ دوسری حکومت قائم کر دی جائے گی۔ بالفاظِ دیگر حکومت ہمیشہ افرادِ مملکت کے سامنے جوابدہ ہوگی۔ لاک کے الفاظ میں[1]۔

کسی حکومت کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ جو کچھ جی میں آئے کرتی رہے۔ قانون فطرت، وہ ابدی قانون ہے جو تمام انسانوں پر یکساں طور پر منطبق ہوتا ہے خواہ وہ قانون ساز ہوں یا قانون کے تابع۔

لاک کے نزدیک یہ "قانونِ فطرت" خدا کا بنایا ہوا ہے اور اسی سے مل سکتا ہے۔ اس قانون کے بنیادی اصول کے متعلق وہ لکھتا ہے کہ انسانوں کی جس فطری حالت کا ہم ذکر کر رہے ہیں، اس کا انحصار قانونِ فطرت کے نفاذ پر ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ چونکہ تمام انسان برابر ہیں اور ہر فردِ انسانی آزاد ہے اس لئے کسی انسان کو یہ نہیں چاہیئے کہ وہ کسی دوسرے انسان کو جان، صحت، آزادی یا املاک کے معاملہ میں اذیت پہنچائے۔

آپ نے دیکھا ہوگا کہ لاک درحقیقت موجودہ جمہوری اندازِ حکومت کا ابوالآباء ہے۔ اس اندازِ حکومت میں "اکثریت کا فیصلہ" قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اصول کہاں تک ٹھیک ہے اس کے متعلق ذرا آگے چل کر بحث ہوگی جہاں ہم ڈیماکریسی پر گفتگو کریں گے۔

روسو کا نظریہ

نظریۂ میثاق کا تیسرا علمبردار روسو (ROUSSEAU -- 1712-1788) ہے۔ روسو کے نزدیک انسان کی فطری زندگی اگرچہ وحشیانہ تھی لیکن اس میں ہر انسان آزاد، مرفہ الحال اور خوش باش تھا۔ اس کے بعد تمدن کی زندگی آگئی اور اس نے انسان سے اس کی فطری آزادیاں اور خوش حالیاں چھین لیں[2]۔ اب زندگی اس قدر پیچیدہ ہوگئی ہے کہ انسان کے لئے پھر سے فطری زندگی حاصل کرنا، ناممکن ہے۔ لہٰذا اب کوشش یہ ہونی چاہیئے کہ "تہذیب" نے جو کچھ انسان

---

[1] لاک نے اپنے نظریہ کو (TREATISE ON GOVERNMENT) کے نام سے شائع کیا تھا۔

[2] دیکھئے (DISCOURSES ON INEQUALITY BY ROUSSEAU)

سے چھینا ہے اسے کسی نہ کسی حد تک پورا کیا جائے۔ اس کا طریقہ معاشرتی میثاق ہے جس کی تشریح اس نے اپنی کتاب (THE SOCIAL CONTRACT) میں کی ہے۔ روسو یہ کہتا ہے کہ ہر انسان یہ چاہتا ہے کہ اس کی آزادی برقرار رہے لیکن تمدن کی زندگی میں یہ ناممکن ہو چکا ہے۔ اس لئے اس کا علاج یہ ہے کہ تمام انسان مل کر اپنی اپنی انفرادیت کو ایک اجتماعی معاشرہ میں جذب کر دیں۔ اس طرح اس معاشرہ کے احکام کی اتباع ہر فرد کی اپنی ذات کی اتباع ہوگی، اور کوئی فرد کسی دوسرے فرد کا محکوم نہیں ہوگا۔ رُوسو کے الفاظ میں:-

> اس معاہدہ کی رُو سے ہر فرد اپنے تمام حقوق و اختیارات سمیت اپنے آپ کو اجتماعیت کے حوالے کر دیتا ہے۔ چونکہ تمام افراد اسی طرح اپنے آپ کو اجتماعی معاشرہ کے حوالے کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کے لئے حالات یکساں ہو جاتے ہیں .... اس طرح، یہ تمام انسان اس معاہدہ کے بعد اپنے آپ کو جس حالت میں پاتے ہیں وہ اس حالت سے کہیں بہتر ہوتی ہے جس میں وہ اس معاہدہ سے پہلے تھے۔ اس معاہدہ سے انہوں نے کچھ کھویا نہیں بلکہ نفع بخش تبادلہ کیا ہے۔

اس اجتماعی معاشرہ کا نام روسو کی اصطلاح میں "اجتماعی ارادہ (GENERAL WILL) ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر فرد کے دو "ارادے" ہوتے ہیں۔ ایک ذاتی اور ایک بحیثیت شہری ہونے کے اجتماعی؛ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت انسان کا ذاتی ارادہ، اجتماعی ارادہ سے ٹکرا جائے۔ ایسی صورت میں، ذاتی ارادہ کو اجتماعی ارادہ کے تابع رکھنا ہی عین آزادی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس "اجتماعی ارادہ" کی تعبیر (EXPRESSOIN) کس طرح سے ہو؟ اس کے لئے روسو کے ذہن میں ایسا نظامِ جمہوریت ہے جس میں ہر مسئلہ کے متعلق ہر فرد کی رائے دریافت کی جائے۔ روسو کے نزدیک ایسا اندازِ حکومت جس میں چند افراد کے انتخاب سے سمجھ لیا جائے کہ وہ عوام کی نمائندگی کرتے ہیں، بڑا پُر فریب اسلوبِ حکومت ہے۔ لہٰذا وہی حکومت اجتماعی ادارے کو صحیح تعبیر کر سکتی ہے جس میں ہر فرد کو اظہارِ رائے کا موقع حاصل ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی مسئلہ کے حل کے لئے تمام افراد متفق اللسان نہ ہوں۔ ایسی صورت میں روسو کہتا ہے کہ اکثریت کا فیصلہ ہی قولِ فیصل ہوگا۔ "اجتماعی ارادہ جس قدر وسیع ہوتا جائے گا اسی قدر عقل سے قریب تر ہوتا جائے گا۔ آوازِ خلق درحقیقت خدا کی

آواز ہوتی ہے۔"

لیکن جب روسو نے یہ کہا کہ "اجتماعی ارادہ" معلوم کرنے کے لئے تمام افرادِ مملکت سے استصواب ضروری ہے، تو اسے خود ہی خیال آگیا کہ یہ ناممکن العمل ہے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوا کہ اس کے لئے کیا صورت اختیار کی جائے گی چنانچہ وہ لکھتا ہے:۔

> مجھ سے پوچھا جائے گا کہ "اجتماعی ارادہ" کو معلوم کرنے کی صورت کیا ہوگی؟ کیا ہر موقعہ پر تمام کی تمام قوم کو اکٹھا کیا جائے گا؟ بالکل نہیں! اسے بہت کم اکٹھا کرنا چاہیئے۔ اوّل تو اس لئے کہ یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام افراد کا اجتماع بھی "اجتماعی ارادہ" کی صحیح تعبیر کر سکے۔ دوسرے یہ کہ بڑی بڑی اقوام میں یہ ناممکن العمل بھی ہوگا، جن اقوام میں حکومت نیک نہاد ہوگی وہاں اس کی ضرورت ہی نہیں پیش آئے گی اس لئے کہ اربابِ حکومت اچھی طرح جانتے ہیں کہ اجتماعی ارادہ کا وہی فیصلہ ہوگا جس سے مفادِ عامہ حاصل ہو۔

یعنی بات سمٹ سمٹا کر یہاں تک آپہنچی کہ آخری فیصلہ کا مدار اربابِ حکومت کی اس صوابدید پر ہوگا کہ کونسی بات مفادِ عامہ کے حق میں ہے۔ یہی فیصلہ "اجتماعی ارادہ" بن جائے گا وہ اجتماعی ارادہ جسے "خدا کی آواز" کہا جاتا ہے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ نظریۂ میثاق کے پیامبروں میں سے لاک کا نظریہ ایسا ہے جو آج کل عام طور پر رائج ہے اور جسے نظامِ جمہوریت (DEMOCRACY) کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ درحقیقت لاک اور روسو کے نظریوں کا امتزاج ہے۔ یعنی اس کی بنیاد تو روسو کے اس تصور پر ہے کہ "آوازِ خلق درحقیقت خدا کی آواز ہوتی ہے۔" اور اس کی عملی شکل لاک کے اس تصور پر ہے کہ "اکثریت کی آواز، خلق کی نمائندگی کرتی ہے۔"

جمہوریت

جمہوریت وہ نظامِ حکومت ہے جس پر انسان اپنی مدت العمر کے تجارب کے بعد پہنچا ہے اور مغربی مفکرین کے نزدیک اس سے بہتر نظامِ حکومت کا تصور ناممکن ہے۔ اس نظام کو آیۂ رحمت اور کفیلِ برکات و سعادت سمجھا جاتا ہے۔ اس کی تائید کرنے والوں کو حق و صداقت کے شاہد اور نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کا معاون خیال کیا جاتا ہے اور اس کی مخالفت کرنے والوں کو انسانیت کا مجرم اور خدا کا دشمن تصور کیا جاتا ہے۔ اسے انسانی ذہن کے سامنے کچھ اس انداز سے پیش کیا جاتا ہے

گویا اسے آسمانی سند حاصل ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا اتنی مدت کے تجربہ نے اس نظامِ حکومت کو فی الواقع بہترین نظام ثابت کیا ہے اور اس بارے میں مغرب کے موجودہ مفکرین کا خیال کیا ہے۔

ڈیماکریسی کی بنیاد حسبِ ذیل مفروضات پر ہوتی ہے۔

(۱) اس اندازِ حکومت میں حاکم اور محکوم کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ "اس میں عوام کی حکومت، عوام کے مفاد کی خاطر، عوام ہی کی وساطت سے" کا اصول کارفرما ہوتا ہے۔

(۲) عوام کا منشاء ان کے نمائندگان کے ذریعہ معلوم ہو سکتا ہے۔

(۳) کسی چیز کے صحیح اور غلط ہونے کا معیار ان نمائندگان کی کثرتِ رائے پر ہوتا ہے۔

(۴) اقلیت کو اکثریت کے فیصلے صحیح تسلیم کر لینے پڑتے ہیں۔

کچھ عرصہ ہوا لندن یونیورسٹی کے پروفیسر (ALFRED COBBAN) نے (THE CRISIS OF CIVILISATION) کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ وہ اس میں موجودہ تہذیب مغرب کے زوال کے اسباب پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ مغرب کی تباہی کا ایک بڑا سبب ان کا اندازِ جمہوریت ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں وہ کہتا ہے۔

الفریڈ کوبن کی تنقید

> ہم اپنی دلیل کو دو فقروں میں سمیٹ دیتے ہیں۔ ڈیماکریسی کا اصول یہ بتایا جاتا ہے کہ اس میں اقتدارِ اعلیٰ عوام کو حاصل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمومی منشار (GENERAL WILL) اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ اس نظریہ کو صحیح تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ آمریت ہے۔ تاریخ شروع سے اخیر تک یہی بتاتی ہے۔ (ص۶۵)

پروفیسر کوبن کا مطلب یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ عمومی منشار اپنا الگ وجود رکھتا ہے تو پھر اس عمومی منشار کا مظہر، کثرتِ آراء ہی کو کیوں قرار دیا جائے۔ اگر عوام کسی ایک شخص پر اعتماد کر لیں تو اس فردِ واحد کو اس عمومی منشار کا ذریعۂ تعبیر کیوں نہ مان لیا جائے۔ پروفیسر مذکور کا دعویٰ یہ ہے کہ تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ عمومی منشار کا نظریہ آخر الامر ڈکٹیٹرشپ پر منتج ہوتا ہے۔ باقی رہا حاکم و محکوم کا امتیاز، سو اس کے متعلق پروفیسر کوبن لکھتا ہے۔

> اس نظریہ کو اگر بنظرِ امعان دیکھا جائے تو "عوام کے اقتدارِ اعلیٰ" کا فریب نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اگر سیاست کو نظری حیثیت سے نہیں بلکہ عملی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ حاکم اور محکوم کو ایک ہی تصور کرنا عملی ناممکنات میں سے ہے۔ عملاً حکومت افراد کے ایک طبقہ پر مشتمل

ہوتی ہے اور رعایا، افراد کے دوسرے طبقہ کا نام ہوتا ہے. جب معاشرہ اپنی ابتدائی قبائلی زندگی سے ذرا آگے بڑھ جائے تو پھر حاکم اور محکوم کبھی ایک نہیں ہو سکتے. یہ سمجھ لینا کہ دونوں ایک ہی ہیں، مملکت میں بدترین قسم کی آزادیٔ اختیارات پیدا کر دیتا ہے۔ (ص ۶۸)

اس نظریہ کے متعلق کہ صحیح وہ ہے جسے اکثریت صحیح کہہ دے، پروفیسر مذکور لکھتا ہے۔

عوام کے اقتدارِ اعلیٰ کے نظریہ کی تائید میں روایتی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ حکومت یا تو قوت سے قائم کی جائے گی یا باہمی رضامندی سے، اور چونکہ یہ غلط ہے کہ جس چیز کو قوت صحیح کہہ دے وہ صحیح ہو اس لئے یہی درست ہے کہ حکومت کو باہمی رضامندی پر مبنی ہونا چاہیئے. لیکن یہ دلیل نہ تو منطقی طور پر صحیح ہے نہ ہی صداقت پر مبنی. اگر کسی غلط بات کو لاکھ آدمی بھی صحیح کہہ دیں تو وہ صحیح نہیں ہو سکتی ...... فیصلہ وہی صحیح ہو سکتا ہے جو درحقیقت صحیح ہو نہ کہ وہ جسے زیادہ لوگ صحیح کہنا شروع کر دیں. روسو کہتا ہے کہ "منشائے عمومی" ہمیشہ صحیح ہوگا ورنہ وہ منشائے عمومی کہلا نہیں سکے گا. اگر یہ صحیح ہے تو پھر اکثریت اور اقلیت کا سوال ہی باقی نہ رہا. سوال یہ رہ گیا کہ جو چیز اخلاقی بنیادوں پر درست ہے وہی صداقت ہے (خواہ اس کی تائید میں ایک ہاتھ بھی نہ اٹھے)

(ص ۷۶)

اس کے بعد پروفیسر کوبن لکھتا ہے۔

اقتدارِ اعلیٰ لفظی طور پر بڑا بلند آہنگ تصور ہے. لیکن اس کا صحیح مفہوم صرف اسی صورت میں سمجھ میں آسکتا ہے جب ہم یہ دیکھیں کہ روزمرہ کی زبان میں اس کا مطلب کیا ہے. "اقتدارِ اعلیٰ" سے مفہوم "اختیاراتِ مطلقہ" ہے یعنی بلا حدود و قیود حکومت، خواہ ایسی حکومت ایک فرد کی ہو یا ایک جماعت کی. اس لئے "اقتدارِ اعلیٰ" کے نظریہ کو محض ایک نظری سوال سمجھ کر نظرانداز نہیں کر دینا چاہیئے آج اس مفروضہ کو حقیقتِ ثابتہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ قوم کو "اقتدارِ اعلیٰ" حاصل ہے اور اس کے بعد بحث صرف اس مسئلہ کے متعلق رہ جاتی ہے کہ اختیارات کسی فردِ واحد کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں یا کسی نمائندہ جماعت کے ہاتھ میں. لیکن ہمیں غور کرنا چاہیئے کہ "اقتدارِ اعلیٰ" کا تصور صحیح بھی ہے؟ یہ ہے اصل مسئلہ، یعنی یہ سوال کہ آیا قانون کا سرچشمہ عوام ہی کا منشاء ہے (خواہ اس کی تعبیر ایک فرد کے ذریعے ہو یا ایک جماعت کے ذریعے) یا اس کے علاوہ کوئی اور سرچشمہ ہے۔ (ص ۵۸)

یعنی پروفیسر کوبن کے نزدیک اصل سوال یہ نہیں کہ قانون کی تدوین کا حق کسی ایک فرد کو ہے یا کسی نمائندہ اسمبلی کو۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا انسانوں کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ بلاحدود و قیود قوانین وضع کریں اور جس بات کو خود صحیح سمجھیں اسے اختیار کرلیں اور جسے غلط سمجھیں اسے رد کریں۔ پروفیسر مذکور آگے چل کر لکھتا ہے کہ انسانوں کو یہ حق حاصل ہی نہیں، تمام قوانین اپنی اصل کے اعتبار سے پہلے ہی مدون شدہ ہیں۔ انسانوں کو فقط ان قوانین کو نافذ کرنا ہے۔ ان اصولی قوانین کا سرچشمہ، پروفیسر کوبن کے نزدیک قانونِ فطرت ہے۔

آپ نے یہ دیکھ لیا کہ پروفیسر کوبن کے نزدیک وہ بنیاد ہی غلط ہے جس پر ڈیماکریسی کی عمارت استوار ہے۔ انسانوں کو اصولِ قوانین وضع کرنے کا اختیار ہی نہیں اور حق، حق رہتا ہے خواہ اس کی تائید میں ایک ہاتھ بھی نہ اُٹھے اور باطل، باطل ہوتا ہے خواہ اسے سو فیصدی تائید حاصل ہوجائے۔

پروفیسر ایوئنگ کی تنقید

کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر (A. C. EWING) نے ۱۹۴۷ء میں، ایک نہایت عمدہ کتاب بہ عنوان (THE INDIVIDUAL, THE STATE AND WORLD GOVERNMENT) شائع کی ہے۔ اس میں اس نے ڈیماکریسی کے متعلق بڑی شرح و بسط سے بحث کی ہے۔ اسی بحث کے دوران میں وہ لکھتا ہے کہ رُوسو نے یہ سمجھا تھا کہ نظامِ جمہوریت میں استبداد یا غصبِ حقوق کا خطرہ نہیں ہوگا کیونکہ لوگ اپنے اوپر استبداد یا خود اپنے حقوق کا غصب کبھی روا نہ رکھیں گے لیکن

> اگر رُوسو عصرِ حاضر میں جمہوری نظام کے عملی تجربہ سے پہلے اپنی کتاب نہ لکھتا تو وہ نظامِ جمہوریت کے متعلق کبھی ایسی خوش فہمی سے کام نہ لیتا۔ (ص ۱۱۶)

اس کے بعد پروفیسر مذکور لکھتا ہے۔

> نظامِ جمہوری کے حق میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ (ا) یہ نظام، باہمی رضامندی کی حکومت کے قریب تر چلا جاتا ہے۔ (ب) یہی وہ نظام ہے جس میں تمام مختلف مفاد کو نمائندگی حاصل ہوجاتی ہے اور (ج) جو سیاسی آزادی اس نظام کی رُو سے حاصل ہوتی ہے اس کا اثر انسانی کیرکٹر پر بہت اچھا پڑتا ہے۔ لیکن ان دلائل سے یہ کبھی ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ جمہوری اندازِ حکومت نوعِ انسانی کے لئے بہترین نتائج کا حامل ہے۔ ان دلائل سے اتنا ہی ثابت ہوسکتا ہے کہ اس نظام کے بہت سے فائدے ہیں۔ لیکن دوسری طرف اس کے نقصانات ان فوائد سے

بھی بڑھ کر ہیں. ڈیماکریسی کے خلاف سب سے بڑی اصولی دلیل ایسی واضح ہے جس کی لمبی چوڑی تشریح کی ضرورت ہی نہیں. ڈیماکریسی کے معنی ایسا اندازِ حکومت ہیں جس میں ہر انسان دخیل ہوتا ہے لیکن "گورنمنٹ" ایک خاص فن ہے اور بڑی مشکل سائنس اور ہر شخص میں نہ اس کی صلاحیت ہو سکتی ہے نہ اس کا مذاق. نہ اس کے لئے فرصت نہ میلان کہ وہ اس فنی سائنس میں درک حاصل کرلے. جس طرح ہر عطائی، فنِ طب کا ماسٹر نہیں ہو سکتا. لہٰذا جمہوریت کے معنی ہیں ایسے لوگوں کی حکومت، جو فنِ حکومت کے ماہر نہیں ہیں. اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے طب کے کسی اہم سوال کے متعلق عوام کی کثرت رائے سے فیصلہ کر لیا جائے اور ان آرا میں ماہرِ فن ڈاکٹر کی رائے بھی ایک ہی شمار کی جائے. (صفحہ ۲۴-۱۲۳)

ڈیماکریسی کے خلاف یہی اعتراض افلاطون نے کیا تھا. اس نے کہا تھا کہ نظامِ حکومت جیسے اہم فریضہ کو عوام کے سپرد کرنا بہت بڑی حماقت ہے اسے ملک کے بہترین افراد کے سپرد کرنا چاہیئے تاکہ وہ اپنی دانش اور

جوڈ کی رائے

آرا سے عوام کی سطح کو بلند کرتے جائیں. لیکن جوڈ (جو ڈیماکریسی کا بہت بڑا حامی ہے) افلاطون کی اس دلیل کی مخالفت کرتا ہوا لکھتا ہے کہ:۔

جس طرح ایک مڑا ہوا پاؤں، قاعدے کے مطابق بنے ہوئے سیدھے جوتے میں کبھی آرام محسوس نہیں کر سکتا. اس کے لئے اسی قسم کا ٹیڑھا بیڑا جوتا ہونا چاہیئے. اسی طرح جس قسم کے انسان ہوں اس قسم کی حکومت ہونی چاہیئے. پست سطح کے انسان، بلند سطح کے انسانوں کی حکومت میں کبھی خوش نہیں رہ سکتے. لہٰذا انہیں آزاد چھوڑ دینا چاہیئے کہ وہ اپنے مزاج کے مطابق خود حکومت بنالیں.

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS -- pp. 789-790)

اس دلیل کا طفلانہ پن ایسا واضح ہے کہ اس کی تردید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی. اس کے معنی یہ ہیں کہ مریضوں کو اپنی دوا اور غذا کے متعلق خود فیصلہ کرنا چاہیئے کیونکہ ڈاکٹر کی تجویز کردہ دوا انہیں ناگوار گزرے گی اور غذا خوش ذائقہ معلوم نہیں ہوگی. اس لئے وہ اسے مرغوبِ خاطر نہیں پائیں گے! احکومت کا مقصد عوام کی سطح کو بلند کرنا نہیں بلکہ جس طرح پر وہ مطمئن ہوں اس کے مطابق سامان و ذرائع بہم پہنچانا ہے. اس دلیل کا بوداپن اس سے بھی ظاہر ہے کہ خود جوڈ کو (کچھ عرصہ بعد) اصولِ جمہوریت کے خلاف لکھنا پڑا. چنانچہ وہ اپنی کتاب (DECADENCE) میں لکھتا ہے کہ سائنس کی رُو سے ہر چیز کی قیمت اس کی کمیت (QUANTITY)

کے لحاظ سے مقرر ہوتی ہے، کیفیت (QUALITY) کی رو سے نہیں. سائنس کے عام ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسی اصول کو سیاست پر منطبق کر لیا گیا۔ چنانچہ جمہوری اندازِ حکومت میں فیصلے "سروں کی گنتی" سے ہونے لگے. ہر سر ایک ووٹ، خواہ ایک سر مفکر کا اور دوسرا گدھے کا کیوں نہ ہو. حالانکہ یہ حقیقت ہے. ؎

کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

مختلف مدبرین کے خیالات

نظامِ جمہوریت کے متعلق مشہور اطالوی مدبر، میزینی (MAZZINI) نے لکھا ہے.

> اس میں شبہ نہیں کہ عام رائے دہندگی کا اصول بہت اچھی چیز ہے، یہی وہ قانونی طریق کار ہے جس سے ایک قوم تباہی کے مسلسل خطرات سے محفوظ رہ کر اپنی حکومت آپ قائم رکھ سکتی ہے. لیکن ایک قوم میں جس میں وحدتِ عقائد نہ ہو جمہوریت اس سے زیادہ اور کیا کر سکتی ہے کہ وہ اکثریت کے مفاد کی نمائندگی کرے اور اقلیت کو مغلوب رکھے. ہم یا تو خدا کے بندے بن سکتے ہیں یا انسان کے، وہ ایک انسان ہو (ملوکیت) یا زیادہ (جمہوریت)، بات ایک ہی ہے. اگر انسانوں کے اوپر کوئی اقتدارِ اعلیٰ نہ ہو تو پھر کونسی چیز ایسی رہ جاتی ہے جو ہمیں طاقتور افراد کے تغلب سے محفوظ رکھ سکے؟ اگر ہمارے پاس کوئی ایسا مقدس اور ناقابلِ تغیر قانون نہ ہو جو انسانوں کا وضع کردہ نہ ہو، تو ہمارے پاس وہ کونسی میزان رہ جاتی ہے جس سے ہم یہ پرکھ سکیں کہ فلاں کام یا فیصلہ عدل پر مبنی ہے یا نہیں. خدا کے علاوہ جو بھی حکومت قائم ہو اس میں نتائج کی حقیقت ایک ہی رہتی ہے. خواہ اس کا نام بوناپارٹ رکھ لیں یا انقلاب (REVOLUTION) اگر خدا درمیان میں نہ رہے تو اپنے زمانہ سطوت میں ہر ایک مستبد بن جائے گا........ یاد رکھئے کہ جب تک کوئی حکومت خدا کے قوانین کے مطابق نہیں چلتی اس کا کوئی حق مسلّم نہیں. حکومت تو منشائے خداوندی کی ترویج و تنفیذ کے لئے ہے. اگر وہ اپنے اس فریضہ کی سرانجام دہی میں قاصر ہے تو تمہارا یہ حق ہی نہیں بلکہ فریضہ ہے کہ ایسی حکومت کو بدل ڈالو.

(QUOTED BY GRIFFITH IN "INTERPRETTERS OF MAN": p. 46-47)

یہ انیسویں صدی میں لکھا گیا تھا۔ اور آج فرانس کا مفکر رینی گوین (RENE GUENN) لکھتا ہے:

اگر لفظ جمہوریت (DEMOCRACY) کی تعریف یہ ہے کہ لوگ خود اپنی حکومت آپ قائم کریں تو یہ ایک ایسی چیز کا بیان ہے جس کا وجود ناممکنات سے ہے اور جو نہ کبھی پہلے وجود میں آئی ہے اور نہ آج کہیں موجود ہے۔ ایسا کہنا ہی جمع بین النقیضین ہے کہ ایک ہی قوم بیک وقت حاکم بھی ہو اور محکوم بھی .... حاکم اور محکوم کا تعلق دو الگ الگ عناصر کے وجود کا متقاضی ہے۔ اگر حاکم نہیں تو محکوم بھی نہیں۔ ہماری موجودہ دنیا میں جو لوگ (کسی نہ کسی طرح) قوت اور اقتدار حاصل کر لیتے ہیں، ان کی سب سے بڑی قابلیت اس میں ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کے دلوں میں یہ عقیدہ قائم کر دیں کہ (ان پر کوئی حاکم نہیں بلکہ) وہ خود اپنے آپ پر حاکم ہیں .... عام رائے دہندگی (UNIVERSAL SUFFRAGE) کا اصول اسی فریب دہی کی خاطر وضع کیا گیا ہے (اس اصول کی رُو سے) سمجھا یہ جاتا ہے کہ قانون اکثریت کی مرضی سے وضع ہوتا ہے۔ اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ اکثریت کی یہ مرضی ایک ایسی شے ہے جسے نہایت آسانی سے ایک خاص رُخ پر بھی لگایا جا سکتا ہے اور بدلا بھی جا سکتا ہے۔

(THE CRISIS OF THE MODERN WORLD: p. 106)

ڈین انج (DEAN INGE) اپنی کتاب (THE FALL OF IDOLS) میں ڈیماکریسی کے خلاف مختلف مفکرین اور مدبرین کے اقوال نقل کرتا ہے۔ ایک اقتباس ہے۔

آزاد لوگ جنگ کے زیادہ متمنی ہوتے ہیں اور جمہوریتیں، مطلق العنان بادشاہوں سے زیادہ اپنے جذبات کی غلام۔ (MIRABEAU)

ایک اور

جمہوریت نظری طور پر تو اپنے آپ کو مثالی نظام محسوس کر سکتی ہے لیکن عملی طور پر ایک ناممکن نظریہ ہے۔ (IRVING BABBIT)

اور خود انج کے الفاظ میں:

ایک مکمل جمہوریت بھی اس حد تک جمہوری نہیں ہو سکتی جس حد تک نظریۂ جمہوریت اسے جمہوری بناتا ہے۔ (ص۱۱)

مینکن (H. L. MENCKEN) اپنی کتاب TEATISE ON RIGHT AND WRONG میں لکھتا ہے،

تمام ناکامیوں میں سب سے بڑی ناکامی خود انسان کی ہے۔ اس انسان کی جو سب سے زیادہ مدنی الطبع حیوان اور سب سے زیادہ عقل مند ہے۔ اور وہ ناکامی یہ ہے کہ یہ اپنے لئے آج تک کوئی ایسا نظام وضع نہیں کرسکا جسے دُور سے بھی اچھی حکومت کہا جا سکے۔ اس نے اس باب میں بڑی بڑی کوششیں کی ہیں۔ بہت سی ایسی جو فی الواقعہ محیّر العقول ہیں اور بہت سی ایسی جو بڑی جرأت آزما تھیں۔ لیکن جب ان کی عملاً تنفیذ کا وقت آیا تو نتیجہ حسرت و یاس کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ نظری طور پر حکومت کا خاکہ کھینچ لینا اور بات ہے اور عملی طور پر اسے نافذ کرنا اور بات۔ نظری طور پر حکومت اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ افرادِ مملکت کی ضروریاتِ زندگی مہیا کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور اربابِ حکومت پبلک کے خدام ہیں۔ لیکن درحقیقت حکومت کا فریضہ پبلک کی خدمت نہیں بلکہ سلب و نہب ہے .... اس باب میں مختلف اسالیبِ حکومت میں سب سے زیادہ ناکام نظامِ جمہوریت رہا ہے۔ جمہوری نظام کے اربابِ حل و عقد خوب جانتے ہیں کہ حکومت کی بنیاد معقولیت پر ہونی چاہیئے۔ لیکن ان کا جذبۂ محرکہ کبھی معقولیت پسندی نہیں ہوتا۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ جو عنصر بھی باہر سے زیادہ دباؤ ڈال سکے اس کا ساتھ دیا جائے۔ چنانچہ اس ہتھکنڈے سے وہ ان لوگوں کے توسط سے جو فی الحقیقت پبلک کے دشمن ہوتے ہیں غیر مختتم عرصہ تک برسرِ اقتدار رہتے ہیں۔ (ص ۲۳)

پروفیسر (SUSAN STEBBING) جو ڈیموکریسی کی بڑی حامی تھی عملی ڈیموکریسی کے سلسلہ میں لکھتی ہے کہ

مغربی ممالک میں اس وقت تک کی ڈیماکریسی کے متعلق صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ یہاں ڈیماکریسی کی سیاسی مشینری نصیب ہو سکی ہے اور لوگ اسی سے مطمئن ہیں۔

(IDEALS AND ILLUSION: p. 153)

پروفیسر (YVES R. SIMON) نے فلسفۂ جمہوریت سے متعلق (PHILOSOPHY OF DEMOCRATIC GOVERNMENT) ایک قابلِ قدر کتاب لکھی ہے۔ وہ اس کتاب میں جمہوریت کی بڑی مدافعت کرتا ہے لیکن اس کے باوجود اسے بھی تسلیم کرنا پڑا کہ

ممتاز گروہوں کے نمائندوں پر مشتمل حکومت اچھی چیز ہے بشرطیکہ یہ لوگ مملکت کے تمام افراد سے

رابطہ قائم رکھ سکیں لیکن اس قسم کا رابطہ نہ صرف مشکل ہے بلکہ شاذ ہی حاصل ہوتا ہے۔

اقوامِ متحدہ کی تحقیقاتی کمیٹی

۱۹۴۷ء میں اقوامِ متحدہ کی ثقافتی مجلس (UNESCO) نے ایک تحقیقاتی کمیٹی اس غرض سے مقرر کی کہ وہ جمہوری اندازِ حکومت کے متعلق سائنٹیفک انداز سے چھان بین کرے۔ اس کمیٹی نے دنیا بھر کے مفکرین و مدبرین سے جمہوریت سے متعلق مقالات حاصل کئے اور انہیں ایک کتابی شکل میں شائع کردیا۔ اس کا نام ہے (DEMOCRACY IN A WORLD OF TENSION)۔ اس کمیٹی نے سب سے پہلے یہ سوال پیش کیا تھا کہ "جمہوریت" (DEMOCRACY) کا مفہوم کیا ہے۔ جوابات کی اکثریت میں اعتراف کیا گیا ہے کہ یہ لفظ بالکل مبہم (AMBIGUOUS) ہے۔ آج تک اس کا مفہوم ہی متعین نہیں ہو سکا۔ چنانچہ اس کے بعد ان مقالہ نگاروں نے اس لفظ کے وہ معانی اور تعبیرات لکھی ہیں جو مختلف اطراف و جوانب سے آج تک پیش کی جاتی رہی ہیں۔ ان کی حالت یہ ہے کہ ایک تعبیر سے دوسری تعبیر اور ایک مفہوم سے دوسرا مفہوم نہیں ملتا۔ بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ "دورِ حاضرہ میں سب سے زیادہ مہمل لفظ جمہوریت ہے"۔ اس کے بعد یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا اکثریت کا فیصلہ ہمیشہ درست ہوتا ہے اور اس کے خلاف احتجاج کرنا، جمہوریت کے خلاف ہے۔ اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ "یہ سمجھنا غلط ہے کہ اکثریت کا فیصلہ غلطی سے پاک ہوتا ہے۔ وہ غلط بھی ہو سکتا ہے۔ اس لئے اقلیت کو حق حاصل ہے کہ وہ اکثریت کے فیصلے کے خلاف ایجی ٹیشن کرے اور اکثریت کے سابقہ فیصلے کو بدلوا دے۔"

یہ ہے "جمہوریت" کے متعلق دورِ حاضرہ کے مفکرین و مدبرین کی فکری کاوشوں کا ماحصل۔

حقیقت یہ ہے کہ نظری اعتبار سے یہ کتنا ہی خوش آئند اور جاذبِ نگاہ کیوں نہ ہو، عملاً جمہوری نظام کسی صورت میں بھی "جمہوری" نہیں ہو سکتا۔ اس کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس میں تصور کر لیا جاتا ہے کہ اس میں حاکم و محکوم کی تمیز مٹ جاتی ہے۔ مثلاً انتخابات کے وقت میں ایک شخص کے حق میں ووٹ دیتا ہوں اس ووٹ سے مقصد کیا ہوتا ہے؟ یہی کہ ان دو یا دو سے زیادہ امیدواروں میں سے (جو انتخاب کے لئے مقابلہ کر رہے ہیں) میرے نزدیک فلاں شخص بہتر ہے۔ میرے اس فیصلے سے نہ تو وہ شخص پوری قوم میں سے بہترین فرد بن سکتا ہے اور نہ ہی اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ ہر معاملہ میں میرے منشاء کی تعبیر کر سکتا ہے، اسمبلی میں کوئی مسئلہ پیش ہوتا ہے اور وہ اس کے حق میں رائے دیتا ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ اس لیے اس

باب میں میری رائے کا اظہار کیا ہے. ممکن ہے میری رائے اس کی رائے کے خلاف ہو. لہٰذا منتخب شدہ ممبران کے متعلق یہ کہنا کہ ہر مسئلہ میں ان کی رائے درحقیقت ان لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے اس کے حق میں ووٹ دیا تھا، انسانی فکر و آراء کے متعلق بڑی خود فریبی ہے. جمہوری نظام کی دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں اقلیت کو اکثریت کا محکوم ہونا پڑتا ہے حالانکہ کسی اصول کے ماتحت یہ درست نہیں کہ کسی جگہ کی اکثریت کو یہ حق دے دیا جائے کہ وہ جو جی میں آئے کرے' اقلیت کو ان کا فیصلہ بہرحال ماننا پڑے گا اور اس فیصلے کو بدلوانے کی آئینی شکل ایک ہی ہوگی اور وہ یہ کہ اقلیت کسی نہ کسی طرح اکثریت میں تبدیل ہو جائے. اور تیسری خرابی (جو سب سے بڑی ہے) یہ ہے کہ اس نظام میں حق و باطل کے لئے کوئی مستقل، خارجی اور مطلق (PERMANENT, OBJECTIVE AND OBSOLUTE) معیار نہیں ہوتا. بلکہ حق وہ ہوتا ہے جسے ۵۱ حق کہہ دیں اور باطل وہ جس کی تائید میں صرف ۴۹ ہاتھ اٹھیں. ایسے فیصلوں کی رُو سے سوال یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً شراب فی ذاتہ اچھی چیز ہے یا بُری. اگر ایک مرتبہ (امریکہ کی پارلیمان کی) کثرت رائے نے شراب کی ممانعت کا فیصلہ کر دیا تو وہ ممنوع قرار پا گئی اور اس کا استعمال جرم اور دوسری مرتبہ زیادہ ہاتھ اس کی تائید میں اٹھ گئے تو وہی شراب جو کل تک ہزار خرابیوں کا باعث تھی، آبِ حیات بن گئی. اس سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہوگا کہ جمہوری نظام میں مستقل اقدار کا تصور نہیں رہتا اور چونکہ اخلاقیات کا دار و مدار ہی مستقل اقدار کے تصور پر ہے اس لئے سیاست، اخلاقیات سے الگ رہتی ہے.

اخلاق و سیاست

یہاں سے ہمارے سامنے ایک اور اہم سوال آ گیا. یعنی یہ کہ کیا سیاست کا دار و مدار اخلاقی اصولوں پر ہونا چاہیئے یا قوم کی مصلحتوں پر. یہ سوال بنیادی اور بڑا ضروری ہے اور اس کے صحیح جواب پر، نوعِ انسانی کی تباہی اور بربادی یا فلاح و بہبود کا دار و مدار ہے.

حکمتِ یونان کی رُو سے اخلاق اور سیاست اس طرح دوؔ الگ الگ شعبے نہیں تھے. افلاطون اور ارسطو کی تصنیفات کو دیکھئے. ان میں اخلاقیات اور سیاسیات اس طرح باہمدگر ممزوج ہیں کہ جب تک ان کے اخلاقی نظریات پیشِ نظر نہ ہوں' ان کے سیاسی تصورات سمجھ میں نہیں آ سکتے. اور جب تک سیاسی نظریات سامنے نہ ہوں ان کے اخلاقی نظام کی تصویر ذہن میں نہیں آ سکتی. لیکن اس کے بعد عیسائیت آئی اور اس

نے اخلاق اور سیاست کو الگ کر دیا. حضرت عیسیٰؑ، دیگر حضرات انبیاء کرامؑ کی طرح' ایک بہت بڑی انقلاب آفریں ہستی تھے لیکن ان کے بعد رومی سلطنت نے اس انقلابی جماعت کو استبداد کے پنجۂ آہنی سے دبانے میں اس قدر شدت اور سختی سے کام لیا کہ ان کا شیرازہ منتشر ہو گیا اور ان لوگوں نے اسی میں عافیت سمجھی کہ اپنے آپ کو سیاست سے یکسر الگ کر کے' گوشہ نشینی اور ترکِ دنیا کی زندگی اختیار کر لی جائے. رہبانیت کے زہد و انزوا کی زندگی ان کے اسی فیصلہ کا نتیجہ تھی. چنانچہ اس کے بعد سینٹ پال کی عیسائیت کی رُو سے خدا اور قیصر کی الگ الگ مملکتیں قائم ہو گئیں. خدا کی بادشاہت آسمانوں پر اور قیصر کی مملکت زمین پر. زمین کی سلطنت میں خدا پرستوں کا کوئی حصّہ نہ رہا نہ ہی انہیں اس سے کچھ واسطہ رہا. انسانی زندگی کا مقصود انفرادی نجات قرار پا گیا اور اس نجات کا مقام موت کے بعد کی دنیا. لہٰذا نجات کے طالبوں کے لئے اس دنیا سے نفرت اور آنے والی دنیا سے محبت لازمی قرار پا گئی. جوڈ کے الفاظ میں.

> عیسائیت کی رُو سے انسانی زندگی کا حقیقی مسکن یہ دنیا نہیں بلکہ آنے والی دنیا ہے آخری دنیا خیرِ محض کی مظہر ہے. اس کے برعکس یہ دنیا شر و فساد کی دنیا ہے. اُس دنیا کی حیات ابدی ہے' یہ دنیا محض عبوری حیثیت رکھتی ہے. انسان کے لئے یہ دنیا اگلی دنیا کے لئے تیاری کا مقام ہے. اس دنیا میں کوئی شے بالکلیہ خیر اور طیّب نہیں. یہاں جو کچھ اچھا نظر آتا ہے وہ اسی صورت میں اچھا ہے جبکہ وہ ان ثمار کے حصول کا ذریعہ بن سکے جس کا وعدہ اگلی دنیا میں کیا گیا ہے. (ص ۱۲۹)

(GUIDE TO PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p. 129)

اس اندازِ فکر کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سلطنت تمام اخلاقی قیود سے بے لگام ہو گئی اور اخلاقیات کا ذریعہ محض پند و نصائح (SERMONS) رہ گئے. شکست خوردہ عیسائیت کے اس غلط فیصلے نے انسان کو جس قدر نقصان پہنچایا ہے اس کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا. ذی اقتدار لوگوں کو ایک مرتبہ کھلی چھٹی دے دیجئے' اس کے بعد ان پر کسی قسم کی ہلکی سی پابندی عائد کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے.

میکیاوَلی کا نظریہ

اخلاق و سیاست کی علیحدگی کی یہ خلیج دن بدن وسیع ہوتی چلی گئی تا آنکہ سولہویں صدی کے شروع میں میکیاوَلی (MACHIAVELL 1469/1527) نے اس "رجعی طلاق" کو "بائن" میں تبدیل کر دیا. میکیاوَلی کے نظریہ سیاست کی رُو سے، سیاست کے اپنے ضوابطِ اخلاق ہیں اور اپنے معیارِ اقدار. ہر وہ حربہ جس سے سلطنت کی قوت بڑھے مستحقِ ستائش ہے اور ہر وہ

فریب جس سے کامیابی حاصل ہو جائے درخور ہزار تبریک و تحسین. یہی جائز و ناجائز کا معیار اور حق و باطل کا پیمانہ ہے. میکیاوَلی کہتا ہے کہ جس طرح پانی اپنی سطح سے اونچا نہیں جا سکتا. اسی طرح انسان اپنی حیوانی سطح سے بلند ہو ہی نہیں سکتا۔[1]

اس قسم کی کوششیں غیر فطری ہیں اور تحفظِ ذات چونکہ انسان کی حیوانی فطرت کا تقاضا ہے. اس لئے ہر وہ کوشش جو اس تقاضے کو پورا کرنے میں مُمد و معاون ہو محمود ہے اور جو اس کے خلاف ہو وہ مذموم" قوت کا نام عدل وانصاف ہے اور حق اسی کا ہے جس کے پاس قوت ہے." یہ ہے میکیاوَلی کا بنیادی اصول سیاست مملکت تمام اخلاقی حدود و قیود سے بلند ہوتی ہے. بائرن نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ "جنگ کے زمانے میں ایک مدبّر کے لئے بہترین آلات قوّتِ مکر و فریب ہیں." لیکن میکیاوَلی کہتا ہے کہ اس باب میں جنگ اور امن کے زمانہ کی تمیز غلط ہے. جنگ ہو یا امن، مملکت کے لئے سب سے زیادہ مؤثر ہتھیار، قوّت اور فریب ہیں۔[2]

دی پرنس (THE PRINCE) میکیاوَلی سیاست کا صحیفہ ہے اس میں میکیاوَلی لکھتا ہے.

بادشاہی کے لئے صفتِ روباہی نہایت ضروری ہے تاکہ وہ دجل و فریب کے جال بچھا سکے. اس کے ساتھ خُوئے شیری بھی تاکہ وہ بھیڑیوں کو خائف رکھ سکے. صرف شیر کی قوّت کافی نہیں. اس لئے عقل مند بادشاہ وہ ہے کہ جب دیکھے کہ کوئی عہد یا معاہدہ اس کے اپنے مفاد کے خلاف جاتا ہے یا جن وجوہات کے پیشِ نظر وہ معاہدہ کیا تھا، وہ باقی نہیں رہیں، تو اسے بلا تأمّل توڑ ڈالے لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اس قسم کی عہد شکنی کے لئے نہایت نگاہ فریب دلائل بہم پہنچائے جائیں۔ (CHAPTER 18TH)

دوسرے مقام پر لکھتا ہے.

جو بادشاہ اپنے پاؤں مستحکم رکھنا چاہتا ہے اس کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ بدی کس طرح کی جاتی ہے اور اس کا کون سا وقت سب سے زیادہ موزوں ہے. اس میں خوبیوں کا ہونا ضروری نہیں. البتہ یہ ضروری ہے کہ بظاہر معلوم ہو کہ اس میں خوبیاں موجود ہیں. بظاہر ایسا دکھائی

۱؎ (THE INDIVIDUAL AND THE STATE BY ROBERTH MURRAY: p. 89)

۲؎ (THE INDIVIDUAL AND THE STATE BY R.H.MURRAY: p. 91)

دے کہ وہ بڑا رحم دل، وفا شعار، نیک اطوار، مذہب پرست، صداقت پسند ہے۔ اس میں چنداں مضائقہ نہیں کہ اس میں ان میں سے کوئی خوبی سچ مچ پیدا ہو جائے لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کے دل کی حالت ہمیشہ ایسی رہے کہ جونہی وہ دیکھے کہ مصلحتِ وقت کا تقاضا ہے کہ اس خوبی کو یکسر الگ کر دیا جائے تو وہ بلا تامل و توقف اس کے خلاف عمل کر سکے۔ (CHAPTER 18TH)

میکیاؤلی کی یہ کتاب سولہویں صدی میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے نظریۂ سیاست نے کس قدر مقبولیت حاصل کی ہے۔ اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اُس وقت سے آج تک اس کی کتاب مغربی سیاست میں "مقدس کتاب" کی حیثیت رکھتی ہے۔ یورپ کے بڑے بڑے فرماں روا اس کتاب کو سفر و حضر میں اپنے ساتھ رکھتے تھے۔ (THOMAS CROMWELL) تو اسے اپنے تکیہ کے نیچے رکھ کر سویا کرتا تھا۔ ہنری سوم اس "نسخۂ کیمیا" کو ہمیشہ اپنی جیب میں رکھتا تھا۔ حتّٰی کہ جب وہ قتل ہوا ہے تو اس وقت بھی اس کی جیب سے یہ کتاب نکلی تھی۔ بیکن لکھتا ہے[1]:

کہ "ہم میکیاؤلی اور اس جیسے دیگر مفکرین کے احسان مند ہیں جنہوں نے ہمیں یہ سکھایا کہ آدمی کو کام کرنا چاہیئے"۔ یہ نہیں دیکھنا چاہیئے کہ اس کا اخلاقی فریضہ کیا ہے۔ فریڈرک دوم کے یہ الفاظ ایواناتِ سیاست میں ہمیشہ گونجتے رہتے ہیں کہ:

> کامیابی کا سب سے بڑا راز یہ ہے کہ تم اپنے عزائم کو چھپاؤ اور اپنے کیریکٹر کو ہمیشہ زیرِ لقاب رکھو...... صحیح حکمت عملی یہ نہیں کہ پہلے سے ہی متعین کر لیا جائے کہ مجھے کیا کرنا ہے۔ حکمتِ عملی یہ ہے کہ حسبِ موقع جو صورت اپنے فائدے کی نظر آئے اختیار کر لی جائے۔ اسی لئے میں تم سے ہمیشہ کہا کرتا ہوں کہ دوسری سلطنتوں سے معاہدات کر کے اپنے ہاتھ نہیں باندھ لینے چاہئیں۔ اپنے آپ کو ہمیشہ آزاد رکھنا چاہیئے۔ میکیاؤلی نے کہا تھا کہ جو سلطنت اپنے مفاد سے غافل ہو جاتی ہے آخر الامر تباہ ہو جاتی ہے۔ میں اگرچہ (طبعاً) ایسے اصول کو پسند نہیں کرتا لیکن میکیاؤلی سے متفق ہونے پر مجبور ہوں[2]۔

اس کے متعلق ویکمین (H. O. WAKEMAN) اپنی کتاب (THE ASCENDANCY OF FORCE) میں لکھتا ہے۔

---

[1] (THE INDIVIDUAL AND THE STATE-BY MURRAY: p.208)

[2] (THE INDIVIDUAL AND THE STATE BY MURRAY: p. 212)

اس کی (فریڈرک دی گریٹ کی) حکمتِ عملی میں کشادہ نگہی کی ذراسی چمک بھی باقی نہ رہی تھی اس کی ہوس رانیوں کو بلند نصب العین کا کوئی ذرہ بھی چھو نہیں سکا تھا. اخلاقی حقوق کا ادنیٰ سا پاس بھی اس کے فیصلے پر اثر انداز نہیں ہو سکتا تھا. مکافاتِ عمل کا دُور کا خیال بھی اس کے کسی عمل کو روک نہیں سکتا تھا.

اسی مکتبِ فکر کے ایک اور متبع RUMELIN -- 1875 کے الفاظ ہیں

مملکت کا بنیادی فریضہ اپنے مفاد کا تحفظ ہے اور اپنی قوت کی نشوونما. اسے کسی مملکت کے مفاد کا خیال صرف اسی صورت میں رکھنا چاہیئے جبکہ اس سے اس کے اپنے مفاد کے خلاف زد نہ پڑتی ہو. مملکت کا استحکام ہر اخلاقی تقاضے پر مقدم ہے اور اس لیے اس کے لئے ہر قربانی جائز.

(C. F. MURRAY: p. 216)

ہمارا خیال ہے کہ میکیاوَلی سیاست کی ہمہ گیری کے لئے سابقہ سیاسین اور گذشتہ مدبرین کے اقوال و خیالات سے کہیں زیادہ بیّن ثبوت، عصرِ حاضر کے مدبرین اور سیاسین کے اعمال و افعال ہیں. آج ساری سیاست کا مدار، مکروفریب اور خدع و دجل پر ہے. بڑے بڑے مشاہیر عالم اپنے وعدوں سے اس بے باکی اور صفائی سے مُکر جاتے ہیں کہ انسان محوِ حیرت رہ جاتا ہے. زبان پر کچھ ہے دل میں کچھ ہے. کانفرنسوں میں تقریریں اور بیانات دیں گے تو یوں نظر آئے گا گویا ؎

سارے جہاں کا درد اِنہی کے جگر میں ہے

اور اس کے بعد عمل دیکھئے تو ؎

آستیں میں دشنہ پنہاں، ہاتھ میں خنجر کھُلا

سیاستِ حاضرہ کا سارا مدار بددیانتی، بدمعاملگی، وعدہ خلافی، فریب دہی، روباہ بازی پر ہے جو سب سے زیادہ کامیابی سے دھوکا دے سکتا ہے وہی سب سے بڑا مدبر ہے. جو سب سے زیادہ صفائی سے لُوٹ سکتا ہے وہی سب سے بڑا دانا ہے. اس میکیاوَلی سیاست کا نتیجہ یہ ہے. WQAKENMAN کے الفاظ میں:۔

قومیں ایک دوسرے کے سامنے وحشی درندوں کی طرح کھڑی ہیں اور ان کے سامنے صرف ایک اصول رہ گیا ہے کہ "جس کی لاٹھی اس کی بھینس."

(QUOTED BY SPALDING IN 'CIVILISATION IN EAST AND WEST')

جوڈ کے الفاظ میں :-

پرائیویٹ زندگی کے اخلاق کا ضابطہ کچھ اور ہے اور امورِ مملکت کے لئے ضابطہ کچھ اور۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو لوگ اپنی نجی زندگی میں دیانتدار، رحمدل اور قابلِ اعتماد ہیں، ان کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ جب انہیں اپنی مملکت کے نمائندہ کی حیثیت سے دوسری مملکت کے نمائندوں سے معاملہ کرنا ہو تو وہاں وہ سب کچھ کر گزرنا "کارِ ثواب" ہے جسے وہ اپنی نجی زندگی میں نہایت شرمناک تصور کرتے تھے۔
(GUIDE TO MORALS ETC: p. 13)

اس لیئے کہ لارڈ گرے کے الفاظ میں "سلطنتوں کے معاملات اخلاقی ضابطوں کی رُو سے طے نہیں پا سکتے"۔ (IDEALS AND ILLUSIONS: p. 13) اسی لیے وال پول نے لکھا تھا کہ "نیک آدمی کبھی بڑی سلطنت کو بچا نہیں سکے"۔ اس لیئے کہ سلطنتوں کو بچانے کے لئے جس حد تک چلے جانا بعض اوقات ضروری ہو جاتا ہے، نیک آدمی وہاں تک نہیں جا سکتے۔ (ایضاً صـ۱۴)

(CAVOUR) جسے متحدہ اطالیہ کا معمار کہا جاتا ہے کہا کرتا تھا کہ:-

اگر ہم وہی کچھ اپنی ذات کے لئے کریں جو کچھ ہم نے مملکت کے لئے کیا ہے تو ہم کتنے بڑے شیاطین کہلائیں۔
(FOREIGN AFFAIRS -- JULY 1952)

حالانکہ:-

کسی قوم میں کبھی دو قسم کے اخلاق نہیں ہو سکتے۔ اربابِ سیاست کے لئے الگ اور باقی لوگوں کے لئے الگ۔ یاد رکھئے ایک طبقہ کی اخلاقی حالت ہمیشہ دوسرے طبقہ کی اخلاقی حالت کا عکس ہوتی ہے۔
(MASON IN 'CREATIVE FREEDOM': p. 250)

لارڈ رسل لکھتا ہے کہ:-

سیاسی اخلاق کے بغیر قومیں تباہ ہو جاتی ہیں اور ذاتی اخلاق کے بغیر ان کا وجود بے معنی ہوتا ہے۔ اس لئے ایک اچھی دنیا کے لئے سیاسی اور پرائیویٹ اخلاق دونوں کی ضرورت ہے۔

(AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL)

آپ نے غور کیا ہے کہ "دو اخلاقی ضابطے" رکھنے کی ضرورت کیوں پڑتی ہے۔ قدیم روما میں اپنے قبیلہ

دو اخلاقی نظریئے

میں چوری کرنا جرم تھا لیکن قبیلہ سے باہر چوری کرنا جرم نہ تھا۔ دنیا قبائلی زندگی سے آگے بڑھی تو قومی دوائر میں بٹ گئی۔ "قوم" کیا ہے، قبیلہ ہی کی ایک پھیلی ہوئی شکل کا نام ہے۔ اس لئے جو آئین و دساتیر قبائلی زندگی میں کارفرما تھے وہی شعوری اور غیر شعوری طور پر قومی زندگی پر بھی مستولی ہیں۔ قبائلی عصبیت کو اب وطنیت کا نام دے دیا گیا ہے۔ فرق صرف الفاظ میں ہے روح وہی ہے۔ قبائلی مفاد کے تحفظ نے اب حب الوطنی (PATRIOTISM) کا پیکر اختیار کر لیا ہے۔ وہی اصطلاحات کا فرق، ورنہ جذبہ دونوں جگہ ایک ہی ہے۔ "اپنے قبیلہ میں چوری جرم دوسروں کے ہاں مستحسن" ہمہ یہی قومیت کا بنیادی اصول ہے، حقیقت یہ ہے کہ بایں ادعائے علم و عقل انسان ابھی تک اپنے عہد جہالت سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ اس کے ظواہر میں چمک دمک، صفائی، روشنی، تابندگی، درخشندگی آگئی ہے لیکن اس کے تصورات کے بواطن ابھی تک اسی ظلمت و تاریکی، تنگ نظری اور کوتاہ دامنی، تعصب اور خود غرضی کی سیاہ چادروں میں لپٹے پڑے ہیں۔ تمام دنیا کے انسان ایک ہی اصل کی شاخیں اور ایک ہی درخت کے پتے ہیں۔ لیکن انسان نے دریاؤں اور پہاڑوں کی غیر فطری حدوں سے اس وحدت کے اس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر رکھے ہیں کہ دریا کے اس پار بسنے والے انسانوں کو انسان نہیں، جانور تصور کرتا ہے۔ ان دونوں کے دلوں میں پیدائشی عداوت ہوتی ہے وہ ایک دوسرے کے مفاد کے دشمن اور ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہوتے ہیں۔ یہ اُسے تباہ کرنے کی فکر

نیشنلزم کیا ہے؟

میں وہ اسے برباد کرنے کی سوچ میں۔ انسانیت کی اس غیر انسانی تقسیم و تفریق کا نام نیشنلزم ہے جسے یورپ صدیوں سے اپنے تدبر اور ہنرمندی کی معراج اور انسانیت کے لئے آیہ رحمت تصور کئے چلا آرہا تھا۔ لیکن خود یورپ کے تجربے نے اسی آیہ رحمت اور لوائے سعادت کے جو بھیانک نتائج پیش کئے ہیں انہیں دیکھ کر اب وہاں کے مفکرین اور مدبرین کی اس طرح چیخیں نکل رہی ہیں جیسے کوئی شخص درخت کے ساتھ بندھا ہوا ہو اور سامنے آتش فشاں پہاڑ سے لاوے کا سیلاب بلا اُمنڈھے چلا آرہا ہو۔ بعینہٖ یہی حالت آج مغرب کے ان حساس قلوب کی ہو رہی ہے جو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ نیشنلزم کا آتشیں سیلاب کس طرح پوری کی پوری دنیا کو راکھ کا ڈھیر بنا دینے کے لئے ایک بپھرے ہوئے شیر کی طرح دھاڑتا چلا آرہا ہے اور اس مُہیب عفریت بے پناہ کے سامنے اُن کی بے بسی کا یہ عالم ہے کہ ؏

نہ ٹھہرا جائے ہے مجھ سے نہ بھاگا جائے ہے مجھ سے

سب سے پہلے یہ دیکھئے کہ نیشنلزم کی بنیاد کس جذبہ پر ہے؟ پروفیسر کوبن (جس کا ذکر پہلے آچکا ہے) اپنی کتاب (THE CRISIS OF CIVILISATION) میں لکھتا ہے:

> قومیت پرستی کا احساس نفرت سے پیدا ہوتا ہے اور عداوت پر پرورش پاتا ہے۔ ایک قوم کو اپنی ہستی کا احساس ہی اس وقت ہوتا ہے جب وہ کسی دوسری قوم سے متصادم ہو۔ پھر ان اقوام کا جذبۂ عداوت وپیکار اپنی قومی وحدت کی تکمیل پر ہی ختم نہیں ہوجاتا۔ جوں ہی کوئی قوم اپنے حقِ استقلال اور خودمختاری کو مسلط کرلیتی ہے تو پھر ان اقوام کو دبانا شروع کردیتی ہے جو اپنے لئے خودمختاری کی مدعی ہوں...... ان تمام وجوہات کی بناء پر اس نتیجہ پر پہنچا جائے گا کہ کسی نظامِ حکومت کے لئے قومیت پرستی کی بنیاد بڑی خطرناک ہے۔ (صـ ۱۶۶)

(PILLSBERG) اس باب میں لکھتا ہے:۔

> قومیت کی تشکیل اور جامعیت میں سب سے مؤثر جذبہ نفرت کا ہے اور تاریخ بتاتی ہے کہ قریب قریب تمام قومیں بڑی بڑی لڑائیوں یا دوسری قوموں سے طول طویل مخاصمت کی پیدا کردہ ہیں۔
>
> (PILLSBURG: p.83)

نیشنلزم کی تباہ کاریاں

ظاہر ہے کہ جس چیز کی بنیاد باہمی نفرت پر ہو اس کا لازمی نتیجہ جنگ اور خونریزی ہوگا۔ چنانچہ اس باب میں میسّن لکھتا ہے کہ:۔

> جنگ کی بنیاد نیشنلزم ہے۔ جس طرح افراد میں باہمی تنازع کی بنیاد جذبۂ انانیت ہوتا ہے۔ ارتقائے جنگ کی ساری تاریخ کا سراغ اسی بنیاد سے لگ سکتا ہے۔

فلسفۂ اجتماعیات کا عالم پروفیسر (WILLIAM BREND) اپنی کتاب (FOUNDATIONS OF HUMAN CONFLICTS) کے مقدمہ میں (۱۹۴۴ئ میں) لکھتا ہے کہ

> اغلب یہی ہے کہ موجودہ جنگ کے بعد اقوام یورپ چند سال تک عملی نبرد آزمائی میں نہ الجھیں گی کیونکہ ان میں سے بعض تو بہت تھکی ہوئی ہوں گی اور بعض کو ان کے فاتحین دبا کر رکھیں گے۔ لیکن قومیت پرستی (NATIONALISM) یعنی وہ جذبہ جو جنگ کا اصلی ذمہ دار ہے باقی رہے گا۔ اس لئے مستقبل میں جنگ (کے امکانات) کو ختم کرنے کے لئے آج کی سیاست دانی کی پرکھ اسی سے ہوگی کہ موجودہ جنگ کے بعد قومیت پرستی کے اس جذبہ کے متعلق کیا تدابیر اختیار کی جاتی ہیں۔

نیشنلزم کی غیر فطری تقسیم انسانیت کے متعلق یہی پروفیسر اپنی کتاب میں لکھتا ہے :۔

آج ایک برّاعظم کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک زرخیز کھیت ہے جس میں انسانوں نے نہایت نامعقولیت سے دیواریں کھڑی کر رکھی ہیں۔ یعنی وادیوں کے اطراف وجوانب، سڑکیں، دریا وغیرہ جن کا مصرف اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے ایک گروہ کو دوسرے سے الگ کر رکھا ہے۔ اور جذبۂ وطنیت وہ سیمنٹ ہے جو ان زندہ اینٹوں کو باہمدگر مربوط کئے ہے جس سے انسان خودساختہ جیل خانوں میں محبوس ہیں۔ (ص ۵۷)

ذرا آگے چل کر یہی پروفیسر لکھتا ہے :۔

وطنیت کا جذبہ اتحادِ انسانی کے راستہ میں سب سے بڑا پتھر ہے .... انسان کے سامنے دو ہی راستے ہیں یا تو یہ کہ وہ اپنی قومی فوقیت کو قائم رکھے، اور اس طرح دنیا میں جنگ کا سلسلہ جاری رہے اور یا کسی قسم کے بین الاقوامی اتحاد کا راستہ اختیار کرے۔

تاریخِ قومیّت کا عالم (FREDERICK HERTZ) اپنی کتاب (NATIONALITY IN HISTORY AND POLITICS) میں رقمطراز ہے کہ

تاریخ بتاتی ہے کہ مختلف اقوام میں باہمی لڑائیوں کا سبب اس کے سوا شاید ہی کچھ اور ہو کہ یہ قومیں انسانوں کی مختلف جماعتیں تھیں جنہوں نے اپنے اپنے الگ نام رکھ لیے تھے (اسی کا نتیجہ ہے کہ) ایک انگریز کے نزدیک کسی فرانسیسی، ہسپانوی یا اطالوی کا نام نفرت اور تحقیر کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن خالی انسان کا لفظ اگر اس کا اطلاق صحیح طور پر کیا جائے، جذبۂ احترام پیدا کرلینے میں کبھی ناکام نہیں رہتا۔ (ص ۳۲۸)

(ADAM DE HEGEDUS) نے (THE STATE OF THE WORLD) کے نام سے ۱۹۴۶ء میں ایک اہم کتاب شائع کی تھی جس میں دوسری عالمگیر جنگ کے بعد دنیا کے اضطرابِ جہنم کا جائزہ لیا گیا تھا۔ اس کتاب میں وہ لکھتا ہے :۔

مسئلہ کس قدر پیچیدہ کیوں نہ ہو یہ واقعہ ہے کہ ہمارے دَور کی دونوں عالمگیر لڑائیاں نیشنلزم کی پیدا کردہ ہیں۔ اور یہی چیز ہمارے زمانہ میں سب سے بڑی سیاسی قوت ہے۔ ان دونوں لڑائیوں کی تہ میں وہی اصول کارفرما تھا۔ جس کی رُو سے دنیا کو آزاد قومی مملکتوں میں تقسیم کردیا گیا ہے اور جس کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ مختلف مملکتیں ایک دوسرے سے بڑھنے کی فکر کرتی ہیں اور اس طرح ایک دوسرے

سے برسرِ پیکار ہیں۔ ان حالات میں کبھی صالح معاشرتی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا۔

اور رونا صرف یہی نہیں کہ یہ دو عالمگیر لڑائیاں کیوں ہو گئیں، رونا تو اس بات کا ہے کہ جب دنیا میں جنگ نہیں ہو رہی ہوتی اُس وقت بھی امن قائم نہیں ہوتا۔ (ص ۱۲-۱۱)

آگے چل کر لکھا ہے کہ:-

نیشنلزم انسانی تاریخ میں سب سے بڑا مفسدہ ہے اس لئے کہ اس سے پہلے کوئی فسادِ انسانیت نہ عالمگیر ہوا کرتا تھا نہ انسانی زندگی پر محیط تھا۔

برٹرینڈ رسل اپنی تازہ کتاب THE HOPES FOR A CHANGING WORLD -- 1953 میں لکھتا ہے۔

ہمارے زمانہ میں جو چیز، معاشرتی روابط کو قومی حدود سے آگے بڑھانے میں مانع ہے، وہ نیشنلزم ہے۔ اس لئے نیشنلزم، نوعِ انسانی کی تباہی کے لئے سب سے بڑی قوت ہے۔ (پھر تماشا یہ ہے کہ) ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ دوسرے ملکوں کی نیشنلزم بڑی خراب چیز ہے لیکن اس کے اپنے وطن کی نیشنلزم بہت اچھی ہے۔

نیشنلزم ایک مذہب ہے

بڑی مصیبت یہ ہے کہ یورپ نے نیشنلزم کو محض ایک سیاسی مسلک کی حیثیت سے اختیار نہیں کر رکھا بلکہ اُسے مذہب کی پوزیشن دے رکھی ہے۔ وہاں "وطن" ایک دیوتا سمجھا جاتا ہے جس کی پرستش ہوتی ہے اور جس طرح ازمنہ مظلمہ میں مذہب کے نام پر انسانی خون بہایا جاتا تھا آج انسانی جانیں، وطنیت کے دیوتا کی بھینٹ چڑھائی جاتی ہیں۔ (ALDOUS HUXLEY) اپنی کتاب (THE PERENNIAL PHILOSOPHY) میں لکھتا ہے:-

نیشنلزم ایک بُت پرستانہ، مشرکانہ مذہب کی شکل اختیار کر چکی ہے۔ ایسا مذہب جو فساد اور تفریق انسانیت کے لئے ایسا طاقتور ہے کہ کوئی توحید پرست مذہب، فلاح و وحدتِ انسانیت کے لئے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ نیشنلزم یا نسل پرستی کا جذبہ بالکل پاگلوں کا مسلک ہے۔ (ص ۱۸۴-۲۰۳)

اس کی وضاحت، اس نے اپنی دوسری کتاب (SCIENCE LIBERTY AND PEACE) میں اس طرح کی ہے:-

لارڈ ایکٹن نے ۱۸۶۲ء میں لکھا تھا کہ نیشنلزم کا مقصود آزادی یا خوشحالی نہیں، اس کے نزدیک مملکت ہی تمام مقاصد کا معیار ہوتی ہے اس لئے وہ مملکت کی خاطر سب کچھ قربان کر دیتی ہے۔ اس لئے اس

کا انجام، مادی، اخلاقی، ہر قسم کی تباہی ہوگا۔ ایکٹن کی یہ پیش گوئی کس طرح پوری ہوتی چلی جارہی ہے! نیشنلزم نے جس قدر مادی نقصان پہنچایا ہے اس کی تلافی شاید پوری کی پوری نسل بھی نہ کرسکے۔ باقی رہی اخلاقی تباہی، سو یہ تباہی لاکھوں مردوں، عورتوں، بالخصوص بچوں کے لئے ناقابلِ تلافی ہے۔ نیشنلزم کی طرف سے جسے ہم نے وحدتِ انسانیت اور خدا کے عقیدہ کو چھوڑ کر، ایک بت پرستانہ مذہب کی حیثیت سے اختیار کر رکھا ہے۔ ہمیں صرف یہی دو تحفے نہیں ملے۔ اس کی وجہ سے ساری دنیا قریب پچاس ٹکڑوں میں تقسیم ہو چکی ہے جنہیں اقوامِ عالم کہا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر قوم کا "مملکتی مذہب" ہے یعنی خدا کی بجائے قوم کی پرستش جسے اعلیٰ اقدار کا مظہر سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا ان پچاس دیوتاؤں میں سے ایک دیوتا کا پجاری باقی انچاس پجاریوں کو ملیکش تصور کرتا ہے۔ نیشنلزم اخلاق کی تباہی کا باعث اس طرح بنتی ہے کہ اس کی رو سے عالمگیر انسانیت، خدائے واحد اور احترامِ آدمیت کے تمام عقائد باطل قرار پاجاتے ہیں اور ان کے بجائے علیحدگی، تکبّر، انانیت، خود اکتفائیت کے عقائد پیدا ہو جاتے ہیں جن کا نتیجہ نفرت اور جنگ کا جواز ہی نہیں بلکہ وجوب ہوتا ہے۔

یہی ہکسلے، اپنی ایک اور کتاب (ENDS AND MEANS) میں نیشنلزم اور اس کی تباہ کاریوں کے متعلق لکھتا ہے:-

> ہر نیشنلزم ایک بت پرستانہ مذہب ہے، جس میں مملکت نے خدا کی حیثیت اختیار کر رکھی ہے..... یہ خدا بڑے سخت فرائض عائد کرتا ہے اور بڑی عظیم قربانیاں مانگتا ہے۔ چونکہ نوعِ انسانی کے دل میں نیکی کی تڑپ اور عطش ہے اس لئے وہ اس خدا کی پرستار بن جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی پرستش کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اس سے انسان کے اسفل جذبات کی تسکین ہو جاتی ہے۔ نفرت اور دشمنی کے جذبات کی تسکین نیز جرائم کی لذت۔

ذرا آگے چل کر یہی مصنف لکھتا ہے:-

> لیگ آف نیشنز نے "قوم" کی جو تعریف متعین کی ہے اس کی رُو سے قوم کے معنی ہیں "ایسی سوسائٹی جسے جنگ کے لئے منظم کیا جائے"۔ .... (جہاں تک اخلاق کا تعلق ہے) اس باب میں کمیونسٹ ہوں یا نازی، فاشسٹ ہوں یا عام نیشنلسٹ، سب یکساں ہیں۔ سب کا ایمان یہ ہے کہ حصولِ مقصد کے لئے ہر قسم کا ذریعہ اختیار کر لینا جائز ہے اور سب کے نزدیک "مقصد" سے مراد ہے، انسانوں کے

ایک گروپ کا دوسرے گروپ پر غلبہ و تسلط. اس غلبہ و تسلط کے لئے ہر قسم کا تشدد اور فریب جائز ہے. یہ سب یہی وعظ کہتے ہیں کہ ہر فرد کو اپنا سب کچھ اسٹیٹ کے سپرد کر دینا چاہیئے.

باردیو (NICOLES BERDYAEV) اپنی کتاب (SLAVERY AND FREEDOM) میں لکھتا ہے کہ

اس سے زیادہ نفرت انگیز تصور اور کیا ہو سکتا ہے کہ اسٹیٹ یا سوسائٹی یا نیشن کو خدا بنا لیا جائے اور پھر اس کی اس حیثیت کو اس امر کی دلیل قرار دے دیا جائے کہ اسے فرد پر غلبہ و استیلاء کا حق حاصل ہے. حقیقت یہ ہے کہ سیاست کا تمام تر مدار جھوٹ پر ہے. اس لئے انسانی اخلاق کا مطالبہ ہونا چاہیئے کہ دنیا سے سیاست کے وجود کو جتنا کم کیا جا سکے کر دیا جائے. سیاست ہمیشہ انسان کی غلامی کا مظہر ہوتی ہے. حیرت یہ ہے کہ شرافت و صداقت کو تو خیر چھوڑیئے. سیاست تو عقل کی بھی مظہر نہیں ہوتی. ان بڑے بڑے مدبرین اور سیاستدانوں کو دیکھئے. حرام جو ان میں سے کسی نے کبھی کوئی بات عقل و شعور کی کی ہو.

نیشنلزم کے متعلق ڈین انج لکھتا ہے کہ:-

ہمارے سامنے ایک باطل مذہب ہے. یعنی مذہب نیشنلزم. یہ مذہب لامذہبیت سے بھی زیادہ خطرناک ہے. (THE FALL OF IDOLS: p. 133)

اسی مذہب کی تباہ کاریوں کے متعلق انج لکھتا ہے کہ

نیشنلزم کا عقیدہ تمام اقوام کو جنگجو بنا دیتا ہے. اس میں محارب (COMBATANT) اور غیر محارب (NON-COMBATANT) طبقہ میں کوئی فرق ہی نہیں رہتا. (ص۱۸۰)

نیشنلزم اور جنگ

اس حقیقت کا اندازہ (کہ نیشن نام ہی ایسی سوسائٹی کا ہے جسے جنگ کے لئے منظم کیا جائے) اس سے لگائیے کہ مغرب کے مدبرین کے نزدیک جنگ ایک اصولِ ثابتہ اور انسانی فطرت کی حیثیت اختیار کر چکی ہے. مسولینی کا قول تھا کہ:-

میرے نزدیک جنگ بالکل اخلاقی چیز ہے. مفاہمت سے بھی زیادہ اخلاقی. مرد کے لئے جنگ ایسی چیز ہے جیسے عورت کے لئے حمل.

ہٹلر کا عقیدہ یہ تھا کہ:-

اب ایک نئی دنیا وجود میں آچلی ہے جس میں جنگ ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہے جنگ

ہی ہر شے کے ناپنے کا پیمانہ ہے اور قانون وہی ہے جسے ایک سپاہی وضع کرے۔ فرد اور معاشرہ کے صرف وہی کام قابلِ ستائش ہو سکتے ہیں جو جنگ کی تیاری میں مدد دیں۔

رسکن کا قول ہے کہ:۔

انسان کے تمام اخلاقِ اعلیٰ اور صلاحیتوں کی بنیاد جنگ ہے۔

ڈاکٹر لے (LEY) کا قول ہے کہ:۔

جو قومیں ہمیشہ امن میں رہتی ہیں ان کے جوہر مردانگی ختم ہو جاتے ہیں۔

(HEINRICH HAUSER) کا قول ہے کہ:۔

ہمیں چاہیئے کہ ان تمام اداروں کو توڑ دیں جو انسان کو امن اور حفاظت کی ضمانت دیتے ہیں۔ زندگی صرف اس وقت محکم اور سادہ ہو سکے گی۔ جسے بربریت کہا جاتا ہے وہ درحقیقت زندگی کی اس قوت کا نام ہے جو اپنی تجدید آپ کرتی ہے۔[1]

انہی خیالات کی بنا پر ڈین آنج نے یورپ کے متعلق لکھا ہے کہ:۔

یورپ کو اس تباہی سے کوئی نہیں بچا سکتا سوائے اس کے کہ یہ پھر ہوش میں آجائے (اور نیشنلزم کی لعنت کو چھوڑ دے) ورنہ اگر اقوام کے فیصلوں پر یہ بھوت اسی طرح سوار رہا تو مستقبل بڑا تاریک اور پُرخطر نظر آتا ہے۔ (ص ۲۰)

ہرٹز (HERTZ) لکھتا ہے کہ:۔

دورِ حاضرہ کی قومیت پرستی مذہب کے باب میں اپنے آپ کو عجیب الجھن میں پاتی ہے۔ ایک طرف اس کی یہ حالت ہے کہ وہ اپنے متبعین کے جذبۂ اطاعت و وفاکیشی کو خدا اور قوم کے درمیان بانٹنے کے لئے تیار نہیں۔ یہ قوم کو ایک بُت بناتی ہے اور قومیت پرستی کو خود مذہب کی حیثیت دیتی ہے۔ لیکن دوسری طرف نیشنلسٹ طبقہ میں اتنی جرأت بھی نہیں کہ وہ اپنی مذہب دشمنی کا اظہار کھلے بندوں کریں، کیونکہ اس سے ان کے بہت سے متبعین کے جذبات مجروح ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

(J. M. MURRAY) نے ایک دلچسپ کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے (ADAM AND EVE) اس

---

[1] (JOAD) (DECANDENCE)

میں وہ انسانیت کے لئے ایک جدید معاشرہ کا تصور پیش کرتا ہے. اس ضمن میں وہ لکھتا ہے کہ:۔

چونکہ انسانوں کے دلوں سے خدا کا عقیدہ نکل گیا ہے اس لئے اس خالی مکان پر نیشنلزم کے شیطان نے قبضہ کر لیا ہے. اب انسانوں کو ایک ایسے مذہب کی ضرورت ہے جو نیشنلزم کے جذبہ پر غالب آسکے. (صفحہ ۶۷-۶۶)

امریکہ کا مشہور تہذیبی مورخ (GEORGE A. DORSEY) اپنی کتاب (CIVILISATION) کا خاتمہ ان الفاظ پر کرتا ہے:۔

میں خوش ہوں کہ میں زندہ ہوں. مجھے امریکی ہونے پر فخر ہے. لیکن مجھے اس سے بھی زیادہ فخر ایک انسان ہونے پر ہے (اس لئے کہ) آج ہماری قومیت پرستی، نوعِ انسانی کی بدترین دشمن اور تہذیب کے لئے شدید خطرہ ہے. (صفحہ ۹۵۸)

مذہبِ قومیت پرستی میں "حبّ الوطنی" کے جذبہ کو بلند ترین خصوصیتِ انسانیت سمجھا جاتا ہے اور محبِ وطن (PATRIOT) کو نہایت عقیدت و احترام کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے لیکن (HEGEDUS) کہتا ہے.

محبِ وطن انسان خواہ وہ کتنا ہی سچا محبِ وطن کیوں نہ ہو انسانی ترقی کا بدترین دشمن اور مقصدِ حیات کا سخت ترین غدار ہوتا ہے. (صفحہ ۵۳) (THE STATE OF THE WORLD: p. 53)

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ انسان چونکہ فطرۃً مدنی الطبع واقعہ ہوا ہے اس لئے وطن اور اپنی قوم سے محبت اس کی فطرت کا تقاضا ہے. لیکن اب مغربی مفکرین رفتہ رفتہ اس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں کہ یہ خیال غلط ہے. ان کے نزدیک وطنیت اور قومیت کا جذبہ غیر فطری ہے اور انسانیت کی پست سطح کی یادگار. چنانچہ (HEGEDUS) لکھتا ہے کہ:۔

انسان مدنی الطبع حیوان ہے جو اپنے جبلّی تقاضا کی بنا پر جماعتی زندگی بسر کرتا ہے. یہ جبلت اس کی خصوصیات میں سے ہے. اس کے لئے جماعتی زندگی ہی میں زندہ رہنا ممکن ہے.......
قومی گروہ میں رہنا اسی لحاظ سے فطری تقاضا قرار دیا جائے گا لیکن یہ سب تقاضے ناتمام ہیں انسان کی جماعت تمام نوعِ انسانی ہے اور یہی اس کی فطرت کا تقاضا ہے.

(THE STATE OF THE WORLD: p. 96)

بنا بریں (HEGEDUS) لکھتا ہے کہ

سب کچھ سُن لینے کے بعد یہ حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ نیشنلزم انسانی سیرت کی اساسی خصوصیت نہیں بالفاظِ دیگر یہ انسان کی فطرت کا تقاضا نہیں۔

وطن کی حقیقت کے متعلق مشہور فرانسیسی مورّخ رینان (ESSAY ON NATIONALITY) میں لکھتا ہے کہ

انسان کی رُوح دریاؤں کے رُخ اور پہاڑوں کی سمتوں میں مقید نہیں ہو سکتی۔ وطن کی سرزمین انسان کے لئے جائے قیام اور کشمکش و کاروبار کے لئے ایک میدان مہیا کر دیتی ہے لیکن انسان (اس کے لئے) روح مہیا کرتا ہے اس مقدس تشکیل کے لئے جسے قوم (یا ملت) کہا جاتا ہے۔ آدمی ہی سب کچھ ہے مادی اسباب میں سے کچھ بھی اس کے لئے کافی نہیں ہو سکتا۔

انسانی برادری کی یہی عالمگیریت ہے جس کے متعلق گوئٹے لکھتا ہے کہ:۔

قومی منافرت کا جذبہ ایک تعجب انگیز چیز ہے۔ یہ جذبہ تہذیب کی پست ترین سطح پر سب سے شدید اور سنگین شکل میں ملے گا۔ لیکن انسانی تہذیب کی بلند ترین سطح پر ایک مقام ایسا آجاتا ہے جہاں یہ بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ وہاں ہم قومیت کے تصور سے بلند ہو کر ہمسایہ اقوام کی خوشی اور غم کا احساس اس طرح کرتے ہیں گویا وہ خود ہماری ذات کی خوشی یا غم ہے۔ (C. F. HERTZ)

اس گروہ بندانہ زندگی کے تلخ اور تباہ کن نتائج اس قدر واضح اور بیّن طور پر سامنے آچکے ہیں کہ اور تو اور ہندو قوم کے اربابِ سیاست بھی اب کہنے لگ گئے ہیں کہ انسان کا مطمحِ نگاہ 'انسانی مساوات' ہونا چاہیئے حالانکہ ان کے مذہب اور معاشرہ کا تمام دار و مدار، ذات کی تفریق (CASTE SYSTEM) پر ہے جسے وہ سابقہ جنم کے اعمال کی بنا پر خدائی تقسیم، لہٰذا اٹل اور غیر متبدل قرار دیتے ہیں اور بھارت ورش کے باہر انسانی آبادی کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ چنانچہ پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنی کتاب (THE DISCOVERY OF INDIA) کے مقدمہ میں لکھا ہے:۔

ذات پات کی تمیز نے صرف یہی نہیں کیا کہ بعض جماعتوں کو دبائے رکھا۔ بلکہ یہ بھی کہ صنعت و حرفت سے علم کو الگ کر چھوڑا اور فلسفہ کو زندگی کے عملی مسائل کے پاس نہ آنے دیا۔ یہ درحقیقت امراء کے طبقہ کی اختراع تھی جسے روایات کی سند سے مستحکم کر لیا گیا تھا۔ اب اس مطمحِ نگاہ کو یکسر بدل دینا چاہیئے کیونکہ یہ زمانے کے مقتضیات اور جمہوری اصول کے بالکل منافی ہے۔ .... ہندوستان میں

ہمارا نصب العین مساوات ہونا چاہیئے. اس کا مطلب یہ نہیں اور نہ ہی اس کا یہ مفہوم ہوسکتا ہے کہ ہر فرد کو جسمانی، ذہنی یا روحانی طور پر مساوی تسلیم کیا جائے. اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کو مساوی مواقع بہم پہنچائے جائیں اور کسی فرد یا جماعت کے راستہ میں کوئی سیاسی، معاشی یا معاشرتی رکاوٹ حائل نہ ہو. اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نوعِ انسانی پر ایمان رکھیں اور اس حقیقت کو تسلیم کریں کہ کوئی نسل یا گروہ ایسا نہیں کہ اسے مواقع بہم پہنچا دیئے جائیں اور وہ اس پر بھی ترقی نہ کرے. اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کو محسوس کرلیں کہ کسی گروہ کا تنزل اس کی کسی داخلی کمی کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ محض اس لیئے ہوتا ہے کہ اسے مدت دراز تک ترقی کے مواقع بہم نہیں پہنچائے گئے اور دوسری جماعتوں نے اسے دبائے رکھا ہے.

یعنی یہ لوگ بھی اب "نوعِ انسانی پر ایمان" رکھنے کی تلقین کر رہے ہیں.

یہ ہے وہ نیشنلزم جسے یورپ ابھی کل تک انسانی معاشرہ کی بہترین شکل اور فوز و فلاحِ انسانیت کا عمدہ ترین ذریعہ قرار دیتا تھا. چنانچہ اس کی تباہ کاریوں سے تنگ آکر اب یورپ نے نیشنلزم کی جگہ انٹرنیشنلزم (بین الاقوامیت) کو مطمحِ نگاہ بنایا ہے اور نوعِ انسانی کے مصائب و نوائب کا حل بین الاقوامی اداروں کی وساطت سے تلاش کرنے کی فکر میں ہے. حسبِ عادت اب یورپ نے اس کا ڈھنڈورا پیٹنا شروع کر دیا ہے کہ انسان کو جس فردوسِ گم گشتہ کی تلاش تھی، بالآخر اس نے اسے پالیا ہے پہلے لیگ آف نیشنز کے متعلق یہ کچھ کہا جا رہا تھا اور اس کی ناکامی کے بعد اب اقوامِ متحدہ کو معبود بنایا جا رہا ہے.

انٹرنیشنلزم

پہلے پہل لفظ (INTERNATOINAL) بنتھم (BENTHAM) نے ۱۷۸۰ء میں وضع کیا تھا لیکن (INTERNATIONALISM) کا لفظ ایک غیر معروف ناولسٹ (MARIA GIANT) نے اپنی کتاب (THE SUN-MAID) میں ۱۸۷۶ء میں استعمال کیا. گویا انیسویں صدی کے آخر تک یورپ ہنوز اس لفظ سے بھی آشنا نہ تھا. اس اصطلاح کی سیاسی اہمیت پہلی جنگ کے بعد لیگ آف نیشنز کی تشکیل سے ہوئی. یعنی سیاسی اعتبار سے اس کی عمر ابھی تیس سال سے بھی زیادہ کی نہیں. یہ عرصہ قوموں کی تاریخ میں ایک لمحہ سے بھی زیادہ نہیں ہوا کرتا لیکن اتنے سے مختصر عرصے میں بھی انٹرنیشنلزم کے جو نتائج سامنے آچکے ہیں ان کے پیشِ نظر یورپ کے مفکرین اس کی کامیابی کے متعلق ابھی سے مایوس ہو چکے ہیں. اس کی وجہ بالکل بدیہی ہے

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ انسان میں خوئے درندگی نیشنلزم کے جذبہ سے پیدا ہوتی ہے۔ انٹرنیشنلزم کا تصور اس مفروضہ پر قائم ہے کہ اکیلا بھیڑیا تو درندہ کہلاتا ہے لیکن اگر بہت سے بھیڑیوں کو اکٹھا کر دیا جائے تو سب کے سب بکریاں بن جاتے ہیں۔ کس قدر غلط ہے یہ مفروضہ۔ مسٹر (EMERY REVES) نے (THE ANATOMY OF PEACE) کے نام سے ایک مختصر لیکن مفید کتاب لکھی ہے۔ اس کے ایک باب کا عنوان ہے "فریب بین الاقوامیت"؛ اس باب میں لکھتا ہے:۔

> لیگ آف نیشنز ناکام رہ گئی اس لئے کہ وہ انٹرنیشنلزم کے غلط عقیدہ پر قائم ہوئی تھی اس عقیدہ پر کہ مختلف قوموں کے درمیان صلح قائم رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے نمائندوں کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے تاکہ وہ اپنے اخلاقی معاملات کا تصفیہ بحث وتمحیص کے ذریعہ کر لیا کریں (کس قدر غلط تھا یہ تصور) ان تنازعات کا حل ممکن ہی نہیں جب تک قوموں کے باہمی تعلقات کی بنیاد میں اصلاح نہ ہو جائے (اور وہ بنیاد ہے نیشنلزم)۔ (ص ۱۶۱)

اس باب کے آخر میں مسٹر (REVES) لکھتا ہے:۔

> ہم انٹرنیشنلزم سے کافی کھیل چکے ہیں۔ جو مسئلہ دنیا کے سامنے پیش ہے وہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں جو قوموں کے حل کرنے کا ہو (وہ خود قوموں کا پیدا کردہ ہے)۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ نیشنلزم کے نظریہ نے انسانی معاشرہ میں ایک فساد برپا کر دیا ہے لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نیشنلزم خواہ وہ انٹرنیشنلزم ہی کیوں نہ بن جائے اس کا حل دریافت کر دے۔ اس مسئلہ کا حل انسانی عالمگیریت (UNIVERSALISM) میں ہے۔ ایک ایسا عقیدہ یا تحریک جس کا مقصد یہ ہو کہ وہ قومیت اور بین الاقوامیت کی سطح سے اوپر جا کر خالص انسانی سطح پر دنیا میں امن قائم کرنا چاہتی ہے۔ (ص ۱۶۴)

FREDERICH HERTZ جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اس موضوع پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے:۔

> اب اس حقیقت کو ہر ایک محسوس کر رہا ہے کہ خالی انٹرنیشنلزم کی کوئی مشینری کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی اگر اس میں صحیح روح نہیں ہے لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ روح کس طرح پیدا ہو اور قوموں میں کس طرح پھونکی جائے۔ اس کے لئے بڑے بڑے بلند آہنگ دعادی کچھ کام نہیں دے سکتے نہ ہی یہ کہہ دینا کافی ہے کہ قومیں از خود اپنے اندر اس رُوح کی تعلیم عام کریں۔ اس کے لئے ایک عملی اسکیم اور تربیت کرنے والوں کی جماعت کی ضرورت ہے ....

یہ تعلیم وحدتِ انسانی کے جذبہ کو پیدا کرنے کے لئے ہو گی. اس کے لئے اسکول بھی صحیح مقام نہیں. اس کا تعلق زندگی کے تمام اہم سیاسی، معاشی اور معاشرتی معاملات سے ہے اور اس صورت میں ممکن ہے کہ دنیا کی تمام اقوام اپنے اپنے ہاں ایک جیسے معاشی اور معاشرتی نظام قائم کر لیں۔ (خاتمہ کتاب، ص ۲۱۲)۔

لیکن پروفیسر آئن سٹائن کے نزدیک اس کا طریقہ یہ ہے کہ ایک مرکزی ادارہ کے پاس عسکری قوت ہو اور وہاں سے بین الاقوامی تنازعات کے فیصلے ہوا کریں. چنانچہ وہ اپنی کتاب (OUT OF MY LATER DAYS) میں لکھتا ہے کہ:۔

میرے نزدیک ان الجھنوں کا صرف ایک ہی حل ہے اور وہ یہ کہ ہر مملکت کو یہ حق ہونا چاہیئے کہ وہ دوسری مملکتوں کے ساتھ اختلافی مسائل کا حل بین الاقوامی ادارۂ عدل کی وساطت سے کرا سکے. اس مرکزی ادارہ کے پاس اتنی عسکری قوت ہونی چاہیئے کہ وہ کسی کو دوسری مملکت کے خلاف جنگ کرنے سے جبراً روک سکے.

سیاستِ عالم کے متعلق دنیا اس وقت تک انٹرنیشنلزم کے مسلک تک پہنچ سکی ہے. یہ مسلک کس حد تک نوعِ انسانی کے مسائل کا تسلی بخش حل پیدا کر سکتا ہے. اس کے متعلق خود اربابِ مغرب کے خیالات آپ کے سامنے ہیں. یہ وہ آخری مقام ہے جہاں عقلِ انسانی نے انسان کو پہنچایا ہے. اب سوال یہ ہے کہ اگر یہ مقام بھی انسانی مسائل کا حل نہیں پیش کر سکتا تو پھر ان مسائل کا حل کہاں سے ملے گا.

اس کا جواب آپ کو دوسری جلد میں ملے گا جہاں قرآنی نظام سے بحث ہو گی. لیکن اس مقام پر اتنا کہہ دینا غیر محل نہ ہو گا کہ خود مغرب کے مفکرین مسلمانوں کو متنبہ کر رہے ہیں کہ ہم تو نیشنلزم کی وجہ سے تباہ ہوئے ہیں تم اس جہنم میں کیوں داخل ہوتے ہو جب کہ تمہارے ہاں نوعِ انسانی کی عالمگیر مواخات کا بنیادی تصور موجود ہے. پروفیسر ٹوئن بی (ARNOLD J. TOYNBEE) جو ہمارے زمانہ میں تاریخ تہذیب کی بلند ترین اتھارٹی ہے، اپنی کتاب (THE WORLD AND THE WEST) میں لکھتا ہے کہ

مغرب میں بعض دوسرے تصورات بھی ہیں جن کا باعث فوز و فلاح ہونا بے حد مشکوک ہے. ان میں سے ایک ہماری نیشنلزم ہے. ترک اور بعض دوسرے اسلامی ممالک نیشنلزم کے تصور سے بھی اسی طرح متاثر ہوتے چلے جا رہے ہیں جس طرح اور مغربی تصورات سے. ہمیں اپنے آپ سے

پوچھنا چاہیئے کہ جن مسلمانوں کا مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ تمام دنیا کے مسلمان بلالحاظ اختلافِ نسل، رنگ، زبان، عادات وغیرہ محض مسلمان ہونے کی حیثیت سے بھائی بھائی ہیں ان میں بھی اگر نیشنلزم کا ایسا تنگ نظر عقیدہ رائج ہو گیا تو دنیا کا حشر کیا ہو گا؟ آج جب کہ مغربی صنعت کاری کی وجہ سے دنیا میں فاصلہ کا تصور آہستہ آہستہ مٹتا جا رہا ہے اور جب کہ ہمیں اس کی سخت ضرورت ہے کہ دنیا کو روسی معاشرہ سے بچا لیا جائے۔ مسلمانوں کا اخوتِ باہمی کا عقیدہ یقیناً مغرب کی تنگ نظر قومیت پرستی کے عقیدہ سے کہیں بہتر ہے اور یہی عقیدہ موجودہ زمانہ کے تقاضوں کو پورا کر سکتا ہے۔ برعکس مغربی عقیدہ کے جس نے یورپ میں محض قومیت کے معیار پر درجنوں آزاد مملکتوں کو پیدا کر رکھا ہے جس میں سے ہر ایک دوسری سے الگ ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے بعد یورپ کی جو حالت ہو چکی ہے۔ اس میں یورپ کے اندر کم و بیش ۴۰ آزاد مملکتوں کا وجود ایک ایسا بڑا خطرہ ہے جس کا کوئی علاج ہی نہیں ہو سکتا۔ (خود یورپ کی تباہی کا تو یہ عالم ہے لیکن) یورپ کی تہذیب نے لوگوں کی آنکھوں کو ایسا چندھیا دیا ہے کہ وہ اس کے تصوراتِ حیات کو آنکھیں بند کئے اپنائے چلے جا رہے ہیں۔ ہمیں کم از کم مسلمانوں سے تو یہ توقع رکھنی چاہیئے کہ وہ اپنے عالمگیر مؤدّت و اخوت کے تصور کو چھوڑ کر یورپ کا ایسا تنگ نظری کا تصور اپنے ہاں رائج نہیں کریں گے۔ ایک عالمگیر برادری کا تصور، ویسے تو انسانی فلاح کے لئے ہمیشہ ضروری رہا ہے لیکن اس ایٹم کے دور میں اس کی اہمیت اور ضرورت اور بھی شدید ہو گئی ہے۔ (صـ۳۱-۳۰)

یہ ہے وہ تنبیہ جو مغرب کی طرف سے مسلمانوں کو دی جا رہی ہے۔

بنیادی حقوقِ انسانیت

قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، نظریۂ میثاق (CONTRACT THEORY) کے سلسلہ کی ایک اور اہم کڑی کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے اس کڑی کا نام ہے "بنیادی حقوقِ انسانیت"۔ (FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS)

نظریۂ میثاق کی بنیاد ان مفروضات پر ہے کہ:-

(۱) تمدّنی زندگی بسر کرنے سے پہلے انسان فطری حالت میں رہتا تھا۔

(۲) اس فطری حالت میں انسان کچھ حقوق رکھتا تھا جنہیں ہنوز کسی نے غصب نہیں کیا تھا۔
(۳) جب انسان کو اپنے ان فطری حقوق کے تحفظ کے متعلق خطرہ لاحق ہوا تو اس نے معاشرتی زندگی اختیار کی لہٰذا معاشرہ (SOCIETY) کا وجود انسان کے فطری حقوق کے تحفظ کے جذبہ کا رہینِ منت ہے۔
(۴) بنا بریں معاشرہ کا فریضہ ہے کہ انسان کے ان فطری حقوق کا تحفظ کرے۔

ان مفروضات سے ظاہر ہے کہ انسان کے بنیادی حقوق سوسائٹی کی پیداوار نہیں ہیں بلکہ وہ سوسائٹی کی تشکیل سے پہلے موجود تھے۔ انسان نے باہمی رضامندی (معاشرتی میثاق) سے معاشرہ کی بنیاد ڈالی۔ تاکہ اس کے ان فطری حقوق کی حفاظت ہو سکے۔

ان فطری حقوق کا نام ہے "انسان کے بنیادی حقوق"۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ نظریۂ میثاق کا اوّلین داعی ہابز تھا۔ ہابز ان فطری حقوق کو کبھی "قوانین فطرت" کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے اور کبھی انہیں "احکام فطرت" کہہ کر پکارتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اپنے حکم کو دوسروں سے منوانا" انسان کی فطرت میں داخل ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی قیامِ امن بھی انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ یہ بنیادی جذبے ایک جگہ رہ نہیں سکتے اس لئے کہ جب ہر انسان اپنی مرضی دوسروں سے منوانے پر تُل جائے تو امن کس طرح قائم رہ سکتا ہے لہٰذا' انسان اس دوسرے مقصد کی خاطر' اپنے پہلے حق سے دستبردار ہو گیا۔" بنا بریں ہابز کے نزدیک "قیامِ امن" انسان کا بنیادی حق ہے اور اس حق کے تحفظ کے لئے انسان اپنے دیگر تمام حقوق سے دستکش ہو جاتا ہے۔

ہابز کے برعکس لاک کا خیال ہے کہ انسان' معاشرہ (سوسائٹی) کا رکن بننے سے اپنے فطری حقوق سے دستکش نہیں ہو جاتا۔ یہ حقوق (بجز ایک حق کے) سب برقرار رہتے ہیں اور معاشرہ کا فریضہ ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے۔ یہ فطری حقوق 'زندگی' صحت' آزادی اور املاک" ہیں ان کے تحفظ کے لئے انسان صرف ایک حق چھوڑتا ہے اور وہ ہے متنازعہ فیہ معاملات میں خود فیصلہ کرنا۔ لاک کہتا ہے کہ تمام متنازعہ فیہ معاملات کا فیصلہ معاشرہ کے سپرد کر دینا چاہیئے اور اس کے بدلہ میں معاشرہ کو ان تمام فطری حقوق کے تحفظ کا ذمہ لینا چاہیئے۔

نظریہ میثاق کا تیسرا حامل' روسو ہے لیکن ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ روسو اس کا قائل نہیں کی تشکیلِ معاشرہ کے بعد انسان پھر سے فطری زندگی بسر کر سکتا ہے' اس کے نزدیک جنت سے نکالے ہوئے آدم کے لئے

دوبارہ حصولِ جنّت ناممکن ہے اس کے لئے اس فردوسِ گم گشتہ کی بازیابی محال ہے۔ لہٰذا اب فطری حقوق کے تحفظ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب افرادِ معاشرہ کو عمومی منشاء (GENERAL WILL) کے تابع زندگی بسر کرنا ہوگی۔ اسی میں اس کی فلاح و بہبود اور تحفظِ حقوق کا راز ہے۔

ہابز اور لاک کے ہاں فطری حقوقِ انسانیت کا تصور مبہم اور بالواسطہ ہے۔ یعنی یہ چیز ان کے نظریۂ میثاق کے ایک منطقی نتیجہ کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔ بجائے خویش ایک مستقل نظریہ کی حیثیت نہیں رکھتی اسے ایک جداگانہ نظریہ کی حیثیت سے (TOM PAINE 1737-1809) نے پیش کیا۔ جس کی کتاب (THE RIGHTS OF MAN) آج بھی دلچسپی سے پڑھی جاتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ پین نظریۂ میثاق کا مخالف ہے لیکن نظریۂ حقوقِ فطرت کا سب سے بڑا حامی۔ اس نے اپنی کتاب میں اس موضوع پر دلچسپ بحث کرنے کے بعد "آزادی، املاک کی حفاظت اور استبداد کی روک تھام" کو بنیادی حقوق قرار دیا ہے۔ آزادی سے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر شخص کو اختیار ہونا چاہیئے کہ جو کچھ اس کا جی چاہے کرے۔ بشرطیکہ اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے۔ یہی تھے وہ حقوق جنہیں انقلابِ فرانس کے بعد، فرانس کی نیشنل اسمبلی نے اپنے چارٹر میں درج کیا تھا۔ امریکہ کا منشورِ آزادی ۱۷۷۶ء پین ہی کے "فطری حقوق" کے نظریہ پر متفرع تھا۔ اس میں "زندگی" اور "آزادی" کے ساتھ "حصولِ مسرت" کو بھی بنیادی حق تسلیم کیا جاتا ہے۔ علمبردارانِ انقلابِ فرانس پر بھی پین کے تصورات کا خاصا اثر تھا۔

ہم "اخلاقیات" کے عنوان میں دیکھ چکے ہیں کہ نظریۂ افادیت (UTILITARIANISM) کسی مستقل یا مطلق قدر کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس لئے اس نظریہ کے حامل (بنتھم، اسپنسر وغیرہ) بنیادی حقوقِ انسانیت کے تصور کے مخالف تھے۔ لیکن چونکہ "بنیادی حقوق" میں "حصولِ مسرت" کو بھی بطور حقِ اساسی شامل کیا گیا تھا (اور یہی نظریۂ افادیت کا محور تھا) اس لئے اس حق کی انہوں نے بھی تائید کی۔ بنتھم نے اس حق کی خاص طور پر تائید کی۔ اسپنسر نے "حصولِ مسرت" کے بجائے اس کا نام "انسانی نشو و نما" رکھا اور یہ کہا کہ یہ مملکت کا فریضہ ہے کہ افرادِ مملکت کے اس حق کی نگہبانی کرے۔

"بنیادی حقوق" کے ضمن میں انیسویں صدی کے مفکرین میں گرین (T.H.GREEN: 1836-1882) کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ گرین کہتا ہے کہ یہ نظریہ غلط ہے کہ انسان، معاشرتی زندگی سے پہلے فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا اور اسی زندگی کے تقاضے اس کے "فطری حقوق" ہیں جن کا تحفظ معاشرہ

کا فریضہ ہے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ معاشرہ کا فریضہ یہ ہے کہ" وہ انسان کو وہ کچھ بنا دے جو کچھ وہ اپنے مضمر ممکنات کی رُو سے بن سکتا ہے" یعنی جو کچھ انسان کے اندر ہے اسے پورے طور پر (DEVELOP) کردے۔ یہی انسان کا فطری حق ہے۔ جوڈ کے الفاظ میں گرین کا تصور تھا کہ معاشرہ ایسے حالات پیدا کردے جس میں انسان مستقل اقدار کو مشہود بنا سکے۔ لیکن گرین کا نظریہ ایک فکری بحث سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اس لئے کہ جس سیاست کی بنیاد اخلاقیات پر نہ ہو اس سے یہ تقاضا کرنا عبث ہے کہ وہ ایسا ماحول پیدا کردے جو اخلاقی اقدار کو ممکن الحصول بنا دے۔ "بنیادی حقوق" کا سوال سیاسیات ہی کی ایک شق بن کر آگے بڑھا اور آج بھی اس کے متعلق اسی نہج سے گفتگو کی جاتی ہے۔

۱۹۱۸ء میں، روس کی کانگریس نے مزدوروں اور کسانوں کے سلسلہ میں بنیادی حقوق کا ایک منشور مرتب کیا تھا جس میں لکھا تھا کہ" اس منشور سے مقصود یہ ہے کہ ایک انسان کسی دوسرے انسان کو لوٹ نہ سکے۔ معاشرہ کی طبقاتی تقسیم کو ہمیشہ کے لئے ختم کردیا جائے اور تمام ممالکِ عالم میں معاشرہ کی تنظیم اشتراکی خطوط پر کردی جائے۔" اس منشور کی رُو سے انسان کا بنیادی حق یہی تسلیم کیا گیا ہے کہ اس کی محنت کا ماحصل کوئی دوسرا انسان غصب نہ کرے۔

حق کسے کہتے ہیں

سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ سیاست کی زبان میں حق (RIGHT) کہتے کسے ہیں۔ ڈاکٹر ایونگ (A. C. EWING) اپنی کتاب (THE INDIVIDUAL THE STATE AND WORLD GOVERNMENT) میں لکھتا ہے کہ:۔

میرے نزدیک حق کی تعریف یہ ہے:

اس امر کی ضمانت کہ اس شخص کے معاملہ میں عام حالات میں کوئی دوسرا مداخلت نہیں کرے گا۔

(ص۱)

حق کی اس تعریف (DEFINITION) میں "عام حالات میں" (NORMALLY) کا ٹکڑا قابلِ غور ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ ضمانت، عام حالات کے ماتحت ہی دی جا سکتی ہے اور ایسے خاص حالات پیدا ہو سکتے ہیں جن میں یہ ضمانت منسوخ ہو جائے گی اور اس خاص شق میں جسے حق تسلیم کیا گیا تھا، مداخلت

جائز قرار پا جائے گی۔ بالفاظِ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ سیاستِ حاضرہ میں فرد کا کوئی حق ایسا نہیں جسے مملکت کی طرف سے بطور حقِ مطلق (ABSOLUTE RIGHT) دیا جائے۔ یعنی ایسا حق جسے بلا مشروط دیا جائے اور جسے کسی حالت میں بھی چھینا نہ جا سکے۔ ڈاکٹر ایونگ اس نقطہ پر بحث کرتا ہوا اسی نتیجہ پر پہنچا ہے کہ حقِ مطلق کسی کو نہیں دیا جا سکتا اور جب تک کوئی حق، حقِ مطلق نہیں، مشروط ہے، تو ایسے حق کو حق (RIGHT) کہنا ہی غلط ہے۔ البتہ بعض قوانین ایسے ہیں جنہیں ڈاکٹر موصوف کے نزدیک عالمگیر (UNIVERSAL) قرار دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً (i) کسی شخص کو بلا تحقیق و تفتیش مجرم قرار نہ دیا جائے۔ (ii) شہادت کے سلسلہ میں گواہ پر کسی قسم کی سختی نہ کی جائے۔ (iii) ہر شخص کو اظہارِ خیالات کی آزادی ہونی چاہیے اور (iv) پرستش کی بھی آزادی۔ لیکن شق (iii) کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دی گئی ہے کہ ایسے خیالات کا اظہار ممنوع قرار دیا جائے جن سے کسی کی بدنامی ہوتی ہو یا جن سے نقضِ امن کا خطرہ ہو۔ اسی طرح شق (iv) کے متعلق لکھا ہے کہ آزادیٔ پرستش پر بھی وہی حدود و قیود عائد کرنی چاہئیں جو آزادیٔ تقریر پر عائد کی جائیں۔ اس اہم کتاب کا قریباً ایک تہائی حصہ بنیادی حقوق کی بحث پر مشتمل ہے۔ لیکن ہر ایک "حق" کے ساتھ کوئی نہ کوئی شرط ضرور عائد کی گئی ہے۔

تعینِ حقوقِ انسانیت کی ان انفرادی کوششوں کے بعد، اب ان اجتماعی کوششوں کی طرف آئیے جسے عصرِ حاضرہ کی سب سے بڑی کامرانی (ACHIEVEMENT) کہا جاتا ہے۔ کچھ عرصہ ہوا مجلس اقوامِ متحدہ (UNITED NATIONS) نے (HUMAN RIGHTS COMMISSION) کے نام سے ایک

یو۔ این (U.N) کا منشور

تحقیقاتی بورڈ قائم کیا تھا تاکہ وہ کامل غور و خوض کے بعد سفارشات پیش کرے کہ "انسانیت کے بنیادی حقوق" کیا ہیں۔ اس بورڈ نے ساری دنیا کے اربابِ فکر و نظر سے مشورہ کے بعد اپنی سفارشات مرتب کیں۔ ان سفارشات کو تمام اقوامِ عالم کی نمائندہ جماعت (U.N.) نے بڑے غور و فکر سے جانچا، پرکھا اور اس کے بعد ۱۹۴۸ء میں وہ چارٹر شائع کیا جسے "منشورِ حقوقِ انسانیت" (DECLARATION OF HUMAN RIGHTS) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ جس منشور کو اس قدر جدوجہد، تحقیق و تفتیش، غور و تدبر اور بحث و تمحیص کے بعد مرتب کیا گیا ہے اور جسے اقوامِ عالم کے نمائندوں نے سرکاری طور پر منظور کیا ہے اس کے متعلق بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس سطح کا صحیح مظہر

ہے جس تک حقوقِ انسانیت کے مسئلہ کے متعلق، انسانی ذہن اس وقت تک پہنچ چکا ہے۔

جس زمانہ میں یہ منشور ہنوز زیرِ تحقیق تھا، انجمن اقوامِ متحدہ کی

(EDUCATIONAL, SCIENTIFIC, AND CULTURAL ORGANISATION-UNESCO)

نے اس موضوع پر ایک سوال نامہ مرتب کیا اور اسے دنیا بھر کے مشہور اربابِ فکر و نظر کے پاس بھیجا کہ وہ ان حقوق کے متعلق اپنی آراء سے مطلع کریں۔ (UNESCO) نے ان میں سے بلند پایہ مشاہیر کے مقالات ایک مجموعہ کی شکل میں شائع کر دیئے ہیں، اس مجموعۂ مقالات کا تعارف (JACQUES MARITAIN) نے لکھا ہے۔ ان تمام مقالات میں جس چیز کو نمایاں طور پر تسلیم کیا گیا ہے وہ یہی ہے کہ انسان کے کوئی حقوق مطلق (ABSOLUTE) نہیں۔ (MARITAIN) کے الفاظ ہیں۔

> یہ حقیقت بدیہی ہے کہ تمام حقوق، انسانی حقوق ہیں (خدائی حقوق نہیں) اور باقی تمام انسانی حقوق کی طرح، ایسے کہ ان پر حدود و قیود عائد کی جائیں اور انہیں قابلِ ترمیم و تبدیل قرار دیا جائے حتیٰ کہ جن حقوق کو بلا مسترد کہا جاتا ہے ان میں بھی ملکیت حقوق اور ان کے استعمال میں بنیادی فرق ہے، ملکیت بجا ہے، لیکن ان کا استعمال ان حدود اور پابندیوں کے مطابق ہوگا جو از روئے عدل ان پر عائد کی جائیں گی۔ (ص ۱۵)

ہسپانیہ کا ممتاز مدبر اور مصنف (DON SALVADOR DE MADARIAGE) اپنے مقالہ کے شروع میں لکھتا ہے کہ "یہ بات واضح ہے کہ کسی حق کو حقِ مطلق نہیں کہا جا سکتا......... انسان مرکب ہے۔ فرد اور معاشرہ سے جس طرح کسی معاشرہ کا بلا افراد تصور ہی نہیں کیا جا سکتا اسی طرح کسی فرد کا بلا معاشرہ تصور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا جن چیزوں کو افراد کے حقوق کہا جاتا ہے وہ دراصل ان تعلقات کا نام ہے جو ایک فرد کو معاشرہ سے ہوتے ہیں۔" (ص ۴۷)

ماڈرن کوارٹرلی (لندن) کا ایڈیٹر (JHON LEWIS) اپنے مقالہ کی ابتداء ان الفاظ سے کرتا ہے۔

> اس حقیقت کو اب ہر جگہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ حقوقِ انسانی کے متعلق یہ تصور کہ یہ حقوقِ مطلق اور فطرتِ انسانی کے اندر مضمر ہوتے ہیں اور ان کی ابتداء اس زمانہ سے ہوتی ہے جب انسان نے ہنوز معاشرہ کی طرح بھی نہیں ڈالی تھی، ایک افسانہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اسی

سے حقوقِ انسانیت کے متعلق ایک سخت غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے۔ (ص ۵۴)

شکاگو یونیورسٹی کا پروفیسر (GERARD) لکھتا ہے کہ

> انسانی حقوق تو صرف اس کوشش کا نام ہیں کہ انسان اور اس کے معاشرہ کے باہمی تعلقات کو متعین کر دیا جائے۔ یہ حقوق نہ تو مطلق ہوتے ہیں، نہ ایسے کہ انہیں ہمیشہ کے لئے ناقابلِ تغیر و تبدل قرار دے دیا جائے۔

اس کے بعد دیکھئے کہ (U.N) کے منشور میں کن حقوق کو "بنیادی حقوق" کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ حقوق مختصر الفاظ میں حسبِ ذیل ہیں۔

فہرست حقوق

۱۔ تمام انسان آزاد پیدا ہوتے ہیں اور احترام و حقوق کے معاملہ میں یکساں ہیں۔

۲۔ یہ حقوق نسل، رنگ، جنس، زبان، مذہب، سیاسی یا دیگر خیالات، قومی یا معاشرتی، وطن، جائیداد، پیدائش یا کسی منصب کی تمیز و تفریق کے بغیر سب کے لئے یکساں طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں۔

۳۔ زندگی، آزادی اور حفاظتِ نفس کا حق۔

۴۔ غلامی کی ممانعت۔

۵۔ بے رحمی کے سلوک سے حفاظت۔

۶۔ قانون کی نگاہوں میں یکساں احترامِ آدمیت۔

۷۔ عدالت میں ہر ایک سے یکساں سلوک۔

۸۔ بنیادی حقوق کے تحفظ کے لئے قومی اداروں سے امداد کا استحقاق۔

۹۔ کسی شخص کو بلا قصور گرفتار نہیں کیا جائے گا، نہ ہی نظر بند یا جلاوطن کیا جائے گا۔

۱۰۔ تمام الزامات کے سلسلے میں مقدمات کی پبلک سماعت کا حق۔

۱۱۔ جب تک جرم ثابت نہ ہو جائے، ملزم کو بے قصور تصور کیا جائے۔

۱۲۔ مسائلِ زندگی اور نجی خط و کتابت میں عدمِ مداخلت۔

۱۳۔ نقل و حرکت کی آزادی۔

۱۴۔ ایک ملک چھوڑ کر کسی دوسرے ملک میں جا بسنے کی آزادی۔

۱۵۔ حقِ قومیت۔
۱۶۔ شادی کے حقوق۔
۱۷۔ حقوقِ جائیداد۔
۱۸۔ خیالات، ضمیر اور مذہب کی آزادی۔
۱۹۔ اظہارِ خیالات کی آزادی۔
۲۰۔ اجتماع کی آزادی۔
۲۱۔ اپنے ملک کی گورنمنٹ میں شرکت کا حق۔
۲۲۔ اپنی تعمیرِ ذات کے لئے وسائل و ذرائع کی آزادی۔
۲۳۔ اپنی حسبِ منشاء کام کاج کی آزادی۔
۲۴۔ آرام اور فرصت کی آزادی۔
۲۵۔ معیارِ زندگی کا حق۔
۲۶۔ حقِ تعلیم۔
۲۷۔ جماعتی ثقافتی زندگی میں حقِ شرکت۔
۲۸۔ معاشرتی اور بین الاقوامی ادارے کا حق جس میں ان حقوق کے حصول کی آزادی ہو۔

یہ ہیں حقوق۔ اس کے بعد ایک شق میں لکھا ہے کہ ان حقوق کے مقابلہ میں ہر فرد کے فرائض بھی ہیں (لیکن ان فرائض کی کوئی فہرست نہیں دی گئی)۔

اور اس کے بعد تحریر ہے کہ ان حقوق اور اختیارات کو حدود کے تابع استعمال کیا جاسکتا ہے جو از روئے قانون عائد کئے جائیں۔

اقوامِ متحدہ کا یہ منشور اقوامِ عالم کے نمائندگان نے منظور کیا ہے۔ لیکن شکاگو یونیورسٹی کا پروفیسر (QUINCY WRIGHT) اپنے مقالہ میں لکھتا ہے کہ

> تجربہ نے بتایا ہے کہ اس باب میں کسی قوم پر بھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ہر حالت میں حقوقِ انسانیت کا احترام کرے گی۔ گذشتہ دنوں اقلیتوں پر جس قدر مظالم کئے گئے ہیں اس سے انسانی ضمیر کانپ اٹھتا ہے۔ اگر مجلسِ اقوامِ متحدہ فی الواقعی چاہتی ہے کہ ان حقوق کا احترام

> ہو تو اسے چاہیئے کہ یہ تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لے اور اقوامِ عالم کے اقتدارِ اعلیٰ (SOVEREIGNTY) کے تصور میں اس کے مطابق تبدیلیاں پیدا کر دے۔ (ص۱۵)

جس خدشہ کی طرف پروفیسر (WRIGHT) نے اشارہ کیا ہے، وہ ایک حقیقت ہے۔ حقوق کی فہرستیں مرتب کر دینے سے حقوق کی نگہداشت نہیں ہو جایا کرتی۔ جب تک نظامِ سیاست میں حاکم اور محکوم کا تصور موجود ہے اس وقت تک انسانی حقوق کے تحفظ کا مسئلہ لاینحل رہے گا (تفصیل اس کی دوسری جلد میں ملے گی)۔ تحفظِ حقوق کے لئے "حکومت" کے تصور کا مٹانا ضروری ہے اور یہ ہو نہیں سکتا جب تک پوری کی پوری قوم کے سامنے ایک بلند مقصد نہ ہو۔ وحدتِ مقصد ہی افراد کو ایک سطح پر کھڑا کر سکتی ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک تو آزادی سے مفہوم ہی مقصد کا ممکن العمل ہونا ہے۔ سو جب تک تمام افراد کے سامنے ایک ہی مقصد نہ ہو اور وہ مقصد ممکن العمل بھی ہو، کسی کو بھی آزادی نصیب نہیں ہو سکتی۔ اور "وحدتِ مقصد" کی بنیاد "مستقل اقدار" کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے جب تک انسانی حقوق کا مدار، مطلق اقدار کے تصور پر نہ ہو، دنیا کا کوئی منشور اور کوئی دستاویز ان حقوق کے تحفظ کی ضمانت نہیں دے سکتی۔ چنانچہ (UNESCO) کے محولہ بالا مجموعۂ مقالات کی تمہید میں خود مسٹر (MARITAIN) لکھتا ہے کہ

> انسانیت کے حقوق کی تعریف (DEFINITION) نہیں بلکہ روزمرہ کی زندگی میں ان کے استعمال کے مسئلہ پر متفق ہونے کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ اقدار کے پیمانوں پر متفق ہوا جائے۔ حقوقِ انسانیت کے احترام کے لئے ضروری ہے کہ لوگوں کے نزدیک انسانی زندگانی کا عملی تصور مشترک ہو۔ اسی کو "فلسفۂ زندگی" کہتے ہیں۔ (ص۱۱)

یعنی احترامِ حقوقِ انسانیت کے لئے ضروری ہے کہ تمام دنیا میں "فلسفۂ زندگی" مشترک ہو۔ جب تک ایسا نہیں ہوگا تحفظِ حقوقِ انسانیت کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکے گی۔

حاصلِ مبحث

گذشتہ صفحات میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے یہ حقیقت آپ کے سامنے آگئی ہوگی کہ اس وقت تک انسانی کوششیں دنیا میں ایک صحیح سیاسی نظام قائم کرنے میں قطعاً کامیاب نہیں ہو سکیں۔ "دنیا میں کس قسم کی مملکت صحیح سیاسی نظام کی مظہر ہو سکتی ہے"

مختلف مفکّرین کے ذہنوں نے اس کے نقوش مرتب کئے ہیں اور انہوں نے عالمِ تصور میں اس جنّت ارضی کو اپنے سامنے متشکّل بھی دیکھا ہے۔ لیکن اس قسم کی مثالی مملکت کا عملی قیام کس طرح ہو سکتا ہے' ان میں سے کوئی نہیں بتا سکا" کیا ہونا چاہیئے؟" اس کے متعلق تو ذہنِ انسانی میں اب دھندلے سے نقوش اُبھرنے شروع ہو گئے ہیں۔ لیکن یہ کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس قسم کی عمارت کے لئے کن بنیادوں کی ضرورت ہے اس کے متعلق فکرِ انسانی کچھ نہیں کہہ سکا نہ ہی یہ انسانی فکر کے بس کی بات ہے۔ مثالی مملکت کی خصوصیات کیا ہونی چاہئیں اس کے متعلق مسٹر (MCLVER) اپنی کتاب (THE MODERN STATE) میں لکھتا ہے :۔

مثالی حکومت اس قسم کی مملکت حکم اس لئے دیتی ہے کہ یہ افراد کی خادم ہوتی ہے یہ تخلیقِ حقوق کرتی ہے اس لئے نہیں کہ یہ کسی بڑی مسند پر بیٹھی خیرات بانٹ رہی ہے بلکہ اس لئے کہ یہ معاشرہ میں تخلیقِ حقوق کا ایک واسطہ ہے۔ خادم کبھی اپنے آقا سے بڑا نہیں ہو سکتا جس طرح دیگر حقوق اضافی اور محدود ہوتے ہیں اسی طرح مملکت کے حقوق بھی اس کی خدمت کے اعتبار سے اضافی ہونے چاہئیں۔ (صفحہ ۴۸۰)

برگساں لکھتا ہے کہ :۔

(مملکت کا) اقتدارِ اعلیٰ انسانوں پر نہیں بلکہ اشیاء پر ہونا چاہیئے تاکہ کسی انسان کا دوسرے انسان پر کوئی اقتدار نہ ہو۔

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION: p. 300)

پروفیسر J. D. MABBOTH اپنی کتاب (THE STATE AND THE CITIZEN) میں لکھتا ہے کہ اچھی حکومت اسے کہنا چاہیئے جس میں تمام افراد کی حفاظت ہو۔ کسی کو کسی سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہ ہو۔ باہمی معاملات میں خوشگواری ہو اور افراد کے تنازعات کے فیصلے عدل کی رُو سے کئے جا سکیں۔" (صفحہ ۱۰۲-۱۰۱)

آلڈوس ہکسلے کہتا ہے کہ انسان اسی صورت میں آزادی کی زندگی بسر کر سکتا ہے جب کسی انسان کے ہاتھ میں قوّت اور اختیار نہ ہو۔

تاریخ میں کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں گذرا جو یہ بتائے کہ جن لوگوں کے ہاتھوں میں قوّت و اقتدار آیا ہو اور ان میں سرکشی نہ پیدا ہو گئی ہو اور ایسا باور کرنے کے لئے کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ جو کچھ

پیچھے سے ہوتا چلا آرہا ہے وہ آج نہیں ہوگا یا آئندہ بھی ایسا نہیں ہوتا رہے گا۔

(SCIENCE, LIBERTY AND PEACE: p. 41)

رابرٹ برفو (ROBERT BRIFFAULT) کی کتاب تشکیلِ انسانیت (THE MAKING OF HUMANITY) ہمارے دَور کی بلند ترین کتابوں میں سے ہے۔ برفو اس میں لکھتا ہے کہ "یہ بیماری لازمی اور لا علاج ہے۔ ارادے کتنے ہی نیک کیوں نہ ہوں جب اقتدار ہاتھ میں آجائے تو اس کے مہلک اثرات سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا" (صا۲۱)۔ "نشۂ اقتدار وہ بلا ہے جس سے انسانی قلب کی ہر حرکت اُلٹی ہو جاتی ہے۔ ہر شے ٹیڑھی نظر آتی ہے۔ ہر نقطۂ نگاہ باطل ہوجاتا ہے۔ ہر فیصلہ میں ذاتی رجحانات کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ ہر معاملہ میں تعصب دخیل ہو جاتا ہے۔ تمام ذہنی سکّے فریب کی ٹکسال میں ڈھلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ پُر فریب اقتدار دل و دماغ پر مستولی ہو جاتا ہے۔" (ص۲۳)

آگے چل کر برفو لکھتا ہے "صاحبِ اقتدار کبھی اخلاقاً درست نہیں رہ سکتا۔ نشۂ قوت اور نگاہ کی خرابی دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ ایک انسان کا دوسرے انسان پر اقتدار و اختیار خواہ کسی رنگ میں ہو استبداد ہے۔ طاقتور ہمیشہ کمزور کے حقوق کو غصب کرتا ہے۔ قوت، عدل و انصاف کو پامال کر دیتی ہے اس لئے ظالم و جابر ہوتی ہے۔ .... یہ انکشاف آج کا نہیں، بہت قدیمی ہے کہ اقتدارِ مطلق بنیادی طور پر باطل ہے۔ خواہ یہ کسی کے ہاتھ میں بھی کیوں نہ ہو۔ لارڈ ایکٹن نے ٹھیک کہا تھا کہ قوت انسان کو خراب کر دیتی ہے اور مطلق قوت اُسے بالکلیہ خراب کر دیتی ہے۔ .... نشۂ اقتدار سے انسان میں معقولیت کے ساتھ سوچنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ قوت کسی رنگ میں ہو اس کے یہی نتائج ہوں گے۔ وہ جاہ و منصب کی ہو یا پنجۂ فولادی کی۔ دولت کی ہو یا محض ذہنی برتری کی۔ دفاتری زندگی میں کسی افسر کی ہو یا حاکم کی کسی پادری کی ہو یا پروہت کی۔ قوت بہرحال قوت ہے اور فساد کی جڑ۔ اس کا لازمی نتیجہ ظلم اور بیدادگری ہوتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ ہر شخص فطرۃً بدواقع ہوا ہے بلکہ اس لئے کہ اس کا نشہ ہی ایسا ہے .... اور ان سب میں سب سے زیادہ بدترین قوت وہ ہے جو اکثریت محض اپنی تعداد کے زور پر اقلیت کے خلاف استعمال کرتی ہے (ص۲۴۳ — ۲۴۲)۔" لہٰذا اخلاقیات نام ہے قوت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے کا: "ڈیماکریسی سے مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے پاس اتنی قوت ہو کہ وہ اختیارات کی غلط روی کو فوراً روک دے۔" (ص۲۴۴)

یعنی برٹرنڈ کے نزدیک مثالی مملکت وہ ہو سکتی ہے جس میں قوت و اقتدار کسی انسان کے ہاتھ میں نہ ہو۔ (صفحہ ۲۸۶)۔ اسی بنا پر (LORD SNELL) لکھتا ہے کہ انسانی حکومتیں کبھی کامیاب ہی نہیں ہو سکتیں۔ اس کے الفاظ میں:۔

حکومتیں انسانوں پر مشتمل ہوں گی اور ہر انسان میں وہ کمزوریاں پائی جائیں گی جو نوعِ انسانی کا خاصہ ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو لوگ قوانین وضع کرتے ہیں اور ملک کی پالیسی تشکیل کرتے ہیں وہ دوسرے لوگوں سے کسی طرح بھی زیادہ شریف یا زیادہ ہوشمند نہیں ہو سکتے۔

(THE NEW WORLD: p. 17)

والٹر لپ مین (WALTER LIPPMAN) اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:۔

انسان اس دنیا کا نظم و نسق اپنے ہاتھ میں لیتے ہیں جو پہلے ہی سے موجود ہے اس لئے ان کے کنٹرول کے متعلق زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ایسے نظم میں دخل اندازی ہے جو ان کے اختیارات اور فہم سے بلند ہے۔ (THE GOOD SOCIETY)

یہاں سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب:

اشخاص نہیں بلکہ قوانین

(۱) انسان اس قابل ہی نہیں کہ وہ عمدہ حکومت قائم کر سکے۔
(۲) کسی انسان کو دوسرے انسان پر کوئی اقتدار و اختیار نہیں ہونا چاہیئے۔
(۳) صحیح نظم و نسق حیطۂ انسانی سے باہر ہے۔

تو پھر نظامِ مملکت قائم کس طرح کیا جائے؟ اس سوال کے جواب میں یہ مفکرین کہتے ہیں کہ حکومت اشخاص کی نہیں بلکہ قانون کی ہونی چاہیئے۔ (EMERY REVES) کے الفاظ میں:۔

ہماری نجات کا راز لیڈروں کی دانشِ اطواری میں مضمر نہیں بلکہ قوانین کی صحت مندی میں مضمر ہے۔

(THE ANOTOMY OF PEACE: p. 20)

لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ صحیح قوانین لئے کہاں سے جائیں؟ اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ ان کی بنیاد ضابطۂ اخلاق پر ہونی چاہیئے۔ (REVES) کہتا ہے کہ "ہمیں بنیادی اصولوں کا اعلان کر دینا چاہیئے" اور پھر ان اصولوں پر قانون سازی کی بنیاد رکھنی چاہیئے" (صفحہ ۱۳۸)۔ لارڈ اسنل کہتا ہے کہ:۔

ہمارا مقصدِ اولین یہ ہونا چاہیئے کہ ہم دیکھیں کہ اس کے بعد ہمارے قومی اور بین الاقوامی معاملات

میں، اخلاقی شعور مستقل اور غالب عنصر رہے۔ یہی ایک صورت ہے جس سے مستقل طور پر امن قائم رہ سکتا ہے اور یہی شکل ہے جس سے دنیا زمانے کے دھچکوں اور زلزلوں کا مقابلہ کر سکے گی۔

(صفحہ ۱۸)

جوڈ، اپنی کتاب (GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS) کے خاتمہ پر لکھتا ہے:۔

میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اچھی زندگی سے مفہوم یہ ہے کہ انسان مستقل اقدار کو حاصل کر سکے۔ بنا بریں میں کہہ سکتا ہوں کہ مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں ایک انسان کے لئے مستقل اقدار کا حصول ممکن ہو جائے۔ سوسائٹی کی ترقی کا یہی ایک پیمانہ ہے۔ (صفحہ ۸۰۶)

یہ راستہ ہمیں سیاسیات سے پھر اخلاقیات کے میدان کی طرف لے گیا۔ یعنی دنیا اب جس آخری نتیجہ پر پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ سیاست کی بنیادیں مستقل اقدار پر رکھنی چاہئیں۔ "مستقل اقدار کیا ہیں اور کہاں سے مل سکتی ہیں؟" یہ سوال اخلاقیات کے عنوان میں ہمارے سامنے آیا تھا لیکن ہم نے اس پر تفصیلی بحث "اسلام" کے عنوان پر اٹھا رکھی تھی۔ اندریں حالات، صحیح مثالی مملکت کے قیام کا سوال بھی اسی وقت حل ہو سکے گا۔ لیکن اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے اس سمت کی طرف ایک نگاہ بھی ڈال لینی ضروری ہے جس طرف اب انسانی فکر کا رجحان ہے۔ اب یہ کہا جا رہا ہے کہ دنیا کی فلاح و بہبود کا راز وحدتِ حکومت میں ہے۔ یعنی ساری دنیا کو ایک مرکز کے تابع لے آنے میں۔ جب ساری دنیا پر ایک ہی قانون اور ایک ہی مرکز کی حکومت ہو گی تو تضادات اور نزاعات کا خود بخود خاتمہ ہو جائے گا۔ پروفیسر الفریڈ کوبن، اپنی کتاب کے آخری باب میں لکھتا ہے کہ:۔

ایک عالمگیر حکومت

دنیا کے مصائب کا جو حل سامنے آ رہا ہے وہ یہی ہے کہ ایک عالمگیر مملکت کی تشکیل کی جائے۔

(صفحہ ۲۲۵)

مسٹر (REVES) لکھتا ہے:۔

کھلے کھلے الفاظ میں، بیسویں صدی کی قیامت خیزیوں کے بعد انسان لامحالہ اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس کرۂ ارض کو کسی ایک اقتدار کے تابع لانا ضروری ہے۔ ہمارا فریضہ یہ ہے کہ ہم کسی نہ کسی طرح جمہوری انداز سے اس اقتدارِ واحد کی تشکیل کریں۔ اس کے لئے اسے ان بنیادی اصولوں

کا اعلان کرنا چاہیئے جن پر یہ اقتدار متنوع ہوگا اور اس کے بعد لوگوں کو اس کی طرف راغب کرنا چاہیئے تاکہ یہ مقصود خون ریزی کے بغیر حاصل ہو جائے. اگر اس مقصد کا حصول اس طرح ممکن نہ ہوا پھر تاریخ کا فولادی ہاتھ اسے مجبور کر دے گا کہ ہم اور زیادہ خوں ریزی کریں اور آج سے زیادہ مہلک آلاتِ حرب و ضرب وضع کریں تاکہ سب سے زیادہ طاقتور جماعت باقی دنیا کو مغلوب کرکے وحدتِ اقتدار قائم کرلے. (ص ۲۳۲)

یعنی دنیا کی فلاح کا راز ہر نوع وحدتِ مرکز میں ہے. اگر دنیا اسے بطیبِ خاطر قبول کرلے تو ہوا المراد. اور اس پر خود آمادہ نہ ہو تو پھر تاریخ کے اٹل ہاتھ اپنے خوں ریز اور مفسدہ انگیز طریقوں سے انسان کو اس منزل تک پہنچا دیں گے. منزل بہرحال یہی ہے. پروفیسر (HAROLD LASKI) نے بھی (HUMAN RIGHTS) میں یہی کہا ہے کہ:۔

دنیا میں اس وقت انسانی حالت کا تقاضا یہی ہے کہ ایک عالمگیر نظام کی تشکیل کی جائے جس کے ارکین تمام دنیا کے افراد ہوں. (ص ۹۱)

امریکی مدبر مسٹر وینڈل ولکی (WENDELL WILKY) نے ساری دنیا کی سیاحت کے بعد (ONE WORLD) کے نام سے جو کتاب لکھی تھی اس میں اُس نے اسی قسم کے عالمگیر نظامِ واحد کی تشکیل کا نظریہ بھی پیش کیا تھا. اس کتاب میں وہ لکھتا ہے:۔

اس سے مقصد یہ ہے کہ اگرچہ ہماری نشوونما جنگِ عظیم سے شروع ہو گئی تھی. لیکن ہم اپنی قومیت پرستی کے عہدِ طفولیت سے نکل کر جس میں تمام معاملات گھریلو قسم کے متصور ہوتے تھے اب ایک بالغ قوم کی حیثیت اختیار کر رہے ہیں. جس کے پیشِ نظر بین الاقوامی مسائل اور تمام دنیا کا تصور ہے.

(ONE WORLD: p.133)

اسی طرح مسٹر W. A. GAULD اپنی کتاب (MAN, NATURE AND TIME) میں لکھتا ہے:۔

مجھے تسلیم ہے کہ "گھر اور وطن" کا خیال سب سے پہلے ہمارے سامنے آتا ہے. لیکن ایک عالمگیر انسانی معاشرہ کی رکنیت کا تصور ہماری نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونا چاہیئے......... ابھی تک اس قسم کے عالمگیر نظام کا احساس کچھ زیادہ شدت سے اُبھر کر سامنے نہیں آیا. اس لئے اس کے متعلق زیادہ حسنِ ظن قبل از وقت ہوگا. لیکن یہ حقیقت کہ کم و بیش ہر ملک میں ایسے افراد

موجود ہیں جن کے دل میں یہ خیال کروٹیں لے رہا ہے' اس امر کی ضمانت ہے کہ کچھ وقت کے بعد یہ خیال عملی شکل اختیار کرلے گا۔ (صـ ۲۸۱-۲۸۲)

تصریحاتِ بالا سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ مغرب کس طرح اپنے معاشرتی نظام سے تنگ آیا ہوا ہے لیکن وہ سمجھتا ہے کہ ان مصائب و نوائب کا حل' حکومت کی شکل بدل دینے میں ہے. کوئی ملوکیت سے جمہوریت کی طرف آتا ہے' کوئی جمہوریت سے آمریت کی طرف جاتا ہے. کوئی قومیت سے بین الاقوامیت کی سمت اشارہ کرتا ہے. کوئی بین الاقوامیت سے عالمگیر نظام اور وحدتِ مرکز کے انداز کی حکومت کا تصور لئے بیٹھا ہے. لیکن ان میں بہت تھوڑے ہی ہیں جو یہ سوچتے ہیں کہ موجودہ نظام کی خرابی اس کی ہیئت د اسلوب میں نہیں بلکہ اصل و بنیاد میں ہے. اس لئے حکومت کی ایک شکل کو دوسری شکل میں تبدیل کردینے سے ان مشکلات کا حل نہیں ہوسکے گا. سنکھیا سنکھیا ہے خواہ اسے ڈلی کی شکل میں نگل لیا جائے یا پاؤڈر بنا کر پھانک لیا جائے. جب تک بنیاد درست نہیں ہوگی' اوپر کی عمارت کبھی درست نہیں ہوسکتی. اسی نقطہ کے متعلق مسٹر (SPALDING) اپنی کتاب (CIVILISATION IN EAST AND WEST) میں لکھتا ہے.

ان سب کو خدا کی متعین کردہ مستقل اقدار کے مطابق چلنا ہوگا (۳/۱۷۸)۔

تفصیل ان امور کی دوسری کتاب میں ملے گی.

تہذیبِ مغرب کے لئے (اور اس کے ساتھ دوسری اور تمام تہاذیب کے لئے جو اس کی نقل کرتی ہیں) خطرہ کا موجب حکومت کی کوئی خاص شکل نہیں. اصل خطرہ کی بات یہ ہے کہ ان کی ہر حکومت خالص مادی بنیادوں پر قائم ہے. جب تک یہ بنیاد نہیں بدلتی' شکلوں کے بدل دینے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا.

موجودہ یورپ دنیا کو" مادی انجیل" کا سبق دیتا ہے جس سے زندگی سے متعلق وہ تصور پیدا ہوجاتا ہے جس کا نتیجہ انسانی امن کے بجائے درندوں کی جنگ ہے. یہ عالمگیر شورش اور عدم اطمینان اسی تصور کا نتیجہ ہے.

یہ بنیاد کس طرح بدلی جاسکے گی؟ اس کا جواب جلد دوم میں ملے گا. ✱

سیاست کے متعلق قرآنِ کریم نے بڑا صاف اور واضح نقشہ دیا ہے. وہ کہتا ہے کہ

۱. جیسا کہ سابقہ عنوان کے اخیر میں لکھا جا چکا ہے، انسان عبارت ہے اُس کے جسم اور ذات سے.
۲. زندگی کا مقصد، جسم اور انسانی ذات کی نشو و نما ہے.
۳. یہ نشو و نما اجتماعی معاشرہ میں ممکن ہے.
۴. وہ معاشرہ جو افراد کے جسم اور ذات کی نشو و نما کی ذمہ داری لیتا ہے، مملکت کہلاتا ہے.
۵. مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ان مستقل اقدار کو اپنے زمانے کے احوال و ظروف کے مطابق عمل میں لائے جو انسانوں کو وحی کے ذریعہ عطا ہوئی ہیں اور جو قرآن میں محفوظ ہیں. یہ اقدار ہمیشہ غیر متبدل رہیں گی لیکن ان کی چار دیواری کے اندر رہتے ہوئے جو جزئی قوانین مرتب ہوں گے، ان میں زمانے کے تقاضوں کے مطابق تغیّر و تبدّل ہوتا رہے گا.
۶. امورِ مملکت، افراد کے باہمی مشورہ سے طے پائیں گے. اس کی عملی شکل یہ افراد تجویز کریں گے.
۷. مملکت کے قوانین ہر شخص پر یکساں نافذ ہوں گے اور کوئی ہستی ان سے بالا یا مستثنیٰ نہیں ہو گی.
۸. قرآن کی رُو سے کسی انسان کو اس کا حق حاصل نہیں کہ وہ دوسرے انسانوں سے اپنا حکم منوائے.

باب پنجم

معاشیات

دینِ آں پیغمبرِ ناحق شناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخِ اُو در دل، نہ در آب و گل است

معاشیات

(ECONOMICS)

گذشتہ صفحات میں یہ حقیقت ہماری نظروں سے گذر چکی ہے کہ فکرِ انسانی نے مسائل زندگی کو سمجھنے اور سلجھانے کے لئے اس وقت تک کیا کچھ کیا ہے اور اس باب میں وہ کس حد تک کامیاب ہوا ہے۔ اس ضمن میں ہم نے طبیعیات، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور سیاسیات کے گوشوں پر نگاہ ڈال لی ہے۔ لیکن اب ہمارے سامنے ایک اور گوشہ آتا ہے جس نے عصرِ حاضر میں ایک نمایاں اہمیت حاصل کر لی ہے۔ یہ گوشہ ہے معاشیات کا۔ اس گوشہ کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگائیے کہ ہمارے زمانہ کو کہا ہی معاشیات کا زمانہ (AGE OF ECONOMICS) جاتا ہے اور یہ اس لئے کہ آج زندگی سے متعلق ہر شے کو معاشی پیمانہ سے ناپا جاتا ہے۔ یہی وہ "مستقل قدر" ہے جسے آج ہر جگہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہی وہ دیوتا ہے جس کی ہر مقام پر پرستش ہوتی ہے۔ افراد کی عزت و تکریم کی میزان ہے تو یہی، اور اقوام کی قوت و اقتدار کا معیار ہے تو یہی۔ سائنس، فلسفہ، اخلاق، سیاست، سب اس سے متاثر بلکہ اس کے تابع ہیں۔ ہنری فورڈ کے الفاظ میں "جو کچھ معاشی طور پر حق ہے وہی اخلاقی طور پر بھی حق ہے"۔ لہٰذا آج حق و باطل اور خیر و شر کے پرکھنے کی کسوٹی ہی یہی رہ گئی ہے۔

معاشیات کے لفظی معنی ہیں "روٹی سے متعلق مسائل"۔ **عَیش** روٹی (یا گندم) کو کہتے ہیں۔ عیاش کے معنی ہیں روٹی بیچنے والا۔ روٹی تو انسان کے ساتھ اس وقت سے لگی ہوئی ہے جب اس نے پہلے پہل آنکھ کھولی لیکن سوال یہ ہے کہ روٹی اس کے لئے "مسئلہ" (PROBLEM) کب سے بن گئی؟ معاشیات اس مسئلہ کی تاریخ اور اس کے حل کی تدابیر کا نام ہے۔ یعنی سامانِ زیست کی پیداوار اور تقسیم سے متعلق شعبۂ علم۔

قدیم تاریخ

ہم تاریخ کے قدیم ترین ادوار میں دیکھتے ہیں کہ انسانوں کی آبادی زمین کے ان خطوں میں ہوتی تھی جہاں آب و ہوا گرم اور پانی کی افراط ہو اور ان طبعی اسباب کی وجہ سے پیداوار بکثرت ہو جائے، آبادی کم اور پیداوار زیادہ۔ لہٰذا اس زمانہ میں روٹی کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا تھا۔ اس سے ذرا آگے بڑھے تو بالادست قوموں نے کمزور قوموں کو اپنا غلام بنانا شروع کر دیا۔ یہ غلام ان کے لئے مزدوروں کا کام کرتے تھے اس لئے اس زمانہ میں مزدوری (LABOUR) بھی انسانی تمدن کا کوئی مسئلہ نہ تھا۔ لہٰذا انسانی تاریخ کے ابتدائی ادوار میں معاشی اقدار پر غور و فکر کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ چونکہ مزدور اور دستکار (اہلِ حرفہ) بالعموم غلام ہوتے تھے، اس لئے ان پیشوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ زراعت کی البتہ قدر ہوتی تھی۔ قدیم یونانیوں کی طبقاتی تقسیم (جس کا تفصیلی ذکر ذرا آگے چل کر آتا ہے) اور ہندوؤں کی ورنوں (ذاتوں) کی تفریق اس حقیقت پر شاہد ہے۔ ان میں شودر (مزدور اور دستکار) کا مقام معاشرہ میں سب سے نیچے تھا۔

جہاں تک باہمی لین دین کا تعلق ہے، یہودیوں[1] کے ہاں سود لینا منع تھا۔ لیکن صرف باہمی لین دین میں۔ اپنی قوم سے باہر اس کی ممانعت نہ تھی۔ قدیم ہندو سوسائٹی میں سود کی ممانعت نہ تھی اور مختلف اجناس میں اس کی شرح مختلف تھی۔ مثلاً سونے کے معاملہ میں سو فی صدی، اناج پر تین سو فی صدی۔ اور اس کے علاوہ ہر اس چیز پر جو تول کر بیچی جائے، اصل قیمت کا آٹھ گنا سود ہوتا تھا۔

ان قدیم ادوار کے معاشی نظام کے متعلق اس قسم کے اشارات سے زیادہ حتمی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ یونان کے معاشرہ کے متعلق اس سے زیادہ متعین گفتگو کی جا سکتی ہے۔ اس لئے کہ اس زمانہ کے مفکرین کی کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلے ہمارے سامنے افلاطون (PLATO) آتا ہے۔ یہ اپنی کتاب

افلاطون کا معاشی تصوّر

---

[1] ہم اس کتاب کی زیرِ نظر جلد میں صرف انسانی فکر کا ذکر کر رہے ہیں، آسمانی وحی کا نہیں۔ چونکہ یہودی وحی کی روشنی سے فیضیاب تھے اس لئے ان کے معاشی نظام کا یہاں ذکر نہیں کیا جا سکتا۔ سود کے ضمن میں یہودیوں کے متعلق ایک فقرہ بھی اس لئے لکھ دیا گیا ہے کہ یہ تعلیم (اپنوں سے سود نہ لیا جائے اور دوسروں سے لے لیا جائے) وحی کی تعلیم نہیں تھی، ان کی خود ساختہ تھی۔ یعنی انسانی ذہن کی پیداوار۔

(REPUBLIC) میں لکھتا ہے کہ "جہاں تک میں دیکھ سکا ہوں مملکت، نوعِ انسانی کی ضروریات کی وجہ سے وجود میں آتی ہے۔ دنیا میں کوئی فرد خود مکتفی نہیں۔ ہم میں سے ہر ایک کی مختلف اور متعدد ضروریات ہیں۔۔۔۔۔۔ ضروریات کے اختلاف اور تنوّع کے لئے ضروری ہے کہ ان کے بہم پہنچانے والے بھی متعدّد اور متنوّع ہوں۔ ایک شخص اپنی ایک ضرورت کے لئے دوسرے کا محتاج ہوتا ہے اور دوسرا اپنی کسی ضرورت کے لئے تیسرے کا دست نگر۔ جب اس قسم کے تمام افراد ایک جا جمع ہوجائیں تو اس کا نام مملکت ہوجاتا ہے۔ یہ تمام افرادِ مملکت ایک دوسرے سے اپنی اپنی چیزوں کا تبادلہ کرتے ہیں، اور ایسا کرنے میں ہر فرد یہ سمجھتا ہے کہ اس تبادلہ میں اس کا اپنا فائدہ ہے۔" اس کے بعد افلاطون لکھتا ہے کہ "ہمیں اس حقیقت کو سمجھ لینا چاہیئے کہ جب ایک شخص وہی کام کرے جس سے اسے فطرتاً مناسبت ہے اور اسے ٹھیک وقت پر کرے، تو اس سے اس کی محنت نہایت عمدہ نتائج پیدا کرسکتی ہے۔ لہٰذا تقسیمِ عمل کا اصول عین فطرت کے مطابق ہے۔" اس اصول کے مطابق افلاطون نے اپنی مثالی ریاست میں معاشرہ کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا تھا جن میں ایک طبقہ غلاموں کا بھی تھا جن کے ذمّے مزدوری اور مختلف قسم کی دستکاریاں تھیں۔

جہاں تک "ملکیّت" کا تعلق تھا، افلاطون کا نظریہ یہ تھا کہ:-

تم اپنے آپ کو اور اپنی املاک کو اپنی ذاتی ملکیت مت تصوّر کرو۔ یہ سب کچھ تمہارے خاندان کی مشترکہ ملکیت ہے۔ تمہارے موجودہ خاندان ہی کی نہیں بلکہ ماضی میں گذرے ہوئے اور مستقبل میں آنے والے خاندان کی بھی۔

لیکن خاندان اور اس کی املاک بھی اس کی ذاتی ملکیت نہیں۔ یہ سب مملکت کی ملکیت ہیں۔ لہٰذا میں جس اصول پر قانون وضع کروں گا وہ یہ ہے کہ کونسی چیز مملکت اور اس کے بعد خاندان کے اجتماعی مفاد کے حق میں جاتی ہے فرد کے احساسات ان دونوں کے تابع رہنے چاہئیں۔

عملاً افلاطون کی اسکیم یہ تھی کہ ہر فرد کو زمین کا ایک ٹکڑا دے دیا جائے جو مستقل طور پر اس کی تحویل میں رہے۔ یہ زمین اس کے مرنے کے بعد اس کے صرف ایک وارث کی طرف منتقل ہو۔ عام طور پر بڑے بیٹے کی طرف۔ اور اگر بیٹا نہ ہو تو داماد کی طرف یا جسے وہ اپنا متبنّٰی بنالے۔ حقیقت یہ ہے کہ (جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے بتایا جائے گا)۔ افلاطون کے پیشِ نظر ایک انتہائی درجہ کی کمیونزم (بلکہ مزدکیت) تھی جس

میں املاک، اور جائیداد کے علاوہ، بیویاں اور اولاد بھی سب کی مشترکہ تھیں. لیکن یہ کمیونزم صرف اوپر کے دو طبقات، نگرانِ حکومت (مفکرین) اور محافظین (اہلِ شمشیر) تک محدود تھی. نیچے کے طبقوں کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا.

افلاطون کہتا تھا کہ امارت اور غربت دونوں حالتوں میں آرٹ کا انحطاط ہوتا ہے. امیری میں اس لئے کہ کاریگر سہل انگار ہو جاتا ہے اور غریبی میں اس لئے کہ اس کے پاس ندرت کاری کے لئے سامان ہی موجود نہیں ہوتا. اس دلیل کی بنا پر افلاطون کا نظریہ یہ تھا کہ قوم میں نہ تو دولت کی افراط ہونی چاہیئے اور نہ ہی افلاس.

ارسطو مملکت کا جو تصور افلاطون نے پیش کیا تھا. ارسطو بھی اس کی تائید کرتا ہے. وہ بھی مملکت کو فرد اور خاندان دونوں پر فائق قرار دیتا ہے. وہ کہتا ہے کہ مملکت 'کُل' ہے اور افراد اور خاندان اس کُل کے اجزاء. اور یہ ناممکن ہے کہ کل نہ رہے اور اجزاء باقی رہ جائیں (C. F. POLITICS).
مملکت کے مقصد کے متعلق ارسطو لکھتا ہے کہ اس کا فریضہ صرف یہی نہیں کہ وہ افرادِ مملکت کو سامانِ زندگی عطا کرے. اس کا فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ ان کی زندگی کو حسین اور خوشگوار بنائے. (ایضاً)

جہاں تک کمیونزم کا تعلق ہے، ارسطو، افلاطون کے ساتھ پورے طور پر متفق نہیں. وہ عورتوں اور بچوں کے اشتراک کا تو سرے سے مخالف ہے. باقی رہی زمین، سو اس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں. (۱) زمین کے متعین رقبے مختلف افراد کو دے دیئے جائیں لیکن اس کی پیداوار کو تمام افراد کی ضروریات کے لئے یک جا جمع کر لیا جائے. (۲) زمین مشترکہ تحویل میں رہنے دی جائے اور اس پر کھیتی بھی مشترکہ ہو. لیکن اس کی پیداوار کو مختلف افراد میں بانٹ دیا جائے. اور (۳) زمین بھی سب کی مشترکہ رہے اور اس کی پیداوار بھی مشترکہ. اس کے بعد وہ مشترکہ جائیداد (کمیونزم) کی خرابیوں کو گناتا ہے اور ذاتی ملکیت کی خوبیوں کو سراہتا ہے. آخرالامر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ مشترکہ ملکیت میں کم از کم چیزیں رکھنی چاہئیں اور زیادہ سے زیادہ چیزیں افراد کی ذاتی ملکیت میں رہنی چاہئیں.

قدر (VALUE) کے معاملہ میں ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ تمام اشیاء کا مبادلہ ایک متعین معیار کے مطابق ہونا چاہیئے اور وہ معیار ہے انسان کی ضروریات. جس چیز کی ضرورت (طلب یعنی (DEMAND) زیادہ ہو اس کی قیمت بھی زیادہ ہونی چاہیئے. اشیاء کے تبادلہ کے لئے وہ جنسی تبادلہ

(BARTER SYSTEM) کے ذریعہ تبادلہ کے زیادہ حق میں ہے (CURRENCY) کے بجائے سکوں لیکن سود کو ظلم قرار دیتا ہے۔ زراعت اور مویشی پالنے کے کاموں کو وہ فطری پیشے قرار دیتا ہے اور ان کی تعریف کرتا ہے۔ کیونکہ ان سے افرادِ معاشرہ کو سامانِ زیست حاصل ہوتا ہے۔ افلاس کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ تھا کہ اس سے جرائم اور بغاوت پیدا ہوتے ہیں۔

یہ تھا مختصر الفاظ میں یونانی مفکرین کا نظریہ مملکت، زمین اور زر کے متعلق۔ یونانیوں کے بعد ہمارے

رومن تہذیب

سامنے رومیوں کی تہذیب آتی ہے۔ لیکن ان کے ہاں معاشیات پر زیادہ غور و فکر نہیں کیا گیا۔ غالباً اس لئے کہ ان کے ہاں دولت کی فراوانی اور غلاموں کی کثرت تھی اور چونکہ مفکرین، حاکم قوم سے متعلق ہوتے ہیں، اس لئے انہیں اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ روٹی" کے مسئلہ پر غور و خوض کریں۔ سود کو اُن کے ہاں بھی معیوب سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ (CICERO) نے (CATO) کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "سود اور قتل" ایک ہی چیز ہے۔ زراعت کی ان کے ہاں بھی تعریف کی جاتی تھی۔ ملکیت تمام انفرادی ہوتی تھی۔ لیکن "فوجی خدمت کا درجہ سب سے اونچا تھا۔

یہ ہیں معاشیات کے متعلق زمانہ قدیم کے اربابِ فکر کے مختلف نظریات جو ان کی تحریروں میں اِدھر اُدھر منتشر طور پر ملتے ہیں۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں معاشیات نے ایک باقاعدہ شعبۂ علم کی حیثیت اختیار ہی نہیں کی تھی۔ اس نے ایک الگ شعبۂ علم کی حیثیت، یورپ میں سولہویں صدی عیسوی میں اختیار کی۔

مرکنٹلزم

اس زمانے کا سب سے پہلا معاشی نظام جو ہمارے سامنے آتا ہے اسے عام طور پر (MERCHANTALISM) کہا جاتا ہے۔ یہ نظام اٹھارویں صدی کے اخیر تک رائج رہا۔ اسے بحیثیت ایک معاشی نظریہ کے، سب سے پہلے اٹلی کے ایک صاحبِ قلم (SERRA) نے ۱۶۰۳ء میں پیش کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب لوتھر کی اصلاحِ کلیسا کے بعد یورپ میں (HUMANISM) کے فلسفہ کا دور دورہ تھا۔ اس تحریک کا مقصود یہ تھا کہ قومیت پرستی کی بنیادوں پر محکم حکومتوں کی بنیاد ڈالی جائے جن میں فرد کو زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل ہو اور اس کی محنت اور دولت کے معاملہ میں حکومت کم از کم دخل دے۔ مرکنٹلزم اس نظریہ سے متاثر تھی اور اس کا مقصد بھی یہ تھا کہ معاشی ترقی کے ذریعے مملکت کو زیادہ سے زیادہ طاقتور بنایا جائے جس کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ممالکِ غیر کے ساتھ زیادہ

سے زیادہ تجارت کی جائے تاکہ ان کی دولت اپنے ملک میں آتی جائے اور یہ دولت، اپنے ملک میں قیمتی دھاتوں (سونے، چاندی وغیرہ) کی شکل میں جمع رہے۔

جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے، اس معاشی نظام پر "ہیومن ازم" کے فلسفہ کا بڑا اثر تھا۔ یہ فلسفہ انسان کی مادی ضروریات کو بڑی اہمیت دیتا ہے۔ اس کا تصوّر یہ ہے کہ ذاتی مفاد (SELF INTEREST) کے علاوہ اور کوئی جذبہ نہیں جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے۔ لہٰذا مفادِ خویش اور کم از کم ایثار، وہ اصول ہیں جو انسانی زندگی کی راہ نمائی کرتے ہیں۔ چنانچہ (HOBBES) اس بارے میں لکھتا ہے کہ "انسان جو کچھ کرتا ہے اپنے مفاد کے لئے کرتا ہے" اور (FORTREY) کہتا ہے کہ انسان کا جذبۂ محرکہ اس کے مفاد ہوتے ہیں، نہ کہ دلائل۔ فائدے کی امید وہ کشش ہے جس کا مقابلہ کوئی اور چیز نہیں کر سکتی۔" باربز تو یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ انسان کو حیوانات پر شرف ہی یہ حاصل ہے کہ اس کے ہاں "ذاتی ملکیت" کا تصوّر ہے اور یہی وہ چیز ہے جو اس کے لئے فخر و مباہات کا موجب بنتی ہے اور جس کے لئے مختلف افراد میں باہمی مسابقت اور تکاثر کی جدوجہد جاری رہتی ہے۔ تصریحاتِ بالا سے آپ نے دیکھا ہوگا کہ یورپ میں جس معاشی نظام کی سب سے پہلے نمود ہوئی اس کی بنیادیں مادیّت (MATERIALISM) پر تھیں۔ یہی بنیادیں آہستہ آہستہ اس عمارت میں متشکّل ہوتی گئیں جسے بعد میں نظامِ سرمایہ پرستی (CAPITALISM) کہنے لگے۔ یہ وہ نظام ہے جس میں ہر فرد کے سامنے اس کا اپنا مفاد ہوتا ہے۔ چنانچہ اس جذبہ کے ماتحت مرکنٹلزم میں سود کی حمایت کی گئی تھی۔

اٹھارویں صدی کے وسط میں مرکنٹلزم کے خلاف شدید ردّ عمل شروع ہوا جسے فرانس کے مفکّرین کے ایک گروہ نے ایک متضاد معاشی نظام کی شکل میں پیش کیا۔ اس نظام کا نام ہے ——

فزیوکریسی

(PHYSIOCRACY)۔ جس کے معنی ہیں "فطرت کی حکمرانی"۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ انسان اگر قوانینِ فطرت کی اتباع کرے تو وہ اپنا بلند ترین مقام حاصل کر سکتا ہے۔ انہوں نے مرکنٹیلزم کے خلاف زراعت کو بنیادی حیثیت دی اور نیشنلزم کی جگہ انٹرنیشنلزم (بین الاقوامیت) کا تصوّر پیش کیا۔ ان مفکّرین کو ان کے زمانے میں (THE ECONOMISTS) کہا جاتا تھا۔ اس اعتبار سے اکنامکس کو ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت سے پیش کرنے کا سہرا انہی کے سر ہے۔

ان کا نظریہ یہ تھا کہ انسانوں کے معاشرتی نظام (SOCIAL ORDER) کی تشکیل انسانوں کا کام نہیں. یہ اس خلاقِ فطرت کا کام ہے جس نے کائنات میں طبعی نظام پیدا کر رکھا ہے. ان کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان اسی طرح قوانینِ فطرت کا پابند ہے. جس طرح طبعی قوانین کی پابندی سے فطرت کا توازن قائم ہے. جو معاشرہ قوانینِ فطرت کے مطابق تشکل ہوگا وہی انسانیت کی فوز و فلاح کا موجب ہوگا. فرد کے حقوق کے یہ بھی بڑے مؤید تھے. لیکن اس کے ساتھ ہی یہ افراد کے باہمی تعاون پر بڑا زور دیتے تھے. (QUESNAY) کے الفاظ میں "عدل سے مفہوم یہ ہے کہ انسان عقل کی روشنی میں فیصلہ کرے کہ اس کا کتنا حصہ ہے اور دوسرے کا کتنا." ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ فرد کو حکومت کے حدود و ضوابط سے بڑھ کر فطرت کے آئین کی پابندی کرنی چاہیے. جس کا مطلب یہ ہے کہ فرد پر حکومت کے ضوابط کو جس قدر کم کیا جائے گا اسی قدر اس کے معاملات آئینِ فطرت کے مطابق سرانجام پائیں گے. چنانچہ (LAISSEZ FAIRE) کا مشہور اصول انہی کا وضع کردہ ہے. اس کے معنی ہیں عدم مداخلت. اس اصول کی رُو سے حکومت کا فریضہ اتنا رہ جاتا ہے کہ وہ فرد کی جان، آزادی اور املاک کی حفاظت کرے. اور اس کے بعد افراد کے معاملات میں دخل اندازی نہ کرے. ذاتی ملکیت کو وہ آئینِ فطرت کے مطابق قرار دیتے تھے اور اس کی سختی سے حمایت کرتے تھے. زراعت ان کے نزدیک سب سے معزز کام تھا. (RICHARD CANTILLON) کے الفاظ میں "زمین وہ سرچشمہ ہے جس سے تمام دولت پیدا ہوتی ہے اور محنت وہ قوت ہے جو اس دولت کو زمین سے پیدا کرتی ہے."

(ESSAY UPON THE NATURE OF COMMERCE IN GENERAL)

ظاہر ہے کہ اس اصول کے ماتحت ان کے نزدیک سوسائٹی میں کاشت کار کی حیثیت سب سے بنیادی ہوگی. چنانچہ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ "غریب کاشت کار، غریب مملکت، غریب شاہنشاہ."

جہاں تک اس نظام کے فلسفہ کا تعلق ہے، لاک (JOHN LOCKE 1632--1704) اس کا سب سے بڑا علمبردار ہے. اور اس کے بعد سپنوزا (SPINOZA 1632--1677). یہ مفکر قوانینِ فطرت کے سب سے بڑے مؤید تھے. لیکن جہاں تک ان کے معاشی نظام کا تعلق ہے ان میں (ANNE ROBERT JACQUES TURGOT 1727--1781) کو ایک خاص مقام حاصل ہے اور اس کی کتاب (FORMATION AND DISTRIBUTION OF WEALTH) میں اس نظام کے بنیادی

خط وخال کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

ترگاٹ کا نظریہ

(۱) اگر زمین کی تقسیم اس طرح ہو کہ ہر شخص کے پاس صرف اتنی زمین ہو جس سے اس کی اپنی ضروریاتِ زندگی پوری ہو سکیں اور اس سے زائد کچھ نہ بچے تو اس سے ظاہر ہے کہ ایسے حالات میں کوئی شخص کسی دوسرے کا کوئی کام کرنے پر آمادہ نہ ہوگا۔ نہ ہی کسی کے پاس اپنی ضروریات سے زائد کچھ ہوگا جس سے وہ کسی دوسرے آدمی کو اُجرت پر مزدور رکھ لے۔

(۲) شروع ہی سے زمین کی تقسیم اس شکل میں ہونی چاہیئے تھی، لیکن ایسا ہوا نہیں۔ ہوا یہ ہے کہ جس نے جتنی زمین سنبھالی وہ اس کی ملکیت بن گئی۔ لیکن اگر زمین کی تقسیم مذکورہ بالا طریقہ کے مطابق ہوتی بھی تو بھی یہ صورتِ حالات زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکتی۔ اس لیئے کہ ہر شخص کی ضروریات اس کی اپنی زمین سے حاصل نہ ہو سکتیں۔ اگر وہ گیہوں بوتا تو کپڑوں سے محروم رہ جاتا اور اگر کپاس کی کاشت کرتا تو اسے روٹی نہ ملتی۔ علاوہ بریں زمین جس شکل میں چیزوں کو پیدا کرتی ہے وہ اس شکل میں انسان کی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتیں۔ انسان کپاس کو جسم کے گرد نہیں لپیٹ سکتا۔ اس کا کپڑا بنانا پڑتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر یہ کاشت کار اپنی کپاس کا کپڑا بھی خود ہی بُننے لگ جاتا تو اس کی زمین دھری کی دھری رہ جاتی۔ اس دقت کے تحت معاشرہ کو تقسیم عمل کا طریقہ اختیار کرنا پڑا اور یہیں سے افرادِ معاشرہ مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک کاشتکاروں کا گروہ۔ ایک صنعت و حرفت والوں کا گروہ۔ ایک گروہ ان کا جن کے پاس نہ زمین تھی اور نہ ہی وہ کوئی پیشہ جانتے تھے۔ ان کے پاس صرف اپنی جسمانی محنت تھی جسے وہ دوسروں کو دے سکتے تھے۔ یہ مزدوروں کا طبقہ تھا۔

(۳) اس نظام میں ہر چند مختلف افراد کی ضروریات ایک دوسرے سے وابستہ تھیں، لیکن یہ ظاہر ہے کہ ان میں کاشت کار کی حیثیت سب سے فائق تھی۔ مثلاً اگر موچی جوتا نہ بنائے تو اس سے کاشت کار کو کچھ دقت تو ضرور ہو گی۔ لیکن اس کا کام نہیں رُکے گا۔ لیکن اگر کاشت کار غلہ پیدا کرنا بند کر دے تو سارے معاشرے کے کاروبار ختم ہو جائیں۔ نہ کسی کو کھانے کو ملے نہ زندگی کی گاڑی آگے چلے۔ علاوہ بریں کاشت کار کے علاوہ، جس قدر پیشے بھی ہیں، ان میں محنت کے معاوضے کا تصفیہ فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے اور اس کا انحصار خریدنے اور بیچنے والے کی ضرورت پر ہے۔ اگر خریدنے والے کی ضرورت، بیچنے والے کی ضرورت سے زیادہ ہے تو چیز کی قیمت زیادہ ہو گی۔ لیکن اگر بیچنے والے کی ضرورت زیادہ ہے تو اس

کی محنت کا معاوضہ کم ہوگا. کاشتکار کی پوزیشن ان سب سے مختلف ہے. فطرت اس کے ساتھ سودا بازی نہیں کرتی وہ اس کی محنت کا پورا پورا معاوضہ دے دیتی ہے. وہ کبھی ایسا نہیں کرتی کہ اگر کاشت کار کی ضرورت زیادہ ہے تو اس کی محنت میں سے کچھ دبا لے اور غلہ کم اگائے اور اگر اس کی ضرورت ایسی سخت نہیں تو پھر فصل زیادہ اُگے. زمین ہمیشہ اسے اس کی محنت سے زیادہ معاوضہ دیتی ہے اور یہی فاضلہ پیداوار ہے (یعنی اس کی ضروریات سے زیادہ پیداوار) جس سے تمام معاشرہ کا کاروبار چلتا ہے.

بنا بریں، ملک کی حقیقی دولت کا پیدا کرنے والا کاشت کار ہے.

(۴) لیکن یہاں تک تو ان کاشت کاروں کا ذکر ہے جو اپنی زمین کی کاشت آپ کرتے ہیں. جیسا کہ شروع میں کہا گیا ہے، زمین کی تقسیم اس طرح نہیں ہوئی کہ ہر شخص کو اس کی ضرورت کے مطابق ہی زمین ملے. مختلف اسباب کی بنا پر مختلف لوگوں نے اپنی ضروریات سے زیادہ زمینیں سنبھال لیں اور ان سے پیداوار اتنی زیادہ ہوئی کہ ان کی تمام ضروریات پوری ہونے کے بعد بھی اُن کے پاس کچھ نہ کچھ بچ رہا. اس فاضلہ دولت سے انہوں نے محنت کرنے والے طبقہ کی محنت خریدی اور ان سے اپنی زمین کاشت کرانا شروع کردی. اس سے زمین کی ملکیت کا تصور پیدا ہوگیا. یعنی زمین کا مالک وہ قرار پاگیا جس نے مزدور کو اُجرت پر ملازم رکھا تھا.

(۵) ایسا ہوا کہ بعض ناگہانی حادثات کی وجہ سے زمین کے مالک کو نقصان ہوگیا. اس نے اُسے پورا کرنے کے لئے اپنی زمین کا کچھ حصہ کسی دوسرے کی طرف منتقل کردیا اور اس سے معاوضہ لے لیا. اس طرح زمین بھی خرید و فروخت کی چیز قرار پاگئی. حالانکہ فطرت نے اسے اس مقصد کے لئے پیدا ہی نہیں کیا تھا.

اس طرح معاشرہ میں تین طبقے پیدا ہوگئے. ایک طبقہ کاشت کاروں کا جو زمین سے دولت پیدا کرتے تھے. ایک صنعت و حرفت والوں کا جو زمین کی پیداوار کے معاوضہ میں ضروریات کی چیزیں بہم پہنچاتے تھے. اور تیسرا طبقہ زمین کے مالکوں کا، اس طبقہ کو کام کچھ نہیں کرنا پڑتا تھا کیونکہ ان کی ضروریات حقِ مالکانہ کے عوض، کاشت کار بہم پہنچاتے تھے.

بیکاروں کا یہ طبقہ تھا جس نے معاشرے کے انتظامیہ امور سنبھال لئے. یعنی ایسے امور جن پر خرچ

ہی خرچ ہو. پیدا ان سے کچھ نہ ہو. (مثلاً حکومت کا نظم ونسق، فوجی خدمات وغیرہ) ان میں سے جو کام ان کی حسبِ پسند ہوتے انہیں تو یہ خود کرتے اور جو خوشگوار نہ ہوتے، ان کے لئے یہ دوسرے لوگ مہیا کر لیتے جو ان کی جگہ اُجرت پر کام کرتے. مثلاً فوج کے سپاہی وغیرہ. اگر یہ براہِ راست ایسے لوگوں کو مہیا نہ کرتے تو نظامِ حکومت کو نقد روپیہ دے دیتے. جس سے اس قسم کے لوگ ملازم رکھ لئے جاتے. اس کا نام "حکومت کی آمدنی" تھا.

(۶) ان حالات میں معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہو جاتا ہے. طبقۂ اوّل کاشت کاروں کا طبقہ. یہ محنت کرتا ہے اور اپنی محنت سے کہیں زیادہ پیدا کر کے معاشرہ کے حوالہ کرتا ہے. اس میں سے اُسے تو صرف اس کی محنت کا معاوضہ ملتا ہے اور باقی سب کچھ زمین کا مالک لے جاتا ہے. یہ دوسرا طبقہ ہے جو محنت کچھ نہیں کرتا اور پیداوار کا زیادہ سے زیادہ حصہ سنبھال لیتا ہے. کاشت کار کی ضرورت فطری ہے. یعنی فطرت کو کاشت کار کی ضرورت ہے اس لئے کہ فطرت محنت کے بغیر زمین سے پیدا نہیں کرتی. زمین کے مالک کو بھی کاشتکار کی ضرورت ہے. کیونکہ اس کی محنت کے بغیر اسے کچھ نہیں مل سکتا. لیکن مالکانِ زمین کا طبقہ بالکل غیر فطری ہے. ان کی نہ تو فطرت کو ضرورت ہے اور نہ ہی کاشت کاروں کو. تیسرا طبقہ صنعت کاروں کا ہے. یہ محنت کرتا ہے اور اس کا معاوضہ معاشرے سے لے لیتا ہے. معاشرہ کو کچھ پیدا کر کے نہیں دیتا، صرف پیداشدہ سے بنا کر دیتا ہے. اس لئے یہ طبقہ بھی زمین کے مالکوں کی طرح "بانجھ" ہے یعنی جو پیدا کچھ نہیں کرتا. پیدا کرنے والا طبقہ صرف وہی ہے جو زمین پر محنت کرتا ہے.

(۷) لیکن ابھی ایک اور "بانجھ طبقہ" کا ذکر باقی ہے.

ہم دیکھ چکے ہیں کہ معاشرہ میں مختلف لوگوں کی ضروریات مختلف ہوتی ہیں اور ان کی یہ ضروریات اشیاء کے باہمی تبادلہ سے پوری ہوتی ہیں. ایک شخص کے پاس تیل ہے اور اسے گیہوں کی ضرورت ہے. دوسرے کے پاس گیہوں ہے اور اسے تیل کی ضرورت ہے. ان دونوں نے تیل اور گیہوں کا تبادلہ کر لیا اور دونوں کی ضرورت پوری ہو گئی. لیکن فرض کیجئے کہ گیہوں والے کو تیل کی ضرورت ہے. لیکن تیل والے کو گیہوں کی ضرورت نہیں. اس کے پاس گیہوں خود موجود ہے، تو اس صورت میں تبادلہ کی صورت کیا ہو؟ اس دشواری کے حل کے لئے، زرِ مبادلہ کے وضع کرنے کی ضرورت پڑی. قدیم اقوام نے سونا چاندی جیسی کم یاب (اور اس لئے قیمتی) دھاتوں کو بطور معیارِ تبادلہ اختیار کیا اور اس طرح "روپیہ" کا وجود عمل میں

آگیا. یہ ایک ایسی جنس تھی جس سے سب کچھ خریدا جا سکتا تھا اور جو رکھے رہنے سے خراب بھی نہیں ہو سکتی تھی. لہٰذا اس جمع شدہ دھاتوں کے ٹکڑوں نے مستقل سرمایہ کی شکل اختیار کر لی.

کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک صنعت کار کے پاس وہ خام مسالہ نہیں رہتا تھا جس سے وہ ضرورت کی چیزیں تیار کر سکے. اس مقصد کے لئے وہ کسی ہمسایہ سے دھاتوں کے یہ سکّے عارضی استعمال (USE) کے لئے لے لیتا تھا اور اپنا کام چلا کر انہیں واپس دے دیتا تھا. لیکن رفتہ رفتہ ان سکّوں کے مالکوں نے سوچا کہ انہیں یونہی مفت میں استعمال کے لئے کیوں دیا جائے؟ چنانچہ انہوں نے ان کے استعمال (USE) کا معاوضہ لینا شروع کر دیا. اس کا نام سود یا (USURY) تھا. یعنی دھات کے ٹکڑوں کے عارضی استعمال کا معاوضہ. یہ لوگ جو اس طرح دوسروں سے معاوضہ وصول کرتے تھے. تیسری قسم کے "بانجھ طبقہ" پیدا کرنے کے ذمہ دار تھے.

یہ ہے مختصر الفاظ میں (TURGOT) کا معاشی نظریہ' اس سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ اس کے نزدیک انسان کی دولت کا سرچشمہ زمین ہے اور اس دولت کا پیدا کرنے والا کاشت کار. ساری دنیا کی مشینری اس پیداوار کے سر پر چلتی ہے جو کاشت کار کی ضرورت سے زیادہ زمین سے نکلتی ہے. یہ نظریہ (PHYSIOCRATS) کے تصور کی صحیح صحیح ترجمانی کرتا ہے.

ممکن ہے (PHYSIOCRATS) کا یہ معاشی نظریہ اور زیادہ پھیلتا لیکن اس زمانہ میں سکاٹ لینڈ میں ایک ایسا معاشی مفکر پیدا ہوا جو ان تمام مفکرین پر چھا گیا. اس کا نام ہے

آدم سمتھ (ADAM SMITH 1723--1790) جس کی کتاب (THE WEALTH OF NATIONS) کے متعلق اس وقت تک تسلیم کیا جاتا ہے کہ معاشیات پر اس سے زیادہ اہم کتاب اور کوئی نہیں لکھی گئی. اس کتاب کے لکھنے سے پہلے سمتھ کچھ عرصہ فرانس میں رہا اور (PHYSIOCRATS) بالخصوص (DAVID HUME) سے کافی متاثر ہوا. خود ہیوم نے بھی اس کی کتاب کا بڑی گرمجوشی سے استقبال کیا تھا. اس کتاب کے پانچ ایڈیشن سمتھ کی زندگی میں شائع ہو چکے تھے. اس کے بعد یورپ کی قریب قریب ہر زبان میں اس کتاب کے تراجم شائع

ہو چکے ہیں۔ یہ کتاب نظامِ سرمایہ داری (CAPITALIST SYSTEM) کی بائبل ہے۔ سمتھ کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ دولت کی اصل محنت (LABOUR) ہے۔ لہٰذا دولت کا سرچشمہ زمین نہیں صنعت کاری (INDUSTRIAL SYSTEM) ہے۔ یہی وہ تخم تھا جس سے مغرب کے کارخانہ داری نظام کا درخت اُگا اور رفتہ رفتہ ساری دنیا پر چھا گیا۔ یہ نظریہ بنیادی طور پر (PHYSIOCRACY) سے مختلف تھا۔

کارخانہ داری نظام

سمتھ کا کہنا یہ ہے کہ تمام حیوانات میں انسان ہی وہ ہے جو اپنی ضروریات کی چیزوں کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرتا ہے۔ لہٰذا جو قوم ایسی چیزیں تیار کرے جن سے دوسرے انسانوں کی ضروریات بڑھتی جائیں، اس قوم کے پاس دوسروں کی دولت زیادہ سے زیادہ کھنچی چلی آئے گی۔ یہ سود کو جائز قرار دیتا ہے البتہ اس کی شرح کے متعلق لکھتا ہے کہ اسے حکومت کو مقرر کرنا چاہیئے۔ چونکہ یہ انفرادی مفاد کا حامی ہے اس لئے پرائیویٹ پراپرٹی (ذاتی ملکیت) پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنے کے حق میں نہیں اور ان امور میں حکومت کو دخل اندازی کا اختیار نہیں دیتا۔ صرف مالک اور مزدور کے جھگڑوں میں حکومت کی مداخلت ضروری سمجھتا ہے۔ سمتھ کا نظریہ، عقیدہ اور نظام خالصتہً مادہ پرستانہ (MATERIALISTIC) ہے۔ اس کے سامنے کوئی اخلاقی تصور نہیں۔ نہ ہی زندگی کا کوئی بلند مقصد۔ وہ اس خطرے کو محسوس کرتا ہے کہ اس کے نظام میں متضاد مفاد کا تصادم ہوگا لیکن وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو اطمینان دے لیتا ہے کہ سرمایہ دار طبقہ کا مفادِ خویش اس مسئلہ کا حل خود دریافت کر لیا کرے گا۔

سمتھ کے متبعین

اگرچہ سمتھ نے اپنے معاشی نظریہ کا کوئی خاص نام نہیں رکھا لیکن اس کا اثر اس قدر گہرا اور وسیع تھا کہ (SMITHIANISM) خود بخود ایک معاشی نظام کی حیثیت سے معروف ہو گیا۔ جو معاشی مفکرین اس سے زیادہ متأثر ہوئے ان میں بینتھم (JEREMY BENTHAM)، مالتھوس (THOMAS ROBERT MALTHUS 1766-1834) اور ریکارڈو (DAVID RICARDO 1772-1823) زیادہ مشہور ہیں۔ بینتھم اپنے

بینتھم

اصولِ افادیت (PRINCIPLE OF UTILITY) کے لئے مشہور ہے۔ ہم "اخلاقیات" کے باب میں دیکھ چکے ہیں کہ افادیت کے نظریہ کی رُو سے، انسان کے عمل کا جذبہ محرکہ

صرف حصولِ لذّت اور دفع کرب ہے۔ یہ نظریہ درحقیقت (HEDONISM) پر مبنی ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے بینتھم کہتا ہے کہ انسان کی خوشی کا معیار اس کی دولت ہے اور ہر فرد کی اپنی خوشی اور مسرّت زندگی کا مقصود ہے۔ ملّت، محض ایک فرضی نام ہے۔ اصل حیثیت، افراد ہی کی ہے۔ افراد کی خوشی کے مجموعہ کا نام ملّت کی خوشی ہے۔ لہٰذا جس معاشرہ میں زیادہ سے زیادہ افراد کے پاس زیادہ سے زیادہ دولت ہو گی اس معاشرہ کو کامیاب معاشرہ کہا جا سکے گا۔ چونکہ اس نظریہ کی رُو سے فرد میں سب کچھ ہے اس لئے وہ حکومت کا فریضہ صرف اس قدر سمجھتا ہے کہ وہ افراد کے معاملات میں دخل انداز نہ ہو۔ افراد حصول مفاد میں جس قدر باہمی مقابلہ کرنا چاہیں کریں۔ جس قدر دولت سمیٹنا چاہیں سمیٹیں۔ حتیٰ کہ وہ اس باب میں سمتھ سے بھی ایک قدم آگے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ حکومت کو اس کا بھی اختیار نہیں ہونا چاہیئے کہ وہ سود کی شرح متعیّن کرے۔ یہ بھی فرد کی خوشی کے راستے میں مزاحمت پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ بینتھم نے (PHYSIOCRATS) کے "فلسفۂ فطرت" کو سمتھ سے بھی زیادہ نقصان پہنچایا اور انسانی نگاہ کو فرد کی ذاتی اور یکسر مادّی مسرّتوں پر مرکوز کر دیا۔ یہی اس کا بڑا "کارنامہ" ہے جس کے لئے اس کا شمار مغرب کے مشاہیر میں ہوتا ہے۔

مالتھوس

بینتھم کے بعد ہمارے سامنے مالتھوس (MALTHUS) آتا ہے جو اپنے "اصولِ آبادی" (PRINCIPLE OF POPULATION) کے لئے مشہور ہے۔ انسانی آبادی کا اس تیزی سے بڑھتے جانا، وہ خطرہ ہے جو مالتھوس کے اعصاب پر بُری طرح سوار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس رفتار سے دنیا کی آبادی بڑھ رہی ہے، زمین کی پیداوار اس نسبت سے نہیں بڑھتی رہی؛ نہ ہی زمین میں اس کی استطاعت ہے کہ وہ اتنی بڑھی ہوئی آبادی کا پیٹ پال سکے۔ لہٰذا اگر یہ صورتِ حالات اسی طرح رہی تو (مالتھوس کے نزدیک) وہ دن دُور نہیں جب نوعِ انسانی کا درخت خود اپنے پھلوں کے بوجھ سے گر کر ٹوٹ جائے گا اور انسانیت تباہ ہو جائے گی۔ اس کے نزدیک اس کا علاج بھی کچھ نہیں۔ اس لئے کہ انسان میں جلبّاتی کشش کا خاتمہ نہیں کیا جا سکتا اور جب تک یہ کشش موجود ہے، آبادی کا سلسلہ رُک نہیں سکتا۔

اس کی یہ کتاب ۱۸۹۸ء میں، بغیر اس کے نام کے (ANONYMOUSLY) شائع ہوئی اور تھوڑے ہی دنوں میں سارے ملک میں گرما گرم بحث کا موضوع بن گئی۔ اس کے خلاف اس قدر اعتراضات ہوئے

کہ اس نے ان کے لئے جواب کے مختلف ممالک کا سفر کیا اور وہاں سے شادی، اولاد، سامانِ زیست وغیرہ سے متعلق بہت سا مواد اکٹھا کیا. چنانچہ جب ۱۸۰۳ء میں اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تو اس کا حجم پہلے ایڈیشن سے چار گنا زیادہ تھا. یہ ایڈیشن، درحقیقت ایک بالکل نئی تصنیف کی حیثیت رکھتا تھا اور اس دفعہ مالتھوس کا نام بھی موجود تھا.

مالتھوس کہتا ہے کہ نوعِ انسانی کو اس خطرۂ عظیم سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آبادی پر ردک عائد کی جائے، اس کے لئے دو قسم کے موانعات (CHECKS) تجویز کرتا ہے ایک (PREVENTIVE) یعنی لوگ، اس خطرہ کے پیشِ نظر' از خود' بطیبِ خاطر جنسی تعلقات سے رُک جائیں. اور دوسرے (POSITIVE CHECK) یعنی وہ حوادث جو قدرت کی طرف سے پیدا ہوتے رہتے ہیں. مثلاً قحط، زلزلے، سیلاب وغیرہ یا وہ مصائب جو ہم اپنے اوپر آپ لے آتے ہیں. مثلاً جنگ وغیرہ.

مالتھوس کے نظریہ کے خلاف اس زمانہ میں بہت سے اعتراضات ہوتے تھے. ان معترضین میں (H. C. CAREY) خاص طور پر قابلِ ذکر ہے. اس نے اپنی مشہور کتاب (PRINCIPLE OF SOCIAL SCIENCE) میں اس نظریہ کے خلاف شرح وبسط سے لکھا ہے. اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یہ چیز خالقِ کائنات کے نظام کے خلاف ہے کہ وہ انسان کو اتنا بلند مقام عطا کرے اور اس کے بعد اسے فطرت کے ہاتھوں اس قدر مجبور کر دے کہ وہ اسے تباہ و برباد کردے اور یہ اس کے خلاف کچھ نہ کر سکے. اس کی دوسری دلیل (جس کی تائید ہربرٹ اسپنسر نے بھی کی ہے) یہ ہے کہ جوں جوں انسان ذہنی طور پر ترقی کرتا ہے اس کی نسل کی افزائش میں کمی ہوتی جاتی ہے اور چونکہ انسان دن بدن شعوری طور پر بلند ہوتا جا رہا ہے اس لئے جس خطرہ کا اظہار مالتھوس نے کیا ہے وہ واقعی خطرہ نہیں محض مزعومہ ہے

ریکارڈو

مالتھوس کے بعد ہمارے سامنے (DAVID RECARDO 1772-1823) آتا ہے. یہ یہودی تھا جس کے آباء و اجداد ہالینڈ کے رہنے والے تھے. اسے معاشیات کا نیوٹن کہا جاتا ہے. اس کی کتاب (THE PRINCIPLE OF POLITICAL THEORY AND TAXATION) مغرب کے معاشی نظام میں بڑی اہمیت رکھتی ہے. اس کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ زمین

کی پیداوار تین حصوں میں تقسیم کرنی چاہیئے۔ ایک حصہ زمین کے مالک کا جسے زمین کا کرایہ (RENT) کہنا چاہیئے. دوسرا حصہ اس سرمایہ دار کا جو زراعت میں روپیہ لگائے. اس کا نام اس کی اصطلاح میں نفع (PROFIT) تھا اور تیسرا حصہ مزدور کا جو اس میں کاشتکاری کرے. اس کا نام اُجرت (WAGES) تھا. مزدور کے حصہ کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ:۔

> مزدور کی فطری اُجرت صرف اس قدر ہے کہ جس سے وہ زندہ رہ سکے اور اپنی نسل کو اس طرح باقی رکھ سکے کہ وہ نہ تو کم ہونے پائے اور نہ زیادہ۔[1]

مالکانِ اراضی کے حقوق (کرایہ) کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ اگر زمین کی پیداوار بافراط ہونے لگ جائے تو یہ کرایہ کم رہ جاتا ہے اس لئے کہ اس کرایہ کو بڑھانے کا طریقہ یہ ہے کہ پیداوار میں کمی ہو. باقی رہا سرمایہ دار کا منافع اور مزدور کی اُجرت کا سوال. سو جس قدر مزدور کی اُجرت زیادہ ہوگی اُتنا ہی سرمایہ دار کا منافع کم ہوگا. لہٰذا سرمایہ دار اور مزدور میں مستقل کشمکش قانونِ فطرت کا تقاضا ہے. ریکارڈو کا معاشی نظریہ خالص مادہ پرستانہ تھا اور یہی وہ معاشی فکر تھا جس نے معاشیات کو اخلاقیات اور سیاسیات سے الگ کرکے، ایک جداگانہ سائنس (ECONOMICS) کی حیثیت دی تھی. کارل مارکس اس کے نظریات سے بہت متأثر تھا.

(SISMONDI)

کلاسیکل اکنامکس کے خلاف، سب سے مؤثر آواز فرانسیسی مصنف اور مؤرخ سسمانڈے (SISMONDI 1773-1842) نے اٹھائی. یہ سمتھ (ADAM SMITH) کو اپنا امام تسلیم کرتا ہے. لیکن اس نے اس کے معاشی نظریہ پر بہت سے اضافے کئے ہیں. مالتھوس اور ریکارڈو وغیرہ پر اس کی تنقید بڑی کڑی ہوتی ہے. اس کا نظریہ یہ تھا کہ ہمیں قوم کی اجتماعی آسائش اور مسرت کو زیادہ سے زیادہ بڑھانا چاہیئے اور یہ اُسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ ہر شخص کو یقین ہو کہ وہ محنت کے ذریعہ دیانتدارانہ زندگی بسر کرسکتا ہے. وہ چاہتا یہ تھا کہ ملک کی دولت اس کی آبادی کے ساتھ ساتھ بڑھتی جائے اور آبادی اس ملک کی آمدنی سے زیادہ نہ ہونے پائے. پیداوار کی تقسیم کے متعلق اس کی اسکیم یہ تھی کہ اسے سرمایہ اور صارفین (CONSUMERS) میں برابر بانٹ دیا

---

[1] اس نظریہ کو ایک مستقل حیثیت (TORRENS) نے ۱۸۱۵ء میں دی تھی.

جائے. بہ ہیئتِ مجموعی اس کی ہمدردیاں مزدور کے ساتھ تھیں. لیکن نہ اس حد تک جس تک سوشلزم جاتی ہے. اس مقصد کے لئے وہ گورنمنٹ کی مداخلت کو ضروری قرار دیتا تھا اور ملک کی معاشی زندگی پر اجتماعی کنٹرول کا حامی تھا. اس کا معاشی نظریہ اخلاقیات پر مبنی تھا. جس کا محرک جذبہ انسانی ہمدردی تھا.

اب یورپ میں وہ زمانہ آرہا تھا جب صنعتی انقلاب اور سرمایہ داری کے تباہ کن اثرات آہستہ آہستہ سامنے آنے شروع ہو گئے تھے. لوگوں کی مفلوک الحالی دن بدن بڑھتی جا رہی تھی. مزدور اور سرمایہ دار کے تعلقات میں کشیدگی پیدا ہوتی جا رہی تھی. طبقاتی تنازعات کے امکانات زیادہ ہوتے چلے جا رہے تھے. اس صورتِ حالات نے بہت سے ایسے مفکرین کو متاثر کیا جو (سسمانڈے کی طرح) اپنے پہلو میں دلِ درد آگیں رکھتے تھے. یہ اس متشدد ٹائپ کے سوشلسٹ تو نہیں تھے جو ان کے بعد اسٹیج پر آرہے تھے. لیکن ان کی ہمدردیاں مزدوروں اور غریبوں کے ساتھ تھیں. یہ جارحانہ انقلابی کاروائیوں سے نہیں بلکہ تعلیم اور اخلاقی اپیلوں کے ذریعے طبقۂ بالا میں تبدیلی کے لئے کوشاں تھے. ان میں سب سے پہلے ہمارے سامنے

سائمن

(SAINT SIMON 1760-1825) آتا ہے. یہ مزدوروں کے طبقہ کا حامی تھا اور یہ چاہتا تھا کہ ان کی تعلیمی اور جسمانی حالت میں خوشگوار تبدیلی پیدا ہو جائے. اس کا نظریہ یہ تھا کہ معاشرہ کی از سرِ نو تنظیم اس طرح کرنی چاہیئے کہ اس میں تمام افراد کام کریں. کوئی شخص بیکار بیٹھ کر دوسروں کی محنت پر زندگی نہ بسر کرے. اس کے متبعین اس حد تک بھی آگے بڑھ گئے تھے کہ وہ چاہتے تھے کہ سرمایہ دار طبقہ مٹ جائے. وراثت کو ختم کر دیا جائے اور مزدوروں میں زیادہ سے زیادہ اجتماعیت اور اشتراکیت کا جذبہ پیدا کیا جائے. ان میں سب سے نمایاں شخصیت

رابرٹ اوین

(ROBERT OWEN 1771--1858) کی تھی. اس کی معاشی فکر کا بنیادی اصول یہ تھا کہ انسان اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے وہ اپنا کیریکٹر خود نہیں بناتا. اس کا معاشرہ اسے اس کا کیریکٹر بنا کر دیتا ہے. اوین ایک نظری مفکر نہ تھا بلکہ ایک عملی مصلح تھا. اس نے گلاسگو کے قریب، نیو لینارک کی بستی میں ایک کارخانہ خریدا جس میں مزدوروں کے علاوہ بہت سے بچے بھی کام کرتے تھے. اس نے بچوں کو اس جانکاہ مشقت سے نجات دلائی. مزدوروں کے لئے عمدہ رہائش گاہیں بنوائیں. مدرسے کھولے. ان کی حفظانِ صحت کا انتظام کیا. اس کا کہنا تھا کہ سرمایہ دار کے لئے ۵ فی صدی منافع کافی ہے. اس سے زیادہ سب کا سب

مزدوروں کی بہبودی پر صرف ہونا چاہیئے۔ یہ تجربہ مزدوروں کے حق میں تو بہت اچھا ثابت ہوا لیکن سرمایہ دار طبقہ اوین کا ساتھ چھوڑتا گیا۔ وہ کہتے تھے کہ یہ شخص پاگل ہے اور یہ کہتا تھا کہ اس کے سوا باقی سب دنیا پاگل ہے۔ اس کے بعد اس نے مذہب کی بھی مخالفت شروع کر دی، وہ کہتا تھا کہ مذہب کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے اعمال کا آپ ذمہ دار ہے۔ حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے۔ اس کے اعمال کا ذمہ دار وہ معاشرہ ہے جس کی وہ پیداوار ہے۔ اس سے اس کے دوسرے دوستوں نے اس کا ساتھ چھوڑنا شروع کر دیا۔ لیکن وہ اپنی دُھن کا پکا تھا۔ اس نے مزدوروں کی اصلاح کا کام برابر جاری رکھا۔ مارکس اس کے اس بنیادی نظریہ سے بہت متاثر تھا کہ انسان اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے۔ (COLE) کے الفاظ میں، جس نے اوین کے سوانح حیات لکھے ہیں "اگرچہ اس وقت اشتراکین کے نزدیک یہ تصوّر مارکس کا پیدا کردہ ہے لیکن درحقیقت اس کا مصنف اوین ہے۔" لہٰذا مارکس کی مادی تعبیرِ انسانی کا سہرا اوین کے سر ہے۔ یہ نظریہ بھی اوین ہی کا ہے کہ انسان کی ترقی کے راستے میں تین بڑے بڑے موانع ہیں۔ ذاتی جائداد، مذہب اور شادی۔ اس کا خیال تھا کہ صحیح اشتراکی زندگی میں ان تینوں کو مٹا دینا ہوگا۔ اس سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہوگا کہ مارکس کی اشتراکیت کس حد تک اوین کی مرہونِ منت ہے۔

لوئی بلاں

اسی قسم کا ایک اشتراکی ریفارمر، لوئی بلاں (LOUIS BLANC) تھا۔ یہ فرانس کا انقلابی ریفارمر تھا۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ مملکت کے ہر فرد کے لئے کام مہیا کرنا، حکومت کا فریضہ ہے اور مزدوروں کو ان کی محنت کے مطابق ہی معاوضہ نہیں ملنا چاہیئے بلکہ اتنا زیادہ ملنا چاہیئے جس سے ان کی تمام ضروریاتِ زندگی پوری ہو جائیں۔

پرادھن

اسی جماعت کا ایک اور ممتاز فرد (PROUDHAN 1809--1868) تھا۔ یہ درحقیقت مارکسی اشتراکیت کا طائرِ پیش رس تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ جائداد خالص چوری ہے اور جائدادوں کے مالک سب چور ہیں۔ اس کے نزدیک ایک کمیونسٹ اسٹیٹ میں مشترکہ جائداد کا تصور بھی جائز نہیں۔ وہ کہتا تھا کہ جائداد بنتی اس طرح ہے کہ دوسرے لوگ محنت کرتے ہیں اور ان کی محنت کے ماحصل کو کوئی اور لے اڑتا ہے۔ زمین کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ یہ فطرت کا عطیہ ہے جس پر ملکیت کا کسی کو حق نہیں۔ نہ ہی اسے بٹائی اور کرایہ پہ دیا جا سکتا ہے۔ اس سے صرف انسان

کی ضروریات پوری کی جا سکتی ہیں۔

کارل مارکس ۸۳-۱۸۱۸ء

یہ تھے کہ اشتراکین جنہوں نے مارکس کے لئے زہن ہموار کی۔ کارل مارکس، یہودی النسل جرمن کا باشندہ تھا۔ برلن یونیورسٹی میں یہ ہیگل کے فلسفہ سے متاثر ہوا اور یہی اس کے معاشی فکر کی اساس بنا۔ شروع شروع میں اس نے جرمن کے بعض رسائل میں لکھنا شروع کیا۔ لیکن جب وہاں کی فضا ساز گار نظر نہ آئی تو یہ پیرس چلا آیا۔ وہاں اس کی ملاقات (FREEDRICK ENGLES) سے ہوئی جو اس کی معاشی فکر کا بہت بڑا ستون ثابت ہوا۔ وہیں (PROUDHAN) سے بھی ملا اور اس کے نظریات سے بہت متاثر ہوا۔ جب اس نے پیرس میں اپنے خیالات کی نشر و اشاعت شروع کی تو جرمن کی حکومت کے ایماء پر اسے ۱۸۴۵ء میں وہاں سے نکال دیا گیا۔ اس طرح یہ برسلز میں آ گیا۔ اس مقام پر اس کی ملاقات (LEAGUE OF THE JUST) کے نمائندوں سے ہوئی۔ یہ ایک انقلابی جماعت تھی جو لندن میں اپنا کنونشن منعقد کرنا چاہتی تھی۔ انہوں نے مارکس اور انجلز سے کہا کہ یہ ان کے لئے ایک منشور مرتب کر دیں۔ اس طرح وہ منشور وجود میں آیا جسے (COMMUNIST MANIFESTO) کہتے ہیں اور جو مارکسی اشتراکیت کا عروۃ الوثقٰی ہے۔ ۱۸۴۹ء میں مارکس خود بھی لندن چلا گیا۔ ۱۸۶۷ء میں اس کی مشہور کتاب سرمایہ (CAPITAL) شائع ہوئی۔ جس نے معاشی فکر کی دنیا میں انقلاب پیدا کر دیا۔

اب ہم اس مقام تک پہنچ گئے ہیں جہاں ہمارے سامنے مارکسی اشتراکیت اپنی شکل میں آ جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس فکر کا مطالعہ کریں، ایک بنیادی حقیقت کی وضاحت ضروری ہے۔ ایک تو ہے وہ معاشی نظام (ECONOMIC SYSTEM) جو اشتراکیت (SOCIALISM) کے نام سے بالخصوص روس میں رائج ہے اور ایک وہ فلسفہ جس کی بنیادوں پر یہ معاشی نظام قائم ہوا ہے۔ دیکھا یہ گیا ہے کہ کارل مارکس کے فلسفہ یا روس کے اشتراکی نظام پر بحث کرتے وقت ان دونوں کو خلط ملط کر دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے بحث کسی صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ لہٰذا آئندہ سطور میں جو کچھ آپ کے سامنے آئے گا اس میں ان دونوں کے فرق کو پیشِ نظر رکھئے گا۔

ہیگل کا فلسفہ

مارکس کا فلسفہ سمجھنے کے لئے ہیگل کے فلسفہ اضداد کے تمہیدی خطوط کو سامنے لانا ضروری ہے. کیونکہ ان کے بغیر، مارکس کا نظریہ اچھی طرح ذہن نشین نہیں ہو سکے گا. ہیگل (HEGEL) کے فلسفہ کے خطوط یہ ہیں کہ ۱۔

(۱) تمام کائنات ایک مسلسل تغیر کا نام ہے. یہاں کوئی شے جامد (STATIC) نہیں ہر شے میں ہر آن تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے.

(۲) اشیاء درحقیقت تصورات (IDEAS) کا مظہر ہیں. لہٰذا یہ کائنات دنیائے تصورات (WORLD OF IDEAS) ہے.

(۳) جو کچھ اشیاء کے متعلق اوپر کہا گیا ہے وہ درحقیقت تصورات کے متعلق ہے. یعنی یہاں کوئی تصور اپنی مکمل حالت میں نہیں. ہر تصور ناتمام ہے. اس لئے اس میں ہر آن تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں.

(۴) زمانہ سلف میں اشیاء اور تصورات کو جامد تسلیم کیا جاتا تھا اس لئے ان کے متعلق منطق (FORMAL LOGIC) کی رُو سے گفتگو کی جاتی تھی. اس اندازِ منطق میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں مستقل ہوتے تھے اور اس سے مستقل نتیجہ مرتب کر لیا جاتا تھا. لیکن اس حقیقت کے پیشِ نظر کہ یہاں کوئی شے مستقل اور جامد ہے ہی نہیں، یہ اسلوبِ منطق بالکل بیکار ہو جاتا ہے. اس کی جگہ اب ایک نیا منطق آنا چاہیئے. اس منطق کا نام ہیگل کی اصطلاح میں جدلیت (DIALECTIC) ہے. اس میں صغریٰ کی جگہ (THESIS) کبریٰ کی جگہ (ANTITHESIS) اور نتیجہ مستخرجہ کی جگہ (SYNTHESIS) کی اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں.

(۵) ایک تصور (IDEA) اپنی ناتمام حالت میں سامنے آتا ہے اسے (THESIS) کہتے ہیں. لیکن اس کی "ناتمامیت" کو پورا کرنے کے لئے اسی میں سے ایک دوسرا تصور وجود کوشش ہوتا ہے جو پہلے تصور کی ضد ہوتا ہے اسے (ANTITHESIS) کہا جاتا ہے. ان دونوں تصورات کی باہمی کشمکش (جنگ وجدل) سے ایک تیسرا تصور پیدا ہو جاتا ہے جسے (SYNTHESIS) کہتے ہیں. یہ جدید تصور، پہلے دونوں تصورات سے متمیز ہوتا ہے. اس میں ان دونوں تصورات کے محاسن موجود ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے اس کا مقام اُن سے بلند ہوتا ہے. لیکن یہ تصور پھر

ناتمام ہوتا ہے۔
اب یہ ناتمام تصور پھر ایک نیا (THESIS) بن جاتا ہے۔ اس میں سے ایک (ANTITHESIS) پیدا ہوتا ہے اب یہ دونوں باہمی جدلیت سے ایک نئے (SYNTHESIS) کی تخلیق کا موجب بن جاتے ہیں۔
کائنات میں ارتقاء اسی عمل سے جاری و ساری ہے۔ اضداد کی کشمکش سے ارتقاء۔

(۶) یہ ارتقائی سلسلہ بلندیوں کی طرف جارہا ہے تاآنکہ ایک دن اس کشمکشِ مسلسل اور پیکارِ غیر منقطع سے ایک مکمل تصور کی نمود ہوگی اسے عالمگیر تصور (UNIVERSAL IDEA) یا مطلق تصور (ABSOLUTE IDEA) کہا جائے گا۔ درحقیقت یہ تمام جنگ و پیکار محض اس لئے ہے کہ یہ عالمگیر یا مطلق تصور اس طریق سے تکمیل خویش (SELF-REALISATION) چاہتا ہے۔ اس جدلی ارتقاء سے اس کی مضمر ممکنات، بتدریج مشہود ہوتی جاتی ہیں اور ان کی مکمل مشہودیت کا نام اس کی نمودِ ذات ہے۔ اسی کو ہیگل روحِ کائنات (WORLD-SPIRIT) بھی کہتا ہے۔

(۷) کوئی تصور مجرد شکل (ABSTRACT FORM) میں سامنے نہیں آسکتا۔ تصورات ہمیشہ انسانی جدوجہد کے پیکر میں مشہود ہوتے ہیں۔ اس جدوجہد کو انسانی تہذیب کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اسطور بالا میں جس چیز کو جدلی ارتقاء کہا گیا ہے وہ اپنے لباسِ مجاز میں انسانی تہذیب کی کشمکشِ پیہم ہے۔ ایک ناتمام تہذیب سے ایک نئی تہذیب ابھرتی ہے جو اُس کی ضد ہوتی ہے۔ ان دونوں کی کشمکش سے ایک تیسری تہذیب منصۂ شہود پر آتی ہے جو پہلی دونوں تہذیبوں کے محاسن کو اپنے دامن میں لئے ہوتی ہے اور ان کے مذموات کو الگ کر دیتی ہے۔ پھر یہ نئی اور ناتمام تہذیب اسی پیکار کی اگلی کڑی بن جاتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلا آتا ہے اور اسی طرح جاری رہے گا تاآنکہ دنیا پر وہ آخری تہذیب چھا جائے گی جو روحِ کائنات کی مکمل نمود کا پیکر ہوگی۔

یہ ہے ہیگل کے نظریہ کے مطابق شاہراہِ زمانہ پر روحِ کائنات کی داستانِ سفر!

کارل مارکس کا نظریہ

کارل مارکس (KARL-MARX 1818-1883) نے یہ نظریۂ اضداد اور فلسفۂ پیکار تو ہیگل سے لیا لیکن وہ ابھی دو قدم بھی اس کے ساتھ نہ چلا تھا کہ اس نے اپنا مستقل راستہ الگ تجویز کر لیا۔ مارکس نہ خدا کا قائل تھا نہ روحِ کائنات کا۔ وہ نہ

تصورات کو مانتا تھا نہ ان کی تکمیلی کوششوں کو۔ وہ انیسویں صدی کے میکانکی تصورِ حیات کا مکمل نمونہ تھا۔ لہٰذا اس نے کہا کہ:۔

(ا) اضداد کی جنگ و پیکار بجا و درست۔ لیکن یہ جنگ و جدل تصورات میں نہیں ہوتی۔ کیونکہ تصورات تو ذہنِ انسانی کی پیداوار ہیں۔ ان کا الگ مستقل وجود ہی نہیں۔ کائنات میں مادی اشیاء ہی درحقیقت اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اس لئے اصل جنگ و پیکار مادیت ہی کی دنیا میں ہنگامہ آراء ہے۔ مارکس کے اپنے الفاظ میں "تصورات کیا ہیں؟ مادی دنیا کا وہ عکس جو انسان کے دل میں مرتسم ہوتا ہے اور جسے وہ ذہنی افکار کی راہوں سے پیش کرتا ہے۔"

(ب) اس سے کہا گیا کہ اشیاء تو کہیں ایک دوسرے سے لڑتی نظر نہیں آتیں پھر یہ اشیاء میں جنگ و پیکار کا نظریہ کیا معنی رکھتا ہے؟ اس نے کہا کہ انسان کی دنیا میں اصل سوال روٹی کا ہے۔ اس لئے انسانی دنیا میں اشیاء سے مراد وسائلِ پیداوار MEANS OF PRODUCTION ہیں۔ جن لوگوں کے ہاتھوں میں وسائل پیداوار ہوتے ہیں وہ ایک طبقہ (CLASS) بن جاتے ہیں اور جن لوگوں کو وہ پیداوار کے لئے بطور وسائل و ذرائع استعمال کرتے ہیں وہ دوسرا طبقہ بن جاتے ہیں۔ اب تصورات کی جگہ، ان طبقات میں جنگ ہوتی ہے۔ ایک طبقہ اٹھتا ہے۔ اس کی ضد دوسرا طبقہ ہوتا ہے۔ ان دونوں میں کشمکش ہوتی ہے۔ اس کشمکش سے ایک تیسرا طبقہ وجود میں آجاتا ہے جو پہلے دونوں طبقات کی خوبیاں اپنے اندر رکھتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ بھی ناتمام ہوتا ہے اس لئے یہ طبقہ پھر مزید جنگ و جدل کی پہلی کڑی بن جاتا ہے۔

(ج) انسان کی ساری تاریخ، اسی طبقاتی جنگ و جدل کی داستان ہے۔ ہمارے دور میں پہلا طبقہ سرمایہ داروں کا ہے اور دوسرا طبقہ مزدوروں کا۔ ان دونوں کے باہمی جدل سے یہ سلسلۂ ارتقاء آگے بڑھے گا تا آنکہ ایک دن ایسا آجائے گا جب دنیا سے طبقاتی تفریق ختم ہو جائے گی اور تمام انسان ایک ہی جماعت بن جائیں گے۔ اس دور کے نظام کا نام اشتراکیت (COMMUNISM) ہوگا۔

(د) مادیت کے اس جدلی طریقِ ارتقاء کا نام مارکسزم کی اصطلاح میں (DIALECTIC MATERIALISM) ہے۔ ہیگل کے نزدیک وہ قوت جس کی بناء پر یہ تمام

سلسلۂ جنگ و پیکار جاری ہے، روح کائنات تھی۔ لیکن مارکس اسے "تاریخی قوت (FORCE OF HISTORY)" کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی تاریخ، اسی معاشی کشمکش اور طبقاتی نزاع کی داستانِ خونیں ہے اسے تاریخ کی معاشی تعبیر (ECONOMIC INTERPRETATION OF HISTORY) کہا جاتا ہے۔

منشورِ اشتراکیت

مارکس کے فلسفہ کے مبادیات آپ کے سامنے آ چکے۔ اسی فلسفہ کی بنیادوں پر اس نے تحریکِ اشتراکیت کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک کا منشور مارکس اور اس کے رفیق کار فریڈرک انجلز کی مشترکہ کوشش کا نتیجہ (یہی وہ منشور ہے جس کا ذکر (LEAGUE OF THE JUST) کے سلسلہ میں پہلے آچکا ہے)، انجلز اس منشور کے انگریزی ترجمہ (شائع شدہ ۱۸۸۸ء) کے مقدمہ میں لکھتا ہے:۔

تاریخ کے ہر دور میں، معاشی پیداوار اور تبادلہ طریق اور وہ معاشرتی نظام جو اس طریق پیداوار و تبادلہ کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے، وہ بنیادیں ہوتی ہیں جن پر اس دور کی سیاسی اور ذہنی تاریخ کی عمارت استوار ہوتی ہے اور جن کی روشنی میں اس دور کی تاریخ کی صحیح تعبیر کی جا سکتی ہے۔

لہٰذا اس قبائلی زندگی کو چھوڑ کر (جب زمین مشترکہ ہوتی تھی) انسانی تاریخ، طبقاتی جنگ کی تاریخ ہے۔ یعنی لوٹنے والوں اور لٹنے والوں کے درمیان جنگ۔ حاکم و محکوم کے مابین پیکار۔

یہ طبقاتی نزاعات سلسلۂ ارتقار کی کڑیاں ہیں جن میں اب وہ منزل آگئی ہے جس میں مزدوروں کا مجبور و مقہور طبقہ اپنے آپ کو سرمایہ داروں کے پنجۂ آہنی سے نہیں چھڑا سکتا تاوقتیکہ تمام انسانی معاشرہ کو ان درندوں کے مظالم سے نجات نہ دلائی جائے۔

اس کے بعد خود اشتراکی منشور شروع ہوتا ہے جس کے پہلے صفحہ پر یہ عبارت ملتی ہے۔

انسان نے اس وقت تک جتنے معاشرے قائم کئے ہیں ان سب کی تاریخ، طبقاتی نزاع کی تاریخ ہے۔ غلام اور آقا، امراء و جمہور، سرمایہ دار اور مزدور ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف اور باہم برسرِ پیکار رہے ہیں۔ یہ لڑائی صدیوں سے یونہی مسلسل جاری ہے، کبھی اس کی آگ دھیمی پڑ جاتی ہے اور مخفی طور پر اندر ہی اندر سلگتی رہتی ہے اور کبھی اس کے شعلے بھڑک اٹھتے ہیں۔ پھر

اس کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ ایک انقلاب پورے معاشرے کو بدل ڈالتا ہے یا پھر دونوں برسرِپیکار طبقے مٹ جاتے ہیں۔

انجلز دوسرے مقام پر اس نظریہ کی توضیح ان الفاظ میں کرتا ہے:۔

تاریخ کے مادی تصور کی ابتداء اس مقدمہ سے ہوتی ہے کہ انسانی زندگی کے اسبابِ معیشت کی پیداوار کا طریق اور پیدا شدہ اشیاء کی تقسیم اور تبادلہ، درحقیقت معاشرہ کی ساری عمارت کی بنیاد ہے۔ یعنی تاریخِ انسانی میں دولت کی تقسیم اور سوسائٹی کی طبقاتی تفریق کا دارومدار صرف اس بات پر رہا ہے کہ اس معاشرہ میں کس قسم کی پیداوار ہوتی رہی ہے اور اس پیداوار کا تبادلہ کس انداز میں کیا جاتا رہا ہے۔ بنا بریں، تاریخ کا کوئی معاشرتی تغیر یا سیاسی انقلاب ہو اس کی علتِ ادنیٰ انسانی فکر میں، یا عدل اور ابدی صداقتوں کے متعلق انسانی بصیرت میں تلاش نہیں کرنی چاہیئے۔ یہ تلاش کرنی چاہیئے پیداوار کے وسائل اور طریقِ تقسیم پیداوار میں۔ بالفاظِ دیگر ان اسباب کی تلاش، فلسفہ کی رُو سے نہیں، بلکہ معاشیات کی رُو سے کرنی چاہیئے۔ (یہ تصور جو روز بروز بڑھے چلا جا رہا ہے) کہ موجودہ معاشرتی نظام غیر معقول اور بے انصاف ہو چکا ہے، معقولیت پسندی اب غیر معقولیت بن چکی ہے اور جسے پہلے خیر کہا جاتا تھا اب شر تسلیم کیا جاتا ہے اس امر کی دلیل ہے کہ وسائل پیداوار اور ان کی تقسیم میں نہایت خاموشی سے تبدیلی آ چکی ہے اور ہمارا معاشرتی نظام، جو سابقہ وسائلِ پیداوار کے ساتھ ہم آہنگی اختیار کر چکا تھا، اب ان معاشی تبدیلیوں کے ساتھ ہم آہنگ نہیں رہا۔ اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ ان تمام تضادات سے جو ہمارے معاشرہ میں اس طرح اُبھر کر سامنے آ گئے ہیں، نجات حاصل کرنے کا طریقہ بھی، ان وسائلِ پیداوار ہی کے اندر مل سکے گا جو پہلے وسائل سے مختلف ہو چکے ہیں۔

مارکس اپنی کتاب (THE POVERTY OF PHILOSOPHY) میں لکھتا ہے:۔

وسائل پیداوار کی تبدیلی سے انسانی معاشرہ میں بھی تبدیلی آ جاتی ہے۔ ہاتھ کی چکی گاؤں کا سردار پیدا کرتی ہے، انجن سے چلنے والی چکی صنعتی سرمایہ دار پیدا کرتی ہے...... لہذا انسان کے تمام معاشرتی تصورات، معاشی تاریخ کے عبوری پیداوار ہیں۔

اشتراکی منشور میں مارکس لکھتا ہے:۔

میں تاریخ میں جس نظریہ کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ (۱) انسانی طبقات مادی پیداوار کے مختلف پہلوؤں سے وابستہ ہیں۔ (۲) طبقاتی نزاع کا فطری نتیجہ مزدوروں کی آمریت ہوگا' اور (۳) یہ آمریت درحقیقت ایک عبوری دَور ہوگا۔ جس کے بعد تمام طبقات کی تفریق مٹ جائے گی اور ایک آزاد اور ہموار معاشرہ کا قیام عمل میں آجائے گا۔

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ مارکس کے فلسفۂ اشتراکیت کی رُو سے' انسانی زندگی کا سارا مسئلہ فقط "روٹی" کا مسئلہ ہے۔ انسان آب و گل کی پیداوار ہے' روٹی کے آسرے جیتا ہے۔ اس کی تہذیب' اس کا تمدن' اس کا معاشرہ' اس کے تمام ذہنی تصورات اور قلبی رجحانات' سب کے سب' اس کے معاشی طرزِ زندگی کے ساتھ وابستہ ہیں۔ نہ کہیں خدا کا وجود ہے' نہ کائنات میں کوئی غیر متبدل قوانین کارفرما ہیں' نہ مستقل اور مطلق اقدار ہیں' نہ کہیں خیر ہے نہ شر۔ حتّٰی کہ نہ انسان کی جمالیاتی نگاہ اور ذوقِ حسن (AESTHETIC TASTE) کوئی اہمیت رکھتا ہے' نہ اس کے جذبات کی دنیا کہیں بستی ہے۔ انسان ایک حیوان ہے جس کا مقصدِ زندگی کھانا' کھا کر زندہ رہنا اور عمرِ طبعی کے بعد مرجانا ہے' بلکہ حیوان سے بھی بدتر۔ کیونکہ جنگل کے حیوانات کو اپنی خوراک کے لئے کبھی اس قدر تگ و تاز اور جدّوجہد نہیں کرنی پڑتی جتنی انسان کو کرنی پڑتی ہے۔ ہیگل کا ایک شاگرد تھا (FEUERBACH) ۔ یہ اس دور کا متشدد مادہ پرست تھا' اس لئے مارکس اور اینگلز کا بڑا محبوب۔ اس کا قول ہے کہ جو کچھ انسان کھاتا ہے اسی کا نام انسان ہے (MAN IS WHAT HE EATS)۔ وہ اپنی کتاب (ESSENCE OF CHRISTIANITY) میں لکھتا ہے۔

> انسان اور فطرت کے باہر کسی شے کا وجود نہیں۔ ہمارے مذہبی تصورات نے جن بلند ہستیوں کو پیدا کر رکھا ہے وہ ہمارے ذہن کے تراشیدہ افسانے ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ مارکس کے نشترِ تنقید کی پہلی زد' مذہب کی رگِ جان پر پڑی ہوگی۔ ایسا ہی ہوا تھا۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب (CRITIQUE OF THE PHILOSOPHY OF LAW OF HEGEL) میں لکھتا ہے۔

> مذہب' انسانی ذہن کی پیداوار ہے' انسان' مذہب کی پیداوار نہیں۔ مذہب سے وہی انسان وابستہ رہ سکتا ہے جو یا تو ابھی تک اپنے مقامِ انسانیت سے بے خبر ہے یا جس نے اس مقام کو پاکر پھر سے اسے کھو دیا ہے' مذہب' مظلوموں کی سسکیاں' ایک پتھر کی دنیا کا قلب اور ان حالات

کی رُوح ہے جن میں روحانیت کا نام نہیں. مذہب کے فنا میں حقیقی انسانی مسرت کا راز پنہاں ہے. اخلاقیات، مذہب، مابعد الطبیعیات اور دیگر تمام تصورات سب کے سب حقیقی آزادی کے دشمن ہیں. ان کی کوئی تاریخ نہیں، تاریخ صرف مادی انسان کی ہے.

اور وہ اپنی معرکہ آرا کتاب (CAPITAL) میں لکھتا ہے:

اخلاقیات، مذہب، مابعد الطبیعیات اور اسی قسم کے دوسرے تصورات اپنا آزاد وجود کہیں نہیں رکھتے. ان کی نہ کوئی تاریخ ہے نہ نشوونما. بجز اس کے کہ انسان جب اپنے معاشی ذرائع کو نشوونما دیتا ہے تو اس حقیقت کے ساتھ ساتھ اپنے افکار و تخیلات کو بھی بدلتا رہتا ہے (انہی کا نام مذہب واخلاقیات ہے) شعور انسانی زندگی پر محاکمہ نہیں کرتا. انسانی زندگی شعور کا تعین کرتی ہے.

اس فلسفہ کی خامیاں

یہ ہے مختصر الفاظ میں مارکس کا فلسفہ. اگر آپ اس فلسفہ پر بنگاہِ تعمق غور کریں گے تو یہ حقیقت اُبھر کر آپ کے سامنے آجائے گی کہ اس فلسفہ کی بنیادیں بڑی کمزور ہیں. یہی وجہ ہے کہ مغرب کے بیشتر مفکرین کے نزدیک، مارکس کا شمار فلاسفرز میں ہو ہی نہیں سکتا. اسے ان کے خیال کے مطابق، زیادہ سے زیادہ ایک معاشی انقلاب پسند کی حیثیت دی جا سکتی ہے. اس فلسفہ کی بدیہی کمزوریاں واضح ہیں. مثلاً:

(ا) مارکسزم کی رُو سے دنیا میں طبقاتی جنگ و پیکار یونہی ہنگامی طور پر جاری و ساری نہیں بلکہ وہ ایک منظم مربوط اور منطقی صورت میں چلی آرہی ہے. ایک طبقہ پیدا ہوتا ہے پھر اسی میں سے اس کی ضد پیدا ہو جاتی ہے. ان دونوں کی کشمکش سے ایک تیسرا طبقہ پیدا ہوتا ہے جو پہلے دو طبقات کے محاسن اپنے اندر لے لیتا ہے اور ان کی خرابیاں پیچھے چھوڑ دیتا ہے. پھر یہ طبقہ آئندہ جدل و پیکار کی پہلی کڑی بن جاتا ہے. اس نظم و ضبط کے ساتھ یہ سلسلہ برابر چلا آرہا ہے اور اس طرح انسان کا معاشی نظام اپنی ارتقائی منازل طے کرتا ایک مثالی نصب العین کی طرف بڑھے جا رہا ہے. ظاہر ہے کہ اس قسم کے مربوط اور مرتب نظم و ضبط کے ساتھ کوئی تحریک چل نہیں سکتی تاوقتیکہ اس کے پیچھے کوئی با اختیار، صاحبِ ارادہ قوت نہ ہو جو حوادثِ عالم کو اس طرح ایک شاہراہ پر چلاتی جائے لیکن مارکس کسی ایسی قوت کا قائل ہی نہیں. جب اس سے پوچھئے کہ اس سلسلہ کے پیچھے قوتِ محرکہ کون سی ہے تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ یہ سب کچھ "تاریخ کی قوت" سے ہو رہا ہے. اب یہ ظاہر ہے کہ "تاریخ کی قوت" ایک نہایت مبہم اصطلاح ہے. تاریخ تو خود رفتارِ حوادث کا نام ہے. کبھی

رفتار بھی اپنی قوت آپ ہو سکتی ہے؛ لہٰذا اس مفروضہ کی بنیاد ہی غلط ہے۔

(ii) مارکس کے فلسفہ کی رُو سے طبقاتی نزاع کا یہ سلسلہ "تاریخ کی قوت" سے چلا آرہا ہے اور اسی طرح چلا جائے گا تا آنکہ یہ اس منزل تک نہ پہنچ جائے جہاں طبقات کی تفریق باقی نہ رہے اور ایک لاجماعتی معاشرہ CLASSLESS SOCIETY کا قیام عمل میں آجائے۔ یہ ایک اٹل تحریک ہے جو نہ کسی کے روکے رُک سکتی ہے نہ کسی کے چلائے چل سکتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مارکس کے نزدیک اس تحریک کے چلانے یا آگے بڑھانے میں انسانی قوتِ ارادہ و عمل کا کوئی دخل نہیں۔ بلکہ انسان "تاریخ کی قوت" کے سامنے بے بس اور مجبور ہے، لہٰذا مارکس کا یہ فلسفہ، جبر کا فلسفہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی مارکس اور اس کے متبعین مزدور طبقہ کو جگاتے اور اکساتے ہیں کہ اٹھو اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں سے اقتدار چھین کر رزق کے سرچشموں پر خود قابض ہو جاؤ۔ اب سوال یہ ہے کہ جب یہ انقلاب 'تاریخ کی قوت' سے خود بخود عمل میں آکر رہے گا تو اس کے قیام کے لئے اس قدر چیخ و پکار اور ایسی جدّوجہد کی ضرورت کیا ہے؟ "تاریخ کی قوت" اپنے پروگرام کے مطابق یہ سب کچھ خود بخود کر دے گی۔ اس میں انسانی ارادہ اور عمل کا تو کوئی دخل ہی نہیں۔ یہ وہ سوال تھا جس نے خود مارکس کو بھی پریشان کر رکھا تھا۔ چنانچہ اس باب میں اس کے ہاں متضاد نظریے ملتے ہیں۔ وہ کہیں تو یہ کہتا ہے کہ انسان کے اعمال و افعال، مادی پیداوار پر فیصلہ کُن اثر کرتے ہیں۔" اور کہیں یہ کہ "انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے لیکن جن احوال و کوائف سے وہ اس تاریخ کو بناتا ہے ان کے انتخاب میں اس کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ صرف انہی کوائف سے بناتا ہے جو خود بخود اس کے سامنے موجود ہوتے ہیں۔" حقیقت یہ ہے کہ مارکس کے فلسفہ کی رُو سے انسان مجبورِ محض رہ جاتا ہے۔ لیکن اگر انسان مجبور ہے تو پھر اشتراکی انقلاب کے داعیان کے لئے بڑی مشکل کا سامنا ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کو اس انقلاب کے لئے اُبھار ہی نہیں سکتے۔ اس لئے انہیں لامحالہ انسان کو بااختیار ماننا پڑتا ہے۔ مارکس کا فلسفہ اپنے اس اندرونی تضاد کا کوئی حل پیش نہیں کر سکا۔

(iii) اور آگے بڑھئے۔ مارکس کے فلسفہ کی رُو سے جدلِ مادیت کا یہ سلسلۂ جنگ و پیکار جاری رہے گا تا آنکہ ایک لاجماعتی معاشرہ کا قیام عمل میں آجائے۔ ظاہر ہے کہ جب انسانی معاشرہ میں طبقات کی تفریق باقی نہ رہے گی تو پھر نہ یہ نزاع باقی رہے گی اور نہ ہی اس نزاع پر متفرع سلسلۂ ارتقاء۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد کیا ہوگا؟ مارکس کے فلسفہ کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ دنیا میں کوئی شے ایک حالت پر نہیں رہ سکتی۔ ہر شے میں پیہم اور مسلسل تغیر واقع ہو رہا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ معاشرہ کی وہ لاجماعتی حالت جس پر موجودہ سلسلہ

جنگ وجدل منتج ہوگا؟ جامد نہیں رہ سکتی۔ اس میں بھی تغیر واقع ہوگا اور ضرور ہوگا (مارکس کا فلسفہ یہی کہتا ہے) مارکس خود کہتا ہے کہ "اس وقت سابقہ تاریخ کا خاتمہ ہوجائے گا اور نئی تاریخ کی ابتداء ہوگی" لیکن سوال یہ ہے کہ اس "لاجماعتی دنیا" کی تاریخ کس قانون کی رو سے مرتب ہوگی؟ اس باب میں:

> مارکسزم کے متبعین کا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ تغیر کس قسم کا ہوگا؟ ممکن ہے کہ اس وقت طبقاتی تفریق کو چھوڑ کر کسی اور بنیاد پر انسانی نزاع شروع ہوجائے۔ لیکن اس کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے۔

(THE MEANING OF MARXISM BY C. D. H. COLE: p. 275)

اوسپنسکی، مادی نظریۂ حیات پر تنقید کرتا ہوا لکھتا ہے:۔

> ہاں! بہت اچھا!! آخر الامر، ہر ایک انسان کو اچھی سے اچھی روٹی مل جائے گی اور اس کی نگہداشت کے سامان بھی موجود ہوں گے۔ لیکن اس کے بعد پھر کیا؟ ہم فرض کئے لیتے ہیں۔ اگرچہ ایسا فرض کرنا ناممکنات میں سے ہے کہ مادی کلچر انسان کو ایک قابلِ رشک مادی زندگی عطا کردیتا ہے۔ مادی تہذیب پر بہار آجاتی ہے۔

لیکن اس کے بعد پھر کیا؟

> اس کے بعد سائنس مزید انکشافات میں مصروف ہوجاتی ہے۔ مریخ کے ساتھ سلسلۂ مواصلات قائم کرنے کے لئے، مصنوعی مرکبات سے انسانی بچہ کی پیدائش، ایٹم میں محصور توانائی کو آزاد کرنے کے لئے، تمام بیماریوں کے لئے ویکسین تیار کرنے کے لئے، انسان کی عمرِ طبعی کو ایک سو سال تک لے جانے کے لئے یا اس سے بھی زیادہ۔
>
> لیکن اس کے بعد پھر کیا؟
>
> کیا اس کے بعد انسان، زمین میں آر پار سوراخ کرنے میں مصروف ہوجائیں گے؟ لیکن اس کا کچھ مطلب؟

(TERTIUM ORGANUM: p. 278-279)

بعینہٖ یہی تنقید، مارکسزم کی رُو سے "لاجماعتی معاشرہ" پر منطبق ہوتی ہے۔ موجودہ کش مکش کی انتہا، ایک لاجماعتی معاشرہ۔ لیکن اس کے بعد پھر کیا؟ عام مادیت تو کہہ سکتی ہے کہ اس کے بعد جمود، یعنی جب انسان

ایسا معاشرہ قائم کرلے جس میں تمام افراد مرفہ الحال ہوں تو یہ معاشرہ علیٰ حالہٖ قائم رکھا جائے گا۔ لیکن مارکسزم کی رو سے کوئی شے علیٰ حالہٖ قائم رہ ہی نہیں سکتی۔ اُسے آئندہ جدل کی نئی کڑی بننا ہے۔ اس لئے اس مقام پر پہنچ کر مارکس ازم عجیب الجھن میں پھنس جاتی ہے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہیں ملتی۔

تصریحاتِ بالا سے آپ نے دیکھا ہوگا کہ فلسفۂ مارکس ازم کی بنیاد میں ایسی کمزوریاں ہیں جن کی رُو سے یہ کبھی محکم فلسفۂ زندگی بن ہی نہیں سکتا۔ اصل یہ ہے کہ مارکس نے اپنے مقصود کو فلسفیانہ رنگ دینے کی کوشش کی ہے، اس کا مقصود اس کے فلسفہ کا نتیجہ نہیں ہے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ غریبوں اور مزدوروں کی کس مپرسی کی حالت سے وہ اس درجہ متاثر ہوا کہ اس کے دل میں سرمایہ داری کے خلاف انتقام کے شعلے بھڑک اٹھے۔ اس نے جب معاشرہ کی اس حالت پر غور کیا تو اُسے محسوس ہوا کہ عیسائیت نے دو ہزار برس سے غریبوں اور کمزوروں کو آسمانی بادشاہت کے حسین خوابوں میں اس درجہ مست کر رکھا ہے کہ سرمایہ داروں کے

اس کی ذمہ دار عیسائیت ہے

لئے ان کی خون آشامی بڑی آسان ہوگئی ہے۔ اس سے اس کے دل میں عیسائیت کے خلاف جذباتِ نفرت و انتقام مشتعل ہوگئے۔ دماغ اس نے پایا تھا فلسفیانہ اور وہ متاثر تھا ہیگل کے فلسفۂ اضداد سے۔ اس نے اپنے ان احساسات و تاثرات کو جذباتی رنگ کے بجائے فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں مذہب کے خلاف جس قدر ردِّ عمل پایا جاتا ہے اس کی ذمہ دار عیسائیت ہے۔ وہ علم کی دشمن، عقل کی دشمن، ذوقِ جمالیات کی دشمن اور سب سے بڑھ کر غریبوں اور کمزوروں کی دشمن ہے۔ وہ توہم پرستی سکھاتی ہے، علم و عقل کی تضحیک کرتی ہے۔ دنیا اور اس کی خوشگواریوں سے متنفر بناتی ہے اور غریبوں کو اُن کی غریبی پر مبارک باد دیتی اور اس طرح عملاً نظامِ سرمایہ داری کے استحکام کا "خداوندی انتظام" کر دیتی ہے[1]۔

---

[1] جو کچھ عیسائیت کے متعلق کہا گیا ہے وہ خود مسلمانوں کے اس مذہب پر بھی صادق آتا ہے جسے مُلّائیت پیش کرتی ہے۔ لیکن عیسائیت جو کچھ پیش کرتی ہے وہی اصل عیسائیت ہے۔ اس کے برعکس اسلام اس سے بالکل مختلف ہے جو کچھ ملّا پیش کرتا ہے۔ لہٰذا مارکس نے جو کچھ مذہب کے خلاف کہا ہے وہ عیسائیت، ملّائیت، برہمنیت پر تو صادق آتا ہے۔ لیکن اسلام اس سے بہت بلند ہے (تفصیل اس کی اپنے مقام پر ملے گی)۔

برفو (ROBERT BRIFFCULT) اس باب میں لکھتا ہے:۔

عیسائیت کا جرم یہ ہے کہ اس نے اپنی ساری تاریخ میں ہمیشہ استبداد کا ساتھ دیا ہے اور اسے قوت بہم پہنچانے کا ذریعہ بنی ہے۔ سوائے ان حالات کے جہاں خود کلیسا کا مفاد غریبوں کے مفاد کے ساتھ وابستہ ہوگیا تھا، اس نے کبھی اپنا اثر و قوت کمزوروں کی آزادی اور مستبد قوتوں کے مظالم کی روک تھام میں صرف نہیں کیا۔ اس کے برعکس اس نے ہمیشہ جور و ستم اور جبر و استبداد کی حمایت کی ہے۔

اس کے بعد برفو ہسپانیہ کے پروفیسر (DR. FALTA DE. GRACIA) کے یہ الفاظ نقل کرتا ہے:۔

عیسائیت میں عدل کا تصور بھی اسی طرح نامانوس ہے جس طرح ذہنی دیانت کا۔ یہ اس کے تصورِ اخلاق سے یکسر باہر کی شے ہے۔ عیسائیت نے ان لوگوں سے تو شفقت و ہمدردی کا اظہار کیا ہے جن پر ظلم و ستم ہوں۔ لیکن خود ظلم و ستم سے ہمیشہ تسامح برتا ہے۔ اس نے ان لوگوں کو جو ظلم و استبداد کے بوجھ کے نیچے دبے ہوئے ہوں، جنہیں مصائب و شدائد کے ہجوم نے گھیر رکھا ہو، دعوت دی ہے اور انہیں آئینِ محبت کی تعلیم دی ہے۔ انہیں رحم و عفو کا سبق سکھایا ہے۔ انہیں خدا کی ربوبیت کی یاد دلائی ہے۔ لیکن مذہب و اخلاق کے اس طوفان میں، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اخلاقی ضوابط کی معراجِ کبریٰ ہے، عام انصاف اور عام دیانت کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ مسیح مقدس جور و استبداد کے ستائے ہوئے مظلوم انسانوں کے درمیان، آسمان سے اترتا ہوا فرشتہ دکھائی دیتا ہے جو ان کی طرف فارقلیط کا پیغام رحمت و شفقت پہنچاتا ہے لیکن اس جور و استبداد کی علت معلوم کرنا اس کے دائرۂ شعور سے باہر ہے۔ خیر و شر کا صحیح تصور اس کے حیطۂ نگاہ سے خارج ہے۔ یہ ظلم و ستم اس کے نزدیک خدا کی طرف سے گناہگاروں کے لئے ابتلاء و آزمائش ہے۔ نظامِ عالم کا خاصہ ہے۔ اسی حکومت کا فیصلہ ہے جو دنیا میں خدائی حقوق کی بناء پر قائم ہے۔ سینٹ ونسنٹ فرانس کے اس قید خانہ کا معائنہ کرتا ہے جو دنیا میں جیتا جاگتا جہنم ہے۔ وہ وہاں محبت کا پیام عام کرتا ہے اور گناہگاروں کو توبہ کی تلقین کرتا ہے لیکن وہ ظلم و استبداد جس پر اس جہنم کا قیام ہے اس کا اسے احساس تک بھی نہیں ہوتا۔ ظالموں کے پنجۂ ظلم و استبداد میں جکڑی ہوئی انسانیت کی چیخیں نکلتی رہیں۔ انسانوں کی زندگیاں اور قلوب و اذہان

غلامی کی زنجیروں میں بندھے رہیں۔ ان کی ہڈیاں چٹختی رہیں۔ وہ مٹ جائیں۔ فنا ہو جائیں۔ عیسائیت کی رُوح انہیں جا کر تسلی دے گی۔ لیکن یہ اس کے حیطۂ تصور میں بھی نہیں آئے گا کہ اس ظلم و ستم کو کس طرح سے مٹایا جائے جس کی وجہ سے انسانیت ان مصائب کا شکار ہو رہی ہے۔ ان چیزوں کا اسے احساس ہی نہ ہوگا۔ ان مظالم کے استیصال اور ان سے انسانوں کی نجات کی ذمہ داری کی طرف سے یہ بالکل آنکھ بند کئے رہے گی۔ عدل و انصاف اور حق و باطل کی طرف سے عیسائیت کی روح یکسر بے حس ہے۔ یہ تصور اُس کے نزدیک ایسا ہی اجنبی ہے جیسا صداقت کا تصور۔ وہ ہمیشہ عفو، برداشت، رحمدلی کا سبق پڑھاتی رہی لیکن عدل و انصاف کی اُسے کبھی یاد نہ آئی، زندگی اور اس کی تمام خودداریوں کا ترک ..... تدسیۂ آرزو ..... عام مدافعت، خاموش اطاعت۔ ایک گال پر طمانچہ کھا کر دوسرا سامنے کر دینا۔ غرض کہ اس قسم کے متشدد (غیر فطری) ضابطۂ اخلاق کا طوفان، عیسائیت کے شعور کو مشتعل کر سکتا تھا لیکن ظلم و استبداد اور جور و ستم کے کسی منظر سے وہ متأثر نہیں ہو سکتی تھی۔" (THE MAKING OF HUMANITY: p. 322-33)

یہ ہے وہ عیسائیت جو یورپ کا مذہب تھی، اگر مارکس اسے کمزوروں کے لئے "افیون" نہ کہتا تو اور کیا کرتا! یہ تھا وہ مذہب جس کے خلاف ردِ عمل کا نام مارکس کا فلسفہ ہے۔ چنانچہ لینن لکھتا ہے:۔

سرمایہ داری کی غیر مرئی قوتوں نے ذہنِ انسانی میں ایک ڈر کی صورت پیدا کر دی ہے جس سے ایک حاکمِ اعلیٰ کے تخیل کی بنیاد پڑی۔ اسے انسان نے خدا کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ سو جب تک خدا کا تخیل ذہنِ انسانی سے فنا نہ کر دیا جائے یہ لعنت کسی طرح دور نہیں ہو سکتی۔

(C. F. HAMMER AND SICKLE-MARK PATRICK)

ایک اور جگہ لکھتا ہے:۔

"مذہب لوگوں کے لئے افیون ہے" اس لئے مارکس ازم کی رُو سے دنیا کے تمام مذاہب اور کلیسا سرمایہ داری کے آلۂ کار ہیں جن کے توسط سے مزدور جماعت کے حقوق کو پامال کیا جاتا ہے اور انہیں فریب دیا جاتا ہے۔ لہٰذا نفسِ مذہب کے خلاف جنگ کرنا ہر اشتراکی کے لئے ضروری ہے تا آنکہ دنیا سے مذہب کا وجود ہی مٹ جائے۔

(LABOUR MONTHLY -- DECEMBER 1926)

میکیاؔولی نے لکھا تھا کہ حکمرانوں کو چاہیئے کہ وہ مذہب اور اخلاق کو اپنی قوت کے استحکام کے لئے بطور ذرائع استعمال کریں۔ مارکسؔ نے کہا کہ مذہب اور اخلاق کا نام صفحۂ ہستی سے مٹا دینا چاہیئے کیونکہ ان ہی کے بل بوتے پر سرمایہ داری کا نظام قائم رہتا ہے۔ چنانچہ لینؔن اپنی ایک تقریر میں نوجوانوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے:۔

ہم ان تمام اخلاقی حدود و شرائع کی مذمت کرتے ہیں جو کسی ما فوق الفطرت عقیدہ کا نتیجہ ہوں ہمارے خیال میں اخلاق کا نظریہ ہمیشہ جماعت کے مفاد کی جنگ کے ماتحت ہونا چاہیئے۔ ہر وہ حربہ جو قدیم غاصبانہ نظامِ معاشرت کے خلاف اور مزدوروں کی تنظیم کی تائید میں استعمال کرنا ضروری سمجھا جائے، عین اخلاق ہے۔ اشتراکیین کا اخلاق و شریعت تو صرف اس قدر ہے کہ ڈکٹیٹر کی قوّت و سطوت کا استحکام و استبقا کس صورت سے ہو سکتا ہے۔ اس کے خلاف جو کچھ ہے سب ناجائز ہے۔ چنانچہ جماعتی مفاد کی خاطر جرائم کا ارتکاب، دروغ بافی، فریب دہی عین حق و صداقت ہے۔ نہیں! بلکہ معاندین کے خلاف کذب و افترا ہی بعض اوقات سب سے اہم حربے ہوتے ہیں۔

(GANDHI AND LENON: BY R.F. MILLER)

یہ فریب دہی اور دروغ بافی، دشمنوں کے خلاف ہی نہیں، بلکہ عند الضرورت خود اپنی جماعت کے افراد سے بھی انہی حربوں سے کام لیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ (GALLANCZ) اپنی کتاب (OUR THREATENED VALUE) میں لکھتا ہے کہ (D.G.LUCKNZ) سے پوچھا گیا کہ کیا اشتراکی جماعت کے لیڈروں کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی جماعت کے افراد سے بھی کذب و فریب دہی سے کام لیں؟ تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ:۔

اشتراکی اخلاق کی رو سے یہ فریضہ سب سے اہم ہے کہ اسے تسلیم کیا جائے کہ عند الضرورت بد دیانتی اور بے ایمانی سے کام لیا جا سکتا ہے۔ یہ سب سے بڑی قربانی تھی جس کا ہم سے انقلاب نے مطالبہ کیا تھا۔

اب رہا طریقِ کار، سو اس کے متعلق لینؔن اپنی کتاب (STATE AND REVOLUTION) میں لکھتا ہے کہ:۔

سرمایہ داری نظامِ حکومت کی جگہ اشتراکی حکومت کا برسرِ اقتدار آ جانا تشدد آمیز انقلاب کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی کتاب میں، دوسری جگہ اینجلز کے ایک مقالہ کا اقتباس دیتے ہوئے، لینن لکھتا ہے:-

انقلاب ایک ایسا عمل ہے جس کی رُو سے آبادی کا ایک حصہ دوسرے حصہ پر اپنا اختیار، تسلّط، قوت واستیلاء، نوکِ شمشیر، گولیوں کی بوچھاڑ اور آتشیں گولوں کے دھماکوں سے زبردستی کراتا ہے۔

ڈکٹیٹر شپ کے متعلق (STALIN) اپنی کتاب (LENINISM) میں خود لینن کے حوالہ سے لکھتا ہے کہ:

ڈکٹیٹر ایسی مختارِ عام ہستی کا نام ہے جس کا وجود قاطبۃً قوتوں کے ہجوم پر مبنی ہو۔ ایسی مطلق العنان ہستی جو کسی قانون اور ضابطہ کی پابند نہ ہو۔ آئینی نظام حکومت کے علمبردار سُن لیں اور خوب غور سے سُن لیں کہ ڈکٹیٹر شپ کے معنی ہیں "قوت" غیر محدود اور قاہرہ قوت جو جبر و اکراہ پر مبنی ہو اور جسے آئین ودستور اور قانون وشریعت سے کچھ سروکار نہ ہو۔

مارکس کا معاشی نظام

ہم نے شروع میں لکھا تھا کہ مارکس کا فلسفہ اشتراکیت ایک چیز ہے اور دوسری چیز ہے وہ معاشی نظام جس کے بنیادی خطوط مارکس نے متعین کئے اور جس پر آج کل روس میں تجربہ ہو رہا ہے۔ مارکس لے اس معاشی نظام کی بنیادیں اپنے فلسفہ پر رکھی ہیں اس لئے یہ نظام اس فلسفہ ہی کا برگ وبار کہلا سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی چاہے تو اس معاشی نظام کو اُس کے فلسفہ سے الگ بھی کر لیا جا سکتا ہے۔ یہ نظام کیا ہے اس کے متعلق مارکس لکھتا ہے:-

سرمایہ داروں نے جو ظلم وتشدد برپا کر رکھا ہے اس کا واحد علاج یہ ہے کہ دنیا سے جماعتی تفریق کو مٹا دیا جائے عمرانی زندگی کے مصائب وآلام صرف جماعتی امتیازات کی بنا پر ہیں اور اس کا ازالہ مزدوروں کی جماعت کا برسر اقتدار آ کر عالمگیر یکسانیت ومساوات پیدا کرنا .... اس تحریک کا مقصد یہ ہے کہ دنیا سے ذاتی ملکیت اور شخصی اور انفرادی حقوق کے خیال کو فنا کر دیا جائے اور اس طرح جب مزدوروں کی جماعت کو تسلّط حاصل ہو جائے تو تدریجاً سرمایہ داروں کے تمام املاک و خزائن پر قبضہ کر لیا جائے .... یہ مقاصد صرف اس طرح حاصل

ہو سکتے ہیں کہ موجودہ نظامِ معاشرت کو مسلح قوت کے ذریعہ
تباہ و برباد کر دیا جائے.

یعنی سرمایہ داری اور غریبی کے امتیازات کو دُور کر کے معاشی یکسانیت و مساوات پیدا کرنا. اس میں کوئی کلام نہیں کہ وسائلِ پیداوار (رزق کے سرچشموں) کا افراد کی ملکیت میں دے دینا' انسانیت کے خلاف سب سے بڑا جرم ہے. انسانی معاشرہ کی تمام ناہمواریاں (جسے قرآن فساد کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے) اس سے پیدا ہوتی ہیں اور فساد کا لازمی نتیجہ (قرآن کے الفاظ میں) "یَسْفِکُ الدِّمَاءَ" خون ریزی ہے. برگساں کے الفاظ میں "جنگ کی بنیاد ملکیت کا تصور ہے" (THE TWO SOURCES: p. 273). وسائلِ پیداوار میں سب سے اہم مقام زمین کو حاصل ہے. 'گالڈ' کی تحقیق کی رُو سے' انسان کی ابتدائی قبائلی زندگی میں' زمین افراد کی ملکیت میں نہیں ہوتی تھی.

یہ خیال کہ زمین کسی فرد کی ملکیت ہو سکتی ہے' ابتدائی ذہنِ انسانی میں قطعاً موجود نہیں. یہ کہا جاتا ہے کہ قدیم زبان میں "ملکیت" کے لئے کوئی لفظ ہی نہ تھا. وہ صرف "تعلق" کا لفظ جانتے تھے. ان کے نزدیک زمین افراد کی ملکیت میں نہیں ہوتی تھی' بلکہ تمتع کے لئے ہوتی تھی. جب کسی نے اُس سے فائدہ اٹھا لیا' وہ پھر قبیلہ کی ملکیت میں چلی گئی. (MAN, NATURE AND TIME: p. 153)

افلاطونی اشتراکیت

ہم دیکھ چکے ہیں کہ افلاطون نے جس مثالی مملکت کا تصور پیش کیا تھا اس میں افرادِ مملکت کو تین طبقات میں تقسیم کیا تھا. سب سے نیچے مزدوروں کا طبقہ' ان کے اُوپر سپاہیوں کا طبقہ اور سب سے اُوپر محافظینِ مملکت (فلاسفرز) کا طبقہ. طبقۂ محافظین کے متعلق اس نے قانون بنایا تھا کہ ان کی ذاتی ملکیت کچھ نہ ہو تاکہ وہ طمع اور لالچ کی لعنتوں سے پاک رہیں. ان کی ضروریاتِ زندگی کی بہم رسانی مزدوروں کا طبقہ کرتا رہے. اور وہ بھی وسائلِ پیداوار کے مالک نہ ہوں. محافظین کے طبقہ کے متعلق تو اس نے یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ان میں عورتیں بھی مشترکہ ملکیت میں ہونی چاہئیں (جس طرح ایرانی مزدکیت میں تھا). افلاطون کے نظریہ کی رُو سے تمام بچے ملکیت کے بچے تصور ہوں گے اور سب کی تعلیم ایک جگہ اور ایک جیسی ہوگی. کچھ عرصہ کے بعد امتحان ہوگا. اور طبقہ دوم و سوم کے وہ بچے جو ہر تدبر و ذہانت کا نمایاں ثبوت دیں' محافظین کے بچوں میں شامل کر دیئے جائیں گے. یہ گروہ دوسرے گروہ سے الگ کر لیا جائے گا. انہیں تدبیرِ مملکت کی تعلیم دی جائے گی. اور دوسرے گروہ کو جسمانی تربیت

دی جائے گی۔ ان میں سے پھر سپاہیوں اور مزدوروں کے طبقات کو الگ کر دیا جائے گا۔ (واضح رہے کہ ماہرین فنونِ لطیفہ، مصور، شاعر، موسیقی نواز افلاطون کی ریاست میں بار نہیں پاسکیں گے)۔ آپ نے دیکھ لیا کہ افلاطون کی ریاست میں اشتراکیت (COMMUNISM) کا ابتدائی تصور موجود تھا۔ ارسطو نے اس کی مخالفت کی اور کہا کہ "اصل خرابی ملکیت سے نہیں پیدا ہوتی بلکہ اس کی وجہ انسانی سرشت کی بدنہادی ہے۔" لیکن وہ یہ بھول گیا کہ انسان کے لئے فساد اور خرابیوں کے جس قدر زیادہ مواقع بہم پہنچائے جائیں گے اتنی ہی زیادہ خرابیاں اس سے سرزد ہوں گی۔ یعنی آپ انسان کے لئے جس قسم کا معاشرہ قائم کریں گے اسی قسم کے اعمال ظہور میں آئیں گے۔ زمین پر افراد کی ملکیت، برقو کے الفاظ میں "زمین ہی پر ملکیت نہیں رہتی بلکہ اس پر کام کرنے والے مزدور یا مزدوروں کی محنت، سب پر ملکیت کے مترادف بن جاتی ہے۔" (صفحہ ۱۰۵)۔ مارکس کے سامنے یہی سرمایہ دارانہ نظام تھا جس میں وسائل پیداوار افراد کی ملکیت میں ہوتے ہیں اور وہی مزدوروں کی محنت پر تصرف رکھتے ہیں۔ اس نے اس کا علاج یہ سوچا کہ ایک ایسا معاشرہ قائم کر دیا جائے جس میں معاشی مساوات ہو اور اس طرح سرمایہ دار و مزدور کی تفریق مٹ جائے اور چونکہ ایسا معاشرہ قائم نہیں ہو سکتا جب تک موجودہ معاشرہ مٹایا نہ جائے اس لئے موجودہ معاشرہ کا مٹانا مقدم ہے۔ اس مقصد کو مسلح قوت اور آتشیں انقلاب کے ذریعے حاصل کرنا ہوگا۔ چنانچہ لینن اپنی کتاب (STATE AND REVOLUTION) میں لکھتا ہے :۔

> سرمایہ داری نظامِ حکومت کی جگہ اشتراکی حکومت کا برسرِ اقتدار آجانا تشدد آمیز انقلاب کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی کتاب میں دوسری جگہ ہے :۔

> انقلاب ایک ایسا عمل ہے جس کی رُو سے آبادی کا ایک حصہ دوسرے حصہ پر اپنا اختیار و تسلط، قوت و استیلاء، نوکِ شمشیر، گولیوں کی بوچھاڑ اور آتشیں گولوں کے دھماکوں سے زبردستی کراتا ہے۔

ڈکٹیٹر شپ کے متعلق لکھتا ہے ....۔

> ڈکٹیٹر ایسی مختارِ عام ہستی کا نام ہے جس کا وجود قاطبۃً قوتوں کے ہجوم پر مبنی ہو۔ ایسی مطلق العنان ہستی جو کسی قانون اور کسی ضابطہ کی پابند نہ ہو۔ آئینی نظامِ حکومت کے علمبردار سُن لیں اور خوب

غور سے سُن لیں کہ ڈکٹیٹر شپ کے معنی ہیں "قوت" غیر محدود اور قاہرہ قوت جو جبر و اکراہ پر مبنی ہو اور جسے آئین و دستور اور قانون و شریعت سے کچھ سروکار نہ ہو۔

لیکن کمیونزم کی رُو سے ڈکٹیٹر شپ کی حکومت بھی ایک عبوری چیز ہے۔ جب کمیونزم اپنی مکمل شکل میں نافذ ہوجائے گی تو اس وقت کسی شکل کی حکومت باقی نہیں رہے گی۔ لینن کے الفاظ میں:-

کمیونزم کی رُو سے کسی قسم کی مملکت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی......... جب تک مملکت کا وجود باقی ہے، آزادی حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب مکمل آزادی حاصل ہوجائے گی اُس وقت مملکت کا وجود ختم ہوجائے گا۔ (STATE AND REVOLUTION)

کمیونزم ہمارے دور کا اہم ترین موضوع ہے جس کے موافق اور مخالف اتنا کچھ لکھا گیا اور لکھا جا رہا ہے کہ اس کا احاطہ ناممکن ہے۔ کمیونزم کے فلسفہ کی کمزوریوں کے متعلق پچھلے صفحات میں کچھ اشارات کئے جاچکے ہیں، باقی رہا اس کا معاشی نظام سو اس کے متعلق دشواری یہ ہے کہ اس کی تائید میں بالواسطہ یا بلاواسطہ روس سے لٹریچر شائع ہوتا ہے اور چونکہ اشتراکیئین اپنے مسلک کی پرستش مذہبی جنون کے ساتھ کرتے ہیں اس لئے اس نظام کے مخالفین اس لٹریچر کی صداقت کے متعلق بدظن رہتے ہیں۔ دوسری طرف مخالفین چونکہ نظام سرمایہ داری کے مؤیدین ہوتے ہیں اس لئے ان کی مخالفت بھی "مذہبی تعصب" پر محمول سمجھی جاتی ہے۔ لہٰذا روس کے معاشی نظام کے متعلق بحث و تمحیص بالعموم "مذہبی فرقوں کے مناظروں" کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے۔

ابھی پچھلے دنوں (۱۹۵۰ء میں) روسی نظام کے خلاف ایک کتاب THE GOD THAT FAILED کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ اس کے مؤلف پانچ چھ اہلِ قلم ہیں جو خود کمیونسٹ تھے لیکن اب کمیونزم سے "تائب" ہوئے ہیں۔ ہر چند انہوں نے کوشش کی ہے کہ اس موضوع پر غیر جانبدارانہ (IMPARTIALLY) بحث کی جائے لیکن بایں ہمہ اس میں بھی جانبداری کا رنگ نظر آرہا ہے۔ بنا بریں اس نظام کی مخالفت میں جو کچھ لکھا گیا ہے ہم اُسے یہاں پیش کرنا مفیدِ مطلب نہیں سمجھتے۔ اس نظام کے متعلق ہم تفصیل سے اس وقت گفتگو کریں گے جب ہم "اسلام کا معاشی نظام" سامنے لائیں گے۔ اس وقت ہم صرف ایک نقطہ کی طرف توجہ دلانا ضروری سمجھتے ہیں جس کا تعلق اس نظام سے زیادہ اس فلسفہ سے ہے جس پر اُس نظام کی عمارت استوار ہے۔

نظامِ اشتراکیت کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ہر شخص سے اُس کی استعداد کے مطابق کام لیا جائے اور اس کی ضروریات کے مطابق اسے معاوضہ دیا جائے. ایک شخص کے کام کی قیمت پانچ روپے ہے اور اس کی ضروریات سات روپے میں پوری ہوتی ہیں. ظاہر ہے کہ یہ شخص اس نظام میں بہت خوش رہے گا. لیکن ایک

جذبۂ محرکہ

شخص کے کام کی قیمت سات روپے ہے اور اس کی ضروریات دو روپے ہی میں پوری ہو جاتی ہیں، یہ دیکھتا ہے کہ اُسے دن بھر محنت کرنی پڑتی ہے اور شام کو اس کی کمائی میں سے پانچ روپے کسی اور کو دے دیئے جاتے ہیں. سوال یہ ہے کہ یہ شخص اس نظام میں کیوں رہے؟ وہ کیوں نہ سات کے سات روپے اپنی ذات پر خرچ کرے یا اگر اُسے دو روپے روز ہی خرچ کرنے ہیں تو وہ کیوں سارا دن محنت کرے، وہ ایک دو گھنٹے کام کرے جس سے اُسے دو روپے کی یافت ہو جائے اور باقی وقت آرام کرے.

بالفاظِ دیگر سوال یہ ہے کہ وہ کون سا جذبہ ہے جس کے ماتحت یہ شخص اس قدر ایثار کرتا رہے اور اس میں اطمینان محسوس کرے.

واضح رہے کہ یہ شخص (فلسفۂ کمیونزم کی رُو سے) نہ اخلاقیات کا قائل ہے نہ خدا پر ایمان رکھتا ہے، نہ اس کے نزدیک کوئی مستقل اقدار ہیں، نہ مادیت سے ماوراء کوئی دنیا. اس کے نزدیک ہر فرد کی زندگی اپنی اپنی ہے اور جسم کی پرورش انسانی زندگی کا منتہیٰ. اس سے زیادہ نہ انسانی زندگی کے کوئی اور تقاضے ہیں، نہ ہی اس کے بعد آگے بڑھنے کا کوئی تصور. آپ موافق یا مخالف میلانات کو ایک طرف رکھ کر سوچیے کہ اس قسم کا تصورِ حیات رکھنے والے انسان کے لئے وہ کون سا جذبۂ محرکہ (INCENTIVE) ہے جس کی رُو سے وہ اپنی زندگی پیہم مشقت میں گزار دے اور اس محنت کا ماحصل دوسروں کو دیتا چلا جائے! مقصد کے بغیر کام کرنا انسان کے لئے ناممکن ہے. اس انسان کے لئے دو روپے روز سے زیادہ کام کرنے کے لئے مقصد کیا ہے؟ آپ کہیں گے کہ نوعِ انسانی سے ہمدردی انسان کا فطری جذبہ ہے. اس کے تقاضے سے یہ ایثار عمل میں آئے گا. لیکن یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ نوعِ انسانی کی ہمدردی انسان کی فطرت کا تقاضا ہے. اگر یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہوتا تو دنیا میں نظامِ سرمایہ داری کا وجود ہی نہ ہوتا. اس کا تو وجود ہی اس کی دلیل ہے کہ انسان خود غرض واقع ہوا ہے. آپ کہیں گے کہ چلئے! یہ تقاضا اس کی فطرت کا نہ سہی لیکن اس میں پیدا تو کیا جا سکتا ہے؟ لیکن سوال پھر یہی ہے کہ یہ تقاضا پیدا کس جذبے کے ماتحت کیا جا سکتا ہے؟ جوں جوں آپ

اس مسئلہ پر غور کرتے جائیں گے اس نظام کی بنیادی کمزوری آپ پر بے نقاب ہوتی جائے گی۔ اس وقت جذبۂ محرکہ صرف سرمایہ داری کے خلاف منافرت اور جوشِ انتقام ہے۔ جب سرمایہ داری مٹ جائے گی تو یہ جذبۂ محرکہ بھی ختم ہو جائے گا۔ سوچیئے کہ اس کے بعد کس جذبہ کے ماتحت آپ انسان کو آمادہ کر سکیں گے کہ وہ پیداوار (PRODUCTION) کے لئے اپنی پوری استعداد صرف کر دے جبکہ اس کی ذاتی ضروریات بہت کم محنت کرنے سے پوری ہو جاتی ہوں۔

پھر سوچیئے کہ جب ایسا معاشرہ قائم ہو جائے گا جس میں ہر شخص کی ضروریاتِ زندگی پوری ہوتی چلی جائیں گی تو اس کے بعد انسان کے سامنے مقصدِ حیات کیا رہ جائے گا۔ معاشرہ جو کام اس کے لئے تجویز کرے گا وہ اس کام کو ایک مشین کی طرح کر دیا کرے گا اور جو کچھ معاشرہ کی طرف سے اسے ملے گا اُسے کھا کر زندہ رہے گا۔ بس یہ رہ جائے گی زندگی تانگے کے گھوڑے کی طرح۔ صبح مالک نے گھاس دانہ کھلا کر تانگے میں جوت لیا۔ وہ دن بھر لگام کے اشارے پر اِدھر سے اُدھر اور اُدھر سے اِدھر تانگا کھینچتا رہا۔ شام کو اپنے تھان پر آکر پھر گھاس کھائی اور سو گیا۔

ہمارا مقصد یہ نہیں کہ معاشرہ کی ناہمواریاں دُور نہیں ہونی چاہئیں۔ یہ ناہمواریاں تو باعثِ ننگِ انسانیت ہیں۔ اُن کے دُور ہونے میں انسانیت کی نشوونما کا راز پوشیدہ ہے۔ ہم کہنا یہ چاہتے ہیں جس فلسفہ کی بنیادوں پر اس معاشی نظام کی عمارت قائم کی گئی ہے وہ فلسفہ اس قدر نامحکم اور خلافِ حقیقت ہے کہ اس پر قائم کردہ نظام کبھی نہیں چل سکتا۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے اس وقت یہ نظام فقط جذبۂ انتقام اور منافرت کے زور سے چل رہا ہے۔ لیکن تخریبی جذبات کسی نظام کی محکم بنیاد نہیں بن سکتے۔ یہ ہے اشتراکی نظام کی اصل خرابی۔ اس میں ایک تو انسانوں کو مشین بنا دیا جاتا ہے (اور یہ ہر مادی فلسفۂ زندگی کا خاصہ ہے) اور اس مشین کو مستقل طور پر چلانے کے لئے اس میں کوئی قوتِ محرکہ نہیں۔

جب اسلام کا عنوان سامنے آئے گا تو اس وقت آپ دیکھیں گے کہ وہ ان معاشی ناہمواریوں کا کیا علاج تجویز کرتا ہے، اور پھر اس نظامِ ربوبیت کو قائم رکھنے اور آگے بڑھانے کے لئے کون سی قوتیں پیدا کرتا ہے۔

خلاصۂ مبحث

گزشتہ صفحات میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہو گا کہ معیشت کا مسئلہ گزشتہ دو اڑھائی ہزار سال میں مختلف مراحل سے گزرتا ہمارے

دور میں اس مقام تک آپہنچا ہے جہاں دو متضاد معاشی نظام ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں۔ ایک کا نام ہے نظامِ سرمایہ داری (CAPITALISM) اور اس کے مدِ مقابل ہے نظامِ اشتراکیت (SOCIALISM) جو اپنی متشدد شکل میں کمیونزم بن جاتی ہے۔ نظامِ سرمایہ داری کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ افراد کو ذاتی ملکیت کا غیر محدود حق حاصل ہے اور یہ ملکیت روزمرہ کی اشیائے ضروریات تک ہی محدود نہیں بلکہ وسائلِ پیداوار (زمین وغیرہ) بھی سب اس میں شامل ہیں۔ افراد اس معاملہ میں آزاد ہیں کہ وہ (قیمت ادا کرکے) جس چیز کو چاہیں اپنی ملکیت میں لے آئیں۔ پھر اس چیز سے جس طرح جی چاہے متمتع ہوں۔ جسے چاہیں اس سے فائدہ اٹھانے دیں، جس پر چاہیں اس کے دروازے بند کردیں۔ جو جی میں آئے بنائیں اور انہیں جن داموں چاہیں فروخت کریں۔ معاشرہ کو کوئی حق حاصل نہیں کہ افراد کی اس آزادی میں کسی قسم کی مداخلت کرے۔ اس نظام کے حامیوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ نظام عین فطرتِ انسانی کے مطابق ہے اس لئے کہ مختلف اشیاء کو "میری" کہنا انسان کی فطرت کا بنیادی جذبہ ہے۔ اور "میری اشیاء" میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے (مسابقت) کا جذبہ، اس کی تمام توانائیوں کا محرک۔ لہٰذا حکومت کو کوئی حق نہیں کہ وہ انسانی فطرت کے ان جذبات کی تسکین میں خواہ مخواہ مزاحمت کرے۔ اسے صرف یہ دیکھنا چاہیئے کہ مختلف سرمایہ دار حکومت کے عائد کردہ ٹیکسوں کو باقاعدہ ادا کرتے ہیں یا نہیں۔ اس کے بعد حکومت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ان معاہدات کی نگہداشت کرے جو سرمایہ دار اور مزدوروں کے درمیان (اُجرت وغیرہ کے معاملہ میں) طے پاتے ہیں۔ حکومت کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ یہ معاہدے اس قسم کی شرائط پر مشتمل ہونے چاہئیں۔ ان معاہدوں کا پسِ منظر یہ ہوتا ہے کہ پہلے مزدوروں کے لئے ایسے حالات پیدا کردیئے جاتے ہیں جن سے وہ فاقوں مرنے لگ جائیں۔ جب وہ بھوک سے تنگ آجائیں تو اُن کے سامنے کام کی شرائط رکھ دی جائیں۔ اس شرائط نامہ پر دستخط کرنے کو تراضیٔ مابین (MUTUAL AGREEMENT) کہا جاتا ہے۔ چونکہ (اشتراکیت کی زد کے عام ہوجانے کی وجہ سے) مزدوروں میں کچھ احساس پیدا ہو رہا ہے جس کی وجہ سے وہ کبھی کبھی سرمایہ داری کے راستے میں کچھ مشکلات پیدا کردیتے ہیں، اس لئے نظامِ سرمایہ داری کا اصول یہ ہے کہ مشین زیادہ سے زیادہ لگائی جائیں تاکہ انہیں کم از کم انسانوں سے واسطہ پڑے۔ چنانچہ اس ضمن میں (ERIC GILL) اپنی مشہور کتاب (MONEY AND MORALS) میں لکھتا ہے:۔

ہمیں کارخانوں میں انسانوں کی ضرورت نہیں مشینیں ان سے بہتر ہیں۔ ان کی ایجاد سے انسانی

محنت میں بڑی بچت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہمیں مشین کو نہیں، انسانوں کو ختم کرنا چاہیئے۔ یہ انسان جنہیں ہم دنیا سے مٹا دینے کے خواہشمند ہیں، وہ انسان ہیں جو کارخانوں میں کام کرتے ہیں۔ نہ کہ وہ انسان جو گلی محلوں میں بستے ہیں۔ یہ انسان تو ہمارے ساتھی ہیں۔ ہمارے دوست ہیں کیونکہ وہ ہمارا مال خریدتے ہیں۔ آج کل سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ چیزوں کے پیدا کرنے میں انسانی محنت میں کس طرح زیادہ سے زیادہ بچت کی جائے اور اس کے برعکس، ان چیزوں کے استعمال کرنے والوں کی تعداد میں کس طرح زیادہ سے زیادہ اضافہ کیا جائے اور ان کی خرید کی قوت کو بڑھایا جائے۔ یہی ہمارا بنیادی مسئلہ ہے، جڑ بھی یہی ہے اور شاخ بھی یہی ہے۔

O

آپ پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ریکارڈو نے کہا تھا کہ اگر پیداوار زیادہ ہو جائے تو سرمایہ دار کا منافع کم رہ جاتا ہے۔ اس اصول پر آج کل کے نظامِ سرمایہ داری میں کس طرح عمل کیا جا رہا ہے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ جب برازیل میں کافی زیادہ مقدار میں پیدا ہونے لگ گئی تو وہاں کے سرمایہ داروں نے مل بیٹھ کر مشورہ کیا کہ اس زائد پیداوار کو کیا کیا جائے۔ انہوں نے پہلے سوچا کہ اسے زمین میں دفن کر دیا جائے لیکن چالیس لاکھ بوریوں کو زمین میں دفن کرنے کے لئے کافی رقبہ درکار تھا۔ اس پر سوچا گیا کہ اسے سمندر میں غرق کر دیا جائے۔ لیکن اس سے مچھلیوں کے تباہ ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ بالآخر طے یہ پایا کہ اُسے جلا دیا جائے۔ چونکہ سبز پودے کا جلانا کبھی آسان نہیں ہوتا، اس لئے اس کے لئے مٹی کے تیل کی ضرورت پڑی۔ چنانچہ اس پر تقریباً دو لاکھ پونڈ کا تیل صرف کیا گیا۔ اور یہ کچھ انہیں ہر سال کرنا پڑتا ہے تاکہ کافی کی قیمت نہ گر جائے۔ (INSIDE LATIN AMERICA) اسی طرح ایک لورپول کی بندرگاہ سے ایک سال قریب دس لاکھ سنگترے سمندر میں بہا دینے پڑے تاکہ رسد بڑھنے نہ پائے[1]

یہ ہے وہ نظامِ سرمایہ داری جس کے خلاف، اشتراکیت کا ردِ عمل شروع ہوا۔ اشتراکیت نے اس مسئلہ کا حل کیا سوچا؟ اس کے متعلق پچھلے صفحات میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ نظامِ سرمایہ داری

---

[1] (AN INTRODUCTION TO SOCIALISM BY MUKERJEE)

اور اشتراکیت کے تقابل میں کوئی دقت نہیں پیش آسکتی۔ اس لئے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لیکن ان میں جو قدرِ مشترک ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کی بنیاد مادہ پرستی (MATERIALISM) پر ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، نظامِ سرمایہ داری کی بنیاد ہی فلسفۂ مادیت پر رکھی گئی تھی۔ اس میں کسی مستقل قدر کا دخل ہی نہیں۔ ہر فرد کا اپنا اپنا مفاد، اور مختلف افراد میں تنازعہ للبقا (STRUGGLE FOR EXISTENCE) کے اندھے اصول کی بنا پر مسابقت کی کشمکش۔ بس یہ ہے اس نظام کا عروۃ الوثقیٰ۔ دوسری طرف اشتراکیت ہے جو خدا کے وجود ہی کی قائل نہیں۔ لہٰذا اس اعتبار سے یہ دونوں نظام ایک جیسے ہیں۔ بلکہ نظامِ سرمایہ داری، اشتراکیت سے بھی بدتر ہے۔ اس لئے کہ اشتراکیت میں کھلے بندوں خدا کا انکار ہے لیکن سرمایہ داری کے نظام کی حامل وہ اقوام ہیں جو زبان سے خدا کا اقرار کرتی ہیں لیکن اپنے نظام میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں سمجھتیں۔ لہٰذا اس میں خدا سے عملاً انکار بھی ہے اور فریب دہی کا موقع بھی۔ یہی وہ فریب دہی ہے جس کی بنا پر نظامِ سرمایہ داری تمام دنیا کے خدا پرستوں سے اپیل کرتا ہے کہ وہ اشتراکیت کی مخالفت میں اس کا ساتھ دیں۔ لیکن دیکھنے والی آنکھیں دیکھتی ہیں کہ خدا سے نہ انہیں کچھ واسطہ ہے نہ انہیں۔

یہ ہیں چکی کے وہ دو پاٹ جن میں اس وقت انسانیت، محض روٹی کے مسئلے کی خاطر بُری طرح پس رہی ہے۔ انسانیت کی تاریخ میں اس سے تاریک تر دور شاید ہی کبھی آیا ہو۔ اور انسان کا عجزِ فہم اور افلاسِ تدبر بھی اس سے زیادہ بے نقاب شاید ہی کبھی ہوا ہو۔

عقلِ انسانی کی اس درجہ بے چارگی اور بے بسی ہی سے اب یہ توقع ہو رہی ہے کہ انسانیت پھر پلٹا لے گی اور یہ سوچنے پر مجبور ہو جائے گی کہ کیا عقل کے علاوہ کوئی اور ذریعہ بھی ہے جن سے ان مصائب کا حل مل سکتا ہے؟ ★

★ قرآن نے معاشی مسئلہ کا حل بھی بڑا آسان دیا ہے جیسا کہ ہم سابقہ عنوان (سیاسیات) میں دیکھ چکے ہیں، قرآن کی رُو سے مملکت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ تمام افرادِ معاشرہ کی بنیادی ضروریاتِ زندگی بہم پہنچائے اور اُن کی مضمر صلاحیتوں کی نشوونما کا سامان بہم پہنچائے۔ ظاہر ہے کہ مملکت اپنی اس عظیم ذمہ داری سے عہدہ برا ہو نہیں سکتی جب تک وسائلِ رزق اور ذرائع پیداوار مملکت کی تحویل میں نہ ہوں۔ لہٰذا ان وسائل اور ذرائع پر فرد یا جماعت کی ملکیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

باقی رہا محنت کے لئے جذبۂ محرکہ! سو قرآن یہ بتاتا ہے کہ انسانی ذات کی نشوونما کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جس قدر کوئی فرد کسی دوسرے کی پرورش کے لئے دیتا ہے اُسی نسبت سے اس کی ذات کی نشوونما ہوتی ہے لہٰذا اسلامی معاشرے میں ہر فرد زیادہ سے زیادہ محنت کرتا ہے اور اس کے ماحصل میں سے زیادہ سے زیادہ دوسروں کی پرورش کے لئے دے دیتا ہے تاکہ اس کی ذات کی نشوونما ہوتی جائے۔ تفصیل ان امور کی میری کتاب "نظامِ ربوبیت" میں دیکھئے۔

باب ششم

تہذیبِ فرنگ

(ماحصل فلسفۂ مادیّت)

آدمیّت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
مشکلاتِ حضرتِ انساں ازوست
آدمیّت را غمِ پنہاں ازوست

ماحصل فلسفۂ مادّیت

تہذیبِ فرنگ

اگرچہ یورپ میں مادی نظریۂ حیات انیسویں صدی میں عام ہوچکا تھا. لیکن انسانی معاشرہ پر اس کے اثرات و عواقب بیسویں صدی کے شروع میں مرتب ہوئے. (SHEEN) کے قول کے مطابق ایک چیز ہوتی ہے جسے "رُوحِ عصر" کہاجاتا ہے. یہ ہر دَور میں بدلتی رہتی ہے اور انسانی قلوب واذہان پر چھاجاتی ہے. بجائے اس کے کہ یہ "روح" "کسی متعیّن نصب العَین کے حصول کے لئے مصروفِ جدّو جہد ہو' یہ اپنا نصب العَین آپ متعیّن کرتی ہے. اس تبدیلیٔ نصب العَین کو عام طور پر ترقی (PROGRESS) کہاجاتا ہے. اس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ عصرِ حاضر کی رُوح "میکانکی تصورِ حیات تھا اور اس کا نصب العَین مادی ترقی. مادی ترقّی' انسانی زندگی کے لئے نہایت ضروری ہے. اس کے بغیر انسان اس عالمِ طبیعیات میں اُسی مقام پر رہ جاتاہے جہاں سے کاروانِ حیات نے آغازِ سفر کیا تھا. لیکن جب مادیت بجائے خویش تصورِ حیات بن جائے تو زندگی کی ہر قدر اسی پیمانے سے ناپی' اسی میزان سے تولی' اسی محک سے پرکھی اور اسی زاویہ سے دیکھی جاتی ہے. شِینؔ لکھتا ہے.

روحِ عصرِ حاضر

> یہ ایک حقیقت ہے جس کی تصدیق تاریخ سے کی جاسکتی ہے کہ جب کبھی سائنٹیفک زاویۂ نگاہ میں کوئی بڑی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہی ایسے مفکر پیدا ہوجاتے ہیں جو چاہتے ہیں کہ بنیادی اور ابدی صداقتوں میں بھی اسی زاویۂ نگاہ کے مطابق تبدیلی پیدا کر دی جائے. جب اٹھارویں صدی میں نیوٹن کے نظریہ کے ماتحت عالمِ آفاق کے متعلق نیا تصور قائم ہوا تو

اس کے ساتھ ہی اس کا بھی تقاضا شروع ہوگیا کہ اب دنیا کو مذہب بھی نیا ملنا چاہیئے. چنانچہ اس کے مطابق ایک نیا مذہب بھی پیدا ہوگیا. کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے تقاضا کیا کہ اخلاقیات، ادب اور مابعد الطبیعیات کو اپنے بنیادی اصول اور جو ہر بدل لینے چاہئیں تاکہ وہ اس جدید سائنٹیفک زاویۂ نگاہ کے مطابق ہو جائیں [1]۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 7)

یہ ہے وہ ذہنیت جس کے ماتحت، مادی دنیا کے متعلق نظریہ، ادب، اخلاقیات، مابعد الطبیعات، مذہب سیاسیات، معاشیات، غرضیکہ انسان کی ذہنی، قلبی اور معاشرتی زندگی کے ہر گوشے کو متاثر کر دیتا ہے چنانچہ عصرِ رواں کے میکانکی تصورِ حیات نے ایسا ہی کیا. اور انسانی زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہ رہا جس پر اس کا عکس نہ پڑ گیا ہو. (SPENGLER) کے الفاظ میں، فلسفۂ زندگی انسان کو ثقافت (CULTURE) دیتا ہے اور کلچر جن محسوس و مرئی پیکروں میں جلوہ پیرا ہوتا ہے اسے تہذیب کہتے ہیں (DECLINE OF THE WEST)

بار دیو بھی کم و بیش اسی خیال کا اظہار کرتا ہے. جب وہ لکھتا ہے کہ:۔

(CIVILISATION) لاطینی زبان کا لفظ ہے جس کے اندر اجتماعی زندگی کا تصور موجود ہے. اسی لئے تہذیب سے مراد وہ طریقِ کار ہے جس کا مظاہرہ انسانی معاشرہ میں ہو. اس کے برعکس کلچر اس طریقِ عمل کا نام ہے جس کا تعلق انسان کی ذات اور اس کی داخلی دنیا سے ہے.

(SLAVERY AND FREEDOM)

اور (ARNOLD J. TOYNBEE) کے الفاظ میں:۔

ہر تہذیب اور ہر مسلکِ زندگی ایک غیر منقسم وحدت ہوتی ہے جس میں تمام اجزاء ایک دوسرے سے جُڑے ہوئے ہوتے ہیں اور ایک دوسرے پر منحصر۔

(THE WORLD AND THE WEST: p. 26)

ہمارے دور کا کلچر، میکانکی تصورِ حیات کا پیدا کردہ ہے اور اس کے عملی مظاہرہ وہ ہیں جن کے مجموعی

---

[1] جب آئن اسٹائن نے نظریۂ اضافیت (RELATIVITY) کا اعلان کیا ہے تو (WESTERMARK) نے کہا تھا کہ اخلاقیات بھی اضافی (RELATIVE) ہونے چاہئیں نہ کہ مطلق۔ (ABSOLUTE)

نتیجہ کو تہذیبِ فرنگ (WESTERN CIVILISATION) کہا جاتا ہے. جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے تہذیبِ عصرِ حاضر کی عمر بمشکل پچاس سال کی ہوگی. دیکھنا یہ ہے کہ اس پچاس سال کے عرصہ میں اس تہذیب نے انسان کی حالت میں کیا تبدیلی پیدا کی ہے اور عصرِ حاضر کا انسان اپنے متعلق کیا محسوس کرتا ہے. اس لئے کہ اگر یہ صحیح ہے کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے تو میکانکی تصورِ حیات کی قدر و قیمت معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس تہذیب کے ثمرات کو سامنے لایا جائے جو اس تصور کی پیدا کردہ ہے.

میکانکی تصوّرِ حیات نے یہ بتایا ہے کہ دنیا ہی مادّی دنیا ہے اس لئے علم بھی وہی ہے جو ہمیں حواس (SENSES) کے ذریعہ حاصل ہو جائے. علم محسوس (PERCEPTUAL KNOWLEDGE) کے علاوہ اور کوئی علم نہیں. حیات، شعور، نفسِ انسانی، مادی چار دیواری سے آگے کہیں وجود نہیں رکھتے — مابعد الطبیعیات اور مطلق اقدار کے تصوّرات محض افسانے ہیں جو ذہنِ انسانی نے اپنی مصلحت کوشیوں کے لئے تراشے تھے. علمِ انسانی کے متعلق اس قسم کا نظریہ کیا نتائج پیدا کرتا ہے اس کے متعلق ڈاکٹر (C.D.BROAD) اپنی مشہور کتاب (THE MIND AND ITS PLACE IN NATURE) میں لکھتا ہے:

معاشرہ کی تباہی

> حیات اور نفسِ انسانی کے متعلق تو یکسر جہالت، اور فزکس اور کیمسٹری کا بڑھتا ہوا علم. جب صورتِ حالات ایسی پیدا ہو جاتے تو وہ معاشرہ تباہ ہو جاتا ہے.

لہٰذا معاشرہ کی تباہی اور بربادی خود علم کے متعلق اس تصوّر کی بنیادوں میں مضمر تھی جو میکانکی نظریۂ حیات کا عطا فرمودہ تھا. ان بنیادوں پر اٹھی ہوئی تہذیب کس طرح زندگی بخش اور حیات افروز ہو سکتی تھی؟ پروفیسر (WHITE HEAD) کے الفاظ میں:-

> مابعد الطبیعیات کے متعلق ہمارا علم قلیل، سطحی اور نامکمّل ہے. اسی سے تمام خرابیاں پیدا ہوتی ہیں. مابعد الطبیعیات کے متعلق علم و فہم ہی تو انسانی تخیّل کی راہ نمائی کرتا اور مقصدِ حیات کے لئے وجہ جواز بہم پہنچاتا ہے. مابعد الطبیعیاتی معتقدات کے بغیر کوئی تہذیب باقی نہیں رہ سکتی.

پروفیسر (SUSAN STEBBING) نے کہا تھا کہ "جس قسم کے ہم خود ہوں گے اسی قسم کی ہماری فکر ہوگی" (IDEALS AND ILLUSIONS: p. 124). لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس کی انسان کی فکر ہوتی ہے

اسی قسم کا انسان خود بن جاتا ہے. میکانکی نظریۂ حیات کی رُو سے چونکہ تمام کائنات اور خود انسان ایک مشین کی طرح کام کرتے ہیں. اس لئے اس نظریہ کے مطابق سوچنے والا انسان رفتہ رفتہ خود بھی ایک مشین بن جاتا ہے. جس میں حرکت تو ہوتی ہے. لیکن لچک نہیں ہوتی. صلابت تو ہوتی ہے لیکن لوچ باقی نہیں رہتی. وہ زندگی اور اس کے حقائق کو جرِ ثقیل کے فارمولوں، ریاضی کی مساواتوں، فزکس کے میکانکی نظریوں اور کیمسٹری کے غیر نامیاتی (INORGANIC) قاعدوں کی رو سے حل کرنے کی کوشش کرتا ہے. اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کے لطیف پہلو اس کی نگاہوں سے اوجھل رہتے ہیں اور رفتہ رفتہ وہ انسان سے لٹھ بن جاتا ہے. عبوساً قمطریرا — كَاَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ (۶۳/۴) گویا وہ خشک لکڑیاں ہیں جنہیں سوٹ پہنا دیا گیا ہے. اس ضمن میں (LESLIE PAUL) اپنی کتاب (ANNIHILATION OF MAN) میں رقمطراز ہے کہ "ڈارون اپنے خطوط میں لکھتا ہے کہ ایک مدت تک ایک ہی سمت میں سوچنے سے اس کی طبیعت نے ان تمام چیزوں سے حظ اٹھانا چھوڑ دیا جو بچپن اور جوانی میں اُسے بہت محبوب تھیں. شاعری، مصوری، موسیقی وغیرہ، چنانچہ اپنی طبیعت کی اس تبدیلی کو ڈارون بہت بڑا نقصان قرار دیتا ہے." اس کے بعد پال لکھتا ہے. "جو کچھ ڈارون سے ہوا وہی کچھ سارے مغرب سے ہو گیا. اس نے ایک عرصہ تک محض مادیت کے نقطۂ نگاہ سے کائنات کا مطالعہ کیا. جس کا نتیجہ یہ ہے کہ مادیت کے علاوہ انسانی زندگی کی تمام سوتیں خشک ہو گئی ہیں" (ص ۱۶۸).

زندگی کی لطیف حسیات سے محرومی کا نتیجہ صرف یہی نہیں ہوتا کہ انسان انفرادی طور پر حار دیابس کھنکھنی مٹی کا پتلا بن کر رہ جاتا ہے بلکہ معاشرتی طور پر اس میں علیحدگی (ISOLATION) اور انفرادیت (INDIVIDUALSATION) کے رجحانات پیدا ہو جاتے ہیں[1]. اس لئے کہ معاشرہ میں جذب و ادغام کے لئے باہمی مودّت، ایثار، خلوص، احسان، مروّت، جھکاؤ، سپردگی، دوسروں کے جذبات کی

---

[1] مغربی سوسائٹی میں معاشرتی میل جول، ایک میکانکی عمل سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتا تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَّقُلُوبُهُمْ شَتّٰى (۵۹/۱۴) (بظاہر ایک جگہ جمع لیکن دل ہر ایک کے الگ الگ). باقی رہی فنونِ لطیفہ وغیرہ سے ان کی دلچسپی، سو یہ دلچسپی بالعموم جنسی جذبات کی تسکین کے لئے ہوتی ہے جن کی شدت مادی نظریۂ حیات اور تھکا دینے والی مشینی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے.

رعایت، ضروری ہیں اور ان سب کا تعلق انسان کی حسیاتِ لطیفہ سے ہے۔ حسابی قاعدوں اور منطقی مفروضوں سے نہیں۔ (GEORGE FOOT MOORE) نے (J.H.DENISON) کی شہرۂ آفاق کتاب (EMOTION AS THE BASIS OF CIVILISATION) کا مقدمہ لکھا ہے اس میں وہ رقمطراز ہے۔

> تہذیب کا نشوونما اسی صورت میں ممکن ہے کہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کسی مقصد کے حصول کے لئے جدّوجہد کرے۔ اس قسم کا اتحاد، صرف وحدتِ تصوّرات (UNITY OF BARE IDEAS) کی بناء پر ممکن نہیں ہوتا۔ یہ اتحاد وحدتِ جذبات و احساسات سے ممکن ہوتا ہے جن سے تصوّرات میں جذباتی تحرّک پیدا ہوتا ہے اور وہ معتقدات اور مقاصد بن جاتے ہیں۔

میکانکی نظریۂ حیات سے فکری تصوّرات تو پیدا ہوسکتے ہیں لیکن اس سے ان جذبات و احساسات کی نمود نہیں ہوتی جو عمیق قلب سے اُبھرتے اور افقِ تصوّرات پر چھا جاتے ہیں اور جن کی صحت و سقم پر تہذیب کے حق و باطل ہونے کا مدار ہوتا ہے۔ اصل سوال یہ ہوتا ہے کہ خارجی حوادث کے خلاف کسی قوم کا ردِّعمل کیا ہے[۱]؟ یہی ردِّعمل وہ پیمانہ ہوتا ہے جس سے اس قوم کی سیرت کی گہرائیاں، تصوّرات کی پہنائیاں اور فکر کی بلندیاں ناپی جاتی ہیں۔ یہ ردِّعمل متعیّن ہوتا ہے اس قوم کے معتقدات سے۔ وہائٹ ہیڈ اسی باب میں لکھتا ہے:۔

> ہر دَور کا کیرکٹر اس بات سے پرکھا جاتا ہے کہ اس دَور کے انسانوں کا ان مادی حوادث کے خلاف ردِّعمل کیا ہے جن سے وہ دوچار ہوتے ہیں۔ یہ ردِّعمل ان کے بنیادی معتقدات سے متعیّن ہوتا ہے۔ اُن کی امید و بیم سے اقدار کے متعلق ان کے فیصلوں سے۔ (صفحہ ۱۲۵)

---

[۱] اگر خارجی حوادث کے خلاف ردِّعمل ہمیشہ ایک سمت کی طرف ہو وہ قوم مستقل اقدار کی حامی ہوگی۔ اگر ہر حادثہ کے خلاف ردِّعمل مختلف ہو تو اس قوم کا معیارِ عمل مصلحت کوشی اور مفاد بینی ہوگا جس کے فیصلے تنہا عقل کی رُو سے کئے جاتے ہیں۔ اور اگر خارجی حوادث کے خلاف کسی قوم کا ردِّعمل کچھ بھی نہ ہو تو اس قوم پر تصوّف کی موت طاری ہوتی ہے جسے عام اصطلاح میں مذہب کہتے ہیں۔ اسلام ایک دین ہے (مذہب نہیں) جس کا مدار مستقل اقدار پر ہے۔

یقینِ محکم معتقدات ہمیشہ یقین سے پیدا ہوتے ہیں اور یقین کی عمارت مستقل اقدار کی بنیادوں ہی پر استوار ہو سکتی ہے۔ میکانکی نظریہ حیات چونکہ مستقل اقدار کے وجود ہی سے انکار کرتا ہے اس لئے اس کی دنیا میں یقین کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ سائنس کے نظریات نت نئے دن بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے مادیت کا لازمی نتیجہ ریب و تشکیک (SKEPTICISM) ہوتا ہے بلکہ میسن تو یہ کہتا ہے کہ "کسی قوم کی دو نسلوں پر تشکیک و ریب کی حالت گذرنے دیجئے اس کے بعد ان میں خود بخود مادیت پیدا ہو جائے گی" (ص۲۴۶) اور عدم یقین وہ چیز ہے:

> جو اپنی تباہی کے سامان خود اپنے اندر رکھتی رہے اس لئے کہ تخلیقی تحریک کبھی کسی ایسے نظریہ کو مستقل طور پر اپنے ساتھ نہیں رکھ سکتا جو انسانی ذات کی تعبیر صرف مادی اصطلاحات میں کرے۔
>
> (CREATIVE FREEDOM; p. 265)

زندگی کے اقدار پر یقین نہ رہے تو قلبِ انسانی میں ایک ایسا خلا پیدا ہو جاتا ہے جسے اور کوئی جذبہ پُر نہیں کر سکتا۔ اس لئے بے یقینی کا لازمی نتیجہ پریشانی اور اضطراب ہوتا ہے۔ پروفیسر الفریڈ کوبن اس باب میں لکھتا ہے:

> جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ انسان ایمان کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے اسے دورِ حاضرہ کے نوجوانوں کی حالت کا مطالعہ کرنا چاہیئے جو مضطربانہ اس تلاش میں پھر رہے ہیں کہ کوئی ایسی چیز مل جائے جس پر ایمان لایا جائے۔
>
> (THE CRICIS OF CIVISATION)

انسانی زندگی کے جو فیصلے مصلحتوں کے تابع بدلتے رہتے ہیں ان سے انسان میں کبھی ذوقِ یقین اور خلوصِ عمل نہیں پیدا ہو سکتا۔ خلوص کے لئے یقین ضروری ہے اور جس تہذیب کی بنیادیں خلوص اور دیانت پر نہیں ہوتیں وہ دنیا میں کبھی پنپ نہیں سکتی۔ تہذیب کی تاریخ کا مشہور عالم، رابرٹ بر فو اس ضمن میں لکھتا ہے:۔

> انسانی کلچر کی پوری تاریخ اس پر شاہد ہے کہ کسی تہذیب کی قوت، توانائی، زور دروں، اس کی قدر و قیمت اور کامیابی و کامرانی کا راز اس کے خلوص اور دیانتِ فکر میں ہوتا ہے۔
>
> (THE MAKING OF HUMANITY: p. 101)

یہی مؤرخ دوسری جگہ لکھتا ہے:۔

> کلچر اور تہذیب سے مراد صرف آرٹ، مادی عیش و آرام کی چیزیں، علم و عقل کی کامرانیاں

نہیں، اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ انسانوں کے باہمی معاملات میں عدل، انصاف اور انسانیت کو کس حد تک ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ (ص ۳۰۲)

جس تہذیب کی بنیاد انسانی مصلحت کوشیوں اور مفاد پرستیوں پر رکھی گئی ہو وہ تہذیب کبھی زندہ نہیں رہ سکتی۔ برفو اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہ روما کی عظیم الشان سلطنت اور اس قدر درخشندہ تہذیب کیوں تباہ ہو گئی، لکھتا ہے:۔

انسانی ہیئتِ اجتماعیہ کا کوئی نظام جس کی بنیاد باطل اصولوں پر ہو کبھی قائم نہیں رہ سکتا۔ خواہ اس باطل نظام کو کیسے ہی تدبر اور دانشمندی سے کیوں نہ چلایا جائے۔ اس کی بنیادی کمزوری، خارجی نظم و ضبط اور ادھر ادھر کی جزئی مرمت سے کبھی رفع نہیں ہو سکتی۔ جب تک اس کی اصل باقی ہے اس کے لئے تباہی مقدر ہے۔ روما کی سلطنت عام انسانوں کی لوٹ کھسوٹ سے ایک خاص جماعت کو متموّل بنانے کا ذریعہ تھی۔ انہوں نے اس "سوداگری" کو نہایت قابلیت اور تدبر، خلوص اور دیانتداری سے چلایا۔ لیکن (حسنِ انتظام کی) یہ تمام خوبیاں، بنیادی باطل کو اس کے فطری نتائج سے نہ بچا سکیں۔ غلط بنیادوں کے اثرات بلا رو رعایت نتیجہ خیز ہو کر رہے۔ (ص ۱۵۹)

اخلاقی اقدار

مادی ترقی اور اس کے مقابلہ میں اخلاقی اقدار کے متعلق برفو لکھتا ہے:۔

اگر انسان بادلوں سے اونچا اُڑنے لگ جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ انسانیت کی سطح بھی اتنی ہی بلند ہو گئی ہے، نہ ہی سو میل فی گھنٹہ کی رفتار کے معنی ترقی ہیں۔ انسان اگر ستاروں کو تولنے کے قابل بھی ہو جائے اور علوم و فنون کے وسیع میدانوں میں گھوڑے دوڑانے لگ جائے تب بھی اس کے جوہرِ ذاتی میں قلبِ ماہیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ انسانی معاملات اس سے کہیں گہرے ہوتے ہیں......... قوت، تہذیب، کلچر بے معنی چیزیں ہیں، اگر ان کے ساتھ اخلاقی برائیاں شامل ہوں۔ وہ صحیح پیمانہ جس سے انسانی دنیا کی قدر و قیمت ماپی جا سکتی ہے، اخلاقی پیمانہ ہی ہے۔ (ص ۲۵۹)

اس قسم کے نظامِ تمدن کے مآل کے متعلق یہی مؤرخ لکھتا ہے:۔

وہ نظامِ تہذیب جس میں حق و صداقت کو عادی طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہو آخر الامر تباہ ہو کر

رہتا ہے۔ ناانصافی سے کوئی فرد کیسا ہی کامیاب کیوں نہ ہوتا چلا جائے۔ وہ اجتماعی نظام جس کا وہ جُزو ہے اور وہ جماعت جو اس ناانصافی کے ثمرات سے نفع اندوز ہوتی ہے اس ناانصافی کی وجہ سے انجام کار برباد ہوجاتی ہے۔ انتخاباتِ طبیعی کے اٹل قانون کی بنا پر گناہ کی اُجرت موت ہے۔ (ص ۲۶۲)

میکانکی نظریۂ حیات نے مغرب کو اسی قسم کا معاشرتی نظام عطا کیا ہے۔ خارجی دنیا کے مسائل تو اس نے حل کردیئے لیکن انسانوں کے باہمی معاملات کا کوئی تسلی بخش حل اس سے پیش نہ ہوسکا۔ درحقیقت یہ بات اس کے بس کی تھی ہی نہیں۔" یہی وہ شعبہ ہے جس میں اس تہذیب کی پوری ناکامی سامنے آجاتی ہے۔ انسان کے مِل جُل کر رہنے کے معاملات کا حل پیش کرنا اس کے لئے ناممکن ہے[1]" اس کے متعلق ایسی توقعا وابستہ کرنا ہی غلطی تھا۔ بقول میتسن :-

> ہم نے زندگی کی ابتدا، سائنس کی کاریگری سے کی، اس وثوق کے ساتھ کہ مادی کامرانیاں زندگی کے عُقدوں کو حل کردیں گی۔ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہم غلطی پر تھے۔ زندگی کے مسائل اتنے آسان نہیں ہیں۔
> (CREATIVE FREEDOM: p. 184)

مشین کی ایجادات نے خود انسان پر کیا اثر کیا ہے اس کے متعلق مشہور فرانسیسی مفکر مؤرخ (RENE GUENON) لکھتا ہے:-

> عہدِ حاضر کی تہذیب رفتہ رفتہ تنزل کی طرف گرتی گئی ہے۔ حتیٰ کہ یہ انسان کے پست ترین عناصر کی سطح پر جاکر غرق ہوگئی ہے' اس کا نصب العین اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسانی فطرت کے محض مادّی گوشے کے تقاضوں کی تسکین کا سامان فراہم کیا جائے۔ یہ نصب العین خود ایک فریب ہے۔ اس لئے کہ یہ جس قدر انسانی ضروریات کو پورا کرتا ہے اس سے زیادہ مصنوعی ضروریات کو پیدا کردیتا ہے .... اس عہد کے انسان نے نہ صرف اپنی ذہنی کاوشوں کو مشینوں کی ایجاد اور ساخت کے لئے وقف کر رکھا ہے بلکہ وہ خود رفتہ رفتہ مشین بن چکا ہے۔ یہ ایجادات جن کا شمار دن بدن بڑھتا جارہا ہے اور بھی زیادہ خطرناک ہیں۔ اس لئے کہ یہ اُن قوتوں کو بروئے کار

---

[1] (THE STATE OF THE WORLD BY ADAM DE HEGEDUS: p. 111)

لارہی ہیں جن کی اصلی حقیقت کا علم ان انسانوں کو نہیں جو انہیں استعمال کرتے ہیں...... جو لوگ مادہ کی وحشی قوتوں کو بے لگام چھوڑ دیتے ہیں وہ خود ان ہی قوتوں کے ہاتھوں تباہ ہو جاتے ہیں........ دورِ حاضرہ میں مادی قوانین کو کھلا چھوڑ دیا گیا ہے. جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مادہ اس انسان کو برباد کر دے گا جو خود مادہ سے بلند ہوئے بغیر، مادہ کی تسخیر چاہتا ہے. اس لئے کچھ بعید نہیں کہ موجودہ دنیا خود ان ہی ایجادات کے ہاتھوں تباہ ہو جائے.

(THE CRISIS OF THE MODERN WORLD)

ان ہی حقائق کے پیشِ نظر، یہ مغربی مفکر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ:-

مغرب کے غرق ہو جانے کا خطرہ سر پر ہے، وہ خود تو ڈوبے گا ہی لیکن اپنے ساتھ تمام نوعِ انسانی کو بھی اپنے منتشر افکار و اعمال کے گرداب میں غرق کر دے گا۔ (ایضاً)

یہ اس لئے کہ:

بڑھتی ہوئی مادی خواہشات کی تسکین کے لئے کشمکشِ زندگی نے یہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل کر دی کہ انسانی زندگی کا سرچشمہ غیر مادی روحانیت میں ہے........ چونکہ سائنس نے مادی کامیابی عطا کر دی اس لئے ہم سائنس کی اسی طرح پرستش کرنے لگ گئے جس طرح ہمارے بزرگ جادو کی پرستش کیا کرتے تھے. یہ روش، درحقیقت اس زندگی سے فرار کی راہ تھی جس میں انسانی خودی اپنے استحکام کے لئے ضبطِ نفس کی متقاضی تھی. اور ضبطِ نفس یقیناً ایک مشقت طلب مرحلہ ہے........ ہوتا یہ ہے کہ جس قدر مادی ترقی بڑھتی جاتی ہے خودی کی محبوبیت کم ہوتی جاتی ہے. یہ ہے ہمارے دَور کی ناکامی کا اصلی راز. خوش حالی اس قدر فراواں ہے کہ باید و شاید. عیش و عشرت کے سامان ہر مقام پر موجود ہیں، مادی کامیابی کے مواقع نچلے سے نچلے درجہ کے انسانوں تک کے لئے کھلے ہیں. لیکن بایں ہمہ انسان، بے حد غیر مطمئن اور مضطرب و بے قرار ہے........ تخلیق کی قوتِ محرکہ کبھی مستقل طور پر ایسے نظریہ کو سینہ سے نہیں لگائے رکھ سکتی جو انسانی ذات کو محض مادہ کی نمود قرار دے. ایسے نظریہ کے ماتحت افراد اور قومیں دونوں تباہ ہو کر خاک میں مل جاتی ہیں.

یہ ترقی نہیں سرتاسر تنزل ہے. ڈین انج کے الفاظ میں:-

(THE CRISIS OF THE MODERN WORLD)

اگر آج دنیا کی اخلاقی حالت کو دیکھا جائے تو مجھے مجبوراً یکسلے کے اس نتیجہ سے متفق ہونا پڑے گا کہ ترقی کے مسلمہ معیار کے مطابق، اس دور کی ترقی، ترقی نہیں تنزل ہے۔

(THE FALL OF THE IDOLS: p. 71)

جنگ کی تباہ کاریاں

اسی "تنزل" کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا یہ پچاس سالہ دَور، مسلسل جنگ و پیکار اور حرب و ضرب کی آماجگاہ بنا رہا ہے۔ چھوٹی موٹی لڑائیوں کو چھوڑ کر اس دور میں ہم جن دو عالمگیر لڑائیوں سے دوچار ہوئے ہیں ان کی تباہیوں اور بربادیوں کی نظیر ساری انسانی تاریخ میں کہیں نہیں ملے گی۔ جنگ کیا تھی ایک جہنم تھا جس کے انسانیت سوز شعلوں نے ساری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد رابرٹ برفو نے لکھا تھا۔

یہ جنگ، معہ اپنے تمام بہیمانہ مظاہروں کے جن کی وجہ سے آج ہمارا شعور گوناگوں وحشت انگیز پریشانیوں کا مسکن بن رہا ہے، کوئی ہنگامی واقعہ یا اتفاقی حادثہ نہ تھا، یہ تمام مجرمانہ حماقتیں تمام منافقتیں، تہمت تراشیاں اور دروغ بافیاں۔ یہ تمام سنگدلانہ حرکات، انسانی زندگی قوت اور دولت کی یہ تمام بربادی اور دہشت انگیز تباہی۔ غرضیکہ یہ پورے کا پورا پاگل پن اور اس کا ایک ایک عنصر ہماری قبل از جنگ کی مغربی تہذیب کے اندر موجود تھا۔ جنگ دراصل ان تمام مذموم افعال اور نفرت انگیز اعمال کا مرئی اوتار، یا مادی مظاہرہ تھا جن کی مسموم فضا میں ہم گھرے ہوئے تھے جنگ نے صرف اتنا کیا کہ ان بھیانک چہروں سے نقاب الٹ دیا۔

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 360)

اس ہولناک تباہی کا باعث کیا تھا؟ اسے مشہور امریکی مؤرخِ تہذیب (DORSEY) کے الفاظ میں سنئے۔ وہ اپنی کتاب (CIVILISATION) میں لکھتا ہے۔

(ہماری تباہی کا باعث) نہ تو بڑے بڑے مجرم ہیں جن سے ہم لرزاں رہتے ہیں اور نہ ہی ہمارا افلاس جس سے ہم نادم ہیں۔ (اس کا اصل باعث) وہ معاشرتی نظام ہے جو منافقت اور فریب کی بنیادوں پر قائم ہے اور (اس کے ساتھ) یہ قانون کہ "جس کی لاٹھی اس کی بھینس"۔

(صٓ۸۷)

برفو اس کی مزید تشریح ان الفاظ میں کرتا ہے۔

ہماری موجودہ تہذیب اپنے قومی، معاشی، عائلی، اخلاقی، مذہبی، ذہنی، نظام کے ہر شعبہ میں حماقت، جہالت، فریب اور ظلم کا مستقل مظاہرہ ہے۔ (صد ۳۶)

اس عالمگیر تباہی اور بربادی کے اسباب و علل پر بحث کرتا ہوا (BREND) اپنی کتاب (FOUNDATIONS OF HUMAN CONFLICTS) میں لکھتا ہے:-

یہ سرسری سا جائزہ بتاتا ہے کہ انسان ابھی اس چیز سے بہت دُور ہے کہ وہ سیکھ لے کہ اپنے آپ پر حکومت کس طرح کی جاتی ہے؟ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ ہر جگہ پریشان اور غیر متیقن انداز سے مارا مارا پھر رہا ہے۔ وہ اس سوسائٹی کو تشکیل کرنے کے لئے جس کے لئے وہ سمجھتا ہے کہ وہ اپنے اندر صلاحیت رکھتا ہے، ایک خاص راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کا مطمحِ نگاہ اسے ہمیشہ دھوکا دیتا ہے۔ قدیمی اقدار و عقائد ختم ہو چکے ہیں اور اس خلا کو کسی اور چیز نے پُر نہیں کیا۔ دنیا کے ایک معتد بہ حصّہ پر تعمیری قوّتوں کے بجائے تخریبی قوتیں چھا چکی ہیں اور انسان نے جو کچھ صدیوں سے حاصل کیا تھا وہ سب ختم ہو رہا ہے۔ مختلف انداز کی حکومتیں اور معاشرتی ادارے اس باب میں ناکام رہ چکے ہیں کہ انسان کو انسانوں کے ہاتھوں سے محفوظ رکھا جا سکے .... انسان نے بڑے وسیع پیمانے پر علم حاصل کیا ہے اور سائنس کے ہر شعبے میں حیرت انگیز اکتشافات کئے ہیں اور فطرت کی قوّتوں کے استعمال کی استعداد پیدا کر لی ہے۔ اگر وہ ان قوّتوں کو اپنے فائدے کے لئے استعمال کرتا تو وہ کئی ایک معاشرتی خرابیوں سے آزاد ہو جاتا جو قدیم ایام میں ناگزیر سمجھی جاتی تھیں۔ لیکن انسان کی حالت یہ ہے کہ ہر وقت روشنی کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ لیکن فطرت کی ان قوّتوں کو اپنی تخریب کے لئے استعمال کرتا ہے۔ (صد ۲۰۳)

اور اس کے بعد اس کی علت و معلول ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

انسانوں کی کوئی جماعت ہو ایک فرد کو ایک محدود حلقہ کے اندر اور خاص شرائط کے ماتحت، جذبات کی آزادی کی اجازت دی جاتی ہے۔ اگر وہ اپنے جذبات کو، اس محدود حلقہ سے باہر اور ان مخصوص شرائط کو توڑ کر، بروئے کار لانے کی کوشش کرے تو وہ جماعت اس کی روک تھام کی تدبیر کرتی ہے۔ لیکن آج کوئی ایسا اقتدارِ اعلیٰ (SUPREME AUTHORITY)

نہیں جو اقوام پر بھی اس قسم کی پابندی عائد کر سکے۔ اس لئے اقوام کو اپنے جذبات کو بے زمام چھوڑنے کی زیادہ آزادی حاصل ہے۔ آج انسانی اقوام کی حالت بالکل عہدِ طفولیت کی سی ہے جس میں بچہ ہر اس پابندی کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے جذبات کے راستہ میں حائل ہو۔ (صہ)

اس معاشرتی ماحول کا توڑنا، جسے انسان نے اپنے غلط تصورِ حیات کی بنیادوں پر تعمیر کر کے اپنے لئے ایک خود ساختہ قید خانہ بنا لیا ہے، موجودہ انسان کے بس کی بات نہیں۔

انسان آزادی کا متمنی ہے اور کئی ایک ملکوں میں اس نے تنگ آ کر یہ سمجھنا بھی شروع کر دیا ہے کہ وہ آزاد ہے۔ یعنی وہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ وہ ان قدیم اور جدید زنجیروں کو الگ پھینک دے جو اس کی خود ساختہ ہیں اور اسے بُری طرح سے جکڑے ہوئے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نے ایک ایسا معاشرتی ماحول پیدا کر رکھا ہے جسے وہ اپنے قبضہ (CONTROL) میں نہیں رکھ سکتا (اس لئے اسے توڑ نہیں سکتا)۔ (صہ۳-۴)

یہ خود ساختہ قید خانہ عصرِ حاضر کے لئے ایک ایسا جہنم بن چکا ہے جس سے نکلنے کی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ پروفیسر جوڈ اس باب میں لکھتا ہے:۔

اس زمانہ میں مشین نے انسان کو بے پناہ قوت دے دی ہے اور اس قوت سے وہ تعمیر اور تخریب کے بے حد و حساب کام کر سکتا ہے، وہ چاہے تو سمندروں کو پھاڑ دے۔ پہاڑوں کو ریزہ ریزہ کر دے۔ آسمان اس کے سامنے گرد ہے اور کائنات سرنگوں۔ لیکن اتنی قوت پا کر بھی وہ سکھی نہیں ہوا۔ بلکہ وہ اور دُکھی ہے۔ آج مشین کی طاقت انسان کو مطمئن کرنے کے کام نہیں آرہی بلکہ اُلٹا اسے تباہ و برباد کیا جا رہا ہے........ اگر اس طاقت کو قابو میں رکھنے کی کوئی سبیل نہ کی گئی تو انسانیت کا انجام اچھا نظر نہیں آتا۔

انسان کی ہزار ہا سال کی جدوجہد کا یہ انجام کیوں ہوا؟ اور آج وہ مشین کے ہاتھوں کیوں ایسا بے بس نظر آرہا ہے؟ بات دراصل یہ ہے کہ ہم نے طاقت تو حاصل کر لی اور آگ اور پانی اور معدنیات کو کام میں لانے کے وسیلے ڈھونڈ لئے لیکن اس طاقت کو صحیح طور پر استعمال کرنے کی عقل ہم نے حاصل نہ کی۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ آج کا انسان اس مصیبت میں گرفتار

ہے۔ ضرورت ہے کہ طاقت کو صحیح راہ پر چلانے کی عقل ہم پہنچائی جائے اور اگر طاقت اور عقل میں صحیح توازن ہوجائے تو آج ہماری مصیبتیں دور ہوسکتی ہیں اور انسانیت آنے والی تباہی سے بچ سکتی ہے۔

بے شک انسان مظاہرِ فطرت کو مسخر کرنے میں آبار واجداد سے بہت آگے بڑھ گیا ہے لیکن جہاں تک اس کے اپنے رہنے سہنے اور دوسروں سے مل کر زندگی گذارنے، یعنی اخلاقیات وسیاسیات کا تعلق ہے وہ اب تک وہیں ہے جہاں ہزاروں برس پہلے یونان کے قدیم باشندے تھے۔ ہم نے گو مادی ترقی تو بہت کرلی ہے لیکن روحانی اور اخلاقی لحاظ سے ہم ذرا بھی آگے نہیں بڑھے۔ اور آج رونا بھی اس بات کا ہے اور ساری ضرورت بھی یہی ہے کہ ہم اپنی مادی طاقت کے مطابق اپنے اندر روحانی اور اخلاقی عقل پیدا کریں تاکہ اس طاقت کا صحیح مصرف ہوسکے ورنہ یہ طاقت وبالِ جان ہوجائے گی۔

(بحوالہ مجلّہ "کتاب". لاہور، فروری ۱۹۴۳ء)[1]

یہی مصنف اپنی کتاب (GODAND EVIL) میں لکھتا ہے۔

انیسویں صدی، سائنس کی ظفرمندی کا زمانہ تھا۔ سائنس نے ہمیشہ سستا کوئلہ اور کپاس دی اور ذرائع رسل ورسائل میں انقلاب پیدا کردیا اور دیگر سینکڑوں طریق سے انسانی زندگی میں تبدیلیاں پیدا کردیں اور اس کی آسائش کے سامان مہیا کردیے۔ لیکن یہ سائنس ایک دودھاری تلوار تھی جس نے انسان کو وہ قوتیں عطا کردیں جن کا طریقِ استعمال وہ نہیں جانتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی قتل وغارت گری کی استعداد میں بہت اضافہ ہوگیا اور اس طرح اس کی تہذیب تباہی کے جہنم کے کنارے تک آپہنچی۔ انیسویں صدی نے صرف سائنس کی ترقی دیکھی اور یہ ہمارے لئے چھوڑدیا کہ ہم دیکھیں کہ سائنس کی اس ترقی کے ساتھ ساتھ انسانیت میں کس طرح تنزّل واقع ہوتا چلا گیا۔ (GODANDEVIL: 114)

مادی نظریۂ زندگی کے مآل وعواقب پر گفتگو کرتا ہوا میتھیسن لکھتا ہے:۔

---

[1] یہ مقالہ ہندوستان ٹائمز میں (انگریزی میں) شائع ہوا تھا اور اس کا ترجمہ ماہنامہ کتاب نے شائع کیا تھا۔

جس قدر خالص مادی ترقی زیادہ ہو گی، اسی قدر انسان زیادہ ناخوش ہوتا جائے گا۔ ہمارے دَور کی ناکامی کا اصلی راز یہی ہے۔ آج سامانِ تعیش کی اس قدر فراوانیوں کے ساتھ انسان کی یہ حالت ہے کہ وہ حد سے زیادہ غیر مطمئن اور مضطرب اور پریشان خاطر ہے۔

(CREATIVE FREEDOM: p. 183)

اس تجزیہ کے بعد میسن علتِ مرض کی طرف آتا ہے اور کہتا ہے:۔

ہمارے دَور میں جس چیز کی کمی ہے اور جس کی وجہ سے یہ اپنی ناقصیت کو محسوس کر رہا ہے، وہ انسانی خودی ہے جس کی نمود، مادہ اور رُوح دونوں میں ہونی چاہیئے۔ انسان مادی کامرانیوں میں ڈوبا ہوا، پریشان اور ایک عجیب الجھاؤ میں ہے اس لئے کہ اس کی ذات اپنے آپ کو مادہ سے بلند نہیں لے جاسکتی بلکہ مادہ کے اندر ڈوبی ہوئی محسوس کرتی ہے۔ اس کا اضطراب اس لئے ہے کہ اس کا تحت الشعور یہ چاہتا ہے کہ وہ ثابت کر دے کہ وہ مادہ سے جن چیزوں کی تخلیق کرتا ہے خود ان سے کچھ بیش ہے۔ وہ مادی کاریگری کو بحال رکھنا چاہتا ہے اس لئے کہ یہ اس کی قوتِ تخلیق کی مدد کے لئے ضروری ہے لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مادیت سے بلند لے جائے اور اس کی ذات کا اندازہ اس کی مادی تخلیق سے نہ لگایا جائے بلکہ اس سے کہ وہ خود کیا ہے؟ (صـــ۱۸۳)

آج یورپ کا نوجوان جس اضطراب و خلفشار، جس بے چینی و پریشانی، جس عدم سکون و فقدانِ مسرت کے جہنم میں گرفتار ہے اس کے متعلق علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں:۔

اپنے فکر کی دنیا میں خود اپنی ذات کے خلاف ستیزہ کار رہتا ہے اور سیاسی دنیا میں دوسروں کے خلاف نبرد آزما۔ وہ نہ اپنی کف بردہاں سرکشی کو ضبط میں لا سکتا ہے اور نہ ہی ہوسِ زرپرستی کے استسقار کی تسکین کا سامان فراہم کر سکتا ہے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جو اس کے تمام بلند مقاصد کو (ایک ایک کر کے) ہلاک کر رہی ہیں اور ایسی کیفیت پیدا کر رہی ہیں کہ وہ زندگی کے ہاتھوں بیزار ہے۔ وہ نگاہ فریب مناظر میں جذب ہو کر اپنی ذات کی گہرائیوں سے یکسر منقطع ہو چکا ہے۔ اس کی منظم مادہ پرستی کے میدان میں اس کی توانائی پر فالج گر چکا ہے جسے ہکسلے کی نگاہ نے بھانپا اور اس پر اظہارِ تاسف کیا تھا۔ (خطبات صـــ۱۷۷)

بدقسمت نوجوان

وہی بدقسمت نوجوان جس کے متعلق ڈین انج (جوڈ کے الفاظ نقل کرتا ہوا) لکھتا ہے کہ "یہ نوجوان شاہراہِ حیات پر بے مقصد چلا جا رہا ہے۔ اسے کچھ خبر نہیں کہ مجھے کہاں جانا ہے اور یہ سفر کیوں اختیار کیا ہے۔ اور نہ اس کا کوئی عقیدہ ہے نہ ضابطۂ حیات، نہ معیار نہ اقدار۔

(FALL OF IDOLS: p. 236)

جوڈ نے جو کچھ یورپ کے متعلق کہا ہے وہ کچھ (LEWIS MUMFORD) امریکہ کے متعلق کہتا ہے۔ اپنی کتاب (FAITH FOR LIVING) میں لکھتا ہے:۔

> امریکہ میں ہم نے ایک نئی نسل پیدا کی ہے۔ عمدہ توانائی، خوبصورت جسم، لیکن دل بالکل خالی۔ وہ نسل جس کے نزدیک زندگی کا کوئی مقصد ہی نہیں .... یہ "مہذب وحشی حیوانوں کی سطح پر زندگی بسر کر رہے ہیں کبھی دھوپ میں کھڑے آفتابی غسل لے رہے ہیں، سمندر کے ساحل پر یا اپنے کمرے کے لیمپ کے سامنے کبھی بے کار جنسی میلان کے تحرک سے رقص کرنے لگ جاتے ہیں .... یہ اپنے لباس کے بارے میں بہت محتاط ہیں۔ لیکن یہ احتیاط محض فیشن کی پابندی کی وجہ سے ہوتی ہے .... یہ لوگ کھاتے ہیں، پیتے ہیں، شادی کرتے ہیں، بچے پیدا کرتے ہیں اور پھر مر جاتے ہیں۔ ایسی زندگی جی کر، جو اگر کامیاب ہے تو حیوانی نشاط انگیزی کی اور اگر ناکام ہے تو حسد، خوف اور پریشانی کی حیوانی سطح اور حیوانی تسکین کے علاوہ انہیں ہر طرح کی زندگی سے نفرت ہے۔ انہیں ان حیوانی حظائظِ نفس سے محروم کر دیجئے تو ان کے لئے جینا وبالِ دوش ہو جائے گا۔ نیم مردہ جب کام میں لگے ہیں، اور نیم زندہ، جب کام سے فارغ ہیں، یہ ہے ان کی زندگی کا مآل۔ ہر شہر میں اس قسم کے لوگ لاکھوں کی تعداد میں موجود ہیں .... ان کے فیشن کی نمائش گاہیں، رات کی کلبیں ایسے لوگوں سے بھری رہتی ہیں جن کے سامنے نہ انسانی معیار ہوتے ہیں نہ انسانی مقاصد۔

ممفورڈ نے ان خیالات کا اظہار کچھ عرصہ پہلے کیا تھا۔ اس کے بعد وہ اسی سلسلہ کی اپنی آخری کتاب (THE CONDUCT OF LIFE) میں لکھتا ہے:۔

> ہم تاریخ میں اس مقام پر پہنچ چکے ہیں جہاں انسان خود اپنا بدترین دشمن بن چکا ہے.......

مغربی کلچر انسان کا ترجمان نہیں رہا۔ یہ انسان سے باہر کی دنیا سے تعلق رکھتا ہے اور خود انسان کا دشمن......... اس تہذیب کے خلاف سب سے شدید تنقید اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ علاوہ اس کے کہ اس کے ذریعہ انسان اپنے اوپر تباہیاں لا رہا ہے۔ اسے انسانی زندگی سے کچھ دلچسپی ہی نہیں......... اس تہذیب کا ماحصل یہ ہوگا کہ اس سے اس قسم کے مشینی انسان پیدا ہوں گے جو نہ اپنے لئے فیصلے کر سکنے کے قابل ہوں گے اور نہ ہی زندگی کی شاہراہ متعین کر سکنے کے اہل۔

آخر میں ممفورڈ لکھتا ہے کہ:۔

تہذیبِ مغرب کے خلاف آخری تنقید یہ ہے کہ اس نے مشینوں کی عقیم اور محبت سے عاری دنیا پیدا کر دی ہے۔

وہی حقیقت جسے اس سے پہلے (E.A.BURRETT) اپنی مشہور کتاب (METAPHYSICAL BASIS OF MODER SCIENCE) میں ان الفاظ میں بیان کر چکا ہے۔

میکانکی تصوّرِ حیات کی رُو سے، حقیقت کی دنیا درشت اور کرخت، بارد و بے رنگ و بے کیف، خاموش اور مردہ دنیا بن گئی۔ دنیا کیا؟ بس ریاضی کے چند فارمولے ہیں جو مشینی ضابطے کے ماتحت مصروفِ حرکت ہیں۔

اس طرزِ زندگی سے، دل کی توانائی اور روح کی پاکیزگی تو ختم ہوئی تھی، اس کے ساتھ ہی جسمانی صحت بھی تباہ ہو گئی[1]

ڈاکٹر فرائڈ کے مکتبِ فکر کے مطابق، اعصابی بیماریوں کی تشخیص تجزیۂ نفس کی رُو سے کی جاتی ہے۔ ڈاکٹر ینگ کا شمار اس فن کے ائمہ میں سے ہوتا ہے۔ اس نے اپنی تمام عمر نفسیاتی تجزیہ میں گذار دی ہے اور ہزاروں نوجوانوں کی تحلیلِ نفسی کے بعد ان کی بیماریوں کی تشخیص کی ہے۔ وہ اپنی مدت العمر کے تجربہ کے بعد دورِ حاضر کے انسان کے متعلق جس نتیجہ پر پہنچا ہے اُسے اس نے اپنی کتاب ———

---

[1] ڈاکٹروں کا اندازہ ہے کہ برطانیہ کی پانچ کروڑ بیس لاکھ آبادی میں ہر روز ایک کروڑ ستر لاکھ اسپرین کی ٹکیاں کھائی جاتی ہیں۔ یہ ہے ان کی اعصابی حالت کا نقشہ! (بحوالہ ڈان، مورخہ ۱۵ ۵/۵۲)۔

(MODERN MAN IN SEARCH OF SOUL) میں قلمبند کردیا ہے۔ وہ اس کتاب میں لکھتا ہے:

عصرِ حاضر کا انسان مفلوج انسان ہے۔ اندھے حوادث کے مقابلہ میں خوف سے ہراساں، ان وحشیانہ قوتوں کے مقابلہ میں جن پر وہ اپنے دَور کی معاشی اور سیاسی تدابیر کے زور پر قابو نہیں پا سکتا۔ یہ تو ہے اس کی خارجی دنیا کی حالت اور اگر وہ اس اندھی دنیا سے جہاں تخریبُ تعمیر کی قوتیں ہر وقت ترازو کے پلڑوں کو اُٹھاتی جھکاتی رہتی ہیں اپنے اندر کی دنیا کی طرف جھانکتا ہے تو وہاں اسے باہر سے بھی زیادہ تاریکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ (صـ ۲۳۶)

یہ ہے نقشہ اس دنیا کا جو اس تہذیب نے متشکل کی ہے جس کی بنیادیں میکانکی تصورِ حیات پر رکھی گئی تھیں، وہ دنیا جس کے متعلق (LESLIE PAUL) میکس ایسٹ مین (MAX EASTMAN) کے الفاظ نقل کرتا ہوا لکھتا ہے کہ "کوئی زندہ اور باہوش انسان، جو ذرا اس امر کا تصور کرلے کہ یہاں ہو کیا رہا ہے، اس قسم کی دنیا میں ایک ثانیہ کے لئے رہنا بھی گوارا نہ کرے گا۔" (ANNIHILATION ON OF MAN)

علومِ سائنس اور انسان کی دُنیا

خود علومِ سائنس کے متعلق (SIR RICHARD LIVINGSTONE) لکھتا ہے کہ

ہم انسان کے لئے ذرائع بہم پہنچاتے ہیں ان کا استعمال بھی سکھا دیتے ہیں لیکن اُسے اس مقصد کی بابت کچھ نہیں بتاتے جس کے حصول کا یہ ذریعہ ہیں۔

(EDUCATION FOR A WORLD ADRIFT)

نیویارک ٹائمز کے سائنس ایڈیٹر (WAIDEMAR KAEMPFFERT) نے ۱۹۵۳ء میں ایک کتاب لکھی تھی جس کا عنوان ہے EXPLORATION IN SCIENCE وہ اس کتاب کے اخیر میں لکھتا ہے:

انسان اس کرۂ ارض پر قریب ایک لاکھ سال سے آباد ہے۔ لیکن اس کے اخلاقی شعور کو بیدار ہوئے صرف پانچ ہزار سال کا عرصہ ہوا ہے۔ اگر نوعِ انسانی کا صحیح مطالعہ صرف انسان سے کیا جا سکتا ہے تو اس باب میں سائنس ہنوز اپنے دورِ جہالت میں ہے۔ وہ ایٹم کے متعلق تو بہت کچھ جانتی ہے لیکن انسان کے متعلق جو کائنات کا سب سے زیادہ دلچسپ اور اہم موضوع ہے، بہت کم جانتی ہے۔ سائنس کو ابھی ایک نشاۃِ ثانیہ کی ضرورت ہے۔ اس کی نمود کے لئے شاید ابھی ایک سو سال اور درکار ہوں۔ جب ایسا ہوا تو پھر انسان کی صلاحیتوں اور

کمزوریوں کی تحقیق کے لئے کم از کم اتنا وقت تو دے گی جتنا وقت یہ دوائیوں اور پلاسٹک کی تحقیق کے لئے صرف کرتی ہے. اب تک سائنس نے انسان کو صرف یہ بتایا ہے کہ وہ اپنے ماحول کو کس طرح مسخر کر سکتا ہے. اس نے ابھی انسان کو یہ بتانا ہے کہ وہ جو کچھ کرتا ہے ایسا کیوں کرتا ہے اور اس کے لئے تسخیرِ خویش کس طرح ممکن ہے۔ (صفحہ ۲۷۹)

اسی حقیقت کو جوڈؔ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

سائنس ہمیں یہ تو سکھا دیتی ہے کہ ذرائع پر کس طرح قدرت حاصل کی جا سکتی ہے. لیکن مقاصد کے متعلق وہ کچھ نہیں بتا سکتی. لہٰذا اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں رہتا کہ انسان اپنے ذاتی مقاصد کے حصول اور خواہشات کی تسکین کے پیچھے لگا رہے۔ (DECADENCE)

یہ ظاہر ہے کہ جب انسان کے سامنے کوئی متعین منزل (اور مقصد نہ ہو تو) "ترقی" کا لفظ بے معنی ہو جاتا ہے. جیسا کہ (A. G. CHESTERTON) نے کہا تھا.

خود لفظ ترقی (PROGRESS) اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ اس کے لئے ایک سمت (DIRECTION) کا ہونا ضروری ہے. جونہی ہم سمت کے متعلق متشکک ہو جائیں، ہماری ترقی بھی مشکوک ہو جائے گی۔

اور یہ واضح ہے کہ سمت (DIRECTION) کبھی متعین نہیں ہو سکتی جب تک پہلے منزل (GOAL) متعین نہ ہو. بنابریں جب ہم کہتے ہیں کہ ہمارا زمانہ ترقی کا زمانہ ہے تو یہ گفتگو یکسر بے معنی ہو جاتی ہے، جب تک پہلے یہ نہ متعین کیا جائے کہ وہ نصب العین کیا ہے جس کی طرف ہمارا زمانہ ترقی کرتا ہوا بڑھ رہا ہے اور چونکہ نصب العین کا متعین کرنا سائنس کے بس کی بات نہیں اس لئے سائنٹیفک ایجادات کا نام ترقی رکھا ہی نہیں جا سکتا. اسی بناء پر جوڈؔ نے عصرِ حاضر کے انحطاط کی وجہ صرف ایک بتائی ہے. یعنی "ترکِ مقصد" (DROPPING OF THE OBJECT) یہ اس لئے کہ ہم خود انسان کی زندگی اور اس کے مقصد کے متعلق کچھ معلوم نہیں کر سکے. (HEIDEOGER) کے الفاظ میں:-

کسی زمانے میں بھی انسان کے متعلق اتنا کچھ معلوم نہیں ہو سکا جتنا ہمارے زمانہ میں ہوا ہے. اور "انسان ہے کیا؟" اس سوال کے متعلق کوئی زمانہ بھی اتنا بے بہرہ نہیں تھا جتنا ہمارا زمانہ ہے.

(KANT AND THE PROBLEM OF METAPHYSICS)

(DECADENCE: p.247)

یا (SCHELLER) کے الفاظ میں:۔

> ہمارا زمانہ وہ پہلا زمانہ ہے جس میں انسان خود اپنے متعلق ریب وتشکیک میں مبتلا ہو گیا ہے جس میں وہ خود اپنے متعلق نہیں جانتا کہ وہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی اُسے اس کا بھی احساس ہو گیا ہے کہ وہ اپنے متعلق کچھ نہیں جانتا۔

(QUOTED BY BUBER IN "BETWEEN MAN AND MAN")

ظاہر ہے کہ جب صورتِ حالات یہ ہو کہ انسان کے پاس قوتیں بے پناہ آجائیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ خود کیا ہے اور اس کی زندگی کا منتہیٰ کیا، تو وہ قوتیں تخریب کے سوا اور کس مصرف میں آسکتی ہیں؟ یہ تخریب ہماری آنکھوں کے سامنے دو مہیب جنگوں کی شکل میں آچکی ہے اور اب تیسری جنگ کی تیاریاں ہو رہی ہیں۔ ان دونوں جنگوں میں جو طبعی بربادیاں آئیں انہیں چھوڑیئے خود معاشرہ جن دیگر خرابیوں کی آماجگاہ بن گیا انسان کی تباہی کے لئے وہ بھی کم دہشت انگیز نہیں —— مشہور (PSYCHO-ANALYST) ڈاکٹر ولیم اسٹیکل (W. STEKEL) اس باب میں لکھتا ہے کہ:۔

جرائم

> پہلی عالمگیر جنگ کے بعد جرائم عام ہو چکے ہیں۔ چوری ایک مہذب ہُنر بن چکی ہے۔ صرف اس کا نام بدل دیا گیا ہے۔ اب اسے کاروبار (BUSINESS) کہا جاتا ہے۔ انسانی زندگی کی کوئی قیمت نہیں رہی۔ قتل ایک عام بات ہو چکی ہے۔ سرمایہ شاہنشاہِ مطلق ہے جنگ سے سہل انگاری عام ہو چکی ہے۔ ہر شخص چاہتا ہے کہ کسی طرح مفت میں دولت ہاتھ آجائے اور کام نہ کرنا پڑے۔ اخلاق کا معیار بہت پست ہو گیا ہے۔ معاشرہ کی شرم کا اب احساس تک نہیں رہا۔ اب شرم صرف اُسے آتی ہے جو دوسروں کا خون چوسنے میں ناکام رہ جاتا ہے جنگ کے بعد قماربازی کا چسکا عام ہو گیا ہے حتیٰ کہ یہ اب جنون کی کیفیت اختیار کر چکا ہے۔ جوئے کی سینکڑوں مہذب قسمیں ایجاد ہو چکی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی شراب خوری۔ اس سے بوڑھے، بچے سب کی قوتِ عمل تباہ ہو جاتی ہے اور لوٹ مار اور تباہ کاری کا جذبہ بیدار ہو جاتا ہے۔

آج انسان کے لئے سب سے بڑا خطرہ خود اس کی اپنی ذات کا اندرونی خطرہ ہے۔

(PECULIARITIES OF BEHAVIOUR)

ہکسلے (ALDOUS HUXLEY) کہتا ہے کہ:۔

اس باب میں دورِ جاہلیت اور دورِ حاضرہ میں بس یہ فرق سمجھئے کہ ہم کھلے ہوئے تشدد کی دنیا سے فریب کاری کی دنیا کی طرف بڑھتے چلے جا رہے ہیں۔ (ENDS AND MEANS)

اس کا لازمی نتیجہ (PALINURUS) کے الفاظ میں:۔

عیاشی، عدم یقین، تکان اور توہم پرستی ہے۔

(UNQUIET GRAVE)

جو، جوڈ کے خیال میں قوموں کی تباہی کا بنیادی سبب ہوتے ہیں۔

یورپ کے مفکرین اپنی تہذیب کے بھیانک نتائج سے اس درجہ ہراساں اور پریشان ہو چلے ہیں کہ ہنوز یہ تہذیب اپنی عمر کے پچاس سال بھی پورے نہیں کر پائی کہ وہ اسے اُلٹ کر اس کی جگہ کسی دوسری تہذیب کے قیام کی فکر کر رہے ہیں۔ وہ اس کے ہاتھوں بُری طرح بیزار ہو چکے ہیں — بقول علامہ اقبالؒ۔ ؏

کہ افرنگ از جراحت ہائے پنہاں بسمل افتاد است

وہ اپنی قوم کو چیخ چیخ کر پکار رہے ہیں کہ اپنی روش بدلو ورنہ تم اس طرح تباہ و برباد ہو جاؤ گے کہ ؏

تمہاری داستاں تک بھی نہ ہو گی داستانوں میں

نالہ و فغاں

لارڈ اسنل (LORD SNELL) نے ۱۹۴۷ء میں اپنی آخری کتاب (THE NEW WORLD) شائع کی تھی۔ وہ اس میں لکھتا ہے:۔

نوعِ انسانی کی پوری تاریخ میں اس قسم کا دور کبھی دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس وقت تہذیب ایک دوراہے پر کھڑی ہے اور یہاں سے اگر ایک قدم بھی غلط سمت کی طرف مڑ گیا تو وہ اسے برباد بلکہ فنا کر دے گا۔ یوں تو انسان کی طول طویل تاریخ میں بہت سے حوادث آئے ہیں لیکن موجودہ حادثہ نہ صرف اُن سے وسعتوں اور پہنائیوں میں بڑا ہے بلکہ یہ ان سب سے زیادہ پیچیدہ

اور پریشان کن ہے۔ پہلے حوادث خاص خاص خطوں میں رونما ہوا کرتے تھے اور متعین مسائل سے متعلق ہوتے تھے۔ جنگ ہوتی تھی تو کسی ایک مقصد کے لئے۔ کبھی خام پیداوار کے لئے کبھی مال کی منڈیوں کی تلاش میں کبھی دفاعی مؤقف کی غرض سے۔ وہ لڑائیاں خاندانی وجاہت اور مادی تفوّق کے لئے ہوتی تھیں۔ لیکن گذشتہ جنگ کو دیکھئے۔ اس کی ظلمت انسانی قلوب کی گہرائیوں میں دکھائی دے گی۔ نسلی افتخار، جذبات تغلب و تسلط اور مملکت کے متعلق غلط فلسفہ۔

لہٰذا جو مصیبت ہمارے سامنے ہے اس کے متعلق ہمیں کبھی غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے۔ اس سے پہلے منظّم شر کی قوتیں کبھی اس قدر زور آور نہیں ہوئی تھیں۔ اب تو ان سے نجات کا راستہ ہی کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ ہر ملک ویرانہ بن رہا ہے اور اس ویرانہ پر افلاس امراض اور اموات کے شیاطین منڈلا رہے ہیں......... انسانیت اپنے ہاتھوں لائی ہوئی مصیبتوں سے کچلی جا رہی ہے، تباہ ہو رہی ہے۔ یہ مصیبتیں نتیجہ ہیں ان میکانکی قوتوں کا جنہیں انسان نے ایجاد تو کر دیا۔ لیکن ان پر قابو پانا نہ سیکھا۔ ہر جگہ ریب و تشکیک اور اخلاقی اقدار کی شکست کا اندوہناک احساس، انسانی قلوب کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ ان خوفناک تاریکیوں میں کبھی کبھی امید کی کوئی کرن جلوہ بار ہو جاتی ہے۔ زندگی اس بیم و رجا، فتح و شکست، امید و یاس کے دوراہے پر کھڑی ہے اور اگر ہم نے اپنی ناتواں زندگیوں کی شکستہ عمارت کو از سرِ نو محکم بنیادوں پر استوار نہ کیا تو ہماری تقدیر بد سے بدتر ہوتی جائے گی۔ ہم زیادہ دیر تک دو دنیاؤں کے درمیان کھڑے نہیں رہ سکتے۔ ایک دنیا جو مر چکی ہے اور دوسری جس میں اپنی نمود کی قوت نہیں۔ ہمیں سب سے پہلے اس حقیقت کو تسلیم کر لینا چاہیئے کہ ہماری وہ پرانی دنیا جس سے ہم اس قدر محبت کرتے تھے، مر چکی ہے اور ہمارے خوابوں کی نئی دنیا ابھی تک پیکر ناآشنا ہے۔ (صـ ۲۰۳)

آپ دیکھ رہے ہیں کہ مفکّرینِ مغرب کے اب احساسات کیا ہیں؟ یہ احساسات نہیں بلکہ چیخ و پکار ہے اس انسان کی جس کے پیچھے ایک عفریتِ بے پناہ ہو اور سامنے کوہِ آتش فشاں سے اُمنڈ کر آنے والا آگ کا سیلاب! یہ تاثرات نہیں بلکہ رقصِ بسمل ہے۔ اس بے بس نادان کا جس نے

زہر ہلاہل کو تریاق سمجھ کر پی لیا اور اب اس کی ایک ایک شریان خون کا فوارہ بن رہی ہے۔ یہ آہ و فغاں اور شور و شیون ہے۔ اس متاع بردہ مسافر کا جسے جنگل میں چاروں طرف سے درندوں کی خوفناک آوازیں پیغام موت بن کر سنائی دے رہی ہوں اور جسے نہ کہیں نشانِ راہ ملتا ہو اور نہ کسی راہرو کے پاؤں کی آہٹ جینے کا سہارا بن رہی ہو۔ خود اہلِ مغرب کی اب حالت یہ ہو چکی ہے کہ وہ اس

نجات کی فکر

صورتِ حالات پر غور و فکر کرنے اور اس جہنم سے نکلنے کا راستہ دریافت کرنے کے لئے تحقیقاتی کمیٹیاں بٹھاتے ہیں۔ کمیشن مقرر کرتے ہیں۔ مفکرین کو دعوتِ غور و فکر دیتے ہیں۔ لیکن ایک بھنور میں پھنسی ہوئی لکڑی کی طرح وہ اپنے پیدا کردہ چکر سے باہر نکلنے کی کوئی راہ نہیں پاتے۔ مغرب کے اس طریقِ کار پر (KIERKEGARRD) نے کیسی نشترانہ طنز کی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ:۔

> کچھ وقت تک کمیٹیوں پر کمیٹیاں بٹھائی جاتی ہیں۔ یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک ایسے لوگ موجود ہوتے ہیں جو دل سے چاہتے ہیں کہ ہم وہ کچھ بن جائیں جو کچھ ہمیں بننا چاہیئے۔ لیکن آخر الامر سارے کا سارا زمانہ ایک کمیٹی بن کر رہ جاتا ہے۔
> (THE PRESENT AGE)

حقیقت یہ ہے کہ "کمیٹی سازی" کا یہ احساس، دورِ حاضر کے سائنسدانوں کے اس احساسِ جرم کا نتیجہ ہے جس کی بنا پر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اس قدر ہلاکت انگیز ایجادات سے دنیا کو جہنم زار بنا دیا ہے۔ اس باب میں آئن سٹائن سے بڑھ کر اور کس کی شہادت قابلِ اعتماد ہو گی؟ وہ لکھتا ہے۔

> ہمارے دور کے سائنسدانوں کی قلبی حالت، الفریڈ نوبل کی سی حالت ہو گئی ہے۔ الفریڈ نوبل نے ایک ایسا "بھک سے اُڑ جانے والا" مسالہ ایجاد کیا تھا جو اس زمانہ میں سب سے زیادہ ہلاکت انگیز تھا۔ اس سے اس کی ضمیر پر ایسا اثر ہوا کہ اس نے اپنے جرم کا کفارہ ادا کرنے کے لئے نوبل پرائز کا اعلان کیا جو ہر سال اس شخص کو دیا جائے جو دنیا میں قیام امن کا سب سے بڑا موجب ہو۔ ہمارے سائنسدان جنہوں نے اس قدر ہلاکت انگیز ایجادات کی ہیں اپنے آپ کو ضمیر کی اس جہنمی سوزش میں مبتلا پاتے ہیں۔ یہ اگر جرم کا احساس نہیں تو کم از کم ذمہ داریوں کے احساس کا نتیجہ ضرور ہے! (OUT OF MY LATER DAYS)

پروفیسر (ARNOLD J. TOYNBEE) عصرِ حاضر کے مورخین اور مفکرین میں ایک خاص پایہ رکھتا ہے اس نے مدت العمر اس مسئلہ پر غور کیا ہے کہ تہذیبوں کے عروج و زوال کے اسباب کیا ہوتے ہیں۔ اس نے اپنے مدت العمر کے غور و فکر اور مطالعہ اور مشاہدہ کے بعد تہذیبِ مغرب پر بھی ناقدانہ نگاہ ڈالی ہے۔ اس کے بعد وہ کس نتیجہ پر پہنچا ہے' یہ اس کے الفاظ میں سنئے وہ لکھتا ہے[1]:

آپ پوچھیں گے کہ بنی نوعِ انسان جیسے ضغطے میں ان دنوں پھنسے ہوئے ہیں کیا اس سے پہلے بھی کبھی وہ ایسی مشکل سے دوچار ہوئے ہیں؟ میرا جواب ہے' ہاں اور کتنی ہی بار! اس بارے میں ہمیں ان نئی نئی ایجادوں سے متاثر ہو کر کسی دھوکے میں نہیں پڑنا چاہیئے۔ ہم جس راستے پر آج چل رہے ہیں' یہ ہم سے پہلے بھی کتنی نسلوں کی جولان گاہ رہ چکا ہے۔ راہ چلنے کے جو قاعدے ہم نے آج بنا لئے ہیں یہ پہلے بھی نافذ رہ چکے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے زمانے میں لوگ گدھا گاڑیوں اور چھکڑوں پر سفر کرتے تھے یا پیدل۔ اس لئے اگر کبھی بھول کر وہ راستہ میں سیدھے کی جگہ الٹے ہاتھ چلنے لگتے تھے تو حادثہ ایسا مہلک ثابت نہیں ہوتا تھا۔ لیکن اس کے مقابلے میں اگر آج ہم اسی سڑک پر جدید قسم کی گاڑی میں اسّی میل گھنٹے کی رفتار سے اُڑے چلے جاتے ہوئے کہیں بھول کر بھی اس اصول کی خلاف ورزی کر بیٹھیں تو حادثہ بہت خطرناک ہوگا۔

پس نہ اصول ہی بدلے ہیں نہ سڑک ہی بدلی ہے خواہ آج کا انسان کتنی ہی دون کی کیوں نہ لے کہ نئے نئے کل پرزے ایجاد کر کے ہم نے پرانے زمانے کے انسان پر فوقیت حاصل کر لی ہے۔ مشینوں کی ساخت بجائے خود اس بات کا کافی ثبوت نہیں کہ ہم پہلے سے زیادہ عقلمند ہو گئے ہیں۔ یا ہم میں زندہ اور باقی رہنے کی زیادہ صلاحیت پیدا ہو گئی ہے۔ جب بھی پرانے زمانے کی کوئی تہذیب اپنی میکانکی مہارت کے نشے میں سرشار ہو گئی' تو یہ اس کی

---

[1] ٹوئن بی کے اس مقالہ کا ترجمہ روزنامہ آفاق' (لاہور) کی ۲۴ ستمبر ۱۹۵۹ء کی اشاعت میں شائع ہوا تھا۔

خودکشی کی طرف قدم بڑھانے کے مرادف ثابت ہوا ہے۔ اور اگر کچھ دن کے بعد ان لوگوں نے اپنی غلطی کا احساس کر کے اپنے اس رویّے سے منہ موڑ لیا تو وہ پھر ترقی کی شاہراہ پر گامزن ہو گئے۔ لیکن یہ صرف اسی صورت میں ہوا جب انہوں نے ان مادی اوزاروں سے اپنی اس غیر معمولی اور ننگ نظرانہ الفت کو خیرباد کہہ دی، جیسے کہ یہ ہتھیار ہی زندگی کا مقصد ہوں۔

یہ اس سبق کا صرف ایک پہلو ہے جو تمام زمانوں کی تاریخ میں یکساں طور پر نمایاں ہے کہ مادی ترقی سے زیادہ کوئی چیز زوال پذیر نہیں۔ دنیا کی اکیس تہذیبوں کے گہرے مطالعے سے مجھے اس امر کا یقین ہو گیا ہے کہ کوئی تہذیب صرف اسی وقت تک صحت مند ہے جب تک اس میں اُپج کا مادہ موجود ہے۔ یعنی جب تک وہ آب و ہوا یا ماحول یا کسی داخلی تبدیلی سے پیدا شدہ نئے تقاضوں کا برجستہ اور تخلیقی جواب دینے پر قادر ہے۔ اگر کوئی تہذیب اپنی فوری مشکلوں سے عہدہ برآ ہونے کے بعد ہاتھ پر ہاتھ دھر کے بیٹھ رہی ہے اور کسی تازہ مشکل کے پیش آنے پر ایک تازہ اور نیا علاج سوچنے پر قادر نہیں تو یاد رکھئے کہ اس کا انجام بہت افسوسناک ہو گا۔

اس کے بعد پروفیسر موصوف رقمطراز ہے:۔

ہماری موجودہ علمی ترقیاں، ایک تخلیقی جواب تھیں اس دعوتِ مقابلہ کا، جو صنعتی و حرفتی اقدام نے ہمیں دی تھی، اور اس میں شک نہیں کہ ہمارا یہ جواب بہت کامیاب رہا۔ لیکن جو مسائل آج ہمارے درپیش ہیں، ان کا جواب معملوں اور تجربہ گاہوں میں نہیں مل سکتا۔ یہ مسائل اخلاقی ہیں اور سائنس اخلاق سے بے تعلق ہے۔

اس موجودہ چیلنج کی اہمیت ظاہر ہے، آج ہمارے سامنے یہ سوال ہے کہ ہمارے سائنسدانوں نے مادی قوت کا جو خزانہ ہمارے لئے دریافت کیا ہے ہم اسے کیسے استعمال کریں۔ اگر ہم نے اس سوال کا بھی اسی طرح جواب دینے کی کوشش کی جیسے ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں، یعنی ہم علمی ایجادوں کے انبار در انبار جمع کرتے گئے تو یہ یقینی تباہی کا راستہ ہے۔ ایک پرانی دلیل کو جو اپنے وقت میں کامیاب ثابت ہو چکی ہے کسی نئے

مسئلے کے حل کرنے میں استعمال کرنے کی خواہش کا پیدا ہونا بالکل قدرتی اور سامنے کی بات ہے، لیکن وہ شاذونادر ہی مفید ہوا کرتی ہے۔

مثال کے طور پر دیکھئے۔ پالن ایشیا کے باشندے ماہر جہاز راں تھے۔ اسکیمو بہت اچھے ماہی گیر تھے۔ سپارٹا کے رہنے والے بہت اعلیٰ سپاہی تھے۔ اور صحرا کے بدّو گھوڑوں کے پالنے اور سدھانے میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک اپنے اسی فن پر تکیہ کر کے بیٹھا رہا۔ حالانکہ تبدیل شدہ حالات ان سے کسی نئے تخلیقی جواب اور کوشش کا مطالبہ کر رہے تھے۔ نتیجہ کیا ہوا؟ ان کی تہذیبیں آگے نہ بڑھ سکیں۔

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جن تہذیبوں نے بھی اپنی بقار کے لئے فوجی طاقت کا سہارا لیا وہ بالآخر تباہ ہو گئیں۔ میدان فتح کر لینے کے بعد جو گتھیاں پیدا ہوتی ہیں انہیں سپاہی کی نوک شمشیر سے سلجھایا نہیں جا سکتا۔ شارلیمن، تیمور، ایتھنز کے مستبد حکمراں اور برطانوی "پلانٹ جنٹ" خان دان کے بادشاہ یہ سب اسی لئے ناکام رہے کہ وہ صرف ایک ہی بات سیکھے تھے، فوجیّت۔ اور انہوں نے فرض کر لیا تھا کہ یہ ہر طرح کے حالات میں کارآمد ثابت ہو گی۔

زندگی اتنی آسان نہیں۔ کامیابی کا کوئی ایک دائمی اور عالمگیر گُر نہیں بنایا جا سکتا۔ فرد ہو کہ سماج، ہر نیا مسئلہ اس سے ایک نئے برجستہ جواب کا تقاضا کرتا ہے لیکن انسان سہل انگار واقع ہوا ہے۔ جب بھی اُسے کوئی پرانا حل آسانی سے دستیاب ہو سکتا ہے تو وہ تازہ جواب سوچنے کی زحمت اٹھانے سے انکار کر دیتا ہے۔ آج کل کے انسان کو بھی یہی مشکل پیش آ رہی ہے۔ وہ ابھی تک یہی آس لگائے بیٹھا ہے کہ میں دنیا کے سب عقدوں کو مادی وسائل سے کھول لوں گا۔ بات دراصل یہ ہے کہ دوسرے میدانوں میں مادی ترقی پر زور دینے سے حیرت انگیز فائدہ ہوا ہے، سمندر چیرے جا چکے ہیں۔ اور طوفانوں کو چاکر بنا لیا گیا ہے۔ بس وہ سوچتا ہے کہ اسی طرح صلح پسند، خوشحال انسانوں کی "ایک متحدہ دنیا" بھی تعمیر کی جا سکتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ یہ توقع کرنا کہ ہمارے پیشہ ور اصحاب اس کا کوئی سیاسی حل سوچ لیں گے، اپنے آپ کو خطرناک دھوکا

دینا ہے۔ بے شک انسان نے اپنی ذہانت سے طبیعی قوتوں پر قابو پا لیا ہے۔ لیکن وہ ابھی تک اپنے آپ کو قابو میں رکھنے کا طریقہ دریافت نہیں کر پایا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس مصیبت کا حل کیا ہے۔ اس کے متعلق پروفیسر مذکور لکھتا ہے :-

اگر دنیا کو ایک مرکز پر لانے کے لئے کوئی بنا بنایا علاج ممکن ہوتا تو ہم اپنے عالموں کو اسے دریافت کرنے پر لگا دیتے۔ لیکن اگر (اور حقیقت بھی یہی ہے) اس کا حل یہ ہے کہ سب سے پہلے موجودہ دور کے انسانوں میں روحانی تبدیلی واقع ہونا چاہیئے تو ہم کیسے اس کام کو ان تنخواہ دار ملازموں کے سپرد کر سکتے ہیں۔ یہ کام تو ہم میں سے ہر ایک فرد کو اپنے آپ ہی کرنا ہوگا۔ بے شک یہ تجویز بہت پریشان کرنے والی ہے۔ لیکن امر واقع یہی ہے کہ سب بڑی بڑی تہذیبیں اپنی روحانی نشأۃ ثانیہ کے بعد ہی معراج کو پہنچی تھیں۔ اگر ہم اس روحانی نشأۃ ثانیہ کے خواہشمند ہیں تو ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اس کے لئے ہمیں ان تازہ خداؤں، ان مشینوں، ان جھنڈوں، اقتصادیات بلکہ خود سائنس تک کے بتوں کی پوجا ترک کر دینا ہوگی۔ ہم نے آج تک ان خود ساختہ ہتھیاروں کی مدد سے جتنی ترقی کی ہے، اتنی ہی اب ہم انہیں چھوڑ دینے میں مشکل محسوس کریں گے۔ "امیروں" کے لئے "سماوی پادشاہت" میں داخل ہونا ہر زمانے میں مشکل رہا ہے۔ پس جو قومیں اس ترقی کی دوڑ میں بہت زیادہ کامیاب رہی ہیں، اتنا ہی اب ان کے لئے ایک عالمگیر حکومت قائم کرنے کے لئے اپنی اپنی قوم پرستی سے دست بردار ہونا زیادہ مشکل ہوگا۔

دنیا کا اب ایک مرکز پر آنا لابد ہے۔ اور ہر لحاظ سے بہتر یہی ہے کہ یہ مقصد صلح صفائی سے اور سب متعلقہ قوموں کی رضامندی سے حاصل کیا جائے کیونکہ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جو اتحاد بھی تلوار کے زور سے پیدا کیا جائے، نہ وہ پائیدار ہی ہوتا ہے نہ خوش آیند ہی۔

اتحاد بہرحال لازم ہے۔ لیکن خطرہ اس بات کا ہے کہ "ایک دنیا" کے نظریے کو اپنا مطمح نظر بنا کے ہم کہیں اپنے آخری اور انتہائی مقصد سے غافل نہ ہو جائیں۔ کیونکہ ہمارا انتہائے مقصود تو اس سے بھی بلند ہے۔ میرا اعتقاد ہے کہ جب تک تمام دنیا، ایک لامحدود خدائے مطلق پر ایمان کے رشتے میں منسلک نہیں ہو جاتی اخوتِ انسانی کا مقصدِ اعلیٰ بھی کبھی حاصل نہیں

ہو سکتا۔

ہم نے اس زمانے میں اپنی تمام سماجی بیماریوں کے علاج میں سارا زور اس بات پر لگا دیا ہے کہ ان میں کہیں خدا کا نام تک نہ آنے پائے ان کوششوں میں ہمیں کتنے ہی افسوسناک اور غیر متوقع حالات سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ اس مشینی دَور نے بعض لحاظ سے افراط کی بجائے ایسی تفریط پیدا کر دی ہے جس کی نظیر پہلے کسی زمانے میں نہیں ملتی۔ مثال کے طور پر رہائشی مکانوں کی قلت ہی کو لیجئے۔ مشینی ایجادوں سے لوگوں کو مشقت سے بچانے کے یہ معنی ہونا چاہیئے تھے کہ ان کے پاس سیر و تفریح کے لئے زیادہ فرصت ہوتی لیکن ہوا یہ کہ کبھی تو کافی کام کرنے والے نہیں ملتے اور کبھی نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ بیکار بیچارے جوتیاں چٹخاتے، مارے مارے پھرتے ہیں۔ ہم نے مشین کو اپنے سب کاموں کا کرتا دھرتا بھی بنا کے دیکھ لیا۔ اس کا جو ہولناک نتیجہ نکلا ہے وہ ہمارے سامنے ہے۔ اب یہ صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی بنیادوں پر قائم شدہ فیصلوں کی ابھی ضرورت ہے بلکہ اپنے دُوررس نتائج کے لحاظ سے پرانے "غیر ترقی یافتہ" زمانے کے مقابلے میں آج ان کی کہیں زیادہ ضرورت ہے۔

تاریخ کے تمام عظیم الشان فیصلے ہمیشہ اخلاقی ہوا کرتے ہیں۔ یہ صنعتی ایجادیں اچھے کاموں میں بھی استعمال کی جا سکتی ہیں اور بُرے کاموں میں بھی اور کسی نہ کسی انسان ہی کو ان کے مصرف کے بارے میں فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ آپ کے لئے اخلاقی ذرائع کا انتخاب ناگزیر ہے، یہ ہر ایک راستے کے اخیر میں آپ کا انتظار کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ آلات کی دنیا میں ہماری ہر ایک کامیابی، ہماری اچھائیوں اور ہماری برائیوں کو اور زیادہ نمایاں کر دیتی ہے۔ سائنس کے میدان میں ہمارا جو قدم بھی آگے اٹھتا ہے وہ گویا ہمیں اخلاقی اور روحانی امتحان کے ایک قدم نزدیک لے آتا ہے۔

یہی حال دوسری صنعتی ترقیوں کا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ امن و امان اور ترقی و تقدم کے حصول کے لئے ایک عالمگیر تعلیم ہی کافی خیال کی جاتی تھی۔ لیکن اس میدان میں بھی ہمارا تجربہ بہت تلخ ہے۔ ہم نے انگلستان میں مفت تعلیم جاری کی۔ لیکن اس تعلیم کے ماتحت

طالب علموں کا جو پہلا گروہ مدرسہ سے نکلا اس کے بیس برس کے اندر ہی اندر ہیجان خیز اخبار بھی آن پہنچے اور سنسنی خیز خبروں کی عام اشاعت نے تعلیم کے اس تجربے کے نتائج کو ملیامیٹ کر کے رکھ دیا۔

میں جب ان اکیس تہذیبوں پر ایک نظر ڈالتا ہوں' جن کا مطالعہ میں نے کیا ہے تو مجھے یقین نہیں آتا کہ انسان محض ایک دنیاوی مقصد ہی سامنے رکھ کے کوئی ٹھیک اخلاقی فیصلہ کر سکتا ہے بے شک" بنی نوع انسان سے محبّت" کے اصول نے تاریخ میں بڑے بڑے کام کیئے ہیں۔ لیکن یہ اصول جب ہی کارآمد ثابت ہوا ہے جب" بندوں کی محبّت" نتیجہ تھی "خدا سے محبّت" کا۔

آج ہماری دنیا کی سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ ہمارے دلوں میں نئے سرے سے فوق العادات باتوں میں یقین پیدا ہو۔ اس کے بغیر انسان' غیر ہدایت یافتہ انسان' ہر گز اس اعتبار کے لائق نہیں کہ یہ خطرناک کھلونے اس کے حوالے کر دیئے جائیں جو اس کی تجربہ گاہوں اور فیکٹریوں نے تیار کیئے ہیں۔

آپ نے غور کیا کہ میکانکی نظریہ حیات کا ستایا ہوا انسان اب اپنے زخموں کے اِندمال کے لئے کون سے مرہم کی آرزو رکھتا ہے؟ ہم اس مسئلہ پر ذرا آگے چل کر بحث کریں گے کہ مغرب کے مفکرین جس گوشہ میں اب پناہ تلاش کر رہے ہیں۔ وہ کس حد تک ان کی پریشانی کے لئے حقیقی معنوں میں گوشۂ عافیت بن سکنے کے قابل ہے۔ لیکن سردست اتنا دیکھئے کہ مادی تصوّر کے مہیب اور خوفناک دیو کے پنجۂ ذہنی نے انسان کو اس قدر چکنا چور کر دیا ہے کہ اب اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے کس بُری طرح سے پھڑک رہا ہے۔ پروفیسر ژونؔ بی کی تحقیق کے مطابق انسان کی نجات پھر" خدا پر ایمان" لانے سے ہو سکتی ہے۔ یہی ینگ کی تشخیص ہے۔ وہ اپنی اس کتاب میں جس کا اقتباس اوپر دیا جا چکا ہے لکھتا ہے:۔

علاج؟ ایمان!!

میں نے اپنی زندگی کے نصف آخر میں جس قدر مریضوں کا تجزیہ نفس کیا ان میں سے ایک بھی ایسا نہ تھا جسے زندگی کے مسائل کے حل کے لئے مذہبی زاویہ نگاہ کی تلاش نہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک کی بیماری کی وجہ یہ تھی کہ اس نے اس "شے" کو ضائع کر دیا تھا جو زندہ مذہب

انسان کو مہیا کرتا ہے۔ ان کا علاج اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ انہیں پھر سے وہی "شے" دے دی جاتی جو ان سے گم ہو چکی تھی۔ یہی ان کی دوا تھی۔ عقیدہ، امید، محبت، نگہ خود بیں۔

(MODERN MAN IN SEARCH OF SOUL: p. 264)

پروفیسر جوڈ اس باب میں لکھتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ عقل (یعنی اخلاقی عقل) ہم کیسے سیکھیں۔ اور موجودہ اخلاقی روحانی مُردنی کو زندگی سے کیسے بدلیں؟ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کہیں سے کچھ زیادہ امید نظر نہیں آتی اور آثار بھی کچھ ایسے ہیں کہ نا امید ہو کر کہنا پڑتا ہے کہ مشینی طاقت کو قابو میں رکھنا اور نئی اخلاقی قدروں کو پیدا کرنا اس دَور میں مشکل ہو گیا ہے۔ نوجوان روایتی مذہب سے بالکل برگشتہ ہو چکے ہیں۔ کوئی اخلاقی ضابطہ انہیں پسند نہیں آتا۔ اعلیٰ نصب العین سے وہ بیزار ہو چکے ہیں اور زندگی کی شب و روز کی مسرتوں ہی میں راحت پاتے ہیں۔ کسی وعدۂ فردا کا انتظار ان کو گراں ہے۔ اور عشرتِ امروز ہی اب ان کا عقیدہ بن گیا ہے، آج کھا لو۔ پی لو۔ کل کو تمہیں مرنا ہے۔ یہ ہے اصول آج کے نوجوان کا اور شاید یہ وہی دَور ہے جو "سپنگلر[1]" کے الفاظ میں کسی کلچر کی موت کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ کیا ہم سمجھ لیں کہ موجودہ تمدن فنا کے ہاتھ سے نہیں بچ سکتا اور یورپ پر اب دمِ نزاع طاری ہے اور جو کچھ روما کے ساتھ ہوا اب بعینہٖ یہی حشر یورپ کا ہو گا؟

مغربی فلاسفر پسکال نے لکھا ہے کہ انسانی ذہن اپنی فطرت سے مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی چیز پر ایمان رکھے اور اسی طرح انسان کا ارادہ بھی کسی نہ کسی سے محبت کرنے پر مجبور ہے اور جب ایمان اور محبت کے لئے اس کو کام کی باتیں نہیں ملتیں تو وہ بے کار اور خراب مقصدوں پر ریجھ جاتا ہے۔ خلا قدرت کے کارخانے میں محال ہے اور محض مادی دنیا میں نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی دنیا میں بھی خلا ناممکن ہے۔ انسان جب خدا پر ایمان چھوڑ دے تو شیطان کی

---

[1] سپنگلر کی کتاب (DECLINE OF THE WEST) اپنے موضوع پر ایک بلند پایہ تصنیف ہے، اربابِ ذوق کے لئے اس کا مطالعہ فائدہ سے خالی نہ ہو گا۔

پرستش کرنے لگتا ہے اور اچھے نصب العینوں سے دستکش ہو جائے تو بُرے راستے اس کو خوش آتے ہیں. یورپ کو اگر اس دلدل سے نکلنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ بے یقینی کی جگہ یقین اور ایمان لے لے. بے راہ روی ختم ہو اور یورپ والے نئی قدروں پر ایمان اور نئے اخلاقی ضابطوں سے محبت پیدا کریں. وہ زندگی جس میں نہ ایمان کی گرمی ہو اور نہ اخلاقی ضابطہ کی کشش، وہ زندگی موت سے بدتر ہوتی ہے. ایچ جی ویلز کی رائے میں اس دَور کی سب سے بڑی لعنت یہ ہے کہ طاقت اور قوت ہے. لیکن اس کا کوئی مصرف موجود نہیں. یعنی ایسا کوئی نصب العین موجود نہیں جو نوجوانوں کی امنگوں، دلولوں اور حوصلوں کو بروئے کار لائے. ایک طرف اتنی زیادتی اور دوسری طرف اتنی کمی یہ ہمارا سب سے بڑا روگ ہے. لیکن ہمارے اندر اس نصب العین کی تلاش کا مادہ فنا نہیں ہوا اور اس سے امید ہوتی ہے کہ شاید ہم نئے دور کو پیدا کر سکیں اور اخلاقی اور مذہبی اقدار کے نہ ہونے سے ہماری زندگیوں میں جو خلا پیدا ہو گیا ہے وہ بھرا جا سکے. اگر یہ نہ ہوا تو ہماری تہذیب آپس میں ٹکرا ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی. اگر ہمیں بچنا ہے تو اپنے لئے کوئی مذہب تلاش کرنا ہو گا جس کو ہم دل سے مانیں اور اس کے اصولوں پر زندگی ڈھالیں.

(ماخوذ از "کتاب" لاہور فروری ۴۳ء)

لارڈ اسنل جس کے نتائج فکر کا ایک اقتباس پہلے دیا جا چکا ہے، لکھتا ہے:-

پس چہ باید کرد! کم از کم دو باتوں کی اشد ضرورت ہے. ہمیں نئی دنیا کی تخلیق محکم بنیادوں پر کرنی چاہیئے اور پھر ہمیں اپنے آپ کو اس نئی دنیا میں رہنے کے قابل بنانا چاہیئے جو ہمارے مستقبل کی امیدوں کی ضامن ہو. جب تک ہم اصلاحِ ذات نہ کریں گے، خارجی اصلاحات کچھ فائدہ نہ دیں گی.

(THE NEW WORLD: p. 6)

اور مغربی مفکرین کا امام وہائٹ ہیڈ کہتا ہے:-

نوعِ انسانی اب اپنا زاویۂ نگاہ بدلنے کی فکر میں ہے (قوموں کی زندگی میں ایسے لمحات شاذ و نادر ہی آیا کرتے ہیں) اب کہنہ روایات کا اقتدار ختم ہو رہا ہے، اب ہمارا یہ فریضہ ہے کہ ہم مفکرین جویانِ علم و عمل انسانوں کا فریضہ ــــ کہ ہم ایک نئی دنیا کی تخلیق کریں اور اُس دنیا کو

ایک نئی نگاہ عطا کریں. اس دنیا میں پھر سے وہ اقدار قائم ہوں جن سے اجتناب و احتراز کا نتیجہ وہ فتنہ و فساد تھا جو ہماری دنیا میں رونما ہو گیا اور ان اقدار کے ساتھ نگۂ بصیرت بھی۔ یہ وہ تصور ہے جسے افلاطون نے "علم و خیر" کا امتزاج کہا ہے. نوعِ انسانی کی تاریخ میں وہی ادوار یاد رکھنے کے قابل ہیں جن میں اس تصورِ حیات کا دور دورہ تھا۔

(ADVENTURES OF IDEAS: p. 125)

آگے چل کر یہی مفکر کہتا ہے :-

یاد رکھئے کہ تہذیب، صرف فنونِ لطیفہ کی تحسین کا نام نہیں. اس لئے تہذیب کو ہمیں عجائب گھروں اور فنون گاہوں تک محدود نہیں رکھنا چاہیئے۔ میرے نزدیک وہی معاشرہ مہذب کہلا سکتا ہے جو ان پانچ محاسن کا مظاہرہ کرے. یعنی صداقت، حُسن، آرٹ، طمانیتِ قلب اور "اندر خطری" صفات کا مظاہرہ۔ (صـ ۳۲۵)

"علم اور خبر"، "عقل اور عشق"، "فکر اور نظر"، "روح اور مادہ"، "دین اور دنیا"، یعنی استقلال (PERMANENCE) اور تبدل (CHANGE) کا یہی امتزاج ہے جس کی تصریح بیسن نے ان الفاظ میں کی ہے :-

سو (آج) زندگی میں روحانی اثرات کی بڑی کمی ہے. لیکن وہ غلط روحانیت نہیں جو مادہ کو محض مادہ ہونے کی وجہ سے شر (EVIL) خیال کرتی اور انسان کو اس سے دور رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ دورِ حاضرہ میں مادیت کے روحانی مفہوم کو سامنے لانے کی ضرورت ہے. یعنی ہم نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا ہے کہ خود ہمارا اور روح کا سرچشمۂ اوّلیں ماورا مادہ، ایک رُوحِ خالص (ARCHITECT) ہے. ہم یہ نہیں جانتے کہ افادی تخلیق (ULTILITARIAN CREATIVENESS) کے ساتھ روح کی آمیزش کس طرح کی جائے اس لئے کہ ہم یہ خیال کئے بیٹھے ہیں کہ ہماری زندگی کا سرچشمہ مادہ ہے اور مادہ کا سرچشمہ کہیں بھی نہیں! (یوں سمجھئے کہ) ہم یہ نہیں جانتے کہ مادیت اور روحانیت میں کس طرح باہمی توافق کیا جائے۔

(CREATIVE FREEDOM: p.188)

اور یہی وہ نئی دنیا ہے جسے اقبالؒ کی نگہ دُور بین نے بہت دیر پہلے افقِ عالم سے اُبھرتے دیکھا اور جس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا تھا:۔

> لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوامِ عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لئے نہیں لگا سکتے کہ خود اضطراب سے متاثر ہیں. ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے. یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت، زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لئے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے. جس کا ایک دھندلا سا خاکہ حکیم آئن سٹائن اور برگساںؔ[1] کی تصانیف میں ملتا ہے.
>
> (دیباچہ پیامِ مشرق)

انسان کو یہ دنیا کیسے ملے گی، اس کے متعلق جلد دوم میں بتایا جائے گا۔[2]

---

[1] (MASON) جس کی تصنیف کے اقتباسات گذشتہ صفحات میں پیش کئے گئے ہیں برگساںؔ کا متبع اور اس کے نظریۂ تخلیقی ارتقاء کا ایک معنی میں شارح ہے.

[2] قرآنِ کریم انسانی معاشرے کی بنیاد ان مستقل اقدار کو قرار دیتا ہے جو نوعِ انسانی کو وحی کے ذریعے ملی ہیں. یہ اقدار ہمیشہ غیر متبدل رہتی ہیں. لیکن جن پیکروں میں ان کی نمود ہوتی ہے. وہ زمانے کے تقاضے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں. انہی محسوس پیکروں کو اس معاشرے کی تہذیب کہتے ہیں. قرآن ہمیں بتاتا ہے کہ جو قوم مستقل اقدار پر ایمان نہ رکھے وہ سائنٹیفک ترقیوں (یعنی کائناتی قوتوں کی تسخیر) میں کتنی ہی آگے کیوں نہ بڑھ جائے کبھی اطمینان و سکون کی زندگی نہیں بسر کر سکتی. چنانچہ وہ اسی قسم کی اقوامِ سابقہ کے احوال و کوائف بیان کرنے کے بعد کہتا ہے کہ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَّ اَبْصَارًا وَّ اَفْـِٕدَةً جیسے وہ عقل و ہوش بھی رکھتے تھے اور فکر و دانش بھی لیکن فَمَآ اَغْنٰى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ اَبْصَارُهُمْ وَلَآ اَفْـِٕدَتُهُمْ مِّنْ شَیْءٍ اِذْ كَانُوْا یَجْحَدُوْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰهِ.....٥ (۲۶/۴۶) جب

(سابقہ صفحہ کا بقیہ) انہوں نے آیات اللہ (خدا کی متعین کردہ اقدار) سے انکار کیا تو ان کی عقل و بصیرت ان کے کسی کام نہ آسکی اور وہ تباہ و برباد ہو گئیں۔

یہ مستقل اقدار کیا ہیں اور ان پر کس طرح عمل پیرا ہوا جاتا ہے؟ اس کے متعلق دوسری کتاب میں گفتگو کی جائے گی۔ اس کے متعلق جلد دوم میں بتایا جائے گا۔

باب ہفتم

فردوسِ گم گشتہ

(مفکرینِ مغرب کے تصوّرات کی مثالی دُنیا)

از دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

فردوسِ گُم گشتہ

(حسین خوابوں کی دُنیا)

سابقہ عنوان میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ مفکّرینِ مغرب، اپنی تہذیب کے ہاتھوں کس درجہ تنگ آ چکے ہیں اور اپنی موجودہ حالت سے کس قدر مایوس اور اس معاشرہ سے کس طرح نالاں ہیں. وہ عصرِ حاضر کی پیدا کردہ دنیا ہی سے بیزار ہو چکے ہیں. کیونکہ انہیں اس میں ہر طرف تباہی اور بربادی کے سامان نظر آ رہے ہیں. وہ اس دنیا کو اپنے ہاتھوں برباد کر کے اس کی جگہ ایک نئی دنیا کی تخلیق چاہتے ہیں جس میں انسان سُکھ کا سانس لے سکے. موجودہ معاشرہ کے خلاف مفکّرینِ مغرب کا یہ ردّعمل یکسر قابلِ فہم ہے اور اس کی جگہ ایک جدید نظام کے قیام کی تمنا بالکل فطری. موجودہ معاشرہ کے خدّوخال تو ہم دیکھ چکے ہیں. اب دیکھنا یہ ہے کہ جس قسم کے مثالی معاشرہ (IDEAL SOCIETY) کا تصور ان مفکّرین کے دامنِ نگاہ کو صحنِ گلستان وکفِ گلفروش

مثالی معاشرہ

بنائے ہوئے ہے. اس معاشرہ کے بنیادی خطوط کیا ہیں. یعنی یہ لوگ اپنی موجودہ دنیا سے تنگ آ کر کس قسم کی نئی دنیا بسانا چاہتے ہیں؟ یہ سوال بعد میں آئے گا کہ اس قسم کی مثالی دنیا کا قیام ممکن بھی ہے یا نہیں اور اگر ممکن ہے تو کس طرح؛ سب سے پہلے تو یہ متعیّن کرنا ضروری ہے کہ بالآخر ان کا تخیّل کس قسم کے معاشرہ کو انسان کے لئے جنّت ارضی قرار دیتا ہے.

لیکن ظاہر ہے کہ موجودہ معاشرہ انسانوں ہی سے بگڑا ہے اور جس معاشرہ کا تصور، اس وقت مفکّرینِ مغرب کی نگاہوں میں ہے وہ بھی انسانوں ہی سے مرتّب ہو گا. انسان سے خارج معاشرہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا. اس لئے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ خود انسان کے متعلق ان مفکّرین کا نظریہ کیا ہے؟ میکانکی نظریۂ حیات کے ماتحت انسان، آب و گل سے مرکّب مشین کا نام ہے جو سرتاسر خارجی قوتوں کے زور سے متحرک

رہتا ہے اور انہی اسباب کے ماتحت اپنی طبعی زندگی پوری کر کے نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ نہ اس کی زندگی کا کوئی مقصد ہے نہ اس کی نگاہ کا کوئی منتہی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان کے متعلق فکرِ جدید نے کیا تصور دیا ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھنا ہو گا کہ وہ معاشرہ کس قسم کا ہے جسے مفکرینِ مغرب دنیا میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اس معاشرہ کے قیام کے لئے یہ لوگ کیا ذرائع تجویز کرتے ہیں اور پھر یہ کہ کیا ان ذرائع سے اس مقصد کا حصول ممکن ہے؟ اور اگر ممکن نہیں تو پھر اصل سوال کیا ہے؟

اور اس کا حل کیا؟

پہلے دیکھئے کہ انسان کے متعلق فکرِ جدید کیا نظریہ پیش کرتی ہے۔

اِنسان

ہم نے یہ کہا ہے کہ مثالی معاشرہ سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ خود انسان کے متعلق اب مفکرینِ مغرب کا زاویۂ نگاہ کیا ہے؟ یہ اس لئے ضروری ہے کہ شپن کے الفاظ میں جب کسی (ARCHITECT) سے کسی مکان کا نقشہ بنانے کے لئے کہا جائے تو سب سے پہلے وہ یہ پوچھے گا کہ اس مکان میں رہے گا کون؟ اگر وہ مکان مجرموں کی رہائش کے لئے بنانا ہے تو وہ جیل خانہ کا نقشہ تیار کرے گا۔ اگر مکان کی ضرورت کتوں کے لئے ہے تو وہ سگ خانہ کا نقشہ تیار کرے گا۔ اس لئے معاشرہ کو جدید خطوط پر متشکل کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ جن انسانوں کو اس معاشرہ میں رہنا ہے اُن کی فطرت کیسی ہے؟ انیسویں صدی کے آخر پر یہ سمجھایا گیا تھا کہ معاشرہ اس حیاتیاتی انسان (BIOLOGICAL MAN) کی خاطر وجود میں آتا ہے۔ جس کی اصل قدیم الایام کی دلدل ہے اور جس کی بلند ترین شاخ' بقاءِ للاصلح کے قانون کے مطابق مرتب ہو گی۔ ہربرٹ اسپنسر نے کہا کہ معاشرہ کا وجود کشمکش اور مسابقت کی نسبت سے مرتب ہوتا ہے۔ اس کشمکش میں کمزور انسان فنا ہو جاتے ہیں تا کہ طاقتور انسانوں کی نسل آگے بڑھے۔ ہمارے دور میں پہلے یہ کہا گیا کہ معاشرہ فرائڈ کے تصور کے انسان کی خاطر ہے جس کے ارادے اخلاقی قانون کے ماتحت نہیں بلکہ لاشعوری جذبات کے مطابق ہوتے ہیں۔ ایک دوسرا گروہ ہے جو معاشرہ کو "معاشی انسان" کے لئے وجود میں لاتا ہے جس

کے تمام افعال ذاتی مفاد اور منافع کے جذبات سے متعین ہوتے ہیں. اُن کا یہ خیال ہے کہ طبقاتی نزاع تاریخی قوت کے بل بوتے پر آخرالامر ایک لاجماعتی معاشرہ پیدا کر دے گی. فرائڈ کے نظریہ کے مطابق انسان کا اختیار وارادہ' نفسیاتی قوتوں نے سلب کر لیا تھا.

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 360)

انسان کے متعلق جدید تصوّر

یہ تو تھا انسان کا تصوّر میکانکی نظریۂ حیات کے ماتحت. اب یہ دیکھنا ہے کہ فکرِ جدید نے اس تصوّر میں کیا تبدیلی پیدا کر دی ہے. میکانکی نظریہ یہ کہتا تھا کہ انسان مادی عناصر کی ترتیب سے ظہور میں آگیا ہے. چونکہ مادہ میں ہر آن تغیّرات واقع ہوتے رہتے ہیں اس لئے انسان بھی ہر آن تبدیل ہوتا رہتا ہے اور آخرالامر مادی اجزاء کے تشتّت و انتشار سے اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے. اب یہ تسلیم کیا جا رہا ہے کہ[1].

ہر انسان دو ہستیوں کا مجموعہ ہے. ایک وہ جو جمادات، نباتات، حیوانات کا مرکب ہے. یعنی وہ انسان جو زمان و مکان کی دنیا میں رہتا ہے اور دوسرا وہ جس کی دنیا اس سے الگ ہے. اوّل الذکر انسان ماضی سے متعلق ہے. ثانی الذکر مستقبل کا انسان ہے .... انسانی آنا میں اس ماضی اور مستقبل کی کشمکش جاری رہتی ہے. انسانی روح درحقیقت اس کشمکش کی رزمگاہ ہے نیٹشے نے زرتشت کی زبان سے اسی حقیقت کا اعلان کیا تھا جب اس نے کہا تھا کہ "میں دیروز وامروز ہوں. لیکن مجھ میں کچھ ایسا بھی ہے جو فردا اور مستقبل سے متعلق ہے.

(TERTIUM ORGANUM)

انسان میں جس قدر حصّہ "جمادات و نباتات و حیوانات" کا ہے اس میں ہر آن تغیّرات نمودار ہوتے رہتے ہیں. لیکن اس کے جس حصّہ کا تعلق" انسانیت" سے ہے (جسے اوسپنسکی نے "مستقبل" کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے) اس کا تشخّص مستقل ہے. اسے خارجی تغیّرات سے غیر متأثر رکھا جا سکتا ہے. اوسپنسکی نے اپنی آخری عمر میں ایک باطنیت کے حامل مفکّر کی شاگردی اختیار کر لی تھی جس کا نام ہے (G. GURJIEFF)

---

[1] نفسِ انسانی (انسانی ذات یا انا) کے متعلق بحث اس سے پہلے' باب دوم (عصرِ حاضر کے مادیئین) میں آچکی ہے. اس حصّہ کو ایک مرتبہ پھر سامنے لانا چاہیئے.

اس کے فلسفۂ باطنیت کو آج کل یورپ میں خاصی اہمیت حاصل ہو رہی ہے۔ چنانچہ حال ہی میں (۱۹۵۰ء میں) اس کی پہلی کتاب (ALL AND EVERYTHING) کے نام سے شائع ہوئی ہے جسے بڑی شہرت دی جا رہی ہے۔ اوسپنسکی نے اپنی آخری تصنیف (IN SEARCH OF THE MIRACULOUS) میں گورجیف کے فکر کی ترجمانی کی ہے۔ چنانچہ وہ موضوع زیرِ نظر پر گورجیف کی زبان سے کہتا ہے کہ:۔

مثلاً آپ رات کو تہیہ کر کے سوتے ہیں کہ میں صبح پانچ بجے اُٹھ بیٹھوں گا۔ پانچ بجے صبح آپ کی آنکھ بھی کھل جاتی ہے۔ لیکن بستر سے باہر نکلنے کو آپ کا جی نہیں چاہتا۔ آپ بدستور لیٹے رہتے ہیں۔ گورجیف کہتا ہے کہ بتایئے "سوتے وقت تہیہ کرنے والا "میں" اور صبح کے وقت اُس عزم سے انحراف کرنے والا "میں"، کبھی ایک ہو سکتے ہیں؟ یا مثلاً آپ کسی شخص سے ایک وعدہ کرتے ہیں اور آدھ گھنٹے بعد اس وعدہ کے خلاف کام کرتے ہیں تو کیا آپ کا وعدہ کرنے والا "میں" اور وعدہ توڑنے والا "میں" ایک ہو سکتے ہیں؟ اس قسم کی مثالوں کے بعد گورجیف کہتا ہے کہ:۔

یہ سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے کہ انسان ہمیشہ وہی رہتا ہے۔ انسان ہمیشہ بدلتا رہتا ہے (ص ۵۳)

اس کے بعد گورجیف سے پوچھا جاتا ہے کہ کیا انسان موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے؟ اس کے جواب میں وہ لکھتا ہے:۔

اگر انسان ہر آن بدلتا رہے۔ اگر اس میں کوئی ایسی شے نہ ہو جو خارجی تغیرات سے متاثر نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو موت کا مقابلہ کر سکے۔ لیکن اگر وہ خارجی اثرات سے آزاد ہو جائے۔ اگر اس میں اس شے کی نمود ہو جائے جو اپنی زندگی جیئے، تو یہ "شے"، کبھی مر نہیں سکتی۔ عام حالات میں ہم ہر ثانیہ مرتے رہتے ہیں۔ خارجی حالات بدلتے ہیں اور اُن کے ساتھ ہی ہم بھی بدل جاتے ہیں۔ یعنی اس طرح ہمارے بہت سے اَنا فنا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر انسان اپنے اندر مستقل انا کو اپنے اندر نشوونما دے لے تو یہ خارجی تغیرات سے غیر متاثر رہ سکتا ہے اور اس طرح طبعی جسم کی موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے۔ (ص ۱۰۱)

اقبالؒ کے الفاظ میں

زندگانی ہے صدف، قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

پروفیسر وہائٹ ہیڈ اس "تغیر نا آشنا"، مستقل، غیر متبدل "شے" کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

انسانی ذات

"کوئی فلسفہ بھی ہو اسے تشخصِ ذات کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ رکھنا ہی پڑیگا. ایک خاص مفہوم کے مطابق ہر انسان کی زندگی میں پیدائش سے موت تک وحدت رہتی ہے۔"

THE ADVENTURE OF IDEAS: p. 241

(BRIGHTMAN) اس "شے" کو جو انسان کے اندر از خود موجود ہوتی ہے. ذات (SELF) کے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے اور جب یہی شے اپنی نشو و نما سے پختگی حاصل کر لیتی ہے تو اسے تشخص (PERSONALITY) کہہ کر پکارتا ہے۔ (A PHILOSOPHY OF RELIGION) ۔ وہ بھی راشڈل کی ہمنوائی میں کہتا ہے کہ:

اخلاقی نظام کا دار و مدار ہی اس مسلّمہ پر ہے کہ "میں" اپنے تمام گذشتہ فیصلوں اور معاہدوں کا ذمّہ دار ہوں. اس لئے اگر کچھ عرصہ کے بعد "میں" وہی نہیں رہتا جو پہلے تھا تو اس صورت میں اپنے سابقہ فیصلوں اور معاہدوں کا ذمّہ دار ہی قرار نہیں پاتا تو پھر ان فیصلوں کی خلاف ورزی اور ان معاہدوں کی شکست کا الزام مجھ پر کیسے عائد ہو سکتا ہے۔ (ص ۱۹۶)

ان تصریحات سے واضح ہے کہ فکرِ جدید کی رُو سے انسان، ثبات (PERMANENCE) اور تبدل (CHANGE) سے مرکّب ہے۔ (BARDYAEU) کے الفاظ میں:

دنیا میں جس قدر تغیّرات رونما ہوتے ہیں، ان کے متعلق انسان کا اندازِ نگاہ دہرا ہونا چاہیئے. زندگی تغیّرات کا نام ہے اور جدّت کے بغیر زندگی کچھ نہیں. لیکن صرف تغیّر کا تصوّر فریب انگیز ہے. تشخصِ ذات کے لئے تغیّر اور جدّت کی بھی ضرورت ہے. لیکن اس میں ایک ایسی شے بھی ہے جو مستقل اور تغیّر نا آشنا ہے. اس کے بغیر تشخصِ ذات کا تصوّر ناممکن ہے. لہٰذا اپنی ذات کی نشو و نما میں انسان کو خود اپنی ذات سے فریب دہی نہیں کرنی چاہیئے. یعنی اسے اس مستقل شے کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے. جو اسے ابدی طور پر ملی ہے. زندگی میں یہ چیز نہایت ضروری ہے کہ تغیّرات کے اس پیہم عمل میں جس سے جدّت نمودار ہوتی ہے، استقلالِ ذات کے ساتھ امتزاج کیا جائے.

(THE DIVINE AND THE HUMAN)

اِسی لئے جوڈ کہتا ہے کہ انسان کا مطالعہ بہ تمام و کمال کرنا چاہیئے. یعنی اس کے تغیّر آشنا حصّہ کا بھی اور اس شے کا بھی جسے تغیّرات سے غیر متاثر رکھا جا سکتا ہے.

انسان کے متعلق صحیح علم' اس کے مختلف شعبہ ہائے زندگی کے مطالعہ کے مجموعہ کا نام نہیں' انسان کے متعلق صحیح علم اسی صورت میں حاصل ہوسکتا ہے کہ انسان کا بہ تمام و کمال مطالعہ کیا جائے۔ یہ تمام و کمال مطالعہ اس کی ذات کے مطالعہ کا نام ہے۔ اس لئے کہ انسانی ذات ہی کو مکمل انسان کہا جاسکتا ہے۔ اگرچہ انسان کے مختلف حصّے اسی ذات کے اجزاء ہوتے ہیں لیکن اس کی ذات ان اجزار کے مجموعہ سے کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ انسانی ذات کا مطالعہ سائنس کی رُو سے نہیں کیا جاسکتا۔ (GUIDE TO THE MARALS AND POLITICS: p. 256)

اقبالؒ اس فرق کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:۔

خدا کی تمام مخلوق میں انسان ہی اس قابل ہے کہ وہ شعوری طور پر اپنے خالق کی حیاتِ تخلیق میں شرکت کرسکے۔ اس میں یہ جوہر ودیعت کیا گیا ہے کہ یہ ایک بہتر دنیا کا تصوّر کرسکے اور جو کچھ موجود ہے اسے وہ کچھ بنادے جو اسے ہونا چاہیئے۔ (خطبات صـ۴۱)

اسی بنا پر اوسپنسکی کہتا ہے کہ" فطرت کی تمام بادشاہتیں انسان کے اندر ہیں۔ انسان خود ایک چھوٹی سی کائنات ہے۔ اس کے اندر مسلسل موت اور مسلسل پیدائش کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ایک ہستی کا دوسری ہستی کو ہڑپ کرجانے کا پیہم سلسلہ۔ طاقتور کا کمزور کو نگل جانے کا سلسلہ۔ ارتقاء اور تنزّل کا سلسلہ۔ بڑھنے پھولنے پھلنے اور مرجانے کا سلسلہ۔ غرضیکہ انسان کے اندر جمادات سے لے کر خدا تک سب کچھ موجود ہوتا ہے۔

(A NEW MODEL OF THE UNIVERSE)

اسی لئے وہ گورجیف کے الفاظ میں لکھتا ہے کہ:۔

یہ ناممکن ہے کہ ہم انسان کا مطالعہ کئے بغیر کائنات کا مطالعہ کرسکیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ ہم انسان کا مطالعہ کائنات کا مطالعہ کئے بغیر کرسکیں۔ انسان تو کائنات کا عکس ہے۔ اس کی تخلیق انہی قوانین کی رُو سے عمل میں آتی ہے' جن قوانین کی رو سے کائنات کی تخلیق عمل میں لائی گئی تھی۔ لہٰذا یہ اپنی ذات کے مطالعہ سے کائنات کا مطالعہ کرسکتا ہے۔ یعنی ان تمام قوانین و ضوابط کا مطالعہ جن کے ماتحت اس کارخانۂ عالم کا سلسلہ چل رہا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ کائنات اور اس کے قوانین کا مطالعہ کرنے سے ان قوانین کا مطالعہ کرلے گا جن کے تابع اس کی اپنی زندگی بسر ہونی چاہیئے........ اس لئے مطالعۂ فطرت اور مطالعۂ ذات' متوازی طریق پر ساتھ

ساتھ ہوتا جائے تاکہ ایک دوسرے سے مدد لے سکے۔

(IN SEARCH OF MIRACULOUS: p.75)

انسانی ذات کا ارتقاء

یہاں تک ہم نے دیکھ لیا کہ فکرِ جدید کی رُو سے انسان محض مادی عناصر کا مرکب نہیں جس میں ہر آن تغیر واقع ہوتا رہتا ہے. بلکہ اس کے اندر ایک چیز ایسی بھی ہے جو مستقل بالذات ہے اور اسے خارجی تغیرات سے غیر متاثر رکھا جاسکتا ہے. اب سوال یہ ہے کہ وہ شے جس حالت میں انسان کے اندر پیدائش سے موجود رہتی ہے اسی حالت میں ہمیشہ رہتی ہے یا اس میں نشو و نما (DEVELOPMENT) بھی ہوتا ہے جس سے اس میں پختگی آتی جاتی ہے. اسی کو اس کا ارتقاء کہہ لیجئے. یہ مفکرین اب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ انسانی ذات یا تشخص (PERSONALITY) میں نشو و نما کے امکانات ہوتے ہیں اور اسی کا نشو و نما اور تکمیل درحقیقت مقصودِ زندگی ہے. اوسپنسکی اس باب میں (گرجیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ ایک تو انسانی جسم کی پرورش ہے جو میکانکی طور پر ہوتی رہتی ہے اور دوسرا ہے اس کی ذات کا نشو و نما. سو،

> انسانی ارتقاء سے مفہوم یہ ہے کہ ان قویٰ اور ممکنات کا نشو و نما پانا جو از خود نشو و نما نہیں پا سکتیں. یعنی جن میں میکانکی طور پر بالیدگی پیدا نہیں ہوتی. صرف اس نہج کی نشو و نما صرف اسی انداز کی بالیدگی انسان کا حقیقی ارتقاء کہلا سکتی ہے. اس کے علاوہ کسی اور چیز کو انسانی ارتقاء نہیں کہا جاسکتا.

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 133)

ان ارتقائی منازل کے متعلق برگساں لکھتا ہے کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ "انسان ان حدود سے آگے بڑھ جائے جو مادی فطرت نے نوعِ انسانی پر عائد کر رکھی ہیں"۔

(THE TWO SOURCES OF RELIGON AND MORALITY: p. 208)

مادیت پر اس تغلب کا نام، برگساں کی اصطلاح میں رجعت الی اللہ [1]

(GETTING BACK TO THE GOD)

---

[1] برگساں نے اس مقام پر قرآنی آیات کا لفظی ترجمہ کر دیا ہے جن میں انسانی زندگی کا مقصود رجعت الی اللہ قرار دیا گیا ہے (تفصیل ان آیات کی اپنے مقام پر آئے گی). علامہ اقبالؒ اس باب میں لکھتے ہیں کہ "قرآن کا ارشاد ہے کہ تمہارا منتہیٰ خدا کی طرف ہے" یہ آیت قرآنی فکر کی بہت بڑی گہرائیوں کو اپنے اندر لئے ہے. اس لئے اس میں اس حقیقت کی طرف بہ نصِ

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔(ایضاً ۲۴۶)۔ اوسپنسکی کہتا ہے کہ اس ارتقاء سے مفہوم انسان کا فوق البشر بن جانا ہے اور یہی ارتقاء کا بلند ترین مقام ہے۔ (THE NEW MODEL OF THE UNIVERSE)

برگسان کے نزدیک یہ ارتقاء عملِ پیہم کی رُو سے مرتب ہوتا ہے۔ وہ اپنی مایہ ناز تصنیف (CREATIVE EVOLUTION) میں لکھتا ہے:۔

> یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جو کچھ ہم کرتے ہیں وہ موقوف ہوتا ہے اس بات پر کہ ہم کیا ہیں. لیکن اس کے ساتھ ہی یہ کہنا بھی درست ہے کہ ہم جو کچھ بنتے ہیں وہ اعمال ہی سے بنتے ہیں. اس اعتبار سے ہم مسلسل تخلیقِ ذات کرتے رہتے ہیں۔ (صـ)

ڈین اِنج لکھتا ہے کہ اس کا راز مستقل اقدار کے حصول کی کوشش میں ہے. کیونکہ یہی نصب العین ہے جس کے حصول میں انسانی طمانیت مضمر ہے. اس کے الفاظ ہیں:۔

> انسان ایک عجیب و غریب حیوان ہے کیونکہ اس میں شہید ہونے کی بھی صلاحیت[1] ہے. اس کے لئے اتنا ہی کافی نہیں کہ اس کی مادی ضروریات پوری کردی جائیں. اس کے لئے ایک نصب العین کی ضرورت ہے جس کے لئے یہ جئے اور جس کے لئے اگر ضرورت ہو تو یہ جان بھی دے دے. اس سے مفہوم یہ ہے کہ دنیا میں مستقل اقدار بھی ہیں (جن کی خاطر انسان جان تک دے دیتا ہے) جسمانی زندگی اور اس کی لذات کا شمار ان مستقل اقدار میں نہیں ہو سکتا۔

(THE FALL OF IDOLS: p. 236)

مستقل اقدار کے تعاقب و حصول کا نام ہی اخلاقیات (EITHICS) ہے. اس لئے انسان کی موجودہ مادی زندگی کے بعد مزید ارتقائی منازل مادی سطح پر نہیں. بلکہ اخلاقیات کی سطح پر ہوں گی. پروفیسر (J. ARTHUR THOMSON) اپنی کتاب (THE GOSPEL OF EVOLUTION) کے خاتمہ پر لکھتا ہے:۔

(گذشتہ صفحے کا فٹ نوٹ) صریح اشارہ ہے کہ ارتقائے انسانیت کا رُخ ستاروں کی طرف نہیں بلکہ لامتناہی کائناتی حیات اور دنیائے روح کی طرف ہے۔ (خطبات صـ۱۲۵)

[1] تمام حیوانات میں صرف انسان ہی خودکشی کرنے پر قادر ہے. یعنی اپنی مرضی سے جان دینا. یہی جان دینا جب نصب العین یا کسی بلند قدر کی خاطر ہو تو اسے شہادت کہتے ہیں۔

ہم یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ ہکسلے نے یہ غلط کہا تھا کہ "کائناتی تجربہ کا اخلاقی مقاصد سے کچھ واسطہ نہیں"۔ اس کے برعکس ہم پروفیسر (PATRICK GEDDES) سے متفق ہیں کہ "فطرت درحقیقت اخلاقی عمل ہی کی مادی شکل کا نام ہے"۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ حقیقت ارتقاء کی کتابِ مقدس کا نہایت اہم جزو ہے۔ حیوانات سے ہمارا تعلق اب ہمیں ملائکہ کی طرف لئے جا رہا ہے۔

اور انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں ارتقاء کے عنوان پر مقالہ کا خاتمہ ان الفاظ پر ہوتا ہے:۔

حبِ وطن، مذہب، آرٹ، سائنس اور لٹریچر کا بھی (میزانِ) بقا میں بڑا وزن ہے اور یہ سلسلۂ ارتقاء میں بڑا مفید کام کرتے ہیں۔ (اس سلسلہ میں) اخلاق کسی غیر متعلق خارجی قوت کی حیثیت نہیں رکھتا جو ایک مفید اور بیگانہ اخلاق آفاقی نظام کے خلاف برسرِ پیکار ہے۔ بلکہ یہ خود ارتقاء کی تخلیق ہے اور سلسلۂ ارتقاء کے تدریجی تغیرات کو صحیح سانچے میں ڈھالنے کے لئے ایک اہم قوت۔ ہمیں امید بلکہ یقین ہے کہ وہ تہاذیب جو عدل و حریت، آئین و انضباط اور مستحکم اخلاقیات پر مبنی ہیں۔ آخرالامر سب سے زیادہ کامیاب اور دیرپا ثابت ہوں گی۔

پروفیسر جوڈ ارتقاء کی اگلی منازل کو نفسی اور ذہنی ترقی سے تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:۔

انسانیت کے ارتقاء کی اگلی منزل طبعی نہیں۔ بلکہ نفسی اور ذہنی ہو گی۔ پہلے پہل انسان ارتقاء کی منزلیں طے کر کے حیوانیت سے انسانیت کے مقام پر آیا۔ پھر اس نے صنعت و حرفت کی مدد سے اپنے آپ کو آلات و اسباب سے آراستہ کیا۔ ہمارے اس دور میں انسان نے صنعت و حرفت میں پورا کمال حاصل کر لیا ہے۔ اب اس کے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ اس منزل سے آگے بڑھے اور جس طبیعی ارتقاء نے اسے مجبور کر دیا تھا کہ وہ حیوان سے ترقی کر کے انسان کے درجے میں قدم رکھے، پھر اس کی جبلی ضرورتوں نے اس سے اوزار اور آلات بنوائے اور وہ مشین اور اسٹیم کا خالق بنا۔ اسی طرح وہ آج مجبور ہے کہ اپنا قدم آگے بڑھائے اور اس کا یہ قدم مادی نہیں بلکہ نفسی اور ذہنی ترقی کی طرف ہو گا۔ (ماہنامہ "کتاب" فروری ۱۹۴۳ء)

اوسپنسکی (گورجیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ اس ارتقاء کے لئے ضبطِ نفس نہایت ضروری ہے۔ اس لئے کہ "جو انسان اپنے آپ پر یعنی جو کچھ اس کے اندر ہو رہا ہے اس پر ضبط نہیں رکھ سکتا۔ وہ کسی چیز پر بھی قابو نہیں رکھ سکتا۔"

(IN SEARCH OF MIRACULOUS: p. 56)

راشڈل کہتا ہے کہ صحیح ضابطۂ اخلاق "ایسا بن جاؤ" کے اصول میں ہے نہ کہ "ایسا کرو" کے احکام میں۔ یعنی انسان ضابطۂ اخلاق کا عملی پیکر بن جائے۔ اس کو تعمیرِ ذات کہتے ہیں۔ برگساں کہتا ہے کہ اس کے لئے عملِ تخلیق ضروری ہے یہی انسانی زندگی کا مقصود ہے اور اسی راستہ سے یہ ارتقائی منازل طے کر سکتا ہے۔ جو ہستی آزادانہ طور پر ارتقاء پذیر ہوتی ہے وہ ہر آن کوئی نہ کوئی نئی چیز تخلیق کرتی رہتی ہے۔
(MATTER AND MEMORY: p. 297) "تخلیق" سے برگساں کا مفہوم کیا ہے۔ اس کی تشریح وہ دوسری جگہ ان الفاظ میں کرتا ہے:۔

> اس سے مقصود ہے نوعِ انسانی کی تخلیق کی تکمیل۔ یعنی انسانیت کو وہ کچھ بنا دینا جو کچھ یہ فی الفور بن جاتی اگر اس میں اتنی قدرت ہوتی کہ یہ انسان کی مدد کے بغیر اپنی آخری شکل اختیار کرلے۔
> (THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION: p. 223)

عملِ تخلیق مسلسل

یعنی اگر انسانیت کو اختیار ہوتا کہ وہ اپنی تکمیل آپ کرلے تو اس کی تکمیل یافتہ شکل جس قسم کی ہوتی، اسے وہی کچھ بنا دینا' یہ ہے تخلیق سے مفہوم۔ انسانیت کو اس کے منتہیٰ تک پہنچا دینا۔ یہ ہے مقصودِ زندگی۔ اس لئے کہ انسان کا مستقبل خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ چنانچہ برگساں لکھتا ہے:۔

> آج نوعِ انسانی' خود اپنی ترقی کے بوجھ کے نیچے دبی' کچلی ہوئی' مصروفِ آہ و فغاں ہے۔ یہ اس لئے کہ انسان کو اس کا احساس نہیں کہ اس کا مستقبل خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ اس کے لئے سب سے پہلے اس امر کا فیصلہ کرنا ضروری ہے کہ انسان زندہ رہنا چاہتا ہے یا نہیں۔ پھر اس کے بعد یہ کہ انسان محض زندہ ہی رہنا چاہتا ہے یا اس سے آگے بڑھ کر فریضۂ کائنات کی تکمیل کے لئے بھی جدّ و جہد کرنے کو تیار ہے؟ فریضۂ کائنات کیا ہے؟ صفاتِ الوہیت رکھنے والی ہستیوں کی تخلیق۔ (ص ۳۶)

انسانی تخلیق کے متعلق (BERDYAEU) لکھتا ہے کہ:۔

> یہ دنیا ممکنات کی دنیا ہے۔ یہ مکمل شدہ جامد و ساکت نہیں۔ اس میں امرِ تخلیق جاری رہے گا اور انسانوں کے ہاتھوں جاری رہے گا۔ اسے تمام ممکنات سے پردہ کشائی کرنی ہوگی اور ہر مضمر کو مشہود کر کے دکھانا ہوگا۔ یہ امرِ تخلیق صرف خدا کی طرف سے انسان کی طرف نہیں آتا بلکہ خدا انسان سے تخلیقی

جدتوں کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ انسانی آزادی کے کارناموں کا منتظر رہتا ہے۔ (ص ۵۳)

اس قوتِ تخلیق کا مقام کیا ہے؟ اس کے متعلق (LESLIE PAUL) کہتا ہے کہ:۔

علمِ کائنات سے اوپر صرف ایک ہی قوت باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے قوتِ تخلیق۔ اگر ہم خدا کو اس سے مستثنیٰ کر دیں تو یہی ایک قوت ایسی ہے جس سے کائنات کا احاطہ کیا جا سکتا ہے۔

(THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE: p. 98)

انسان، خُدا کا رفیق بن جاتا ہے

قوتِ تخلیق خود انسان کے اندر کیا انقلاب پیدا کرتی ہے اس کے متعلق (MARTIN BUBBER) اپنی دلچسپ کتاب (I AND THOU) میں لکھتا ہے کہ "قوتِ تخلیق ہم پر اثر انداز ہوتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو جلا کر خود ہمارے اندر جذب ہو جاتی ہے اور اس آگ کے بھڑکتے ہوئے شعلوں سے ہماری تخلیقِ نو کرتی ہے۔ ہم اس کے آتشیں جلال کے حضور کانپتے ہیں، گڑگڑاتے ہیں، سربسجود ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد ہم خود تخلیق میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ہم خالق سے جا ملتے ہیں۔ اس کے معاون اور رفقاء کی حیثیت سے۔" (ص ۸۲)

بارڈیو نے اوپر کہا ہے کہ "خدا انسان کے آزادی کے کارناموں کا منتظر ہے" اور (BUBBER) کہتا ہے کہ ان تخلیقی کارناموں سے جو انسان کی آزادی کا فطری نتیجہ ہیں، انسان خود خدا کا رفیق بن جاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے بہت پہلے اس حقیقت کو اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ کائنات میں سلسلۂ تخلیق، خدا کی صفتِ خالقیت کی بناء پر جاری و ساری تھا۔ اس میں کوئی شے صاحبِ اختیار و ارادہ نہ تھی کہ خدا کے اس امرِ تکوینی کی راہ میں حائل ہو جاتی یا اس کے پیشِ نظر مقصد کی تکمیل میں اس کا دست و بازو بنتی۔ اس نے انسان کو صاحبِ اختیار و ارادہ پیدا کیا۔ اب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اس مقصد کی تکمیل کے لئے خدا کا معاون و رفیق بن جائے۔ لیکن یہ بھی تو ہو سکتا تھا کہ یہ اس کے پروگرام کی راہ میں حائل ہو کر کھڑا ہو جائے۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر علامہ اقبالؒ کہتے ہیں کہ "انسان کو صاحبِ اختیار و ارادہ پیدا کر کے خدا نے بڑا (RISK) لیا ہے۔ لیکن اس (RISK) سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ خدا کو انسان پر کتنا بڑا بھروسہ ہے۔" (خطبات ص ۸۱)۔ یہ اعتماد و بھروسہ ہی تو تھا۔ جس کی بناء پر خدا نے انسان کو تمام کائنات سے مختص کر کے، اپنی خاص قوت کا ایک حصہ عطا کر دیا۔ یہ قوت اختیار و ارادہ کی قوت تھی۔ انسان سے پہلے یہ خصوصیت صرف ذاتِ خداوندی کے لئے مخصوص تھی۔ اب اس میں انسان بھی شریک ہو گیا۔ اختیار و ارادہ خدا ہی کا عطا فرمودہ سہی لیکن ہے تو خدائی قوتوں

میں سے ایک بڑی قوت۔ پھر اللہ نے یہ بھی نہیں کہا کہ جب چاہے وہ اس عطیہ کو واپس لے لے گا۔ نہیں! انسان سے یہ قوت واپس نہیں لی جائے گی۔ ان امور سے واضح ہے کہ خدا نے انسان کو اتنی بڑی قوت دے کر جہاں ایک خطرہ کا امکان پیدا کر لیا ہے وہاں اسے اس کی ذات پر بھروسہ بھی کس قدر ہے۔ اب انسان، خدا کے اس اعتماد کو اسی صورت ہی میں پورا کر کے دکھا سکتا ہے جب یہ اس کے تخلیقی پروگرام میں اس کا دست د بازو بن جائے۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں۔

"اس ارتقائی تبدیلی کے طرق و منہج میں خدا خود بندہ کا رفیق کار ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ انسان اس میں سبقت کرے اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ط (۱۳/۱۱) لیکن اگر وہ اس باب میں سبقت نہیں کرتا اگر وہ اپنی خودی کی مخفی قوتوں کو بروئے کار نہیں لاتا۔ اگر وہ اُبھرنے والی زندگی کے اندرونی تلاطم کا احساس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی سی قساوت اختیار کر لیتی ہے اور وہ (انسان نہیں رہتا بلکہ) جامد مادہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔"

(خطباتِ تشکیلِ جدید، علامہ اقبالؒ صـــ ۱۲-۱۱)

دوسری جگہ اس حقیقت کی وضاحت ان الفاظ میں فرماتے ہیں:-

"خدا کی تمام مخلوق میں انسان ہی اس قابل ہے کہ وہ شعوری طور پر اپنے خالق کی حیاتِ تخلیقی میں شرکت کر سکے۔ اس میں یہ جوہر ودیعت کیا گیا ہے کہ یہ ایک بہتر دنیا کا تصور کر سکے اور جو کچھ موجود ہے اسے وہ کچھ بنا دے جو اسے ہونا چاہیئے۔"

(HANS-DRIESH) لکھتا ہے کہ خدا کے تخلیقی پروگرام میں شرکت سے "ہم خدا کے سپاہی بن جاتے ہیں"[1] (THE GREAT DESIGN)۔ اس باب میں (LISLIE PAUL) نے اقبالؒ ہی کے الفاظ کو دہرایا ہے جب کہا ہے کہ:-

انسان اپنی زندگی میں فطری عملِ ارتقاء کے خلاف چلتا ہے۔ وہ اس کا انتظار نہیں کرتا کہ حوادثِ عالم اپنے طریق پر اُس کے مقصد کی سمت چلیں۔ نہ ہی وہ زمانہ کا انتظار کرتا ہے کہ وہ اس کا سازگار ہو۔ وہ حوادث کو مجبور کر دیتا ہے کہ وہ اس کے پروگرام کے مطابق چلیں۔ وہ جس چیز کی خواہش کرتا ہے

---

[1] قرآن اسی لئے مومنین کی جماعت کو حزب اللہ کہتا ہے۔

اس کے مطابق اپنا پروگرام مرتب کر لیتا ہے اور پھر عملی تخلیق سے اپنے ماحول پر غلبہ پا کر لسے اپنا سازگار بنا لیتا ہے............ جو کچھ اس کائنات میں انسان کے ہاتھوں سے وجود میں آیا ہے' فطرت کا عمل تخلیق وارتقاء انہیں کروڑوں برس میں بھی پیدا نہیں کر سکتا تھا۔" (THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE: p. 157-158).

اسی قسم کے انسان کے متعلق (BERDYAEU) لکھتا ہے کہ:-

یہی وہ انسان ہے جو تاریخ اور کائنات کی زندگی میں جیتا ہے اور اس میں باعمل و متحرک رہتا ہے۔ لیکن تاریخ اور کائنات سے اثر پذیر نہیں ہوتا۔ بلکہ انہیں اپنے ارادوں کے مطابق ڈھال لیتا ہے.........اس قسم کا انسان صرف اپنی ذات کی یا ان لوگوں کی ذمہ داری ہی نہیں لیتا جو اس کے گردو پیش ہوں بلکہ تمام نوعِ انسانی کے مقدرات کی ذمہ داری اپنے سر لے لیتا ہے۔ (ص ۱۳۱)

(THE DIVINE AND HUMAN: p. 131)

(SHEEN) حیوان اور انسان میں فرق ہی یہ بتاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:-

جمادات اور حیوانات کی زندگی کا مقصد خدا کی طرف سے عائد کردہ ہوتا ہے۔ اس مفہوم کے اعتبار سے وہ ایک متعین پروگرام کے مطابق چلنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ان کے برعکس انسان اپنے اختیار و ارادہ کی بنا پر اپنا مقصد اور نصب العین آپ متعین کرنے پر قادر ہے۔

(PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 284)

مثالی معاشرہ

یہ ہے فکرِ جدید کے مطابق' انسان کا تصور۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان افراد پر مشتمل جس قسم کے معاشرہ کا تصور فکرِ جدید پیش کر رہا ہے' اس معاشرہ کی خصوصیات' نہج ترقی' اور مقصود و مفہوم کیا ہے۔ جوڈ اس باب میں لکھتا ہے:-

مثالی معاشرہ وہ ہے جس میں ہر شخص وہ کام کرنا چاہے جسے وہ حق سمجھتا ہے اور ہر شخص اسی کو حق سمجھے جو درحقیقت حق ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ معاشرہ جس میں لوگ ان کاموں کو حق سمجھیں اور ان پر عادتاً پابند ہوں جو بہترین نتائج کے حامل ہوں یعنی جو مستقل اقدار' حُسن' صداقت' اخلاقی محاسن اور انبساط کے مظہر ہوں۔ جس معاشرہ کے افراد ان اقدار کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دیں گے اور ان پر عمل پیرا ہوں گے وہی معاشرہ بہترین معاشرہ ہوگا۔

(GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF MORALS AND POLITICS: p. 467-469)

راشڈل مثالی معاشرہ کے متعلق لکھتا ہے :-

> مثالی معاشرہ ایسی کیفیت کا نام ہے جس میں ہر فرد، معاشرہ کی بہبود کے لئے وہی کچھ کرے جو معاشرہ اس فرد کی بہبود کے لئے کرتا ہے اور اس طرح اُن "مقاصد کی مملکت" کا قیام عمل میں آجائے جو کانٹ کے نظریہ کے ماتحت نوعِ انسانی کے بلند ترین مقاصد ہیں۔

(THE THEORY OF GOOD AND EVIL: VOL. I, p. 100).

راشڈل دوسری جگہ لکھتا ہے کہ "معاشرہ کا فریضہ یہ ہے کہ وہ تمام نوعِ انسانی کے افراد کی بہبود کا انتظام ان کی ذاتی استعداد اور قدر و قیمت کے مطابق کرے۔" (صہ ۱۸۱) یعنی ایسا معاشرہ جس میں ہر فرد کے ذاتی استعداد اور مضمر جوہروں کے نشوونما کا پورا پورا انتظام موجود ہو۔ (LESLIE PAUL) کہتا ہے کہ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ فرد، اپنا تعلق مستقل اقدار کے سرچشمہ، یعنی خدا سے قائم کرے اور پھر اس تعلق کی نسبت سے معاشرہ کا جائزہ لیتا رہے (صہ ۲۱۱)۔ یعنی معاشرہ کے اعمال کے پرکھنے کا معیار فرد ہونا چاہیئے اور فرد کو اپنا تعلق مستقل اقدار سے قائم رکھنا چاہیئے۔ اسی نکتہ کے متعلق اوسپنسکی لکھتا ہے کہ ہر فرد کو چاہیئے کہ وہ دیگر افراد اور کائنات کے متعلق، اپنے ذاتی جذبات کو الگ رکھ کر، ایک خارجی مستقل معیار کے مطابق احساسات قائم کرے (TERTIUM ORGANUM)۔ وہ کہتا ہے۔

> انسانوں کو ایک دوسرے کے سمجھنے میں غلط فہمیاں اس لئے پیدا ہو جاتی ہیں کہ وہ مختلف جذبات کے ماتحت زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر ان کے جذبات میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے تو وہ ایک دوسرے کو بالکل صحیح طور پر سمجھنے لگ جائیں۔ (صہ ۱۹۸)

اوسپنسکی اپنے اس دعوے کی تائید میں لکھتا ہے کہ آپ دیکھیئے، شراب پینے والے، ایک دوسرے کے یار ہوتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ شراب ان تمام افراد میں ایک جیسے جذبات بیدار کرتی ہے۔ اسی طرح بھنگ پینے والے ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں کیونکہ برگِ حشیش ان سب کو ایک ہی قسم کی تصوراتی جنت میں لے جاتی ہے۔ لہٰذا باہمی تعلقات کے لئے جذبات کی ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔ اس ضمن میں اوسپنسکی (گرجیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ "وہ شخص جو جاگنا چاہتا ہے اسے ایسے اشخاص تلاش کرنے چاہئیں جو اس کی طرح جاگنا چاہتے ہیں۔ اس گروہ کو پھر باہمی تعاون سے کام کرنا چاہیئے۔"

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p.222)

یعنی معاشرہ کی تشکیل، وحدتِ مقصد کے ماتحت ہونی چاہیئے۔ (BRIGHTMAN) ایسے مثالی معاشرہ کے متعلق لکھتا ہے کہ:۔

یہ معاشرہ ان آزاد لوگوں پر مشتمل ہوگا جو ایک معقول اور قابلِ قدر، واحد نصب العین کے حصول کے لئے باہمی تعاون و تناصر سے کام لیں۔ وہ نصب العین جس کی بنیادیں خدا کے ایمان پر استوار ہوں۔
(THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 146)

لیکن اس معاشرہ کے پیشِ نظر صرف اپنے گروہ کی نشو و ارتقاء ہی کا خیال نہیں ہونا چاہیئے۔ مقصود تمام نوعِ انسانی کا ارتقاء ہونا چاہیئے۔ کیونکہ:۔

اگر نوعِ انسانی کا ارتقاء نہیں ہوگا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حیاتِ نامی کا ارتقاء رُک جائے گا اور اس طرح کائنات میں تخلیقی شعاع کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔ اگر انسانیت کا ارتقاء نہ ہو تو اس مقصد کے پیشِ نظر جس کے لئے اس کی تخلیق ہوئی تھی۔ ایسی انسانیت بیکار ہو جاتی ہے اور بیکار ہونے کا مطلب اس کی فنا ہے۔ اس طرح، سلسلۂ ارتقاء کے رُک جانے کا مفہوم انسانیت کی فنا ہوگا۔
(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 306)

اس باب میں لکھتا ہے کہ:۔

میرا خیال ہے کہ انسان کے تمام فرائض کو ان چند الفاظ میں یوں سمیٹا جا سکتا ہے: "زیادہ زندگی، تمہارے اپنے لئے بھی اور تمہارے ہمسایہ کے لئے بھی۔" میرا خیال ہے کہ اگرچہ انسان پریشانیوں، تکلیفوں اور مصیبتوں میں گھرا ہوا ہے۔ بایں ہمہ وہ اس فریضہ کو سر انجام دے سکتا ہے اور اس طرح آہستہ آہستہ اپنی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔
(RELIGION WITHOUT REVELATION)

برفو (BRIFFAULT) اپنے مخصوص انداز میں لکھتا ہے:۔

تم ماحول کو بدل دو اور ماحول تمہیں خود بخود بدل دے گا۔ انسان اس دنیا کی مخلوق ہوتا ہے جس میں وہ رہتا ہے۔ جس قسم کی وہ دنیا ہوگی اسی قسم کا انسان ہوگا۔........ اخلاق اس کا نام نہیں کہ تم اپنے زمانہ کی اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ ہو جاؤ۔ اخلاق کا مطلب یہ ہے کہ تم اس اخلاقی ضابطہ کی غیر اخلاقی شقوں کے خلاف آواز بلند کرو۔ ذاتی اخلاق بڑی چیز ہے۔ لیکن دنیا کا اخلاق

صرف ذاتی اخلاق سے کبھی آگے نہیں بڑھا۔ یہ اس طرح آگے بڑھے گا کہ انسانی مفاد کے تصادم پر معقول پسندی سے تنقید کی جائے اور اس طرح ماحول میں تبدیلی پیدا کر دی جائے۔ (ص۳۴۷)

راشڈل کہتا ہے کہ صحیح اخلاقی معیار یہ ہے کہ تم تمام نوعِ انسانی کی مسرتوں میں کس قدر اضافہ کرتے ہو ــــ (VOL. I, p. 119)۔ کانٹ نے اسی چیز کو اصل الاصولِ اخلاق قرار دیا تھا جب اس نے کہا تھا کہ:۔

اس طرح کام کرو، گویا تم اور تمام افرادِ انسانیت، ذاتی قیمت کے اعتبار سے برابر ہو۔ تم ایک ایسے معاشرہ کے فرد بن جاؤ جس میں ہر فرد دوسرے فرد کے مفاد کی قیمت اپنے مفاد کی قیمت کے برابر سمجھتا ہے۔ (THE CATEGORICAL IMPERATIVE)

راشڈل دوسری جگہ لکھتا ہے کہ مثالی معاشرہ میں حالت یہ ہونی چاہیئے کہ:۔

میں کسی دوسرے کی نشوونما کی فکر کروں اور اسی میں اپنا مفاد اور خیر سمجھوں اور اسی طرح وہ میری نشوونما کی فکر کرے اور اسی میں اپنا مفاد اور خیر سمجھے۔ (VOL. II p. 77)

اس طرح، راشڈل کے الفاظ میں، ہوگا یہ کہ دوسرے کی نشوونما اپنی نشوونما پر ترجیح حاصل کرے گی (ص۸۵)۔

آغازِ کار

لیکن گرجیف کا خیال ہے کہ تمام نوعِ انسانی کا نشوو ارتقاء ایک محدود گروپ (طبقہ) کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ یعنی سب سے پہلے اس ایک گروپ کو ارتقائی منازل طے کر کے عام سطح سے بلند ہونا چاہیئے۔ پھر تمام انسانیت کو اس کے پیچھے چلنا چاہیئے۔ وہ کہتا ہے۔

انسانیت کا ارتقاء ایک مخصوص گروپ کی وساطت سے ہی عمل میں آ سکتا ہے۔ یہ گروپ باقی نوعِ انسانی پر اثر انداز ہوگا اور اس کی راہ نمائی کرے گا۔

(ALL AND EVERYTHING: p. 309)

گورجیف کہتا ہے کہ اگر دنیا میں اس قسم کے ۱۰۰ باشعور انسان بھی مل جائیں جو اس طرح وحدتِ مقصد سے پہلے اپنے اندر ارتقائی کیفیات پیدا کریں اور اس کے بعد نوعِ انسانی کی راہ نمائی کا بیڑہ اٹھائیں تو وہ ساری دنیا میں انقلاب برپا کر سکتے ہیں (ص۱۰۳)۔ لیکن اوسپنسکی کا اپنا خیال یہ ہے کہ ہر دور میں ارتقاء صرف ایک مخصوص طبقہ کا ممکن ہے۔ عوام ہمیشہ اپنی سطح پر رہتے ہیں۔ وہ (THE NEW MODEL OF THE UNIVERSE) میں لکھتا ہے:۔

عام نقطۂ نگاہ سے یا تو زندگی کو بلا مقصد سمجھا جاتا ہے اور یا تمام انسانوں کے ارتقاء کا تصوّر کیا

جاتا ہے. لیکن تمام انسانوں (MASSES) کے ارتقاء کا تصور ایسا ہی افسانوی ہے جیسے (مثلاً) یہ سمجھ لیا جائے کہ جسمِ انسانی کا ہر خلیہ یا کسی درخت کا ہر ذرّہ ارتقائی منازل طے کرتا جائے گا. ایسا سمجھنے والے یہ نہیں سوچتے کہ عوام کے ارتقاء کا یہ مطلب ہوگا کہ درخت کی جڑیں، تنا، شاخیں، پتے، سب کے سب پھول اور پھل بن جائیں. یعنی سارا درخت ہی پھول اور پھل میں تبدیل ہو جائے (یہ ناممکن ہے پھول اور پھل کے لئے درخت کی جڑوں، تنے، شاخوں، پتوں کا اپنی جگہ رہنا ضروری ہے)۔ (ص ۱۳۲)

یعنی اوسپنسکی کے نزدیک مثالی معاشرہ وہ ہوگا جس میں عوام اپنی سطح پر رہیں لیکن ایک خاص گروہ ارتقائی منازل طے کرکے بلند ہو جائیں. راشڈل نے جب کہا تھا کہ مثالی معاشرہ میں ہر فرد کی ذاتی استعداد کی پوری پوری نشوونما ہونی چاہیئے. تو اس کے پیشِ نظر بھی یہی تھا کہ چونکہ افراد ذاتی استعداد کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اس لئے ترقی سے مفہوم یہ نہیں کہ تمام کے تمام انسان ایک ہی بلندی پر پہنچ جائیں گے. بلکہ یہ کہ ہر انسان جس بلندی تک پہنچنے کی استعداد اپنے اندر رکھتا ہے اس بلندی تک ضرور پہنچ جائے. وہائٹ ہیڈ کے پیشِ نظر بھی ایسا ہی تصور تھا جب اس نے کہا تھا کہ:-

> انسانی کیریکٹر کے مختلف ٹائپ ہیں. آزادی سے مفہوم یہ ہے کہ ہر ٹائپ کے اندر ضروری ربط و توازن قائم رہے اور اس کے ساتھ ہی معاشرہ کا عمومی نصب العین بھی تباہ نہ ہونے پائے. معاشرہ کا ایک عمومی نصب العین تو یہی ہے ان مختلف (TYPES) کے گروہ باہم دگر اس طرح مربوط و متعاون ہوں کہ وہ معاشرتی زندگی کے مخلوط قالب (COMPLEX PATTERNS) کی نشوونما کا ذریعہ بن جائیں. اس طرح انفرادیت، باہمی تعاون سے توانائی حاصل کرتی ہے. اور آزادی کو وہ قوّت میسّر آجاتی ہے جو اس کی تکمیل کے لئے ضروری ہوتی ہے.
>
> (ADVENTURES OF IDEAS: p. 86)

اسی بناء پر وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ ایک بہترین معاشرہ وہ ہو سکتا ہے جس میں ہر ایک کام ان افراد کے سپرد ہو جو اس کے لئے موزوں ترین ہوں. فلہٰذا:-

> اگر یہ دیکھنا ہو کہ کوئی معاشرہ کس قسم کا ہے تو یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس میں کس کس قسم کے کام کس کس قسم کے لوگوں کے سپرد ہیں. (ص ۹۹)

وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ اس قسم کے باہمی تعاون و تناصر کے لئے ضبط اور ایثار نہایت ضروری ہے۔ اسی ضبط اور ایثار سے انسان اپنی ذات سے آگے بڑھ کر نوعِ انسانی سے محبت کرنا سیکھتا ہے۔ مثلاً ماں کی محبت کہ جس میں اپنی تمام خواہشات کو بچہ کی نشوونما کی طرف منتقل کردیا جاتا ہے۔ (ص ۳۷۲)

لہٰذا اس حقیقت کو اصول سمجھ لینا چاہیئے کہ زندگی کی تکمیل کا راز' اپنی ذات سے ماورا مقاصد کے حصول میں ہوتا ہے۔ (ص ۳۷۳)

افراد کے ضبط و ایثار سے معاشرہ کا توازن قائم رہتا ہے[1] اور اس طرح معاشرہ آگے ترقی کرتا جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے برگساں مثالی معاشرہ کے متعلق کہتا ہے:۔

کہ یہ ایسا معاشرہ ہوتا ہے جو ہر وقت آگے بھی بڑھتا جاتا ہے اور ہر وقت اپنا توازن بھی قائم کئے ہوتا ہے۔ (CREATIVE EVOLUTION: p. 106)

لیکن اس کے ساتھ ہی برگساں یہ بھی کہتا ہے کہ:۔

ایسے معاشرہ کا قیام شاید ناممکن ہے۔ (ص ۱۰۶)

اس میں شبہ نہیں کہ ایسے معاشرہ کے قیام میں بہت سی مشکلات حائل ہوتی ہیں، لیکن ایسے معاشرہ کا قیام ممکن ہے اور یہ صرف قرآن کی رُو سے قائم ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کا منشا ایسے معاشرہ کا قیام ہے۔ یہ معاشرہ کس قسم کا ہوگا؟ اس میں افرادِ معاشرہ کے فرائض کیا ہوں گے اور واجبات کیا؟ وہ کونسا جذبہ محرکہ ہوگا جس کے ماتحت اس معاشرہ کا ہر فرد پوری پوری محنت سے کام کرے گا۔ لیکن اس کے بعد اپنی محنت کے ماحصل کو نوعِ انسانی کی پرورش اور نشوونما کے لئے کھلا چھوڑ دے گا اور خود صرف اتنا لے گا جتنا اس کی ضروریات کی کفالت کر سکے۔ نیز یہ کہ خود یہ معاشرہ اپنے افراد کو ضروریاتِ زندگی کی طرف سے پورا پورا اطمینان دلا کر ان کی مضمر قوتوں کو کس طرح بروئے کار لاتا جائے گا اور ایسا کرنے کے لئے اس کے پاس سامانِ زیست کہاں سے آئے گا؟ یہ وہ سوالات ہیں جو' ہر اس قلب کو وقفِ اضطراب رکھتے ہیں جس میں زندگی کے اس بنیادی مسئلہ کا حل دریافت کرنے کی تڑپ ہو۔ اس مسئلہ پر میں نے اپنی کتاب "نظامِ ربوبیّت" میں تفصیل سے بحث کی ہے۔

---

[1] اسے قرآن "احسان" کی جامع اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔

قرآن کی رُو سے، جو انسان، انسانی ذات کو تسلیم نہیں کرتے اور زندگی صرف طبعی جسم کی زندگی کو سمجھتے ہیں، وہ درجۂ حیوانیت (ANIMAL REVE) پر زندگی بسر کرتے ہیں. انسانی سطح پر آتے ہی نہیں (۹۔۱۲)
جو معاشرہ اس قسم کے انسانوں پر مشتمل ہوگا وہ جہنّم کے انسانیت سوز عذاب میں مبتلا رہے گا. جنّتی معاشرہ وہ ہے جس میں انسان مستقل اقدار پر ایمان رکھے اور انسانی ذات کی نشوونما کو مقصودِ حیات قرار دے۔ چونکہ مستقل اقدار صرف وحی کی رُو سے مل سکتی ہیں اور وحی، اپنی آخری شکل میں قرآن کے اندر محفوظ ہے. اس لئے وہی نظام جنّتی معاشرہ کا ضامن ہو سکتا ہے جو قرآنی خطوط پر متشکّل ہو. تفصیل ان امور کی دوسری کتاب میں ملے گی.

باب ہشتم

تضادات

(CONFLICTS AND CONTRADICTIONS)

فریبِ کشمکشِ عقل دیدنی دارد
کہ میرِ قافلہ وذوقِ رہزنی دارد

تضادات

(CONFLICTS AND CONTRADICTIONS)

اس وقت تک ہم جس قدر راستہ طے کر چکے ہیں اس پر نگہ بازگشت ڈالیے اور دیکھئے کہ اس میں کیا کچھ دکھائی دیتا ہے۔

اور یہ بھی	یہ بھی
کائنات کی بنیاد غیر مادی ہے۔ مادہ کی حقیقت کچھ نہیں۔ مادہ، روشنی کی بند لہریں، مجرّد توانائی، حرکتِ محض، منجمد خیالات یا حوادثِ مربوط کا نام ہے۔	۱۔ کائنات کی بنیاد یکسر مادی ہے۔ مادہ ہی حقیقت ہے۔ اس کے علاوہ حقیقت کچھ اور نہیں۔
نہ زندگی مادہ کی پیداوار ہے نہ شعور۔ ان کی اصل ماورائے مادیت ہے۔ انسانی زندگی نہ مادہ سے اُبھرتی ہے۔ نہ مادی عناصر کے انتشار سے ختم ہو جائے گی۔ زندگی جوئے روان است و رواں خواہد بود۔	۲۔ زندگی، شعور، سب مادہ کی پیداوار ہیں۔ مادی عناصر کے ظہورِ ترتیب کا نام انسان ہے۔ ان کے انتشار سے زندگی کا خاتمہ ہو جائے گا
اخلاقی قوانین نہ عقل کی پیداوار ہیں نہ انسانی معاشرہ نے ان کی تخلیق کی ہے۔ ان کا مدار مستقل اقدار پر ہے جن کا سرچشمہ ماورائے عقل و مادہ ہے۔	۳۔ اخلاق کے ضوابط انسانی معاشرہ کے پیدا کردہ ہیں اور اُن کی بنیاد معاشرتی مصالح پر ہے۔ لہٰذا اخلاقی قوانین کا معیار عقل سے ماوراء کچھ نہیں۔

۴۔ سیاست نام ہے اپنے گروہ (قبیلہ، پارٹی، قوم، وطن) کے مفاد کے تحفظ کا۔ جن طریقوں سے اِن مفادات کی حفاظت ہو جائے وہ احسن و قابلِ ستائش، جن سے اِن مفاد پر زد پڑے وہ مذموم اور قابلِ نفرین۔	سیاست، انسانی معاملات کو ضابطۂ عدل و انصاف کے مطابق طے کرنے کا نام ہے۔ اس کی اساس غیر متبدّل قوانین پر رکھنی چاہیئے۔ جن کا احترام تمام نوعِ انسانی پر یکساں طور پر لازم ہے۔
۵۔ چونکہ حصول و پیداوارِ معاش کی استعداد مختلف انسانوں میں مختلف ہے اس لئے ذہین اور صاحبِ ذرائع گروہوں کو حق حاصل ہے کہ دوسرے انسانوں کی محنت کے ماحصل کو غصب کریں۔ اگر اس سے کام کرنے والے طبقہ کی حالت زار ہو جاتی ہے تو یہ ان کی قسمت ہے۔ وہ پیدا ہی اس لئے ہوئے تھے۔	کسی انسان کو دوسرے انسان کی محنت کا ماحصل غصب کرنے کا حق نہیں۔ معاشی سرچشمے سب کام کرنے والوں کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں۔
۶۔ انسان نے موجودہ زمانہ میں ایسی ترقی کی ہے جس کی نظیر تاریخ کے اوراق میں کہیں نہیں مل سکتی۔	انسان کی موجودہ ترقی، درحقیقت انسانیت کا تنزّل ہے۔ اس سے زیادہ تسفّل کی حالت انسان پر کبھی نہیں گزری۔
۷۔ انسان خارجی حوادث کے ہاتھوں مجبور و مقہور ہے۔ اس کا مستقبل اس کے اپنے ہاتھ میں نہیں ہے۔	انسان، خارجی حوادث پر غلبہ پانے کے لئے پیدا ہوا ہے۔ یہ اپنی زندگی کا نصب العین خود متعیّن کر سکتا ہے اور اس نصب العین

	تک پہنچنے کے لئے فطرت کی قوتوں کو مجبور کرسکتا ہے۔
۸۔ مثالی معاشرہ وہ ہے جس میں عقل و خرد کی کارفرمائی ہو. مادی سامانِ تعیش سے نگاہوں میں خیرگی پیدا ہو رہی ہو. انسان کی طبعی ضروریات آسانی سے پوری ہو جاتی ہوں.	مثالی معاشرہ وہ ہے جس میں دل کی حکمرانی ہو. انسانیت ترقی کر کے مادی چار دیواری سے آگے بڑھ جائے. انسان صرف اپنی طبیعی ضروریات کے حصول سے تسکین حاصل نہیں کرسکتا. یہ ایک نصب العین بھی رکھتا ہے جو اسے اس سطح سے بلند لے جاتا ہے.

آپ نے اس راہ میں کیا دیکھا؟ قدم قدم پر تضادات کی خاردار جھاڑیاں جن سے ہر رہرو کا دامن اُلجھ کر رہ جائے۔

تضادات کی دُنیا

دائیں کچھ، بائیں کچھ، آگے کچھ، پیچھے کچھ، نیچے کچھ، اوپر کچھ، اندر کچھ، باہر کچھ، تضاد و پیہم تضاد، کشمکش، مسلسل کشمکش، تناقض، غیر منقطع تناقض۔

یہ ہیں کاروانِ حیاتِ انسانی کے راستے کے مناظر. روح اور مادہ میں تضاد، عقل اور عشق میں تضاد، علم اور اعتقاد میں تضاد، تحفظِ ذات اور ایثار میں تضاد، محبتِ خویش اور عالمگیر مودّت میں تضاد، دنیا اور آخرت میں تضاد، خیر و شر کا تضاد، اہرمن و یزداں کا تضاد، تضاد بالائے تضاد! اور انسانی فکر کی تمام جدّوجہد، ان تضادات میں توافق کی تلاش ہے کبھی متضاد عناصر کو اپنی اپنی جگہ مستقل بالذات تسلیم کر کے اپنے عجز و بیچارگی کا اعتراف، اور کبھی ایک کے وجود سے آنکھیں بند کر کے اس فریبِ نفس کا نام توافقِ تضاد، انسان کے سامنے درحقیقت سوال ایک ہی رہا ہے اور ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ زندگی کے ان تضادات میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔

(TO RECONCILE CONTRADICTIONS AND RESOLVE CONFLICTS)

فرائڈ کے خیال کے مطابق یہ تضادات تین گوشوں میں نمودار ہوتے ہیں۔

انسان اور خارجی کائنات میں تضاد

انسان اور دوسرے انسانوں میں باہمی تضاد

اور ــــــ انسان کی ذات میں متخالف قوّتوں کا تضاد[1]

(CIVILISATION, WAR AND DEATH: p. 29)

آیئے ہم دیکھیں کہ فکرِ جدید ان تضادات میں توافق پیدا کرنے کی کوشش میں کس مقام تک پہنچا ہے۔

اِنسان اور کائنات

سب سے پہلے انسان اور خارجی کائنات کو لیجئے۔ جب شعورِ انسانی نے پہلے پہل آنکھ کھولی تو اس نے دیکھا کہ وہ کائنات کی خارجی قوّتوں کے سامنے یکسر بے بس ولاچار ہے۔ بادل کی گرج، بجلی کی چمک، بارش کی تباہ کاریاں، دریاؤں کی طغیانیاں، سمندر کی تموج انگیزیاں، پہاڑوں کی آتش فشانیاں، زمین کی زلزلہ خیزیاں، حادثات، بیماریاں اور آخرالامر موت، اس کے نزدیک وہ بے پناہ قوّتیں تھیں جن کا اس کے پاس کوئی علاج نہ تھا۔ وہ ان سے ڈرتا تھا، کانپتا تھا، لرزتا تھا۔ اس لئے ان کے سامنے گڑگڑاتا تھا۔ جھکتا تھا، انہیں سجدے کرتا تھا تاکہ اس خوشامد سے ان کی ضرر رسانیوں سے محفوظ رہ سکے۔

تاریخ کے اس پہلے باب کے بعد درمیانی حصّہ کو چھوڑ کر، موجودہ دَور کو دیکھئے۔ اسی انسان نے خارجی کائنات کی بہت سی قوّتوں کو اپنے تابع فرمان کر لیا ہے۔ وہ سمندر کے سینے چیرتا ہے۔ ہَوا کے دوش پر سوار ہے، بجلی اس کی انگلیوں کے اشارے پر ناچتی ہے۔ ایتھر کی غیر مرئی لہریں اس کے لئے ہرکارہ کا کام کرتی ہیں۔ زمین اپنے چھپائے ہوئے خزانے اس کے لئے اُگل رہی ہے۔ پہاڑ اس کے سامنے سرنگوں ہیں۔ دریا اس کے حضور زمین بوس ہیں۔ اس نے کائنات کی قوّتوں کو اپنی مٹھی میں بند کر رکھا ہے۔

اگر انسان بھی دیگر کائناتی قوّتوں میں ایک قوّت ہوتا تو دیگر قوائے فطرت کی تسخیر سے معاملہ یکسو ہو جاتا۔ آگ کی حرارت سے پانی بھاپ بن کر اُڑ جاتا ہے، مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ پانی کو آگ پر ڈال دیا جائے تو آگ بجھ جاتی ہے۔ کشمکش ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن انسان، فطرت کی قوّتوں کو مسخر کر کے انہیں اپنے اختیارُ

(MARTIN BUBBER IN "BETWEEN MAN AND MAN": p. 17)

ارادہ کے مطابق صرف کرتا ہے۔ اگر اس کے مقاصد کی سمت صحیح نہیں اور اسے اپنی خواہشات پر قابو نہیں تو فطرت کی انہی مسخر کردہ قوتوں سے وہ فساد انگیزیاں اور خونریزیاں کرے گا۔ یہ ہے وہ پہلا تضاد جو ہمارے دَور میں اُبھر کر سامنے آگیا ہے۔ (HEGEDUS) لکھتا ہے:۔

ہماری اصل مشکل یہ ہے کہ بیسویں صدی میں خارجی قوتوں پر انسان کا قبضہ واقتدار اس کی اپنی ذات پر قبضہ واختیار سے کہیں بڑھ گیا ہے۔ یہ چیز بالکل تنزل کا عکس ہے خواہ اس کے نتائج کیسے ہی ضرر رساں کیوں نہ ہوں۔ تنزل کی بجائے ہم ایک ایسے زمانہ سے گزر رہے ہیں جس میں عدمِ توازن کا دَور دَورہ ہے۔ یہ عدمِ توازن ہے خارجی قوتوں کے متعلق انسانی علم' اور خود انسان کے متعلق انسانی علم میں خارجی قوتوں کے متعلق انسان کا علم بہت بڑھ گیا ہے اور خود انسان کے متعلق علم جس نے اسے یہ سکھانا تھا وہ خود اپنے آپ پر کس قدر قابو پا سکتا ہے' بہت کم ہے۔

(THE STATE OF THE WORLD: p. 12)

پروفیسر (BREND) اس نقطہ کو اور وضاحت سے بیان کرتا ہے جب وہ لکھتا ہے کہ:۔

یہ سرسری سا تبصرہ بتاتا ہے کہ انسان ابھی اس مقام سے بہت دُور ہے کہ وہ سیکھ لے کہ وہ اپنے آپ پر کس طرح حکومت کر سکتا ہے۔ انسان ہر جگہ پریشان اور بے یقینی کے عالم میں پھر رہا ہے۔ وہ اس سوسائٹی کو تشکیل کرنے کے لئے جس کے لئے وہ سمجھتا ہے کہ وہ بالکل فٹ ہے' ایک خاص راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کا مطمحِ نظر اسے ہمیشہ دھوکا دیتا ہے۔ قدیمی اقدار اور عقائد ختم ہو چکے ہیں اور ان کی جگہ کسی اور چیز نے لی نہیں۔ دنیا کے بیشتر حصہ پر تعمیری قوتوں کے بجائے تخریبی قوتیں چھا چکی ہیں اور انسان نے جو کچھ صدیوں میں حاصل کیا تھا وہ سب ختم ہو رہا ہے .... انسان نے اپنے طبعی ماحول پر اچھا خاصا قابو پا لیا ہے لیکن اس نے اپنے جذباتی ماحول پر قابو پانا ابھی نہیں سیکھا۔

FOUNDATIONS OF HUMAN CONFLICT

(KARL MANNHEIM) کہتا ہے کہ:۔

دنیا میں پروپیگنڈہ کے فن کو اس قدر ترقی دینا یا انسانی عادات وخصائل کے متعلق فنی اصطلاحات نافذ کرنا کس کام کا ہے اگر ہم یہ نہ جان سکیں کہ بالآخر ان چیزوں کا مقصد کیا ہے' بچوں کی تربیت'

نفسیاتی معاشرتی اصلاحات وغیرہ کیا فائدہ دے سکتی ہیں اگر وہ بچے، جن کی خاطر ہم یہ سب کچھ کرتے ہیں، دنیا میں بغیر کسی مستقل معیار کے چھوڑ دیئے جائیں۔

(DIAGNOSIS OF OUR TIMES: p. 25)

برٹرینڈرسل اسی کشمکش کے متعلق لکھتا ہے کہ:۔

ہماری موجودہ مشکل یہ ہے کہ ہم نے خارجی قوتوں کو تو بے حساب اندازسے مسخر کر لیا ہے لیکن ان قوتوں کو قطعاً مسخر نہیں کیا جو خود ہمارے اپنے اندر ہیں۔ ضبطِ نفس ہمیشہ معلّمین اخلاق کا سب سے پہلا سبق رہا ہے لیکن زمانۂ سابقہ میں اس کا کوئی واضح مفہوم سامنے نہیں ہوتا تھا۔ (اس کا مفہوم یہی ہے کہ خارجی قوتوں کو کس طرح صحیح اقدار کے تابع صرف کیا جائے)۔

(AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL: p. 125)

پروفیسر (STEBBINGS) نے اس باب میں لکھا ہے کہ:۔

سائنس کی کلچرل قدر وقیمت اس میں نہیں کہ علومِ سائنس کو قوائے فطرت کے مسخر کرنے میں کس طرح استعمال کیا جائے؟ اس کی صحیح قدر وقیمت اس میں ہے کہ اس سے انسانی قلوب کی تربیت کی جائے۔ سائنس کی ترقی اسی صورت میں ممکن ہے جب انسان آزاد ہوں۔ (صـــ۱۲۶)

(IDEALS AND ILLUSIONS: p. 126)

اگر انسان نے اپنے آپ پر قابو پانا نہ سیکھا ہو تو فطری قوتوں کی تسخیر جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر دنیا میں فساد اور ناہمواریاں بڑھتی جائیں گی۔ اگر کوئی فتنہ انگیز آدمی کمزور ہو تو اس کی فتنہ انگیزیاں کم ضرر رساں ہوں گی۔ لیکن اگر وہ طاقتور ہو جائے تو پھر اس کی فتنہ سامانیاں حدود فراموش ہو جائیں گی۔ بچے کے ہاتھ میں چھڑی اتنی نقصان دہ نہیں جتنی نقصان دہ چھری ہے۔ ہیسن لکھتا ہے:۔

اگر انسان نے اپنے اندر کیریکٹر، عزم اور ایسی قوت پیدا نہیں کی جو مادی ترغیبات کا مقابلہ کر سکے تو مادہ پر جس قدر قدرت انسان کو حاصل ہوتی جائے گی اسی قدر اس کا اندیشہ زیادہ ہوگا کہ یہ مادی قوت اسے تباہ و برباد کر دے۔

(CREATIVE FREEDOM: p. 28)

اس لئے:۔

انسان کی نجات اس میں نہیں کہ وہ آسمان کے تارے توڑنے والی عقل حاصل کرلے۔ اس کی نجات کی راہ یہ ہے کہ علم کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کا ارتقاء بھی کرتا جائے تاکہ اسے اپنے علم کا صحیح مصرف معلوم ہوجائے۔ (ص ۳)

خود اشیائے فطرت کو دیکھئے تو ان کے بھی دو پہلو ہیں۔ بنفشہ کا پھول طبی نقطۂ نگاہ سے بہت سی بیماریوں کا علاج ہے۔ یہ اس کا افادی پہلو (UTILITARIAN ASPECT) ہے۔ لیکن یہی پھول نگہِ حُسن بین وجمال شناس کے لئے زیبائی و رعنائی کی ایک دنیا اپنے اندر لئے ہوتا ہے۔ اس کی نزاکت' اس کی لطافت' اس کا کیف بار رنگ' اس کی عطر بیز خوشبو' اس کی وضع قطع میں خاص تناسب' یعنی وہ سب کچھ جو اسے پیکرِ حسن وجمال بنائے ہوتا ہے' انسانی طبیعت میں ایک خاص کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ یہ اس کا جمالیاتی پہلو (APPRECIATIVE OR AESTHETIC ASPECT) ہے۔ ان دونوں پہلوؤں میں بھی تضاد ہے۔ اگر کسی قوم پر اشیائے کائنات کا افادی پہلو غالب آگیا ہے تو وہ قوم محض حرکت وعمل کی مشین بن کر رہ جاتی ہے اور اگر کسی قوم پر ان اشیاء کے جمالیاتی پہلو نے غلبہ پالیا ہے تو وہ قوم "شاعروں" کا گروہ بن جاتی ہے کہ ؎

افادی اور جمالیاتی پہلو

افکار میں سرمست' نہ خوابیدہ نہ بیدار

ان تضادات میں توافق بھی نہایت ضروری ہے۔ رسل اس ضمن میں لکھتا ہے:۔

اگر انسانی زندگی کو محض راکھ کا ڈھیر بن کر نہیں رہ جانا تو اس کے لئے یہ سمجھ لینا نہایت ضروری ہے کہ اشیائے کائنات میں ایسی قدر وقیمت بھی ہوتی ہے جو افادی حیثیت سے بالکل بے نیاز ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم مفید کہتے ہیں اس کی افادیت سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے اور یہ مقصد اپنی قیمت آپ ہوتا ہے اس لئے کہ اگر یہ اپنی قیمت آپ نہ ہو تو یہ کسی اور مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوگا بجائے خویش مقصد نہ ہوگا۔ (AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL: p. 113)

ہیسن اس باب میں لکھتا ہے:۔

تعمیرِ ذات کی تکمیل اسی صورت میں ممکن ہے جب اشیا کی افادی اور روحانی قدر وقیمت میں توافق پیدا کیا جائے۔ انسان نے ابھی تک یہ نہیں سیکھا کہ ان دونوں پہلوؤں میں امتزاج

کس طرح پیدا کیا جائے؟ پھر جب تک مادیت اور جمالیت دونوں ایک دوسرے کو اپنا ممد و معاون نہ سمجھیں گے انسانی راستہ سے دھند صاف نہیں ہوگی۔ (صفحہ ۱۸۴)

آگے چل کر پروفیسر مذکور لکھتا ہے کہ "اشیاء کا جمالیاتی پہلو یہ بتاتا ہے کہ ہماری اصل مادی نہیں، روحانی ہے اور مادی افادیت اس حقیقت کی یاد دلاتی ہے کہ تخلیقی تحریک اپنا مقصد اسی صورت میں پورا کر سکتا ہے جب افادیت اور روحانیت دونوں کا امتزاج ہو" (صفحہ ۲۹۵)۔ لیکن "آج تک کوئی قوم افادیت اور جمالیات کا امتزاج صحیح تناسب کے ساتھ نہیں کر سکی۔ یہ مسئلہ اس وقت تک لاینحل ہے" (صفحہ ۴۴۳)۔ بایں ہمہ اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ جمالیات کو کہیں مقصود بالذات نہ سمجھ لیا جائے۔ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ "یہ تھکے ماندے انسان کو پھر سے افادی اکتسابات کے لئے تیار کر دیتی ہے اور اسے بار بار اسی حقیقت کی یاد دلاتی رہتی ہے کہ اُسے مادی افادیت میں ڈوب نہیں جانا چاہیئے۔ آرٹ برائے آرٹ کا نظریہ ایک آرٹسٹ کی تکمیل فن کے لئے ضروری چیز ہے لیکن اگر کوئی قوم اس نظریہ کو اصول حیات بنا لے تو اس کی تخلیقی قوتیں تباہ ہو جاتی ہیں" (صفحہ ۴۴۴)۔ آگے چل کر میتسن کہتا ہے کہ "یونان کا تجربہ ہمارے سامنے ہے۔ اس قوم نے جمالیات کو زندگی کا مقصود سمجھ لیا اور مادی افادیت سے یکسر اجتناب برتا۔ اس کا نتیجہ کیا ہوا؟ کیا وہ قوم مادی افادیت سے بے نیاز ہو گئی؟ ایسا تو ہو نہیں سکتا۔ جب تک انسان دنیا میں موجود ہے وہ مادی افادیت کا محتاج ہے۔ لہٰذا صورتِ حالات یہ ہو گئی کہ یونانیوں نے افادی تخلیق بند کر دی۔ لیکن افادیت کی ضرورت بدستور رہی۔ بجائے اس کے کہ وہ اس ضرورت کے لئے افادی تخلیق شروع کرتے، انہوں نے مکر و فریب سے اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ چنانچہ جن اقوام کو یونانیوں سے واسطہ پڑا، ان میں یونانیوں کی بد دیانتی بطور ضرب المثل مشہور ہو گئی۔ ان تاریخی شواہد کے بعد میتسن لکھتا ہے کہ جو قوم محض جمالیاتی پہلو میں جذب ہو کر رہ جاتی ہے اسے مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے نہایت مذموم حرکات کرنی پڑتی ہیں۔ لہٰذا جمالیات کبھی اخلاق نہیں سکھا سکتے" (صفحہ ۴۴۵)۔ اندریں حالات:-

تہذیب خالص مادیت کا نام ہے نہ جمالیات کا، یہ ان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے..........

جمالیات، مادی افادیت کے بغیر موت کا پیغام ہے۔ (صفحہ ۴۴۶)

معاشرتی تضادات

اس کے بعد ان تضادات کو دیکھئے جو انسان اور انسان کے درمیان ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ان تضادات کے لئے نہ کسی سند کی ضرورت

ہے نہ شہادت کی. یہ صبح سے شام تک ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں. انسان کی عمرانی اور تمدنی زندگی کی تمام کشمکش ان ہی تضادات کا نتیجہ ہے. اسی تضاد کا دوسرا نام باہمی مفاد کا تصادم ہے. دنیا میں ہر فرد اپنے آپ کو مستقل بالذات، الگ جداگانہ ہستی سمجھتا ہے اور اپنی زندگی کا مقصود اپنی ذات کے مفاد کا تحفظ. اب ظاہر ہے کہ جب ایک جگہ رہنے والے کروڑوں افراد میں سے ہر فرد اپنے آپ کو الگ ہستی تصور کرے اور اپنی ہستی کا مقصود قرار دے اپنے مفاد کا تحفظ تو اس کا نتیجہ پیہم فساد اور مسلسل خون ریزی کے سوا کیا ہو گا، برفو نے درست لکھا ہے کہ" انسانی فکر کو فطرت کی طرف سے عائد کردہ مشکلات و موانع کے خلاف جنگ نہیں کرنی پڑی. اگر کبھی ایسا اتفاق ہوا بھی ہے تو انسانی فکر اس رزم گاہ سے مظفر و منصور نکلا ہے. اس کی حقیقی جنگ تو اس کے خود ساختہ موانع کے خلاف رہی ہے اور انہی غیر فطری اور مصنوعی موانع نے اس کی تمام تخلیقی قوتوں کو مفلوج کر دیا ہے (صفحہ ۸۶). یہ خود ساختہ غیر فطری موانع وہی ہیں جنہیں ہر انسان نے اپنے آپ کو نوعِ انسانی سے الگ جداگانہ ہستی تصور کر کے، انسان اور انسان کے درمیان حائل کر رکھا ہے.

اندرونی تضادات

لیکن اگر آپ غور سے دیکھیں تو یہ تمام خارجی تضادات درحقیقت عکس ہیں ان تضادات کا جو انسان کی اپنی ذات میں وجہ کشمکش بنتے رہتے ہیں. مثلاً ہم ہر روز اخبارات میں پڑھتے ہیں کہ فلاں شخص قتل کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا ہے لیکن وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے کہ جُرم اس نے نہیں فلاں شخص نے کیا تھا. ہم اس واقعہ کو محض ایک خبر (NEWS) کی حیثیت سے پڑھ کر آگے بڑھ جاتے ہیں. اس سے ہمارے اندر کسی قسم کی کشمکش پیدا نہیں ہوتی. لیکن اگر ملزم ہمارا بیٹا ہو تو ہم اپنے خونِ جگر کے آخری قطرہ تک کو بھی اس کوشش کی نذر کر دیں گے کہ کسی طرح یہ ثابت کر دیا جائے کہ مجرم کوئی دوسرا شخص ہے، خواہ ہمیں معلوم ہی ہو کہ قتل فی الواقعہ ہمارے بیٹے ہی نے کیا تھا. یہ کیا ہوا؟ ظاہر ہے کہ اس واقعہ میں دو متضاد جذبات، ہمارے سینہ میں مصروفِ کشمکش تھے. ایک تقاضائے انصاف، دوسرا بیٹے کی محبت، ہم پر دوسرا جذبہ غالب آگیا. اور بیٹے کو بچانے کی خاطر ہم نے دن کا چین اور رات کی نیند حرام کر دی. بظاہر ایسا نظر آتا ہے کہ یہ معاملہ ہمارے بیٹے اور اس ملزم کے درمیان ہے. لیکن درحقیقت یہ معاملہ خود ہمارے دو متضاد جذبات کی کشمکش کا مظہر ہے جس میں ایک جذبے (بیٹے کی محبت) نے دوسرے جذبے کو مغلوب کر لیا ہے. لہٰذا تضادات کا حقیقی سرچشمہ خود ہماری ذات ہے اور یہی وہ تضاد ہے جسے بنیادی اہمیت حاصل ہے. اسی بناء پر میسن لکھتا ہے کہ:-

اخلاق صرف اس ضابطہ کا نام نہیں جو انسان اور انسان کے درمیان تعلقات کو صحیح معیار کے مطابق طے کرتا ہے بلکہ اس میں وہ ضابطہ بھی شامل ہے جس کی رُو سے انسان کے خود اپنی ذات کے ساتھ تعلقات بھی صحیح خطوط پر متشکّل رہتے ہیں۔ اگر ایک شخص معاشی طور پر آزاد ہو۔ اُسے کسی دوسرے انسان کی احتیاج نہ ہو۔ وہ جیل خانہ کے اندر محبوس ہو۔ اسے جلا وطن کر دیا جائے۔ پھر بھی وہ اس اخلاقی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتا جو اس پر اپنی ذات کے سلسلہ میں عائد ہوتی ہے۔ (صـ ۲۲۳)

بلکہ میتسن، اس ضابطۂ اخلاق کو جو انسان کی اپنی ذات سے متعلق ہے، بنیادی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اگر ہم ایک انسان کے دوسرے انسان کے ساتھ تعلقات کی افادی تعبیر بھی کیوں نہ کر لیں، جو تعلقات اسے اپنی ذات سے ہیں وہ تو یقیناً ماورائے مادیت، روحانی دنیا سے متعلق ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان اپنے مادی مفاد کو، اپنی ذات کی بلند حقیقت پر قربان کر دیتا ہے (صـ ۲۲۴)۔ انسان کے ان اندرونی تضادات کے متعلق اوسپنسکی (اگر جیف کے الفاظ میں) کہتا ہے کہ:۔

> یہ تضادات فطرت کے پیدا کردہ نہیں بلکہ خود انسان کے پیدا کردہ ہیں۔ اگرچہ انسان انہیں غیر شعوری طور پر پیدا کرتا ہے۔ یہ تضادات، آراء، احساسات، جذبات، الفاظ اور اعمال کے پیکر دں میں نمودار ہوتے ہیں۔ اگر انسان، ان تمام تضادات کو محسوس کرنے لگ جائے جو اس کے اندر پیہم اور متواتر پیدا ہوتے رہتے ہیں، تو اس کے لئے جینا مشکل ہو جائے اور کبھی اس سکون سے کام کاج نہ کر سکے جس طرح وہ اب کرتا رہتا ہے۔ وہ اضطراب پیہم اور اضطرارِ مسلسل کا مظہر بنا رہے۔ ہم کبھی محسوس ہی نہیں کرتے کہ ہمارے مختلف انا کس طرح ایک دوسرے سے متضاد و متخالف ہیں۔ اگر کوئی شخص ان تضادات کو محسوس کر لے تو پھر اسے معلوم ہو کہ وہ درحقیقت ہے کیا۔ پھر وہ دیکھے کہ وہ پاگل ہے، اگرچہ یہ خیال کہ وہ پاگل ہے اس کے لئے کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔

(IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 154-155)

یہی وہ داخلی تضادات ہیں جن کے پیشِ نظر ہاگل کہتا ہے کہ "انسان اپنا فریقِ مقابل آپ ہوتا ہے۔"[1]

---

[1] (THE MEANING OF EXISTENCE: p. 221)

اور بارؔدیو کہتا ہے کہ "تخالف وتضاد انسان کی روحانی قامت کی علامات ہیں" (THE DESTINY OF MAN)

فرائڈ کے مکتبِ فکر (علمِ تجزیۂ نفس) کی رُو سے یہ تضاد نفسِ شعوری اور غیر شعوری کی کشمکش کا نام ہے. نفسِ انسانی کی سب سے نچلی سطح پر (ID) ہے جو انسان کی تمام جبلّی خواہشات (INSTINCTUAL DESIRES) کا پیکر ہے. جب (ID) کا تقابل حقیقت سے ہوتا ہے، تو اس سے ایغو ظہور میں آتا ہے. گویا ایغو کے دامن کا ایک سرا (ID) سے بندھا ہوتا ہے اور دوسرا دنیائے حقیقت سے. اس سے یہ تضادات رُونما ہوتے رہتے ہیں.

تضادات میں توافق

انسان کے سامنے اصل سوال یہ ہے کہ ان تضادات میں توافق کیسے پیدا کیا جائے؟ کانٹؔ کہتا ہے کہ اس مقصد کے لئے انسان کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ اس کی ہستی دوہری ہے. لہٰذا:-

انسان کو دو نقاطِ نگاہ سے اپنے آپ کو سمجھنا چاہیئے. اسے ایک تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ ایک معقولیت پسند ہستی ہے. مستقل بالذات، دنیائے معقولیت کا ایک رکن اور آزادی کے قوانین کے تابع. اور اس کے ساتھ ہی اسے یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو جذبات سے متاثر ہوتی ہے اور علّت ومعلول کے قانون کے تابع ہے. جس وقت ہم ان دونوں گوشوں کو سمجھ لیں گے تو یہ تضادات خود بخود مٹ جائیں گے.

(THE CATAGORICAL IMPERATIVE: p. 267)

عقل وجذبات کے اس تضاد کے متعلق پرنسپل کیرڈؔ لکھتا ہے کہ:-

جو ہستی بیک وقت عقل اور جذبات کے تابع ہو، اس کے متعلق یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ اندھی بھی ہے اور بینا بھی. محدود بھی اور غیر محدود بھی. آزاد بھی ہے اور گرفتار بھی.

(INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 257)

اوسپنسکیؔ کہتا ہے کہ:-

جب تک انسان اپنے اندرونی تضادات میں وحدت قائم نہ کرلے اسے اپنے آپ کو انا کہنے کا حق ہی نہیں ہوتا. اس کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہوتا. جس انسان نے یہ وحدت نہ حاصل کی ہو وہ اگر اپنے آپ کو صاحبِ اختیار وارادہ سمجھتا ہے تو اس کی بھول ہے. "ارادہ" تو

خواہشات کے نتیجہ کا نام ہوتا ہے۔ سو جس شخص کی خواہشات مستقل نہ ہوں تو وہ اپنے جذبات اور خارجی اثرات کا کھلونا ہے۔ اسے کچھ معلوم نہیں ہو سکتا کہ دوسرے ہی سانس میں وہ کیا کہہ دے گا اور کیا کرے گا۔ اس کی زندگی کا ہر سانس، اتفاقات کے پردوں سے چھپا ہوتا ہے۔

(THE NEW MODEL OF UNIVERSE: pp. 132-133)

برگساں کہتا ہے کہ جب تک یہ داخلی توافق حاصل نہ ہو، معاشرہ میں کبھی وحدت اور توافق پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے "جو توازن ہمیں سطح پر نظر آتا ہے، اس سے کہیں گہرا اور حقیقی توازن انسان کی اپنی ذات کے اندر ہونا چاہیئے۔ جن معاہدات کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ اُن کی رُو سے معاشرہ کا ایک فرد، دوسرے فرد کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے ان کا پہلا کام یہ ہونا چاہیئے کہ وہ خود ہمیں ہماری ذات کے ساتھ پیوست کریں۔"

(THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION)

یہی وہ اندرونی وحدت اور داخلی تضادات میں توافق ہے جس کی رُو سے رسّل کہتا ہے کہ "انسان مستقبل کے مفاد کی خاطر حال کی سختیاں جھیل لیتا ہے" (صفحہ ۱۱)۔ پروفیسر وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ "تمام کائنات وحدتِ تضادات کی مظہر ہے" (THE ADVENTURE OF IDEAS: p. 245)۔ اس کے نزدیک "جب ظاہر حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو اسے صداقت (TRUTH) کہتے ہیں" (صفحہ ۳۱۹)۔ وہ حسن (BEAUTY) کی تعریف (DEFINITION) میں کہتا ہے کہ "ایک ہی تجربہ میں مختلف عناصر کے باہمی توافق و توازن کا نام حُسن ہے" (صفحہ ۳۲۴)۔ اس کے نزدیک "جب ظاہر کسی مقصد کے ساتھ حقیقت سے ہم آہنگ ہو جائے تو اسے 'آرٹ' کہتے ہیں" (صفحہ ۳۴۴)۔ وہ کہتا ہے کہ جب انسانی زندگی اس عالمِ تغیّرات میں، اس کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے جو تغیّرات سے بلند ہے، تو اس حالت کا نام آزادی ہے (صفحہ ۸۶)۔ باقی رہا "خیر و شر" کا تضاد سو اس کے متعلق وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ:۔

> خیر و شر، سطح سے بہت نیچے گہرائیوں میں ہوتے ہیں۔ یہ دنیائے حقیقت میں باہمی ربط و ضبط کا نام ہے، جب دنیائے حقیقت میں باہمی ربط و توازن سے حُسن پیدا ہو جائے تو وہ دنیائے خیر ہوتی ہے۔ (صفحہ ۳۴۵)

اس کے نزدیک "ہم آہنگی کی تکمیل کا نام تہذیب ہے" (صفحہ ۳۴۵) اور "انسانی جسم کا مقصد یہ ہے کہ وہ روحِ انسانی کی زندگی میں آرٹ کی تخلیق کرے" (صفحہ ۳۴۹)۔ برگساں کہتا ہے کہ "زندگی کے حقائق کے ساتھ ہم آہنگ

ہوجانے کا نام عدل ہے" (ص ۲۶۴)۔ میکنسن کہتا ہے کہ تضاد اور توافق کے اسی سلسلۂ پیہم سے کائنات میں عملِ تخلیق جاری ہے۔ جب مادہ میں تضاد پیدا ہوتا ہے اُسے انتشار (DISINTEGRATION) کہا جاتا ہے یہ اس لئے ہوتا ہے تاکہ مختلف مادی عناصر سے ایک نئی شے کی تخلیق ہو۔ اسے توافق (INTEGRATION) کہا جاتا ہے (ص ۳۴-۳۵)۔ پرنسپل کیرڈ کہتا ہے کہ جسے دنیائے حقیقت کہا جاتا ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں "متضاد عناصر میں حقیقی ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے" (ص ۱۹۳)۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری دنیا میں اس قسم کی ہم آہنگی اخلاقیات کی رُو سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کے نزدیک:-

> انسان کی اعلیٰ اور ادنیٰ زندگی کے تضاد میں توافق پیدا کرنے کا نام اخلاق ہے یہ توافق اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ ادنیٰ زندگی اعلیٰ زندگی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ (ص ۲۶۲)

دوسری جگہ کیرڈ لکھتا ہے کہ" فرد کے حیات کائنات میں جذب ہو جانے سے تضادات مٹ جاتے ہیں" (ص ۲۶۵)۔ راشڈل کہتا ہے کہ" مثالی نصب العین یہ نہیں کہ انسان کی زندگی میں خیر کے مختلف عناصر الگ الگ ہوتے ہیں۔ یہ ایسی زندگی کا نام ہے جس میں مختلف عناصر باہمدگر ہم آہنگ ہوں" VOL. I, p. 220 اسی لئے وہ کہتا ہے کہ" بلند ترین اخلاقی ضابطہ وہ ہوگا جس میں تمام احکام میں ہم آہنگی پائی جائے"۔ (ایضاً ص ۱۱۱) اور:-

> بہترین زندگی وہ ہے جس میں بہت سی ناکامیاں اور ظفرمندیاں ہوں۔ بہت سے ایسے مواقع جن میں جذبات اُبھر کر سامنے آجائیں۔ بہت سی ساعتیں ایسی جن میں زندگی اپنے شباب پر نظر آئے۔ کامرانیوں کی بلند ترین منزل اور ناکامیوں کی پست ترین سطح کے درمیان جھولا جھلانے کا نام بہترین زندگی ہے۔ (ص ۱۰۴)

یہ ہو کیسے؟

یہاں تک ہم نے دیکھ لیا کہ فکرِ جدید کی رُو سے مقصودِ زندگی یہ ہے کہ انسان کے مختلف جوہروں کی کامل نشو ونما ہو اور پھر ان تکمیل یافتہ جوہروں سے انسان کی اپنی ذات، انسان اور انسان کے باہمی معاملات، اور انسان اور اس کی خارجی کائنات میں ہم آہنگی اور توافق پیدا کیا جائے۔ اس کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ یہ مقصدِ عظیم "اخلاقیات" کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن "علم الاخلاق" کے متعلق راشڈل لکھتا ہے کہ:-

یہ کہا جائے گا کہ اخلاق نام ہے انسان کی تمام ممکن صلاحیتوں کی کامل نشو و نما کا، لیکن ایسا ہونا ناممکن ہے، اس لئے کہ انسان کی کسی ایک صلاحیت کی نشو و نما کے لئے ضروری ہے کہ کوئی دوسری صلاحیت ناتمام رہ جائے یا اُسے قربان ہی کر دینا پڑے۔ تکمیلِ ذات، ایثارِ ذات کے بغیر ناممکن ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کامل نشو و نما نہ سہی، انسان کی تمام صلاحیتوں کی برابر نشو و نما ہو جائے لیکن میرے نزدیک یہ بھی ایسے ہی ناممکن ہے جیسے کامل نشو و نما ناممکن ہے۔ (VOL. I, pp. 62-63)

لیجئے جس قدر عمارت اس وقت تک استوار ہوئی تھی، وہ خود انہی معماروں کے ہاتھوں منہدم ہو گئی۔ "سیاسیات" کے عنوان میں ہم نے دیکھا تھا کہ فکرِ جدید اب اس نقطہ تک پہنچی ہے کہ دُنیا کے تضادات کا حل یہ ہے کہ ساری دنیا میں واحد حکومت قائم کر دی جائے۔ لیکن رسّل کہتا ہے کہ تضادات کا یہ بھی حل نہیں۔ اس لئے کہ باہمی منافست و مسابقت کے جذبات خود ہماری فطرت کا تقاضا ہیں۔ اور دنیا کی واحد حکومت میں ان تقاضوں کی تسکین کا کوئی سامان نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہ تصور بھی محض فریبِ نگاہ ہے۔ اب اس کے بعد معاشرہ کی اصلاحی کوششیں ہی باقی رہ جاتی ہیں۔ سوال کے متعلق بار دیلو کہتا ہے کہ:-

یہ ناممکن ہے کہ ہم معاشرتی وسائل سے اس تضاد کو مٹا سکیں جو اس حقیقت کے پیشِ نظر پیدا ہوتا ہے کہ انسان ایک روحانی ہستی جس کے دل میں لاانتہا اور ابدی نصب العین کی طرف بڑھنے کی اُمنگ ہے اور اس کے ساتھ ہی اُس کی زندگی اس مادی دنیا کی چار دیواری میں بھی گھری ہوئی ہے۔ (THE DIVINE AND THE HUMAN: p. 79)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تضادات کا حل نہ سیاست کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور نہ معاشرت کے اخلاق کے ذریعے، تو اس اہم بنیادی مسئلہ کے حل کے متعلق کچھ اور بھی سوچا گیا ہے یا یہ سوال یہیں تک آ کر رُک گیا ہے؟

اس کا حل مذہب میں ہے

اس باب میں مغرب کی فکر اب اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ ان تضادات کا حل مذہب کی رُو سے مل سکتا ہے۔ (ALBRECHT RITSCHL) لکھتا ہے کہ:-

ہر مذہب کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس مافوق البشر روحانی قوت کے ذریعے جس کی تعظیم انسان کرتا ہے، اس تضاد کا حل دریافت کر لیا جائے جس کی رُو سے انسان ایک طرف اپنے آپ کو دنیائے فطرت کا ایک جزو دیکھتا ہے اور دوسری طرف عالمِ روحانیت کا جزو

(AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL)

جس کا منصب تسخیرِ فطرت ہے۔

(JUSTIFICATION AND RECONCILATION: p. 193)

کیتھولک یونیورسٹی کے سائیکولوجی کے پروفیسر ڈاکٹر (THOMAS MOORE) نے (PERSONAL MENTAL HYGINE) کے نام سے ایک مفید اور دلچسپ کتاب شائع کی ہے جس میں اس نے جذباتی کشمکش سے پیدا شدہ مصائب و مشکلات کا تجزیہ کر کے ان کا نفسیاتی علاج تجویز کیا ہے۔ وہ اس باب میں لکھتا ہے کہ:

علم النفس اس معاملہ میں بالکل بے بس ہے۔ یہاں صرف مذہب کام آسکتا ہے کیونکہ اس میں ایسی قوت ہے جس سے انسان زندگی اور موت کی تمام مشکلات سے بلند ہو سکتا ہے۔ (ص ۱۲۶)

پروفیسر ولیم جیمس، اپنی شہرۂ آفاق کتاب (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) میں رقمطراز ہے:

اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ اجمالی طور پر بتائیے کہ مذہبی زندگی کی خصوصیتِ کبریٰ کیا ہوتی ہے تو یہ بآسانی کہا جا سکتا ہے کہ اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ یہ ایک غیر مرئی نظام ہے جس سے توافق اور تطابق ہمارے لئے بلند ترین خیر کا موجب ہوتا ہے۔ (ص ۵۳)

جیمس اس ضمن میں لکھتا ہے کہ تضادات کا سبب یہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے روحانی ہے لیکن جس ماحول میں وہ زندگی بسر کرتا ہے وہ یکسر مادی ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے تصادم سے تضاد پیدا ہوتا ہے۔ اس تضاد کو مذہب مٹاتا ہے کیونکہ وہ انسان کو ہر وقت یاد دلاتا رہتا ہے کہ اس کی اصل روحانی ہے اور اس کی زندگی کا مقصد مادہ کو روحانیت میں تبدیل کرنا (ص ۲۵۸) اور تو اور JULIUS HUXLEY بھی یہ کہتا ہے۔ (RELIGION WITHOUT REVELATOIN: p. 91)

ایک تکمیل یافتہ مذہب، خارجی دنیا کا تقابل، داخلی معیار اقدار کے ساتھ کرتا ہے اور اس طرح ان دونوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ان تصریحات سے واضح ہے کہ فکرِ جدید اب اس نقطہ پر پہنچا ہے کہ ان تضادات کا حل مذہب کی رُو سے مل سکتا ہے[1]

---

[1] قرآن کہتا ہے کہ انسانی قلب میں سکون و اطمینان، قوانینِ خداوندی (یا مستقل اقدار) کو (فٹ نوٹ کا بقیہ اگلے صفحہ پر)

اب ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ ان مفکرین کے نزدیک مذہب سے کیا مراد ہے؟ اور وہ کونسا مذہب ہے جو ان تضادات کا واقعی حل پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟

ہر وقت سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے (۲۸ ؛ ۱۳) جس انسان کا ایمان مستقل اقدار پر نہیں رہتا وہ ہر معاملہ کا فیصلہ مصلحت (EXPEDIENCY) کی بنیاد پر کرتا ہے اور چونکہ ایک تو مصلحت کے تقاضے بدلتے رہتے ہیں. اور دوسرے یہ بھی ضروری نہیں کہ انسان ہر معاملہ میں صحیح فیصلہ کرے. اس لئے ایسے لوگ بیم و رجا کے تذبذب میں رہتے ہیں. قرآن ایسے انسان کے لئے "منافقین" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے. مستقل اقدار پر یقین کس طرح پیدا ہوتا ہے؟ اس کی تفصیل دوسری کتاب میں ملے گی۔

بابِ نہم

مذہب

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید
نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید

کلیسا سبحۂ پطرس شمارد
کہ او با حاکمی کارے ندارد

بکارِ حاکمی مکر و فنے بیں
تنِ بے جان و جانِ بے تنے بیں

مذہب

(RELIGION)

دنیا کا کوئی ملک ہو اور کوئی قوم' اس کے لٹریچر میں (اور اگر وہ قوم ایسی ہے جس نے ابھی تک لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا تو ان کی زبانی روایات میں)، جو لفظ سب سے زیادہ مستعمل ملے گا وہ مذہب* ہو گا۔ مذہب کی تفاصیل میں اختلاف ہو' اس کے بنیادی تصور تک میں تضاد ہو' اس کے تضمنات میں تباین ہو۔ لیکن نفسِ مذہب کسی نہ کسی شکل میں ہر جگہ موجود ملے گا۔ محکمہ آثارِ قدیمہ کی فرہادی کوششوں سے زمانہ قبل از تاریخ کی برباد شُدہ بستیوں کے جو کھنڈرات بے نقاب ہوئے ہیں ان میں کچھ اور ملے یا نہ ملے' مذہبی تصورات کا نشان کسی نہ کسی شکل میں ضرور ملے گا۔ اور آج جبکہ بظاہر دنیا کا کثیر حصہ مذہب کے

---

* قرآن نے مذہب کا لفظ کہیں استعمال نہیں کیا۔ وہ دین کا لفظ استعمال کرتا ہے، جس کے معنی ضابطۂ زندگی یا قانونِ حیات کے ہیں۔ وہ زندگی کی رہنمائی کے لئے چند غیر متبدل اصول یا مستقل اقدار دیتا ہے۔ یہ اصول ملتے تو اس سرچشمۂ علم سے ہیں جو عقل سے ماوراء ہے۔ لیکن وہ اس قدر علم و بصیرت اور عقل و شعور کے مطابق ہیں کہ قرآن انہیں عقل کی بناء پر منواتا ہے۔ اس کے نزدیک وہ ایمان' ایمان ہی نہیں جس کی تائید انسانی عقل و بصیرت نہ کرے۔ ان غیر متبدل اصولوں کی چار دیواری کے اندر رہتے ہوئے' ہر دَور کے انسان' اپنے زمانے کے تقاضے کے مطابق' جزئی قوانین خود مرتب کرتے ہیں۔ جو معاشرہ اس طرح قائم ہوتا ہے اسے "جماعتِ مومنین کا نظام" کہتے ہیں۔ مومن کے معنی ہیں دنیا کو امن کی ضمانت دینے والا۔ اس معاشرہ کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ فطرت کی قوتوں کو مسخر کر کے اسے نوعِ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے صرف کیا جائے۔ ان امور کی تفصیل دوسری کتاب میں ملے گی۔

خلاف نظر آتا ہے، دنیا کے لٹریچر میں سب سے زیادہ تذکرہ مذہب اور اس کے متعلقات ہی کا ملے گا۔ پلوٹارک نے بالکل صحیح کہا ہے کہ کسی انسان نے کوئی ایسی بستی نہیں دیکھی جس میں مذہب نہ ہو۔

(HUMANITY AND DEITY BY W.M URBAN)

مذہب کیا ہے؟

لیکن اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت بھی محتاجِ دلیل نہیں کہ آج تک یہ متعین نہیں ہوسکا کہ مذہب کہتے کسے ہیں؟ کسی شخص سے پوچھئے! مذہب کے متعلق اس کے ذہن میں الگ تصور ہوگا۔ یعنی یہ عجیب تماشا ہے کہ جو شے دنیا میں اس درجہ عام ہے اس کے متعلق یہ متعین نہیں ہوسکا کہ وہ ہے کیا؟ دنیا کے بڑے بڑے مفکرین، مورخین اور مصنفین نے مذہب کی تعریف (DEFINITION) بیان کرنے میں بڑی کاوش کی ہے۔ لیکن اگر آپ ان تمام (DEFINITIONS) کو دیکھیں تو آپ حیران رہ جائیں گے کہ ان میں سے ایک (DEFINITIONS) دوسری سے نہیں ملتی۔ مثلاً کانٹ کہتا ہے کہ "ہر فریضہ کو خدائی حکم سمجھنا، یہ مذہب ہے۔" (FRIEDRICH SCHLEIEMACHER) لکھتا ہے کہ "ہر انفرادی شے کو ایک عظیم کُل کا جزو سمجھنا اور ہر محدود شے کو لامحدود کا نمائندہ تصور کرنا، مذہب ہے۔" اس کے دوسری طرف (LUDWING FEVERBACH) کے نزدیک "انسان ہی مذہب کی ابتداء، مذہب کا مرکز اور مذہب کی انتہا ہے۔" (SALOMAN REINACH) کی تعریف کی رُو سے مذہب "ان اعتقادات کے مجموعہ کا نام ہے جو ہماری فطری استعداد کے آزادانہ استعمال کے راستہ میں حائل ہوں۔" (HOFFDING) کے نزدیک مذہب "اقدار کی مداومت" کو کہتے ہیں۔ ولیم جیمز کہتا ہے کہ "انفرادی اشخاص کے عالمِ تنہائی کے وہ جذبات، اعمال اور تجربات جن کی بابت وہ سمجھیں کہ ان کا رشتہ اس شے سے ہے جسے وہ اپنی دانست میں "خدا" کہتے ہیں، مذہب کہلاتے ہیں۔" دوسری جگہ یہی مفکر لکھتا ہے کہ "انسان کا ایک غیر مرئی نظام کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑنا مذہب ہے۔" (CALVERTON) کے نزدیک انسان نے اس قوت کا نام مذہب رکھ لیا، "جس کے متعلق اس نے یہ عقیدہ پیدا کرلیا کہ اس کے زور سے وہ کائنات کو مسخر کرلے گا۔" (HOCKING) کہتا ہے کہ "زندگی کو الوہیاتی قدرت کی طرف منسوب کرتے رہنا مذہب کہلاتا ہے۔" شوپنہار کہتا ہے کہ "مذہب، موت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے" لیکن برگسان کہتا ہے کہ جب عقل نے کہا کہ مرگ ناگزیر ہے تو فطرت نے ایک مدافعانہ ردعمل اختیار کیا۔ اسی کا نام مذہب ہے۔

(AUGUST SABATIER) کے نزدیک مذہب اس جذبہ کا نام ہے جس کی رُو سے "ایک مضطرب اور پریشان رُوح، ایک بڑی قوّت کا آسرا ڈھونڈتی ہے"۔ پروفیسر وہائٹ ہیڈ ایک جگہ لکھتا ہے کہ "انسان جو کچھ اپنی ذات کی تنہائی سے کرتا ہے، مذہب ہے"۔[1] لیکن دوسری جگہ وہ مذہب کی تعریف ذرا وضاحت سے کرتا ہے:۔

مذہب اس شے کا تصور ہے جو انسان کے آگے پیچھے اور اس کے اندر ہے۔ وہ شے جو ہر سامنے کی چیز میں سے گذر رہی ہے۔ وہ شے جو حقیقت ہے لیکن حقیقت بننے کے لئے منتظر بھی ہے۔ وہ شے جو ایک بعید سا امکان ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ہمارے پیشِ نظر حقائق میں سب سے عظیم حقیقت بھی۔ وہ شے جو ہر چیز میں مفہوم پیدا کردیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہ اس کا احاطہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ وہ شے جس کا پالینا زندگی کا آخری مقصود ہے لیکن جسے ہر کوئی پا نہیں سکتا۔ وہ شے جو آخری مطمحِ نگاہ ہے لیکن اس کے ساتھ ہی کوششِ ناکام بھی!

(SCIENCE AND THE MODERN WORLD: p. 222)

ایک اور جگہ یہی پروفیسر لکھتا ہے کہ "مذہب اعتقاد کی اس قوّت کا نام ہے جس سے انسان کی اندرونی پاکیزگی ہو جاتی ہے .... یعنی مذہب ان صداقتوں کے مجموعہ کا نام ہے جن میں یہ قوّت ہوتی ہے کہ وہ انسانی کیریکٹر میں انقلاب پیدا کردیں جب انہیں خلوص کے ساتھ قبول کیا جائے اور بصیرت کے ساتھ سمجھا جائے"۔[2]

ایک اور جگہ یہی پروفیسر کہتا ہے کہ "مذہب عالمگیر وفاشعاری کا نام ہے"۔[3]

(RELIGION IS A WORLD LOYALTY)

میتھو آرنلڈ کے نزدیک مذہب "جذبات آلود اخلاق" کا نام ہے۔[4] پروفیسر (R. B. TAYLOR)

---

[1] ان (DEFINITIONS) کے لئے دیکھئے BRIGHTMAN کی کتاب (A PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 17-21; 30-31)

[2] QUOTED BY ALDUOUS HUXLEY IN 'ENDS AND MEANS': p. 250

[3] QUOTED BY JULIAN HUXLEY IN 'RELIGION WITHOUT REVELATION': p. 4

[4] (JULIUS HUXLEY) (RELIGION WITHOUT REVELATION: pp. 39-40)

کے نزدیک "روحانی اشیاء میں عقیدہ کا نام مذہب ہے"۔ میکس مُلر کہتا ہے کہ "لامتناہی ذات کو ایسے مظاہر کے اندر تصوّر کرنا جن سے انسان کا اخلاقی کیریکٹر متاثر ہو، مذہب کہلاتا ہے۔" سر جیمز فریزر کے نزدیک "مذہب ان مافوق الفطرت قوّتوں کے ساتھ مصالحت کا نام ہے جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ کائنات اور انسانی زندگی کو اپنے قبضہ و اقتدار میں رکھے ہوئے ہیں۔" ہکسلے کے نزدیک "کسی شے کو مقدس سمجھنا مذہب ہے"۔ سینٹ تھامس کے نزدیک "مذہب خدا سے تعلق کا نام ہے"۔ ولیم جیمس کے نزدیک "جس چیز کو انسان، الوہیاتی سمجھے یا بلند قدر قرار دے، اس سے تعلق کا نام مذہب ہے"۔ (DOUGLAS FAWCETT) لکھتا ہے کہ "مذہب اس بلند ترین حقیقت کے ساتھ تعلق یا عقیدت کا نام ہے جو انسان کو اپنے تجربہ میں ہو جو دکھائی دے"۔

یہ مذہب کی وہ (DEFINITIONS) ہیں جنہیں مغربی مفکرین نے "جامع تعریف" کے طور پر چند لفظوں میں بیان کیا ہے ورنہ اگر مذہب کی تفصیلی تعریفات کی طرف جائیے تو ان سے کئی کئی صفحات بھرے ملیں گے۔ مثلاً (VIRGILIUS FERM) کی کتاب (FIRST CHAPTERS IN RELIGIOUS PHILOSOPHY) میں مذہب کی (DEFINITION) کے لئے اکہتر (۷۱) صفحات وقف کئے گئے ہیں اور اس کے بعد بھی ان (DEFINITIONS) سے مذہب کے متعلق اتنا ہی سمجھ میں آتا ہے جتنا آپ مندرجہ بالا تعریفات سے سمجھ سکے ہوں گے چنانچہ اسی بنا پر پسکال نے کہا ہے کہ مذہب کا بنیادی عنصر یہ ہے کہ وہ سمجھ میں نہ آسکے نہ ہی واضح ہو سکے۔ اور (KIERKEGAARD) نے کہا ہے کہ مذہب کی زندگی (PARADOX) ہوتی ہے۔ ہم نے یہ (DEFINITIONS) محض بطور تمثیل بیان کر دی ہیں، ورنہ، جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے، آپ مختلف لوگوں سے مذہب کے متعلق پوچھیے، ہر ایک کا تصوّر الگ الگ ہو گا۔ اسی بنا پر اوسپنسکی نے (گرجیف کی زبان سے) کہا ہے کہ:۔

> مذہب ایک انسانی تصوّر ہے۔ جس قسم کی انسان کی اپنی سطح ہو گی اسی قسم کا اس کا مذہب ہو گا۔ اسی لئے ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی کا مذہب دوسرے آدمی کے لئے قطعاً موزوں نہ ہو۔
>
> (IN SEARCH OF THE MIRACULOUS: p. 299)

اسی حقیقت کو (ALLPORT) ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:۔

ہر فرد کا داخلی مذہبی رجحان' اہم اور غیر اہم عناصر میں دوسرے افراد سے مختلف ہوتا ہے. مذہب کی جڑیں اس قدر مختلف' افراد پر اس کے اثرات کا وزن ایسا تنوّع' اور ان سب کی عقلی تعبیر اس قدر متبائن ہے کہ ان سے کسی ایک نتیجے پر پہنچنا ناممکن ہے. حقیقت یہ ہے کہ صرف چند حیاتیاتی عوامل میں مختلف افراد ایک دوسرے سے ملتے ہیں. جوں جوں ہم انسان کی ذات کی بلندیوں کی طرف جاتے ہیں ہر فرد کی انفرادیت بڑھتی جاتی ہے. اور چونکہ انسانی ذات کا کوئی شعبہ بھی اتنا پیچیدہ نہیں جتنا پیچیدہ وہ شعبہ ہے جو مذہب نے نشوونما حاصل کرتا ہے. اس لئے مذہب کے دائرے میں تضادات اور تنوّعات کا ہونا ناگزیر ہے.

(THE INDIVIDUAL AND HIS RELIGION: p. 30)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ جہاں یہ حقیقت ہے کہ دنیا میں سب سے زیادہ گفتگو جس چیز کے متعلق ہوتی ہے' وہ مذہب ہے' وہاں یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیا میں جس چیز کا تصوّر سب سے زیادہ مبہم اور غیر متعین ہے' وہ بھی مذہب ہے. مذہب کا تصوّر ہر فرد کے ذہن میں الگ ہے. بایں ہمہ ایک

قدرِ مُشترک

چیز ایسی ہے جسے ان مختلف تصوّرات میں قدرِ مشترک سمجھا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ مذہب میں کسی نہ کسی انداز میں ایک مافوق الفطرت قوّت کا تصوّر ضرور پایا جاتا ہے. مغربی مؤرخین اور مفکّرین جو وحی سے الگ ہٹ کر "خدا کے ارتقائی تصوّر" کے متعلق تجسّس و تحقیق کرتے ہیں' زمانہ قبل از تاریخ کے انسانی ذہن کے چھلاوے' بھوت' پریت' ارواحِ خبیثہ' دیوی' دیوتا اور اس کے بعد خدا کے متعلق تمام تصوّرات کو اسی سلسلہ کی مختلف کڑیاں قرار دیتے ہیں. چونکہ ہم اس وقت مذہب یا "خدا کے تصوّر" کے تاریخی پس منظر سے بحث نہیں کر رہے اس لئے ہمیں ان نظریات میں جانے کی ضرورت نہیں. ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ مذہب سے آگے بڑھ کر' خود خدا کے متعلق' دورِ حاضرہ کے مفکّرین کا تصوّر کیا ہے. جس طرح مذہب کے معاملے میں ہر فرد کا تصوّر الگ اور ہر مفکّر کی پیش کردہ تعریف (DEFINITIONS) جداگانہ تھی. اسی طرح خدا کے متعلق بھی الگ الگ تعریفات

خُدا کیا ہے؟

ہمارے سامنے آتی ہیں. مثلاً کانٹ کے نزدیک "خدا وہ ہے جو انسانوں کو اخلاقی ضابطہ دیتا ہے." یعقوبی (JACOBI) خدا کو "سب سے بلند ہستی" کہہ

پکارتا ہے۔ (FRIES) کے نزدیک خدا ہی وہ ہستی ہے جسے مقدّس کہا جا سکتا ہے۔" ولیم جیمز خدا کو "کائنات کا حصّۂ اعلیٰ" کہتا ہے۔ پروفیسر (WEIMAN) کے نزدیک خدا" اس اندازِ ہستی کا نام ہے جو اپنے اندر بلند ترین قدر کا امکان رکھتی ہے۔" میتھو آرنلڈ کہتا ہے کہ" خدا اس قوّت کا نام ہے جو خیر کی مسبّب ہے۔" (HARTMAN) کے نزدیک" خدا وہ ذریعہ ہے جس سے انسان ایک دوسرے سے محبّت کرتے ہیں۔" پروفیسر الیگزینڈر کے نظریہ کی رُو سے" جب ہم کائنات کا ایسا تصوّر کریں جس میں (DEITY) کا وجود ہو تو اُسے خدا کہا جائے گا۔" سر جیمز جینس کے نزدیک" خدا سب سے بڑا ریاضی دان ہے۔" پروفیسر ایڈنگٹن کا خیال ہے کہ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں (اگرچہ ایڈنگٹن اس باب میں واضح طور پر کچھ نہیں کہتا)۔ برگساں کے نزدیک (اس کے ابتدائی ایام میں) خدا سے مفہوم" تخلیقی توانائی" تھا لیکن آخر میں جب اس پر باطنیت (MYSTICISM) غالب آگئی تو اس نے کہا کہ" خدا محبّت ہے اور محبوب" (THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY)۔ (McTAGGART) کے نزدیک خدا" ایک بلند ترین اور خیر کی مظہر ہستی ہے۔" اور" وہ ذاتی تشخّص رکھتا ہے۔" آپ نے دیکھا ہوگا کہ جس طرح مذہب کے متعلق فکرِ جدید کے تصوّرات مبہم اور غیر متعیّن تھے اسی طرح خدا کی تعریف (DEFINITION) کے متعلق بھی وہ نہایت پیچیدہ اور غیر واضح ہیں۔ اس لئے کہ جیسا کہ بارڈیو نے کہا ہے "جب ہم خدا کے متعلق بات کرتے ہیں تو یہ بات خدا کے متعلق نہیں ہوتی بلکہ اس تصوّر کی بات ہوتی ہے جو ہم خدا کے متعلق اپنے ذہن میں رکھتے ہیں۔" تعریف سے آگے بڑھئے تو خدا کی ذات اور اس کی صفات کے متعلق ذرا

لے پروفیسر الیگزینڈر نے اپنے نظریہ کی توضیح اپنے مجموعۂ خطبات (TIME, SPACE AND DEITY) میں کی ہے۔ جس میں وہ کہتا ہے کہ کائنات کی جو سطح بھی ہو، خدا اس سے بلند ہوتا ہے۔ مثلاً جب کائنات جماد کی سطح پر تھی تو خدا نباتاتی سطح پر تھا۔ جب کائنات نباتاتی سطح پر آگئی تو خدا حیوان کی سطح پر تھا۔ جب کائنات حیوان کی سطح پر آگئی تو خدا انسان (یعنی شعور) کی سطح پر تھا۔ اب کائنات شعور کی سطح پر ہے تو خدا ملائکہ کی سطح پر ہے۔ اس طرح کائنات کی سطح کی بلندی کے ساتھ ساتھ خدا کی سطح بھی اونچی ہوتی چلی جاتی ہے۔ لہٰذا پروفیسر الیگزینڈر کے نزدیک خدا اس پوری کائنات کا نام ہے جو کائنات کی سطح سے بلندی کی تلاش میں ہو۔ یہ بلند سطح الیگزینڈر کے نزدیک (DEITY) کہلاتی ہے۔

تفصیلی علم کا میدان آتا ہے۔ اس میدان میں فکرِ جدید "فِیْ طُغْیَانِہِمْ یَعْمَہُوْنَ" کا زندہ پیکر دکھائی دیتا ہے۔ چونکہ یہ مفکرین علومِ سائنس کے راستے خدا کی طرف آتے ہیں ان کے لئے کائنات سے الگ خدا کا تصور مشکل ہوتا ہے۔ اور جب خدا کو کائنات میں سمویا ہوا تصور کر لیا جائے تو ظاہر ہے ایسا خدا لامحدود (INFINITE) نہیں بلکہ محدود (FINITE) ہوگا۔ ولیم جیمز کے نزدیک "خدا ایک ماحول میں گھرا ہوا ہے۔ اس کی ہستی زمان کے دائرہ میں ہے اور ہماری طرح وہ بھی تاریخ مدوّن کر رہا ہے۔" (H. G. WELLS) خدا کو ایک "حسین نوجوان" کی شکل میں تصور کرتا ہے۔ پروفیسر (BRIGHTMAN) کہتا ہے کہ:۔

> خدا ایک ایسی ہستی کا نام ہے جو بدرجہ غایت باشعور ہے۔ صاحبِ قدر ہے، صاحبِ تخلیق ہے۔ لیکن وہ دیگر افراد (یعنی انسان) کے اختیار و ارادہ اور خود اپنی فطرت کے حدود کے اندر گھرا ہوا ہے۔
>
> (THE PROBLEM OF GOD: p. 29)

پروفیسر WILLIAM P. MONTAGO کے نزدیک خدا کا شعور تو لامحدود ہے لیکن اس کی قدرت لامحدود نہیں۔ پروفیسر (J. S. HALDANE) کہتا ہے کہ:۔

> خدا کسی ایسی مکمل ہستی کا نام نہیں جو ہماری دنیا میں جہالت، گناہ اور مصائب سے الگ ہو۔ وہ ان سب میں موجود ہے اور اس کشمکش میں شریک PHILOSOPHICAL BASIS OF BIOLOGY

وحدت الوجود

آپ نے غور کیا ہوگا کہ فکرِ جدید کا یہ تصور کہ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں درحقیقت وہی تصور ہے جس پر وحدت الوجود (PANTHEISM) کے پرانے نظریہ کا مدار ہے۔ وحدت الوجود کے نظریہ کی رُو سے سمجھا یہ گیا تھا کہ مادہ کی نفی کر کے مادہ کو خدا بنا دیا جائے۔ ہمارے دور میں ہوا یہ کہ خود خدا کو مادہ میں تبدیل کر دیا گیا۔ یعنی بات وہی ہے۔ خدا مادہ ہے اور مادہ خدا۔ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں۔ لہٰذا وحدت الوجود کا قدیم نظریہ اس طرح جدید اصطلاحات میں جلوہ طراز ہوا۔ (SHEEN) نے درست کہا ہے کہ "جب مادیت کو جذبات کی آمیزش دے دی جائے تو وہ وحدت الوجود میں تبدیل ہو جاتی ہے۔" (صفحہ ۱۲۳)۔ آپ خدا کے متعلق جدید تصور پر جس قدر زیادہ غور کرتے جائیں گے یہ حقیقت اُبھر کر سامنے آتی جائے گی کہ "کائنات اور خدا ایک ہی ہے" کا وحدت الوجودی تصور، خدا کو مادہ کی چار دیواری میں محدود کر کے رکھ دیتا ہے۔" پروفیسر (EVANS) اپنی کتاب (THEISTIC MONISM) میں کہتا ہے کہ:۔

خدا اور کائنات دو الگ الگ ہستیاں نہیں ہیں. ایک ہی توانائی ہے جو بیک وقت خدا بھی ہے اور کائنات بھی. (ص ۲۲۹)

(WILLIAM BROWNE) لکھتا ہے کہ:۔

اشیائے کائنات میں من حیث المجموع، حُسن اور صداقت ہے. اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی شے کے مختلف گوشے ہیں. یہ اشیاء تو مجرّد ہیں لیکن "نفسِ شئے" خود مجرّد (ABSTRACT) نہیں. یہ بالکل ٹھوس ہے. یہ حقیقتِ کُلّی ہے. یہ کائناتی خدا ہے.
(SCIENCE AND PERSONALITY: p. 81)

اس ضمن میں (J. H. HOMES) اپنی کتاب (A STRUGGLING GOD) میں لکھتا ہے کہ

خدا انسان ہے اور انسان خدا. دونوں سے مراد ہے وہ زندگی جو محبت کے لئے مصروفِ کشمکش ہے.

ذرا آگے بڑھئے تو خدا، انسانی معاشرہ ہی کا دوسرا نام قرار پاجاتا ہے. چنانچہ (AMES) لکھتا ہے.

خدا کا محسوس اور قابلِ رسا تصوّر اسی صورت میں پیدا ہو سکتا ہے کہ اُسے انسانوں کا وہ اجتماعی ضمیر سمجھ لیا جائے جو معاشرہ میں کارفرما اور اس طرح معاشرتی اداروں میں برنگِ مجاز جلوہ طراز ہوتا ہے.
(MY CONCEPTION OF GOD)

پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے نزدیک بھی " خدا ہر حادثہ میں موجود ہوتا ہے بلکہ اس کا ایک اہم حصّہ ہوتا ہے". (RELIGION IN THE MAKING). حقیقت یہ ہے کہ فکرِ جدید کے خدا کے متعلق یہ تصورات ردِّ عمل ہیں اس تصور کے جو ان کے مذہب نے پیش کیا تھا اور جس کی رُو سے خدا کو ایک شخص (PERSON) تصوّر کر کے آسمانوں کے اوپر الگ تھلگ بٹھا رکھا تھا. اس نظریہ کو (DEISM) کہتے ہیں. چونکہ یہ نظریہ فکرِ انسانی کے نزدیک کسی طرح بھی قابلِ قبول نہ ہو سکتا تھا.

شخصی خُدا

اس لئے جدید مفکّرین نے اس کے خلاف وحدت الوجود (PANTHEISM) کا تصوّر اختیار کر لیا. اس تصوّر کو ان کے کائناتی نظریہ (COSMOS) سے بھی مدد ملتی تھی. اس لئے یہ اور بھی قابلِ قبول سمجھ لیا گیا. لیکن (DEAN INGE) ان دونوں نظریوں کو باطل قرار دیتا ہے. وہ کہتا ہے کہ

اس کائنات میں خدا نہ تو کائنات کے اندر ہی ہے اور نہ ہی اس سے وہ باہر کہیں الگ. وہ

کائنات کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ لیکن وہ کس طرح کائنات کے اندر اور اس کے باہر بھی ہے۔ یہ بات نفسیاتی طور پر سمجھ میں نہیں آسکتی۔
(GOD AND ASTRONOMERS: p. 219)

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے متعلق بیرونِ کائنات (TRANSCENDENCE) اور درونِ کائنات (IMMANENENCE) کی نزاع بہت پرانی ہے۔ افلاطون کا مکتبِ فکر" بیرون کائنات تصور کا قائل تھا (PERMANIDES) اور (PLOTIRINS) کے ہاں اس کی کھلی ہوئی تصریحات ملتی ہیں۔ یہی نظریہ ہندوؤں کے اُپنشدوں میں ویدانت کے نام سے معروف ہوا۔ جس کا سب سے بڑا پرچارک شنکر آچاریہ تھا (۷۸۸ ـــ ۸۲۰)۔ وحدت الوجود کے نظریہ نے خدا اور کائنات کو ایک کر دیا۔ مادیت نے مادہ ہی کو اصل قرار دیا۔ اور اب مادیت کے خلاف ردّ عمل نے پھر خدا کو کائنات بنا دیا۔ لیکن اس نظریہ کے خلاف بھی ردّ عمل ہوا چنانچہ مفکرین کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ خدا نے کائنات کو بنا دیا۔ اب اس کے بعد وہ اس مشینری کے چلانے میں دخل نہیں دیتا۔ یہ مشین انسان کے سپرد کر دی گئی ہے۔ لہٰذا کائنات میں اب الوہیاتی منصب خود انسان کو مل چکا ہے* کامٹ (AUGUST COMTE 1798-1857) اس نظریہ کا موجد تھا جس نے کہا کہ "انسانیت ہی خدا ہے"۔ اس نظریہ کو (HUMANISM) کہتے ہیں۔[1] لیکن اس سے آگے بڑھئے تو (FEUERBACH 1804--1872) نے

انسانیّت ہی خدا ہے

اسی دلیل سے خدا کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ اس نے کہہ دیا کہ خدا صرف انسان کے دل میں ہوتا ہے۔ اس

---

* ان نظریات کے متعلق (SHEEN) کی کتاب (PHILOSOPHY OF RELIGION) اور (BRIGHTMAN) کی کتاب (A PHILOSOPHY OF RELIGION) دیکھئے۔

[1] اس نظریہ کا ایک بڑا مؤید (H.R.RAFTON) لکھتا ہے کہ

یہ ایک ایسے مذہب کا نام ہے جو ان حقائق سے ہم آہنگی سکھاتا ہے جو اس وقت تک معلوم ہو چکے ہیں۔ فطرت کو یہ غیر شخصی اور معصوم سمجھتا ہے اور انسانوں کو یہ کہہ کر باہمی تعاون کی تلقین کرتا ہے کہ انسانوں کو اپنے آپ پر اور دوسرے انسانوں پر ہی بھروسہ کرنا چاہیئے۔
(QUOTED BY ALLPORT)

کے باہر اس کا کہیں وجود نہیں۔ لہٰذا خدا، انسان کے ذہن کا تراشیدہ ہے۔ یعنی وحدت الوجود کے نظریہ (PANTHEISM) نے وجودِ خداوندی کے اثبات کی کوشش میں، انسانی ذات سے انکار کر دیا ــــ اور (HUMANISM) نے انسانی ذات کے اثبات کی فکر میں، ذاتِ خداوندی ہی سے انکار کر دیا۔ پرنسپل کیرڈ ان تمام متضاد و متخالف نظریات سے گھبرا کر کہتا ہے کہ:

حقیقت یہ ہے کہ خدا اور انسان، محدود اور لامحدود، ایک ہی کُل کے جزو ہیں جس کُل میں بیک وقت سب موجود ہوتے ہیں، الگ الگ بھی اور اکٹھے بھی۔ (ص ۲۳۹)

اسی تصوّر کو (THEISM) کہتے ہیں اور مفکرینِ مغرب کا وہ طبقہ جو خدا کا قائل ہے اور کائنات کی ارتقائی قوّتوں کا بھی، اسی نظریہ کو خدا کا صحیح تصور قرار دیتا ہے۔ وہ یہ کہہ کر وحدت الوجود کا انکار کرتے ہیں کہ خدا اپنا مستقل وجود رکھتا ہے اور کائنات خدا نہیں۔ لیکن دوسری طرف وہ یہ کہہ کر (DEISM) کی بھی تردید کرتے ہیں کہ خدا کائنات سے بے تعلق ہو کر کہیں الگ نہیں بیٹھا۔ کائنات اسی کی توانائی سے چل رہی ہے۔ برگساں، ایڈنگٹن، ہاکنگ (HOCKING) اور وہائٹ ہیڈ جزئی اختلافات کے ساتھ، اسی مکتبِ فکر سے متعلق سمجھے جاتے ہیں۔

مذہب کے متعلق فکرِ جدید کے نظریات و تصوّرات معلوم کرنے کی ضرورت اس لئے پڑی تھی کہ ہم نے سابقہ عنوان میں دیکھا تھا کہ فکرِ جدید چاروں طرف سے تھک کر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ کائنات اور انسانی زندگی کے تضادات کا حل صرف مذہب کی رُو سے مل سکتا ہے۔ لہٰذا یہ دیکھنا ضروری تھا کہ ان مفکرینِ مغرب کے نزدیک مذہب سے مفہوم کیا ہے اور وہ مذہب کس طرح ان تضادات کا حل اور انسانی مشکلات کا علاج تجویز کرتا ہے لیکن ہم نے دیکھا یہ کہ ؎

خواستم پیکاں برارم در جگر نشتر شکست

تضادات و مشکلات کا حل دریافت کرنے کے لئے مذہب کی طرف آئے اور مذہب ان کے نزدیک ایک اور معمّہ بن کر رہ گیا جس کے حل کے لئے کسی اور دروازہ پر دستک دینی پڑے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ مفکرینِ مغرب نے یہ اعلان کہ انسانی زندگی کے تضادات کا حل مذہب کی رُو سے ملے گا، "مذہب" کے متعلق صحیح تصور قائم کر لینے کے بعد نہیں کیا۔ ہوا یہ کہ مادی نظریۂ زندگی نے چاروں طرف ایسے مصائب اور مشکلات کے دروازے کھول دیئے کہ انسان ان کے اندر بُری طرح سے گھر گیا اور ان سے نکلنے کی کوئی راہ اس کے

سامنے باقی نہ رہی۔ جب مفکرینِ مغرب نے اپنے آپ کو تاریکی میں محیط دیکھا تو انہوں نے اتنا سمجھ لیا کہ اس جہنم سے نکلنے کے لیے مادی تصورِ حیات کچھ مدد نہیں دے سکتا' اس لیے کہ یہ جہنم تو خود اس تصورِ حیات کا مشتعل کردہ ہے۔ لہٰذا وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مادی تصورِ حیات کے پیدا کردہ مصائب سے نجات کا راستہ مادہ سے گریز و

یہ فرار کی راہ تھی

فرار کے سوا کوئی نہیں۔ اس گریز و فرار کا نام ان کی اصطلاح میں "مذہب" تھا۔ اس لیے کہ انہوں نے مذہب کا تصور عیسائیت سے لیا تھا اور عیسائیت مادی کشمکش سے فرار کا نام ہے۔ اسی کا دوسرا نام (MYSTICISM) یا باطنیت ہے جسے رہبانیت' لوگ یا تصوف کہتے ہیں۔ اگر آپ بغور دیکھیں گے تو یہ حقیقت نکھر کر سامنے آجائے گی کہ جن مفکرین نے مادی مشکلات کا حل مذہب قرار دیا ہے۔ ان میں سے اکثر اپنی عمر کے آخری حصہ میں باطنیت (MYSTICISM) کے دلدادہ ہوگئے اور مادی تضادات اور ان کی جگر سوز کشاکش کا حل' تصوف کی منفیانہ زندگی کے پُرفریب سکون اور مرگ آمیز سکوت میں جا تلاش کیا۔ ایڈنگٹن طبیعیات کا پروفیسر اور طبیعی کائنات کا محقق ہے۔ وہ اپنی تحقیقات کے نتائج اپنی معرکہ آرا کتاب (NATURE FO THE PHYSICAL WORLD) میں پیش کرتا ہے۔ ساری کتاب سائنٹیفک اصولوں کی تشریح و توجیہہ پر مشتمل ہے۔ لیکن اُس کا آخری باب

رہبانیت

(MYSTISIM) پر ہے اور اسی کو وہ رموزِ کائنات دریافت کرنے کا مؤثر ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اس کی آخری کتاب (SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD) تو ساری کی ساری باطنیت (MYSTICISM) کی طرف دعوت پر مبنی ہے۔

سر جیمز جینز ایک بہت بڑا عالمِ ریاضیات ہے۔ وہ ریاضی کے اصول و مسلمات دریافت کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ اصول قلبِ انسانی کے دریافت کردہ ہیں۔ لیکن خارجی کائنات سب کی سب ان ہی اصولوں کے مطابق چل رہی ہے۔ لہٰذا خارجی کائنات ہمارے قلب ہی کا ایک پرتو ہے۔ اس طرح وہ بھی ریاضیات سے نکل کر باطنیت کی وادیوں میں جا پہنچا۔ برگساں میں اگرچہ شروع ہی سے باطنی رجحانات کا سراغ ملتا ہے لیکن اس کی آخری تصنیف ____ (THE TWO SOURCES OF MARALITY AND RELIGION) خالص دعوتِ باطنیت کی نقیب ہے۔ مشہور روسی ریاضی داں (OUSPENSKY) ریاضیات کا عالم ہے لیکن وہ بھی عمر بھر ہندوستان کے یوگ استھانوں' ایران کے آتشکدوں' شام کی خانقاہوں میں پھرتا پھراتا بالآخر یونانی باطن پرست گرجیف

کے آشرم میں جا پہنچا۔ ولیم جیمز کی تصنیف (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) تو ہے ہی باطنی واردات کا صحیفۂ جدید۔ برٹرینڈ رسل بھی اپنی آخری عمر میں کہہ رہا ہے کہ "دنیا کے بڑے بڑے فلاسفروں نے سائنس اور باطنیت کی ضرورت کو تسلیم کر لیا ہے۔ عقل صرف ہم آہنگی پیدا کرنے کا ذریعہ ہے، تخلیقی قوت نہیں ہے۔ خالص منطقی دنیا میں بھی انسان کا وجدان ہی سب سے پہلے نئی حقیقت تک پہنچا ہے (عقل نہیں)"۔ (ESSAY ON MYSTICISM AND LOGIC)

(V. H. MOTTRAM) نے (THE PHYSICAL BASIS OF PERSONALITY) کے نام سے ایک مختصر سی لیکن عمدہ کتاب لکھی ہے جس کے اخیر میں وہ لکھتا ہے کہ انسانی مصائب کا حل اور حقیقت کا علم، باطنیت کی رُو سے ہی مل سکتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ (SIR CHARLES SHERRINGTON) جیسا سائنسدان بھی (MYSTIC) تھا۔ (ص۱۴۸)

پروفیسر (JOAD) کو دیکھئے تو وہ بھی اپنی آخری عمر میں مراقبہ میں بیٹھا نظر آتا ہے۔ (LESLIE PAUL)، اور (BERDYAEU) وغیرہ اسی مسلک کے مبلغ بن چکے ہیں۔ یورپ میں آج کل (KIERKEGAARD) کی تصانیف کو از سرِ نو زندہ کر کے انہیں بڑی شہرت دی جا رہی ہے۔ اس کا سارا فلسفہ انفرادیت اور رہبانیت پر مشتمل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "انسان کو پھر سے ان ہی خانقاہوں میں لوٹا دینا چاہیئے، جہاں سے اُسے لُوتھر نے نکالا تھا"۔ وہ نیکی کی اعلیٰ ترین منزل "ترکِ دنیا" قرار دیتا ہے۔ اس کا "منفرد انسان" (SINGLE ONE) وہ ہے جو یکسر مادی علائق سے بے تعلق ہو جائے۔ چنانچہ اس مقام کو حاصل کرنے کے لئے اس نے خود اپنی محبوبہ منگیتر (REGINA OLSEN) کو چھوڑ دیا اور بقیہ عمر اپنے اسی فیصلے کے جواز کی دلائل تلاش اور پیش کرنے میں گذار دی۔ اگرچہ یہ دلائل اور ان کے فراہم اور پیش کرنے کی جستجو اور کاوش اس کی اس خلش اور تپش کی صاف غمازی کرتے ہیں جس نے اس فیصلہ کے بعد، ساری عمر اس کے سینہ کو طلسم پیچ و تاب بنائے رکھا۔ لیکن یورپ اب اس کے فلسفہ کو پھر سے عام کر رہا ہے۔ یہ رجحانات اور میلانات درحقیقت ردِّ عمل ہیں اس میکانکی تصورِ حیات کے جس نے زندگی اور اس کی لطافتوں کو میکانکی اصولوں کے شکنجوں میں کس کر یکسر مشین بنا دیا تھا۔ ذرا تاریخ کی اس گردشِ دولابی پر غور کیجیئے۔ افلاطون کی اشراقیت نے عیسائی رہبانیت پیدا کی۔ اس رہبانیت نے زندگی کی قوت اور حُسن کو تخ بستہ کر دیا۔ اس کے خلاف ردِّ عمل مغرب کے میکانکی نظریۂ حیات کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس نظریہ نے زندگی کے تمام چشموں کو خشک کر کے رکھ دیا۔

اب اس نظریہ کے خلاف ردِ عمل شروع ہوا تو انسان پھر اُسی رہبانیت میں پناہ لینے کی کوشش کر رہا ہے جہاں سے تنگ آکر اس نے میکانکی نظریہ اختیار کیا تھا۔ یعنی انسان کی ساری فکری تاریخ اسی افراط و تفریط کے جھولے کی آماجگاہ رہی ہے۔ اعتدال کی روش آج تک اس کے سامنے نہیں آسکی۔

ہمارے سامنے سوال یہ تھا کہ انسانی زندگی کے تضادات کا حل کہاں سے مل سکے گا؟ مغربی فکرِ جدید اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کا حل، باطنیت یا عیسائیت میں ملے گا۔ (اس لئے کہ عیسائیت، رہبانیت ہی کا دوسرا نام باطنیت ہے)۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا عیسائیت یا باطنیت واقعی یہ صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے کہ ان تضادات کا حل پیش کر سکے؟

کیا یہ صحیح علاج ہے؟

باطنیت کا مدار اس دعوے پر ہے کہ خدا خود نفسِ انسانی کے اندر موجود ہے۔ جب نفسِ انسانی اس حقیقت کو محسوس کر لے تو وہی خدا کا علم ہے۔ اس کے سوا خدا کے متعلق اور کوئی ذریعۂ علم نہیں لیکن پروفیسر (BRIGHTMAN) کے الفاظ میں

"اس تجربہ کی رُو سے انسان خود اپنی ذات کا احساس کرتا ہے اور سمجھ لیتا ہے کہ میں نے خدا کو محسوس کر لیا ہے" (صا۱۰)۔ اس لئے کہ انسان کے پاس ایسا کوئی ذریعہ نہیں جس سے وہ یہ معلوم کر سکے کہ جو کچھ اس نے محسوس کیا ہے وہ خدا ہی ہے کچھ اور نہیں۔ لہٰذا جب صورتِ حال یہ ہو تو یقینی طور پر کہا ہی نہیں جا سکتا کہ انسان نے کیا محسوس کیا ہے۔ پرنسپل کیئرڈ اس باب میں لکھتا ہے:۔

> مذہب کے معاملہ میں کشف یا وجدان کو کسی طرح بھی معیارِ صداقت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ صاحبِ کشف، اپنے تجربہ کی صداقت پر کیسا ہی یقین کیوں نہ رکھے اس سے یہ لازم نہیں آجاتا کہ اس کے تجربہ کا نتیجہ فی الواقعہ صداقت ہے ...... میں اپنے کسی فکر، جذبہ یا تصوّر کو، جس کی صداقت کی میرے پاس کوئی دلیل نہیں کبھی صداقتِ مطلق قرار نہیں دے سکتا .... وجدانی علم ایک انفرادی تجربہ ہے جو اپنی دلیل آپ ہوتا ہے اس لئے یہ کسی دوسرے شخص کے لئے دلیلِ حجت کیسے بن سکتا ہے؟ (صا۵۱-۵۵)

ولیم جیمز نے اپنی مشہور کتاب (THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) میں باطنیت پر ایک مستقل باب لکھا ہے۔ وہ اس میں رقمطراز ہے:۔

> باطنیت کا تجربہ ایک منفیانہ خصوصیت کا حامل ہوتا ہے۔ جسے یہ تجربہ حاصل ہو جائے وہ اس

کا اعتراف کرتا ہے کہ میں بیان نہیں کر سکتا کہ میں نے کیا محسوس کیا ہے۔ وہ ہر پوچھنے والے سے یہی کہتا ہے کہ ؎ ذوق ایں بادہ ندانی بخدا تا نچشی

سو اگر اسی کیفیت کو بیان نہیں کیا جا سکتا تو دوسرے تک منتقل بھی نہیں کیا جا سکتا لہٰذا باطنی تجربہ اگر کوئی صداقت رکھتا ہے تو یہ صداقت صرف صاحبِ تجربہ کے کام کی ہو سکتی ہے کسی اور کے لئے اسے صداقت قرار نہیں دیا جا سکتا........ اسی لئے دوسرے لوگوں پر اس کی کوئی پابندی نہیں کہ وہ اس صداقت کو تسلیم کریں .... یہ خالص جذباتی احساس کا نام ہے اور جذبات یکسر ذاتی اور گونگے ہوتے ہیں۔ جو کچھ ایک شخص محسوس کرتا ہے وہ اس کا احساس کسی دوسرے میں پیدا نہیں کر سکتا تاوقتیکہ وہ دوسرا شخص خود ہی محسوس نہ کرے۔ (صفحہ ۴۲۲ ، ۴۱۸ ، ۳۹۶ ، ۳۸۱)۔

دوسرے مقام پر پروفیسر جیمز لکھتا ہے:۔

ان لوگوں کے خوابوں اور پیغاموں میں بعض بے حد حماقت آمیز ہوتے ہیں ان کے عالم وجد و مستی کے ماجریات میں سے بعض، انسانی اعمال و سیرت کے لئے کسی نفع کا موجب نہیں ہوتے۔ لہٰذا انہیں خدائی پیغامات وغیرہ کہنا تو ایک طرف، وہ تو اس قابل بھی نہیں ہوتے کہ انہیں کوئی اہمیت دی جائے........ علاوہ بریں، باطنیت کا فن ایک انفرادی چیز ہے اور اس کے نتائج ایسے متضاد و متبائن کہ انہیں "عالمگیر سند" کی حیثیت حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔

ان حقائق کے پیشِ نظر پروفیسر جیمز کہتا ہے کہ:۔

یہ مسئلہ کہ ایسے تجربات و پیغامات جو درحقیقت منجانب اللہ تھے، اور وہ جنہیں شیطان نے وضع کر دکھایا تھا، اور جن سے بچارے مذہب پرست لوگ پہلے سے بھی زیادہ جہنم کے عذاب کے مستحق بن گئے، ان دونوں میں کس طرح تمیز کی جا سکے۔ عیسائی تصوف کی تاریخ میں لاینحل رہا ہے۔

(THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE)

باطنیت کا مدار رہبانیت پر ہے۔ رہبانیت سے مراد یہ نہیں کہ انسان بالضرور شہروں اور بستیوں کو چھوڑ کر جنگلوں اور ویرانوں میں چلا جائے یا خانقاہوں میں تجرد دائمی کی زندگی بسر کرنے لگ جائے۔ یہ چیزیں طریق رہبانیت کے عناصر و اجزاء ضرور ہیں لیکن نفسِ رہبانیت نہیں۔ رہبانیت درحقیقت اس تصور

حیات کا نام ہے جس کی رُو سے انسان مادی کشمکش اور دنیاوی تضادات سے آنکھیں بند کرکے فرار کی راہ اختیار کر لیتا ہے اور اس فرار و گریز کو زندگی کا بلند نصب العین قرار دے کر اپنے آپ کو فریب دے لیتا ہے کہ میں نے مقصودِ حیات پا لیا۔ باطنیت کے لئے اس قسم کا تصورِ زندگی لاینفک ہے۔ اس تصورِ زندگی کی رُو سے سمجھ یہ لیا جاتا ہے کہ جب ہم نے تسلیم کر لیا کہ مادہ اپنا وجود نہیں رکھتا تو روح اور مادہ کا تضاد خود بخود مٹ گیا۔ یہ بہت بڑی خود فریبی ہے۔ مادہ ہماری ذات سے باہر اپنا وجود رکھتا ہے اور محض اتنا کہہ دینے سے کہ مادہ، مایا یا سراب ہے وہ فی الحقیقت مایا یا سراب بن نہیں جاتا۔ اس لئے رہبانی تصورِ حیات یا باطنیت ان تضادات کا حل نہیں پیش کر سکی[1]۔ پرنسپل کیرڈ اس باب میں لکھتا ہے:۔

> جس طرح باطل تصوریت (مادہ کے انکار سے) سمجھ لیتی ہے کہ اس نے تضادات کا حل معلوم کر لیا ہے، حالانکہ اس نے حل معلوم نہیں کیا ہوتا بلکہ حل دریافت کرنے کی کاوش سے گریز کی راہ اختیار کی ہوتی ہے۔ اسی طرح باطنیت بھی تضادات کو مٹانے کی کوشش کرتی ہے۔ اس طرح نہیں کہ ان متخاصم عناصر میں توافق پیدا کر دیا جائے بلکہ ایک متضاد عنصر کو دبا دینے سے۔ یعنی اس طریق کار کا پیرو، جب ان تضادات سے گھبرا جاتا ہے جو جسم اور روح میں ہویدا ہیں، تو وہ فطری خواہشات کو دبا کر ان تضادات کو مٹانے کی ناکام کوشش کرتا ہے۔ اس طرح اپنے تصورات کی دنیا میں محو ہو کر بلندیوں پر اڑنے اور براہِ راست ذاتِ لامحدود سے جا ملنے کے خواب دیکھتا رہتا ہے۔.......
>
> اور نہیں سمجھتا کہ حقیقی اخلاق جذبات کے فنا کر دینے کا نام نہیں۔ (صفحہ ۲۷۲ - ۷۲ - ۲۷۱)

راشڈل کہتا ہے کہ "ایک تصوف پرست کا یہ خیال کہ وہ ترکِ خواہشات کر سکتا ہے کس قدر غلط ہے کیونکہ ترکِ خواہشات، بجائے خویش ایک خواہش ہے۔ اس لئے آپ خواہشات کا استیصال کر ہی نہیں سکتے۔ خواہشات میں توازن پیدا کیا جا سکتا ہے۔ (Vol. II, p.416)

برفو اس ضمن میں لکھتا ہے کہ:۔

---

[1] باطنیت نے مادہ سے انکار کرنے سے سمجھ لیا کہ تضادات کا حل مل گیا۔ اس کے برعکس مادیت نے روح یا نفسِ انسانی کے انکار سے سمجھ لیا کہ تضادات کا حل ہو گیا ہے۔ حالانکہ نہ مادہ کے انکار سے مادی کشمکش ختم ہو جاتی ہے اور نہ نفسِ انسانی کے انکار سے نفسیاتی خصائص و اثرات مٹ جاتے ہیں۔ حل وہی درحقیقت حل ہو گا جو ان دونوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے ملے۔

یہ تصوف پسند حضرات چاہتے یہ ہیں کہ اس پُر از مصائب اور بدنما انسانی دنیا سے بھاگ جائیں اور خلوت کی تجرد گاہوں میں جاکر پناہ لے لیں جہاں صرف فطرت ہی فطرت ہو (انسان کوئی نہ ہو)۔ ان پہاڑوں کی چوٹیوں پر جنہیں انسان کے ناپاک قدم نے نہ چھوا ہو۔ وہاں جاکر اپنی رُوح کو فطرت کے کیف انگیز نظاروں سے سرشار کریں۔ بایں نمط کہ اس سُرور آفریں کیفیات میں کوئی دخل اندازی نہ کرپائے اوران کے اس جہانِ کیف ومستی میں، انسانی دنیا کی ذلت وپستی کا کوئی گذر نہ ہو۔ لیکن وہ نہیں جانتے یا جاننا چاہتے نہیں کہ ان کی یہ تمام حسین آرزوئیں، یہ بلند تخیلات، یہ علوِ جذبات، انسان کے قلب کی یہ کیف باریاں، انسانی فطرت کی لغزشوں کا یہ احساسِ لطیف اور فطرت کے متعلق یہ حسنِ خیال، یہ سب اسی دنیائے انسانیت کی تخلیق ہیں جسے وہ اس قدر قابلِ نفرت سمجھ کر تیاگ دینے کی فکر کر رہے ہیں۔ (ص ۳۴۹)

اس سے تضادات رفع نہیں ہو سکتے

یہ ہے وہ باطنیت جسے فکرِ جدید نے دورِ حاضرہ کے تضادات کے حل کا ذریعہ سمجھا ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے اس طریقِ عمل کی رُو سے سمجھا یہ جاتا ہے کہ مادہ سے ذہنی انکار، مادی کشمکش کو ختم کر دیتی ہے اور اس کے بعد انسانی ذات کا استحکام ہو جاتا ہے۔ لیکن (KEYSERLING) کے الفاظ میں ہوتا یہ ہے کہ جس چیز کو باطنیت بقا سمجھتی ہے وہ بقا در حقیقت انسان کی اپنی ذات کی فنا ہوتی ہے[1]۔" اس طرح تضادات تو حل ہو جاتے ہیں لیکن یہ حل اسی طرح کا ہوتا ہے جس طرح مرنے کے بعد مریض کے تمام دکھ درد دُور ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے بیتس لکھتا ہے کہ:-

> اخلاق اسی کا نام نہیں کہ آپ مادے کے کثیف تاثرات سے بھاگ جائیں۔ اخلاقی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ آپ مادہ کا مقابلہ کریں، تخلیقی تحریک کے آگے بڑھانے کے لئے جو کچھ مادہ پیش کرتا ہے اس سے متمتع ہوں، لیکن اس کے ساتھ ہی اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہ ہونے دیں کہ انسانی ذات،

---

[1] (KEYSERLING) کے اپنے الفاظ بڑے جامع اور پُر معنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ
('MYSTICISM ALWAYS ENDS IN AN IMPERSONAL IMMORTALITY': QUOTED BY INGE: p. 268)

مادی سطح سے بہت اونچی ہے...... اگر مذہب، انسان کی توجہ مادیت سے ہٹا کر اس کے روحانی الاصل ہونے پر ہی مرکوز کر دے تو یہ اخلاق نہیں مذہبی بداخلاقی ہے...... نوعِ انسانی اسی صورت میں ترقی کر سکتی ہے جب مادی اور روحانی دونوں پہلو اپنے تضادات کے باوجود، ہاتھ میں ہاتھ ڈالے آگے بڑھتے جائیں. (صفحہ ۳۴۰، ۲۳۷، ۲۳۲)

یہی نہیں کہ باطنیت (انفرادی تزکیۂ نفس کا تصور) زندگی کے تضادات حل کرنے ہی سے قاصر رہتا ہے بلکہ یہ انسانی معاشرہ کے نظامِ عدل و صداقت کو بھی تباہ کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اس فلسفہ کی رُو سے ہر "نیک آدمی" باطنیت کی تجرّد گاہوں میں اپنے اپنے نفس کی تہذیب و تزکیہ کی فکر میں سر بگریباں بیٹھ جاتا ہے اور دنیا کا کاروبار دنیا داروں کے سپرد کر دیتا ہے جنہیں ان کی ہوس رانیوں اور کامجوئیوں سے روکنے والا کوئی نہیں ہوتا۔ اسی بناء پر برفو لکھتا ہے کہ:۔

اخلاقیات کے متعلق یونان کے ابتدائی تصور کا، رواقی اور ابیقوریت کے فلسفہ میں تبدیل ہو جانا ایسی خرابی کا موجب ہوا جس کی نظیر انسان کے اخلاقی تصور کی دنیا میں کہیں نہیں ملتی. اخلاق جس سے مفہوم یہ ہے کہ انسان کے باہمی معاملات حق و صداقت پر مبنی ہونے چاہئیں، اپنا حقیقی مفہوم کھو دیتا ہے اگر اس کا نتیجہ نوعِ انسانی کی بہبود نہیں. اس سے تو اخلاقیات کا مقصود ہی فنا ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات کا مقصود ایک فرد کی ذاتی بہبود یا نجات نہیں (اگرچہ نوعِ انسانی کی بہبود میں یہ ذاتی پہلو بدرجۂ اُتم موجود ہے) بلکہ یہ مقصود ہے کہ اس فرد کا اس نوعِ انسانی کے ساتھ جس کا یہ ایک جزو ہے کس قسم کا واسطہ ہے؟ اس (باہمی معاملات کے) ضابطۂ اخلاق کی بنیاد عدل ہے... ...... عدل کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی انسان کسی دوسرے انسان پر مستبدانہ اور قاہرانہ قوت سے غالب نہ آسکے...... اگر دنیا میں باطل (WRONG) کے کوئی معنی ہیں تو وہ یہی ہیں کہ ایک انسان کسی دوسرے انسان کو محض فرضی اقتدار کی بناء پر اپنا تابع فرمان بنالے...... اس باطل کا استیصال، اخلاقیات کا اصل فریضہ ہے. آپ مثالی اخلاقیات کی کیسی ہی شاندار عمارت کیوں نہ تعمیر کرلیں، اگر وہ باطل کا استیصال کر کے اس کی جگہ حق کو قائم نہیں کرتی تو وہ یکسر بے معنی ہے. یہ اوپر کی عمارت اخلاقیات کی عمارت کہلا ہی نہیں سکتی...... رواقی فلسفہ کی رُو سے نصب العین حیات، شر کا مقابلہ نہیں بلکہ اس کے سامنے جھک جانا رہ جاتا ہے۔ (صفحہ ۲۲۔ ۲۳۱)

نٹشے، جس نے عیسائیت کے خلاف سخت تنقید کی ہے، اس باب میں لکھتا ہے:۔

مسیحیت نے ہمیشہ کمزور، پست اور بوسیدہ چیزوں کا ساتھ دیا ہے۔ اس نے طبائعِ انسانی کی تمام خوددارانہ قوّتوں کا استیصال اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ اس نے بڑے بڑے زبردست دماغوں کا ستیاناس کرکے رکھ دیا ہے۔ (NEITSCHI BY M. A. MAGAY)

لیکی، "تاریخ اخلاقِ یورپ" کی دوسری جلد میں لکھتا ہے:۔

لیکن انکساری اور فروتنی کا وصف تمام تر مسیحیت کا پیدا کردہ ہے اور گو یہ وصف ایک زمانہ تک نہایت موزوں و مناسب رہا۔ تاہم تمدّن کی روز افزوں ترقّی کی رفتار کا آخر تک ساتھ نہ دے سکا۔ ترقّیٔ تمدّن کے لئے لازمی ہے کہ قوم میں خودداری اور حریّت کے جذبات موجود ہوں اور انکسار و تواضع اس کے دشمن ہیں۔

تہذیب کا مشہور امریکی مؤرّخ (DORSEY) اپنی کتاب (CIVILISATION) میں رقمطراز ہے:۔

آج لاکھوں انسانوں کے نزدیک عیسائیت شکست خوردوں کا مذہب ہے وہ اس مذہب کی قبولیت سے اعترافِ شکست کرتے ہیں۔ یہاں کوئی شے قابلِ اطمینان نہیں۔ اطمینان کی آرزو باطل اور آرزوؤں کی تکمیل گناہ ہے۔ یہ اندازِ نگاہ صحیح اور تندرست زندگی کو ناممکن بنا دیتا ہے اس سے انسانیت تباہ ہوجاتی ہے۔ (ص ۴۲۶)

اور ان سب کے بعد ہسپانیہ کے پروفیسر (DR. FALTA DE GRACIA) کا وہ اقتباس ایک دفعہ پھر سامنے لے آئیے جسے اس سے پہلے بھی پیش کیا جاچکا ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

عیسائیت میں عدل کا تصوّر بھی اسی طرح نامانوس ہے جس طرح ذہنی دیانت کا۔ یہ اس کے تصوّرِ اخلاق سے یکسر باہر کی شے ہے۔ عیسائیت نے ان لوگوں سے تو شفقت و ہمدردی کا اظہار کیا ہے جن پر ظلم و ستم ہوں لیکن خود ظلم و ستم سے ہمیشہ تسامح برتا ہے۔ اس نے ان لوگوں کو جو ظلم و استبداد کے بوجھ کے نیچے دبے ہوئے ہوں، جنہیں مصائب و شدائد کے ہجوم نے گھیر رکھا ہو، دعوت دی ہے اور انہیں آئینِ محبت کی تعلیم دی ہے، انہیں رحم و عفو کا سبق سکھایا ہے۔ انہیں خدا کی ربوبیت کی یاد دلائی ہے لیکن مذہب و اخلاق کے اس طوفان میں جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اخلاقی ضوابط کی معراجِ کبریٰ ہے، عام انصاف اور عام دیانت کے لئے کوئی جگہ

نہیں۔ مسیح مقدس جور واستبداد کے ستائے ہوئے مظلوم انسانوں کے درمیان آسمان سے اُترتا ہوا فرشتہ دکھائی دیتا ہے جوان کی طرف فارقلیط کا پیغام رحمت و شفقت پہنچاتا ہے۔ لیکن اس جور واستبداد کی علت معلوم کرنا اس کے دائرۂ شعور سے باہر ہے۔ خیر و شر کا صحیح تصور اس کے حیطۂ نگاہ سے خارج ہے۔ یہ ظلم و ستم اس کے نزدیک خدا کی طرف سے گناہ گاروں کے لئے ابتلاء و آزمائش ہے۔ نظامِ عالم کا خاصّہ ہے۔ اس حکومت کا فیصلہ ہے جو دنیا میں خدائی حقوق کی بناء پر قائم ہے۔ سینٹ ونسنٹ فرانس کے اس قید خانہ کا معائنہ کرتا ہے جو دنیا میں جیتا جاگتا جہنم ہے، وہ وہاں محبت کا پیغام عام کرتا ہے اور گناہگاروں کو توبہ کی تلقین کرتا ہے۔ لیکن وہ ظلم واستبداد جس پر اس جہنم کا قیام ہے، اسے اس کا احساس تک بھی نہیں ہوتا۔ ظالموں کے پنجہ ظلم واستبداد میں جکڑی ہوئی انسانیت کی چیخیں نکلتی رہیں، انسانوں کی زندگیاں اور قلوب و اذہان غلامی کی زنجیروں میں بندھے رہیں، ان کی ہڈیاں چٹختی رہیں، وہ مٹ جائیں، فنا ہو جائیں، عیسائیت کی روح انہیں جا کر تسلی دے گی لیکن یہ اس کے حیطۂ تصور میں بھی نہیں آئے گا کہ اس ظلم و ستم کو کس طرح مٹایا جائے جس کی وجہ سے انسانیت ان مصائب کا شکار ہو رہی ہے۔ ان چیزوں کا اسے احساس ہی نہ ہو گا۔ ان مظالم کے استیصال اور ان سے انسانوں کی نجات کی ذمہ داری کی طرف سے یہ بالکل آنکھ بند کئے رہے گی۔ عدل وانصاف اور حق و باطل کی طرف سے عیسائیت کی رُوح یکسر بے حس ہے۔ یہ تصور اس کے نزدیک ایسا ہی اجنبی ہے جیسا صداقت کا تصور۔ وہ ہمیشہ عفو، برداشت، رحمدلی کا سبق پڑھاتی رہی لیکن عدل وانصاف کی اسے کبھی یاد نہ آئی۔ زندگی اور اس کی تمام خودداریوں کا ترک..... قدسیہ آرزو..... عدم مدافعت، خاموش اطاعت، ایک گال پر طمانچہ کھا کر دوسرا سامنے کر دینا، غرضیکہ اس قسم کے متشدد (غیر فطری) ضابطۂ اخلاق کا طوفان، عیسائیت کے شعور کو مشتعل کر سکتا تھا لیکن ظلم واستبداد اور جور و ستم کے کسی منظر سے وہ متاثر نہیں ہو سکتی تھی۔

(THE MAKING OF HUMANITY: p. 332-333)

انہی حقائق کے پیشِ نظر (EMERY REVES) لکھتا ہے کہ:-

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عیسائیت، قلبِ انسانی کی گہرائیوں تک اُتر جانے میں ناکام رہی

ہے۔ وہ انسانی کردار کی جڑ تک پہنچ ہی نہیں سکی۔ یہ صرف اخلاق اور تہذیب کی ایک ہلکی سی سطح تیار کر سکی تھی، جو عصرِ حاضر کے معاشرتی زلزلوں سے پاش پاش ہوگئی۔

(ANATOMY OF PEACE: p. 75)

دہائٹ ہیڈ لکھتا ہے کہ:۔

انجیل میں جس قسم کا اخلاقی ضابطہ دیا گیا ہے اسے اگر موجودہ معاشرہ میں نافذ کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ فوری موت کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 18)

تصریحاتِ بالا سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ فکرِ مغرب انسانی زندگی کے مسائل کا حل مذہب میں تلاش کرتا ہے لیکن اسے جس قسم کا مذہب، عیسائیت کی رُو سے ملتا ہے وہ ان مسائل کو حل کرنے کے بجائے اور الجھا دیتا ہے۔ اس لئے اس وقت یورپ کے سامنے ایک اور مشکل پیدا ہو چکی ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مذہب ایک مطلق کیفیت کا نام ہے جو ہر جگہ ایک جیسی ہوتی ہے۔ یعنی اس کا خیال ہے کہ جس قسم کا مذہب، عیسائیت پیش کرتی ہے۔ دنیا میں جہاں جہاں مذہب کا نام لیا جاتا ہے، وہاں اسی قسم کا مذہب ملے گا۔ وہ ایسا سمجھنے میں حق بجانب بھی ہے کیونکہ عیسائیت کے پیش کردہ مذہب کے اصولی عناصر، انفرادی نجات، خدا اور بندے کے درمیان پرائیویٹ تعلق، تزکیۂ نفس، مادہ سے نفرت، دنیا سے اجتناب اور آخرت پر نگاہیں ہیں۔ اور دنیا کے ہر مذہب میں یہی تصورات ہیں۔ حتیٰ کہ مسلمانوں کے مروجہ مذہب کا بھی یہی حال ہے، چنانچہ علامہ اقبالؒ اس باب میں لکھتے ہیں کہ:۔

تصوف، مسلمانوں کے مشرقی ممالک میں اس سے بھی زیادہ تباہی کا موجب ہوا ہے جس قدر یہ مغرب میں بربادی کا باعث ہوا ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ عام انسان کی داخلی زندگی میں ائتلاف و توازن پیدا کر کے اسے کاروانِ تاریخ کے ساتھ چلنے کے قابل بنا دیتا، اس نے اسے ترکِ علائق کا باطل سبق پڑھا دیا جس کی وجہ سے اس نے اپنی جہالت اور روحانی جمود کا نام طمانیتِ قلب رکھ لیا۔ (خطبات ص۱۷۱)

ان حالات کے پیشِ نظر، اہلِ مغرب کی یہ مشکل قابلِ فہم ہے۔ لیکن جس طرح ان کے بعض دماغوں نے یہ سوچا تھا کہ انسانی زندگی کے تضاد کا حل مذہب سے مل سکتا ہے۔ اسی طرح ان کے بعض اذہان نے یہ بھی بتایا

حقیقی مذہب کیسا ہونا چاہیئے؟

ہے کہ جس مذہب میں ان تضادات کا حل پیش کرنے کی صلاحیت ہو گی وہ مذہب کس قسم کا ہونا چاہیئے؟
آیئے ہم دیکھیں کہ وہ ایسے مذہب کے خط و خال کس قسم کے پیش کرتے ہیں. یہ خط و خال اگرچہ بہت دھندلے سے ہیں لیکن اگلی منزل تک ہماری راہ نمائی کے لئے ان سے کافی مدد مل سکے گی.

اوسپنسکی کہتا ہے کہ :۔

جو مذہب سائنس کی تکذیب کرے اور جو سائنس مذہب کی تکذیب کرے، وہ دونوں باطل ہوتے ہیں.

(TERTIUM ORGANUM: p. 208)

اس سے مطلب یہ ہے کہ سائنس کی تحقیقات و مکتشفات اسی صورت میں یقینی قرار دیئے جا سکتے ہیں جب وہ صحیح مذہب کے مسلمات کی تائید کریں. لیکن مذہب کے یہ مسلمات توہم پرستی پر مبنی نہیں ہونے چاہئیں. بلکہ عقل و بصیرت پر مبنی ہونے چاہئیں. اسی بنا پر (CANON STREETER) لکھتا ہے کہ :۔

سائنس، بلند ترین مذہب کے علاوہ ہر مذہب کو ناممکن بنا دیتی ہے.

(REALITY 1927)

ظاہر ہے کہ یہ "بلند ترین مذہب" وہی ہو سکتا ہے جو انسانی علم و بصیرت کی راہنمائی کرے، نہ وہ جو علم و بصیرت کے سامنے آنے سے شرمائے. ڈاکٹر (OTTO) کے الفاظ میں :۔

جب تک کوئی مذہب عقل و بصیرت کے عناصر اپنے اندر رکھتا ہے، وہ تعصب اور توہم پرستانہ باطنیت کی پست سطح پر گرنے سے محفوظ رہتا ہے، یہی مذہب ہے جو انسانیت کا مذہب بن سکنے کے اہل ہوتا ہے.

(THE IDEA OF THE HOLY)

اسی قسم کے مذہب کا نام ہکسلے کی زبان میں ترقی یافتہ مذہب (DEVELOPED RELIGION) ہے. وہ کہتا ہے کہ :۔

ناترقی یافتہ مذہب انسانی ترقی کی راہ میں سنگِ گراں بن کر حائل ہو جاتا ہے لیکن ترقی یافتہ مذہب متضاد انسانی قویٰ میں وحدت پیدا کر کے، ان میں ہر قوت کے لئے اختیار و استعمال کا میدان مہیا کرتا ہے.

(RELIGION WITHOUT REVELATION)

(LESLIE PAUL) اس باب میں لکھتا ہے کہ :۔

> انسان اور کائنات کے باہمی تعلق جس قدر زیادہ واضح ہوتے جاتے ہیں اور ان کی معقولیت نکھرتی جاتی ہے' اسی نسبت سے مذہب قوی ہوتا جاتا ہے۔
>
> (THE ANNIHILATION OF MAN: p.170)

لہٰذا" بلند مذہب" کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہونی چاہیئے کہ علم و بصیرت کے متعلق اس کا طرزِ عمل معاندانہ (HOSTILE) نہ ہو بلکہ وہ علم و بصیرت کی راہ نمائی کرے۔ بالفاظِ دیگر وہ علومِ سائنس کی تائید کرے اور سائنس اس کی تائید کرے۔

اس مقام پر ایک غلط فہمی کا رفع کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ کہ علوم سائنس کا اپنا دائرہ ہے اور جو کچھ مذہب کر سکتا ہے وہ سائنس کے دائرہ سے باہر ہے۔ سائنس فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتی ہے اور مذہب یہ سکھاتا ہے کہ ان قوتوں کے ماحصل کو صَرف کس طرح کرنا چاہیئے۔ سائنس عالمِ آفاق کے رموز و اسرار سے پردہ اٹھاتی ہے اور مذہب' انسان کے مضمر جوہروں میں نشوونما پیدا کر کے اسے اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ اپنی موجودہ زندگی میں سربلندی اور صحیح توازن حاصل کر سکے، اور اس کے بعد کی منازل کو بہ حُسنِ تمام طے کرتا چلا جائے۔ لہٰذا مذہب' سائنس کی کاوشوں کی قدر کرے گا۔ اس کی تحقیقات و تفتیشات میں ہمت افزائی کریگا۔ لیکن اس کے اثر و نفوذ کا دائرہ الگ رہے گا۔ اس لئے کہ" عالمِ آفاق اپنے رموز و خفایا کو سائنس کے میکانکی اسلوب کے سامنے بے نقاب کر دیتا ہے لیکن انسان کبھی ایسا نہیں کرتا۔" انسان" سائنس کی حدود میں آتا ہی نہیں۔ پھر" سائنس" ضابطۂ اخلاق بھی مرتب نہیں کر سکتی۔ اس لئے کہ اخلاق ہمیشہ مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور سائنس مقاصد سے بے تعلق ہوتی ہے۔" اسی بنا پر (SHEEN) کہتا ہے کہ

> طبیعیات کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ ایک بلند مقام پر کھڑی ہو جائے اور ہمیں بتائے کہ اخلاقیات کیا ہوتے ہیں' اقدار کسے کہتے ہیں اور خدا کیا ہے' سائنس کو جس کا تعلق محض کمیت (QUANTITY) سے ہے' کیا حق حاصل ہے کہ وہ روح کے متعلق بھی فتویٰ صادر کرنا شروع کر دے۔ ایک سائنسٹ کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ نفسِ انسانی کے متعلق بھی محاکمہ شروع کر دے' محض اس لئے کہ اس نے ایٹم کا پتہ لگا لیا ہے؟
>
> جس طرح لباس کا ایک فیشن ہوتا ہے اسی طرح سائنس بھی ایک فیشن ہے اور ہر نسل کے انسان اپنی سائنس کے فیشن کو سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔ کومت نے معاشرہ کے متعلق ایک نظریہ

پیش کیا۔ جب تک اس کا احاطہ معاشرہ تک محدود رہا وہ سائنس تھی۔ لیکن جب سائنس نے اس کے ساتھ شاعری شروع کر دی اور اس نظریہ کو اس کی فطری حدود سے آگے بڑھا کر مذہب اور خدا تک بھی لے گئے تو رفتہ رفتہ معاشرہ کو خدا کی حیثیت دے دی گئی۔ (اس طرح ہر شعبہ میں یہی کچھ ہوا حیاتیات، نفسیات وغیرہ میں سائنس کی تحقیقات اپنے اپنے دائرہ کے اندر ٹھیک تھیں۔ لیکن انہوں نے آہستہ آہستہ اپنے دائرہ سے آگے بڑھ کر خدا اور مذہب پر بھی چھاپا مارنا شروع کر دیا اور حیاتیات میں خدا کو ارتقاء کی ایک کڑی اور نفسیات میں (SUBLIMATED LIBIDO) قرار دے دیا گیا۔ (صفحہ ۷۵، ۱۸۲)

اس سے واضح ہے کہ سائنس کا میدان اپنا ہے' اور مذہب' انسان کو اس سے آگے لے جاتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ پر مسلّم ہے کہ صحیح مذہب وہی ہو سکتا ہے جو علوم فطرت کے اکتساب کی تائید کرے اور فطرت کی قوتوں کا صحیح استعمال سکھائے۔

مذہب' صداقت (TRUTH) کا پیامبر ہوتا ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ وہائٹ ہیڈ کے الفاظ میں "حقیقت کے ساتھ ہم آہنگی کا نام صداقت ہے"۔ لہٰذا صحیح مذہب وہ ہو گا جس میں صداقت کا صحیح علم ہو اور اس کے مظاہر' اس صداقت سے ہم آہنگ ہوں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مذہب صداقت کے متعلق' کُلّی علم عطا کرے۔ اس لئے کہ وہائٹ ہیڈ کے الفاظ میں " صداقت کے متعلق جزوی علم تمام کائنات میں فساد برپا کر دیتا ہے"۔

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 311)

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ انسان دوام (PERMANENCE) اور تبدّل (CHANGE) کا مجموعہ ہے اس کے لئے وہی ضابطہ' زندگی کا قانون بن سکتا ہے جس کے اصول ابدی صداقتوں پر مبنی ہوں۔ لیکن ان اصولوں کی جزئیات' ہر زمانہ کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتی رہیں۔ وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ:

> زندگی کو مستقل طور پر ایک ہی قالب میں محبوس رکھنا ناممکن ہے۔ اس لئے مذہب کو بھی سائنس کی طرح بدلتے ہوئے تقاضوں کا لحاظ رکھنا پڑے گا۔ اس کے اصول ابدی ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان اصولوں کی تعبیرات کو حالات کے ساتھ ساتھ بدلتی رہیں گی۔

(SCIENCE AND THE MODERN WORLD: p. 218-219)

لہٰذا صحیح مذہب وہ ہو گا جس کے اصول ابدی ہوں لیکن ان اصولوں کی تعبیرات زمانہ کے تقاضوں کے ساتھ

جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو

ساتھ بدلتی رہیں. اسے اجتہاد کہتے ہیں. جس مذہب میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو وہ تقلیدی مذہب بن جاتا ہے اور چونکہ تقلید، علم وعقل وبصیرت اور حرکت وارتقاء کے لئے موت ہوتی ہے اس لئے وہائٹ ہیڈ اسے خدا پرستی نہیں بلکہ بت پرستی قرار دیتا ہے. وہ کہتا ہے کہ:۔

بت پرستی کی بنیاد یہ ہے کہ تم اپنے پیش پا افتادہ دیوتاؤں سے مطمئن ہو جاتے ہو (صہ ۱۲)

(THE ADVENTURE OF IDEAS)

تقلید کی تباہیاں

وہ آگے چل کر لکھتا ہے کہ تہذیب کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ انسان آگے دیکھے. تہذیبی ترقی کے لئے:۔

یہ قطعاً ناکافی ہے کہ انسان یہ دیکھے کہ زمانۂ سابقہ میں کون کون سی اچھی باتیں کی گئیں اور کون کون سے اچھے کام کئے گئے. اس اسلوبِ زندگی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی جامد بن جاتی ہے فطری صلاحیتیں دب جاتی ہیں اور دل کو پستی کی طرف جانے کی عادت پڑ جاتی ہے.......... یاد رکھئے فلسفۂ معاشرت کی بنیاد اس حقیقت پر ہے کہ کوئی مکمل شے بھی جمود کی حالت میں مکمل نہیں رہ سکتی. یہ اصول تمام اشیائے فطرت کی جڑوں میں کارفرما ہے. انسان کے سامنے دو ہی راستے ہیں. آگے بڑھو یا پیچھے ہٹو. ایک مقام پر کھڑے رہنا رُوحِ کائنات سے جنگ کرنا ہے. (جو آگے نہیں بڑھ رہا سمجھ لیجئے کہ وہ پیچھے ہٹ رہا ہے) زندگی کے فرسودہ پیکروں کو گلے سے لگائے رکھنا، تنزل وتسفل ہے. ایسی زندگی دن تو پورے کر دیتی ہے لیکن کچھ پھل نہیں لا سکتی .... اس میں تہذیب کی نمائش تو رہ جاتی ہے لیکن اس کی حقیقت باقی نہیں رہتی........ جو تہذیب ہمت کر کے آگے نہیں بڑھتی، وہ تباہ ہو جاتی ہے........ ماضی کی عظمت کو بھی وہی صحیح طور پر پہچان سکتا ہے جس کا مستقبل روشن ہو. ماضی کا علم بلا حرکت، ماضی کے پیغام کی قیمت کھو دیتا ہے. ایک زندہ تہذیب کے لئے علم کی ضرورت یقینی ہے لیکن اسی علم کی جو آگے لے جائے. (صفحہ ۱۲، ۳۶۰، ۳۵۲)

دوسری جگہ وہائٹ ہیڈ لکھتا ہے کہ "جمود، اخلاقیات کا جانی دشمن ہے" (صہ ۳۴۲). برگساں نے اپنی مشہور تصنیف (THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY) میں ایک مستقل باب "مذہبِ جامد"

کے عنوان سے لکھا ہے۔ اس میں اس نے اس حقیقت پر شرح و بسط سے گفتگو کی ہے کہ جب مذہب میں اسلاف پرستی آجاتی ہے تو مذہب جامد ہو جاتا ہے اور یہی جمود اس کی موت کا باعث ہے۔ اس سے قوّتِ عمل معطّل ہو جاتی ہے اور اس تعطّل و جمود کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ "جیتا جاگتا" صاحبِ قوّت و اختیار نظام' بے حس و حرکت اور جامد بن کر رہ جاتا ہے۔ یعنی متحرک اعمال' بے جان اشیاء (رسوم) بن جاتی ہیں"۔ (صـ۱۱۸)

(AN ESSAY ON MAN) کا مصنف پروفیسر (E- CASSIERE) لکھتا ہے کہ:۔

انسان کے عہدِ طفولیت کے فکر کی رُو سے کسی شے کی قائم شدہ شکل و صورت میں ذراسی تبدیلی بھی تباہی کا موجب بن جاتی ہے۔ جادو کے فارمولے' منتر اور وظیفہ کے الفاظ' مذہبی رسوم و عبادات کی شکل و صورت۔ ان سب کو تمام جزئیات کے ساتھ اسی صورت میں برقرار رکھنا نہایت ضروری ہے جس میں وہ اسلاف سے چلی آرہی ہے۔ ان میں ذراسی تبدیلی بھی پیدا کر دی گئی تو ان کا اثر زائل ہو جائے گا۔ لہٰذا قدیم الایام کا مذہبی تصورِ انسانی آزادی کے لئے کوئی گنجائش نہیں رکھتا وہ انسانی اعمال ہی کے لئے نہیں بلکہ انسانی جذبات تک کے لئے جامد' متصلب اور ناقابلِ تغیّر قوانین متعین کرتا ہے۔ اس سے انسانی زندگی ایک مستقل بوجھ کے نیچے دبی رہتی ہے۔ وہ قدم قدم پر "یہ کرو' وہ نہ کرو" کی زنجیروں میں جکڑی رہتی ہے۔ (صـ۲۲۵)

راشڈل اس باب میں لکھتا ہے:۔

کیا ہم یہ سمجھیں کہ اخلاقی امور میں خود غور و فکر کرنا گناہِ عظیم ہے؟ کیا ہم اسے تسلیم کر لیں کہ انسان کو آنکھ بند کئے ان قواعد و ضوابط کی پابندی کئے جانا چاہیئے جنہیں وہ اپنے گرد و پیش دیکھتا ہے؟ اگر ہم ایک ثانیہ کے لئے بھی غور کریں تو یہ حقیقت سامنے آجائے گی کہ ان سوالات کا جواب یکسر نفی میں ہے۔ اخلاقی تعلیم کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان خود سوچے........ جو انسان خود نہ سوچے بلکہ زندگی کی تمام جزئیات میں دوسروں کی تقلید کرتا جائے اس کے متعلق سمجھ لو کہ وہ ایسا انسان ہے جس کا کیرکٹر ہی نہیں........ بریڈ نے کیا خوب کہا ہے کہ جو شخص اپنے ماحول سے بہتر بننے کی خواہش کرتا ہے' سمجھ لو کہ وہ حیاتِ جاوداں کی دہلیز پر کھڑا ہو گیا۔

(VOL. II, pp. 156-157)

راشڈل' عیسائیت کی خانقاہی رسومات کے تذکرہ کے بعد لکھتا ہے:۔

قدم قدم پر لگے بندھے قاعدوں اور ضابطوں سے نہ صرف انسانی تشخص اور بداعت ہی تباہ ہو جاتی ہے بلکہ اس سے جو اخلاقی اثر مرتب ہوتا ہے وہ بھی درحقیقت اخلاقی سعی و عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ وہ زندگی جس میں کوئی جاذبیت نہ ہو۔ یا یوں کہیئے کہ جس میں فطری جاذبیتوں کی جگہ وہ مصنوعی جاذبیتیں لے لیں، جو زندگی کے غیر فطری حالات سے پیدا کی گئی ہوں اور اس میں عمق قلب سے اُبھر کر آنے والے جذبۂ عمل کے لئے کوئی گنجائش نہ ہو، اخلاقی نشوونما کا ذریعہ نہیں بن سکتیں، خانقاہیت کی تاریخ میں بہت سا ایسا مسالہ مل جاتا ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زندگی کو کڑے قواعد و ضوابط کی زنجیروں میں جکڑ دینے سے انسان کی طبیعت میں ایک قسم کا طفلانہ پن آ جاتا ہے اور اس سے معاشرہ سے نفرت کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں[1]

یہ نہیں کہ اس قسم کے جذبات صرف اسی وقت پیدا ہوتے ہیں جب کسی کو اس قسم کی پابند زندگی پر مجبور کیا جائے بلکہ اس وقت بھی جب یہ پابندیاں بہ طیبِ خاطر اختیار کی جائیں۔ اس قسم کے "پولیس ڈسپلن" سے انسانی سیرت میں بڑا گھناؤنا تنزل پیدا ہو جاتا ہے۔ تعمیر سیرت اختیاری اعمال سے ہوتی ہے۔ اس لئے جہاں انسان کے لئے اختیار و انتخاب کا کوئی موقع ہی نہ ہو وہاں کیا سیرت مرتب ہوگی؛ (جلد اوّل ص۲۹۸)

مشہور امریکی فلاسفر (JOHN DEWY) لکھتا ہے کہ:۔

کوئی شخص نئی دنیا دریافت نہیں کر سکتا جب تک وہ پرانی دنیا کو نہ چھوڑے۔ نہ ہی کوئی ایسا شخص دنیائے جدید دریافت کر سکتا ہے جو پہلے اس امر کی ضمانت مانگے کہ وہ نئی دنیا اس قسم کی ہونی چاہیئے۔ یا وہ پہلے ہی اس قسم کا مطالبہ کرے کہ جب نئی دنیا وجود میں آئے گی تو مجھے کیا ملیگا۔

(EXPERIENCE AND NATURE)

برفو (جس کے کئی ایک اقتباسات پہلے درج کئے جا چکے ہیں) تہذیب کا مشہور مؤرخ ہے۔ اس نے دُنیا کی

---

[1] آپ اس کا تجربہ اپنے یہاں روزمرہ کی زندگی میں کیجئے، غلط مذہبی ذہنیت رکھنے والے افرادِ معاشرہ کی معصوم شگفتگیوں سے چیں بچیں ہوتے ہیں اور ان کی طرف سے سخت حقارت آمیز درشتگی اور خشونت سے مُنہ موڑ کر چل دیتے ہیں۔

تہذیبوں کا مطالعہ کرکے ان کے عروج و زوال کے اسباب و علل پر غائر نگاہ ڈالی اور اپنے نتائج تحقیق کو اپنی شہرۂ آفاق تصنیف (THE MAKING OF HUMANITY) میں قلمبند کردیا۔ وہ اس کتاب میں لکھتا ہے کہ:۔

ذہنی استبداد قوموں کی تباہی کا بنیادی سبب "استبداد" ہے اور تقلید ذہنی استبداد کا نام ہے جو جسمانی استبداد سے کہیں زیادہ تباہ کن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو باتیں کسی قوم میں متوارث چلی آتی ہیں، اوّل، تو ان سے ہٹ کر چلنے کا تصوّر ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور اگر کبھی ایسا خیال آتا بھی ہے تو اس کے ساتھ ہی رُوح کانپ اٹھتی ہے۔ جسم پر رعشہ طاری ہوجاتا ہے۔ انسان سمجھتا یہ ہے کہ اس سے کسی بہت بڑے گناہ کا ارتکاب ہوگیا ہے (ص۲۴۲)۔ وہ کہتا ہے کہ "مشرق کے جمود کا سبب ہی یہ ہے کہ اس میں ہر چیز مقدس سمجھی جاتی ہے جیسے چھوٹا بہت بڑا گناہ تصوّر کیا جاتا ہے" (ص۱۱۲)۔ جرمن مؤرّخ (SPANGLER) کی کتاب (THE DECLINE OF THE WEST) ہمارے دَور کی ایک اور اہم تصنیف ہے۔ وہ اس میں لکھتا ہے کہ ہر پیغام کی ایک رُوح ہوتی ہے جسے اس کا کلچر کہتے ہیں۔ یہ کلچر اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق مشہود پیکروں میں سامنے آتا ہے۔ اسے تہذیب (CIVILISATION) کہتے ہیں۔ تہذیب بدلتی رہتی ہے اور کلچر مستقل طور پر غیر متبدّل رہتا ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ قومیں کسی ایک دَور کی تہذیب کو کلچر (یعنی رُوح) سمجھنے لگ جاتی ہیں اور اسی کو غیر متبدّل قرار دے لیتی ہیں۔ اس سے، پہلے تو وہ رُوح (کلچر) تباہ ہوجاتی ہے اور اس کے بعد یہ تہذیب۔ لارڈ اسنل (LORD SNELL) لکھتا ہے کہ:۔

> زندگی کا اصول یہ ہے کہ تنزّل کے خطرے سے محفوظ رہنے کا طریقہ فقط ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ انسان مسلسل ترقی کرتا رہے۔ ایک مقام پر کھڑے رہ کر وقت گذارتے رہنا زندگی نہیں۔
>
> (THE NEW WORLD: p. 50)

اقبالؒ اس ضمن میں لکھتا ہے کہ:۔

> قدامت پسندی، مذہب کی دنیا میں بھی اسی طرح بری ہے جس طرح انسانی زندگی کے اور شعبوں میں۔ اس سے انسانی انا کی قوّتِ تخلیق تباہ ہوجاتی ہے اور نئے نئے روحانی تجارب کا راستہ مسدود ہوجاتا ہے۔ (ص۱۷۳)

لہٰذا ایک زندہ مذہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے اسلاف کی علمی کوششوں سے فائدہ ضرور اٹھائے

لیکن زندگی کو ماضی کی زنجیروں کے ساتھ جکڑ نہ دے بلکہ ہر دَور کے انسان کو آزاد چھوڑ دے کہ وہ مستقل اور غیر متبدّل اصولوں کی روشنی میں اپنے زمانے کے تقاضوں کا حل آپ تلاش کرلے۔

خُدا اور بندے کا تعلّق

فکرِ جدید کے نزدیک صحیح مذہب کا بنیادی فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ خدا اور بندے کے تعلّق کو واضح کرے اور ان کے دوائرِ قدرت اور اختیار کو متعیّن کردے۔ (SHEEN) اس باب میں لکھتا ہے کہ:۔

مشرق کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ اس نے سمجھ رکھا ہے کہ خدا ہی سب کچھ کرتا ہے اور مغرب کی بڑی غلطی یہ ہے کہ اُس نے سمجھ رکھا ہے کہ انسان ہی سب کچھ کرتا ہے۔ مشرق عقیدۂ جبر (قسمت) کا قائل ہو چکا ہے اور مغرب میں انانیت پھیل گئی ہے۔ (یہ دونوں تصورات افراط و تفریط کے مظہر ہیں)۔ (ص ۲۵۳)

صحیح مسلک کیا ہے اس کے متعلق (BRIGHTMAN) لکھتا ہے کہ:۔

جو انسانی ذات کی قدر و قیمت جانتا ہے اس کے نزدیک صحیح مسلک یہ ہے کہ انسان، خدا کے غیر متبدّل مقاصد کے بروئے کار آنے میں ممد و معاون بن جائے اور موجوداتِ عالم پر قدرت حاصل کرکے اس سے نئی نئی تخلیق، خدا اور بندے کی مشترکہ ذمہ داری قرار دے لے۔ اس سے زندگی اپنی انتہائی بلندیوں تک پہنچ جائے گی۔ (ص ۱۸۸)

یعنی انسان اور خدا کا تعلّق رفاقت کا ہونا چاہیئے۔ انسان خدائی مقاصد بروئے کار لانے میں ممد و معاون ہو اور عملِ تخلیق میں اپنی مشترکہ ذمہ داری سمجھے۔ دوسری جگہ پروفیسر (BRIGHTMAN) لکھتا ہے کہ "مذہب کا فریضہ یہ ہے کہ وہ انسان میں ایک قابلِ قدر شعور پیدا کردے" اس وحدتِ مقصد اور اشتراکِ شعور سے، وحدتِ انسانی پیدا ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ کوئی اور اصول انسانوں میں وجۂ جامعیت نہیں ہو سکتا۔ اگر وحدتِ مقصد نہ ہو تو نسلی یا جغرافیائی وحدت، تشتّت و انتشار کے سوا کوئی نتیجہ پیدا نہیں کرسکتی۔ (ص ۲۱۱)

لہٰذا صحیح مذہب وہ ہے جو خدا اور بندے میں عملِ تخلیق و اشتراک سے رفاقت و تعاون کا تعلّق پیدا کردے اور وحدتِ مقصد کی بنا پر، تمام انسان ایک ہی نظام کے پُرزے اور ایک ہی کُل کے جزو بن جائیں۔ اس

کے بعد (BRIGHTMAN) کہتا ہے کہ:۔

کسی مذہب کی صداقت کا معیار انسان کی موجودہ ترقی سے نہیں لگانا چاہیئے بلکہ دیکھنا یہ چاہیئے کہ وہ انسان کی ترقیوں کے لئے سمت کون سی متعین کرتا ہے۔ (ص۲۶۷)

انسان کا مستقبل

یعنی صحیح مذہب کا معیار یہ ہوگا کہ وہ انسانی ترقی کے لئے صحیح سمت بھی متعین کرے۔ وہ انسان کے مستقبل کی امیدوں کی نشاندہی کرے۔ (BUBER) لکھتا ہے کہ:۔

کانٹ نے حسب ذیل سوالات پیش کئے تھے:

(۱) میں کیا کر سکتا ہوں۔ (۲) مجھے کیا کرنا چاہیئے۔ (۳) میرے لئے مستقبل کیا ہے؟ (۴) انسان کیا ہے؟

مابعد الطبیعیات پہلے سوال کا جواب دیتی ہے۔ اخلاقیات دوسرے کا۔ مذہب تیسرے سوال کا جواب دیتا ہے اور علم الانسان چوتھے کا۔ (BETWEEN MAN AND MAN: p. 119) لہٰذا مذہب کا فریضہ یہ ہے کہ وہ انسان کے مستقبل کی نشاندہی کرے۔ یہ مستقبل وہ ہے جس کی سمت نوعِ انسانی کا قدم اُٹھ رہا ہے۔

پروفیسر (CASSIRER) کے الفاظ میں:۔

اگر لفظ انسانیت (HUMANITY) کے کچھ معنی ہیں تو وہ یہی ہیں کہ ان تمام اختلافات کے باوجود جو اس کی مختلف شکلوں میں پائے جاتے ہیں یہ سب ایک مشترکہ نصب العین کی سمت مصروف عمل ہیں۔ اس طول طویل سفر کے بعد وہ منزل آئے گی جہاں ان تمام تضادات میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی۔ اگر ہم اس منزل کو متعین کر لیں تو ہمارے تضادات کی بکھری ہوئی شعاعوں میں ابھی سے یکجہتی پیدا ہو جائے اور یہ سب ایک ہی فکر کے آتشیں شیشے سے گزرنے لگ جائیں (ص۱)۔

مذہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس منزل کی نشاندہی کرے جو تمام نوعِ انسانی کی جدوجہد کا ماحصل ہے۔

صرف لفظی عقائد نہیں

یہ ظاہر ہے کہ مذہب کی بنیاد غیر متبدل اصولوں پر ہوتی ہے جنہیں عقائد کہا جاتا ہے، لیکن جو مذہب محض عقائد کو وجۂ نجات و سعادت قرار دیتا ہے وہ کبھی صحیح مذہب نہیں ہو سکتا۔ برگساں (جو عمل اور مسلسل تخلیق کے نظریہ کا امام ہے) لکھتا ہے کہ:۔

جو زندہ تصور محض الفاظ کے پیکر میں محبوس ہو جائے وہ بے حس و حرکت اور جامد بن کر رہ جاتا ہے، 'الفاظ' اس تصور کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ حروف کے پیکر، روح کو ذبح کر دیتے ہیں .... اگرچہ کچھ وقت تک یوں محسوس ہوتا رہتا ہے کہ وہ تصور زندہ ہے، جس طرح انسان کے مر

جانے کے بعد کچھ وقت کے لئے اس کے چہرے کے خط وخال بدستور قائم رہتے ہیں (لیکن درحقیقت وہ مرچکا ہوتا ہے)۔
(CREATIVE EVOLUTIN: p. 134)

دوسری جگہ برگساں کہتا ہے کہ "جیسے ہم خود ہوتے ہیں ویسے ہی ہم سے عمل سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت ہے کہ جیسے ہم عمل کرتے ہیں اسی قسم کے ہم خود بن جاتے ہیں۔" (صٓ)

اوسپنسکی گرجیف کے الفاظ میں کہتا ہے کہ "مذہب صرف خیال کرنے یا محسوس کرنے کی چیز نہیں۔ یہ تو انسانی زندگی سے مشہود کرنے کی چیز ہے" (ص۲۹۹)۔ عقل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس حقیقت کو محسوس کرے کہ اس کی زندگی اس کے اعمال کے نتائج ہی سے مرتب ومتشکل ہو رہی ہے۔ یعنی جس طرح وہ طبعی طور پر وہی کچھ بنتا ہے جو کچھ وہ کھاتا ہے۔ اسی طرح انسانی نقطۂ نگاہ سے انسان کی زندگی پیکر ہوتی ہے اس کے اعمال کے نتائج کا۔ اسی کو مکافاتِ عمل کہتے ہیں۔ ایک صحیح مذہب میں مکافاتِ عمل کا طریقِ کار (PROCESS) ہر آن جاری وساری رہتا ہے۔ وہائٹ ہیڈ لکھتا ہے کہ:۔

> یوم الحساب ایک اہم تصور ہے۔ لیکن یوم الحساب تو ہر آن ہمارے ساتھ لگا ہوا ہے..... حال کا اثر مستقبل پر کیا پڑے گا۔ یہ ہے اخلاقیات سے مقصود۔

(ADVENTURE OF IDEAS: p. 346)

بنا بریں فکرِ جدید کو ایک ایسے مذہب کی تلاش ہے جو صرف عقیدہ ہی کو نجات اور سعادت کا ذریعہ قرار نہ دیتا ہو۔ بلکہ زندگی کی تشکیل عمل سے کرتا ہو۔ یہ بات بالکل واضح سی ہے لیکن فکرِ جدید کو اس پر زور دینے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ جو مذہب (عیسائیت) ان کے سامنے تھا اس میں نجات کا مدار صرف عقیدہ پر ہے، عمل کو اس میں کوئی دخل نہیں چنانچہ انجیل میں (سینٹ پال) لکھتا ہے:۔

عیسائیت کا مذہب

> تم کو ایمان کے وسیلے ہی سے نجات ملی ہے اور یہ تمہاری طرف سے نہیں۔ خدا کی بخشش ہے اور نہ اعمال کے سبب سے ہے۔ (افسیون ۹-۲/۸)

دوسری جگہ ہے:۔

> چنانچہ ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انسان شریعت کے اعمال کے بغیر ایمان کے سبب سے راستباز ٹھہرتا ہے۔ (رومیون ۳/۲۸)

اسی لئے سینٹ پال کے نزدیک جھوٹ بولنا بھی کوئی گناہ نہیں۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:۔

اگر میرے جھوٹ سے خدا کی سچائی اس کے جلال کے واسطے زیادہ ظاہر ہوئی تو مجھ پر گنہگار کی طرح کیوں حکم لگایا جاتا ہے۔ (رومیوں ۳/۷)

اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح رہے کہ ایک صحیح مذہب میں عقائد کی پختگی کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عقائد ہی تو وہ مستقل اصول ہیں جن کی بنیادوں پر زندگی کی ساری عمارت استوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اس باب میں (FRANCIS GRIERSON) لکھتا ہے کہ "اگر عقائد کی پختگی نہ رہے تو دو نسلوں کے بعد قوم دہریہ بن جاتی ہے۔" THE INVINCIBLE ALLIANCE -- QUOTED BY MASON لہٰذا صحیح مذہب

اسے عالمگیر ہونا چاہیئے

میں پختگیٔ عقائد اور عملِ پیہم دونوں ساتھ ساتھ رہنے چاہئیں۔ فکرِ جدید یہ بھی چاہتا ہے کہ اس بلند مذہب کو عالمگیر ہونا چاہیئے۔ اس کی تعلیم ایسی ہونی چاہیئے جو عام نوعِ انسانی کے لئے قابلِ قبول ہو۔ بلکہ وہ خود قانونِ فطرت پر متفرع ہو۔ چنانچہ اس باب میں پروفیسر (COBAN) لکھتا ہے:۔

اب صرف اتنا پوچھنا باقی رہ گیا ہے کہ عقل کے علاوہ کوئی ایسی بنیاد بھی ہے جس پر ہم قانونِ حکومت کی دوبارہ تشکیل کر سکیں؟ اگر دنیا میں کوئی عالمگیر مذہب ہوتا تو اس کے آسمانی قوانین پر جدید نظامِ حکومت کی بنیاد رکھی جا سکتی تھی۔ لیکن ایسی دنیا میں جہاں مختلف مذاہب موجود ہوں یہ کوشش کرنا کہ اُن میں سے کسی ایک ضابطہ کے مطابق قانونِ فطرت قائم کر دیا جائے نہ یہ کہ نظری طور پر اس کا جواز مشکل ہوگا، بلکہ عملی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم پھر سے لڑائیوں کے دَور کو واپس بلالیں گے۔ (THE CRISIS OF CIVILISATION: p. 92)

ہمارے اس کہنے سے کہ کیا ایسا قانون ہے جو انسانی فطرت کے اندر موجود ہو، دراصل مطلب یہ ہے کہ کیا کہیں کوئی ایسا ضابطۂ اخلاق ہے جو تمام نوعِ انسانی کے لئے قابلِ قبول ہو اور جسے خود انسانی اندازِ زندگی سے اخذ کر کے مرتب کیا جائے؟ محض عدل و انصاف کے نظری اصول کے طور پر نہیں بلکہ جس طرح حق (RIGHT) کے مثبت تصورات کو فی الواقع محسوس کیا جاتا ہے اگر کہیں کوئی ایسا ضابطہ ہے تو وہی نظامِ فطرتِ انسانی بن سکتا ہے۔ (ص ۱۰۵)

اس کے بعد وہ حقوقِ انسانی اور فطرتِ انسانی کے اجمال کی وضاحت کر کے اس نتیجہ پر پہنچتا

ہے کہ "ایسا مان لینا غیر معقول نہیں کہ اس قسم کے عالمگیر اخلاقی تصورات کا وجود ثابت کیا جا سکتا ہے (لیکن) ضابطۂ اخلاق ایسی چیز نہیں جسے عقل سے ثابت کیا جا سکے. اس لئے کہ اس کی بنیاد ہی حق و باطل اور خیر و شر کی تمیز پر ہوتی ہے اور اس یقین پر کہ انسان کو حق اور خیر قبول کرنا چاہیئے اور باطل و شر سے مجتنب رہنا چاہیئے. لہٰذا فطرتِ انسانی کے اس اخلاقی تحکم کو عقلاً کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے. اگر کوئی پوچھے کہ انسان کو کیوں حق اختیار کرنا اور باطل سے اجتناب کرنا چاہیئے. تو اس سوال کا جواب، بجز ان الفاظ کے جن میں یہ سوال پوچھا گیا ہے، اور کیا دیا جا سکتا ہے. اس کا جواب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا کہ جواب خود اس سوال کے اندر موجود ہے. اس کے ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ اخلاقی ضابطہ جبلّی طور پر انسانوں کے اندر موجود نہیں. اس لئے کہ باطل پرستی بھی دنیا میں کچھ کم نہیں ہے." (ص۱۰۰)

پرنسپل کیرڈ لکھتا ہے کہ یہی وہ ضابطۂ قانون ہو سکتا ہے جس کی اطاعت کسی غیر کی اطاعت نہیں بلکہ خود فطرتِ انسانی کی اطاعت ہوگی:-

صداقتِ مطلق کی زندگی کوئی اجنبی زندگی نہیں ہوتی. اگر وہ ہم سے کہیں باہر ہوتی ہے تو خود ہمارے اندر بھی وہی ہوتی ہے. اس کے سامنے جُھک جانے سے ہم کسی خارجی مستند قانون یا کسی بیرونی قوت کی محکومیت اختیار نہیں کرتے. بلکہ ایک ایسے قانون کی متابعت کرتے ہیں جو خود ہماری فطرت کا قانون ہوتا ہے، ایک ایسے حکمران کی اطاعت جس کا تختِ حکومت خود ہمارا عمقِ قلب ہوتا ہے.

(INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION: p. 237)

تصریحاتِ بالا سے یہ حقیقت آپ کے سامنے آگئی کہ یورپ کا فکرِ جدید جس قسم کے مذہب کی تلاش میں ہے، ان کے نزدیک اس کے خط و خال کیا ہیں؟ قبل اس کے کہ ہم دیکھیں کہ وہ کونسا مذہب ہے جو ان شرائط کو پورا کر سکتا ہے، ایک اور گوشے کو بھی سامنے لانا ضروری ہے. میکانکی تصورِ حیات کی رُو سے انسانی علم کا سرچشمہ فکرِ انسانی کو قرار دیا گیا ہے. وہ اس کے ماورا کسی اور ذریعۂ علم کے قائل نہیں. لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اب فکرِ جدید

وحی کی ضرورت

ذہنِ انسانی ہی کو علم کا آخری ذریعہ قرار دیتا ہے یا ماورائے فکرِ انسانی کسی اور ذریعۂ علم کا بھی قائل ہے[1]؟ مذہب کی اصطلاح میں اس ذریعۂ علم کو وحی کہا

[1] فٹ نوٹ اگلے صفحہ پر دیکھئے

جاتا ہے۔

وحی کی اہمیت کی اندازہ اس سے لگائیے کہ ایڈنگٹن کہتا ہے کہ:

"اصل سوال خدا کی ہستی کا نہیں بلکہ اس امر کا یقین ہے کہ خدا بذریعہ وحی انسانوں کی راہ نمائی کرتا ہے۔" (SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD: p. 44)

آپ غور سے دیکھئے تو یہ حقیقت واضح ہوجائے گی کہ ہماری زندگی سے اس سوال کا واسطہ کیا ہے کہ خدا ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا؟ اور اگر نہیں ہے تو کیا؟ آپ نے کہہ دیا نہیں ہے۔ میں نے کہہ دیا خدا ہے۔ ہم دونوں میں فرق کیا ہے؟ یہ درست ہے کہ خدا کی ہستی کا اقرار ایک صداقت کا اقرار ہے۔ لیکن سوال پھر بھی پیدا ہوتا ہے کہ اس اقرار سے فائدہ کیا ہے؟ آپ دیکھیں گے کہ اس اقرار سے مفہوم اس کی طرف سے راہ نمائی کا اقرار ہے یعنی اس امر کا اقرار ہے کہ انسان تنہا عقل کے ذریعے، حقیقت اور صداقت تک نہیں پہنچ سکتا۔ عقل ان تضادات کا حل پیش کرنے سے عاجز و قاصر ہے۔ جو انسانی زندگی میں وجہ فساد بن رہے ہیں۔ اس لئے ہم ایسے سرچشمہ کی تلاش کرتے ہیں جو عقل سے ماورا ہو اور صداقت اور حقیقت تک ہماری راہ نمائی کر سکے۔ یعنی ہمیں ایسے محکم اصول دے سکے جو زندگی کے تضادات کا حل اپنے اندر رکھتے ہوں۔ اس سرچشمہ علم و اقدار کا نام خدا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ ہمیں خدا پر ایمان کی ضرورت ہی اس لئے ہوتی ہے کہ ہمیں اس کی طرف سے مسائل حیات کے سلجھانے کی راہ نمائی (GUIDANCE) ملتی ہے۔ اسی راہ نمائی کو وحی کہا جاتا ہے۔ اس لئے ایڈنگٹن ٹھیک کہتا ہے کہ اصل سوال خدا کی ہستی کا نہیں، خدا کی طرف سے راہ نمائی ملنے کا ہے۔ اگر ایک شخص خدا کی ہستی کا قائل ہے (جیسا کہ مغرب کے بہت سے مفکر قائل ہیں) لیکن انسانی زندگی میں خدا کی راہنمائی کا قائل نہیں تو اس کا خدا پر ایمان، کچھ معنی نہیں رکھتا۔ خدا پر ایمان، اس کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی پر ایمان ہے۔

اب آگے بڑھئے۔ فکرِ جدید نے اب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ فکرِ انسانی کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ ادراکِ حقیقت کر سکے یا حقیقت کے متعلق صحیح علم دے سکے۔ برگساں (CREATIVE EVOLUTION) کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ:

ہماری فکر اس قابل ہی نہیں کہ وہ زندگی کی حقیقت کو ہمارے سامنے لاسکے یا زندگی کی ارتقائی حرکت

لہ (گذشتہ صفحے کا فٹ نوٹ) اس باب میں "ابلیس و آدم" عنوان وحی میں بھی تفصیلی گفتگو کی جاچکی ہے۔

کا صحیح اور پورا پورا مفہوم پیش کر سکے۔ (صنا)

آگے چل کر برگساں کہتا ہے کہ "انسانی فکر کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ یہ زندگی کا احاطہ کرنے کے لئے فطری طور پر ناقابل ہے" (ص ۱۶۴)۔ پروفیسر دہائٹ ہیڈ لکھتا ہے کہ ہم "خدا کی فطرت کے متعلق کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے۔" (THE SCIENCE AND THE MODERN WORLD). خدا کی فطرت تو بہت آگے کی چیز ہے (BRIGHTMAN) تو کہتا ہے:۔

عقلِ انسانی کسی معاملہ کے متعلق بھی آخری دلیل، مکمل شہادت اور منطقی یقین ہم نہیں پہنچا سکتی۔ انسانی علم قطعی یقین تک پہنچانے کے ناقابل ہے۔ (ص ۱۱۳)

جس طرح انسانی آنکھ خارجی روشنی کی محتاج ہے۔ اس کے بغیر کچھ بھی نہیں دیکھ سکتی۔ اسی طرح انسانی عقل وحی کی روشنی کے بغیر یقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ (SHEEN) کے الفاظ میں:۔

جس طرح ہمارے حواس اس وقت بہتر کام کرتے ہیں۔ جب ان کی تکمیل عقل کے ذریعہ سے ہو جائے اسی طرح ہماری عقل اس وقت بہتر کام کر سکتی ہے جب اس کی تکمیل ایمان (وحی) کے ذریعہ سے ہو جائے۔ جو آدمی عارضی طور پر عقل سے عاری ہو جائے (مثلاً شرابی)، اس کے حواس وہی ہوتے ہیں جو پہلے تھے۔ لیکن اس وقت وہ کبھی اپنے فرائض کو اس طرح سرانجام نہیں دے سکتے جس طرح عقل و ہوش کی حالت میں سرانجام دیتے ہیں۔ جو حالت عقل کے بغیر حواس کی ہوتی ہے وہی کیفیت وحی کے بغیر عقل کی ہوتی ہے۔ (ص ۲۴۱)

تنہا عقل ہماری راہ نمائی نہیں کر سکتی

بلکہ برگساں تو کہتا ہے کہ عقل تنہا ہمیں کسی اور سمت لے جاتی ہے۔ اس لئے کہ عقل کا منصب انسان کو اس کی منزلِ انسانیت تک پہنچانا نہیں۔ اس کا فریضہ انسانی زندگی کا تحفظ ہے، خواہ وہ کسی طریق سے ہو۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ:۔

انسان تنہا عقل کی روشنی میں صحیح راہ پر چل ہی نہیں سکتا۔ عقل اسے کسی دوسرے راستہ پر ڈال دے گی۔ عقل ایک خاص مقصد کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ جب ہم اسے اس مقصد سے بلند مقاصد کی طرف لے جانا چاہتے ہیں تو وہ اس بلند سطح کے متعلق ممکنات کا سراغ دے سکے تو شاید، ورنہ وہ حقیقت کا پتہ تو کسی صورت میں دے ہی نہیں سکتی۔ (THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY: p. 201)

ہمارے زمانے کی دنیائے سائنس میں پروفیسر آئن سٹائن کا جو مقام ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اس نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہی (OUT OF MY LATER DAYS) ہے۔ وہ سائنس اور فلسفہ کے میدان میں عمر بھر کی شاہسواری کے بعد لکھتا ہے کہ:۔

> سائنس صرف یہ بتا سکتی ہے کہ "کیا ہے" وہ یہ نہیں بتا سکتی کہ "کیا ہونا چاہیئے"۔ اس لئے اقدار کی قیمت متعین کرنا اس کے دائرہ سے باہر ہے۔ اس کے برعکس مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ انسانی فکر و عمل کی قیمت متعین کرے .... سائنس کے علمبرداروں نے اکثر اوقات اس امر کی کوشش کی ہے کہ وہ سائنس کی رُو سے اقدار کے متعلق قطعی فیصلہ نافذ کردیں۔ (یہ ان کی غلطی ہے جس کی وجہ سے) وہ مذہب کے خلاف محاذ قائم کر کے بیٹھ جاتے ہیں .... سائنس کے نزدیک بس ایک "شے" ہوتی ہے۔ اس کی دنیا میں آرزوؤں، اقدار، خیر، شر، نصب العین حیات کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ .... سائنس نہ تو اقدار متعین کر سکتی ہے اور نہ ہی انہیں انسانی سینے کے اندر داخل کر سکتی ہے سائنس زیادہ سے زیادہ ایسے ذرائع فراہم کر سکتی ہے جن سے انسان مقصد حاصل کر لے۔ مقصد کا تصور و تعین صرف بلند ہستیاں کر سکتی ہیں۔ اور اگر ان کے متعین کردہ مقاصد بے جان ہو کر نہیں رہ گئے تو انہیں وہ لوگ آگے بڑھا سکتے ہیں جو نیم شعوری طور پر نوعِ انسانی کے ارتقار کا یقین کرتے ہیں۔

اس کے بعد پروفیسر موصوف لکھتا ہے:۔

> ہم نے تلخ تجارب کے بعد یہ سیکھا ہے کہ معاشرتی زندگی کی گتھیاں تنہا عقل کی رُو سے نہیں سُلجھ سکتیں۔ سائنس کی تحقیقات اکثر اوقات نوعِ انسانی کے لئے بڑی مہلک ثابت ہوئی ہیں۔ ان سے انسان کو طبعی زندگی میں آرام اور عشرت تو ضرور مل گئی۔ لیکن اس کی داخلی دنیا میں عجیب قسم کا کرب و اضطراب پیدا ہوگیا۔ جس سے وہ اپنے ٹیکنیکل ماحول کا غلام بن کر رہ گیا۔ اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ اسے خود اپنی تباہی کے لئے بڑے بڑے ہلاکت آفریں سامان مل گئے .... اس لئے ہمیں تنہا عقل کو اپنا خدا نہیں بنا لینا چاہیئے۔ اس خدا کے عضلات (MUSCLES) تو بہت مضبوط ہیں لیکن اس کی ذات (PERSONALITY) نہیں ہے۔ یہ صرف خدمت اچھی طرح سے کر سکتا ہے۔ راہ نمائی نہیں کر سکتا۔ عقل، ذرائع اور اسباب پر تو خوب نگاہ رکھتی ہے لیکن مقاصد اور اقدار کی طرف سے بالکل اندھی ہوتی ہے۔

ان اقدار کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس کے متعلق آئن سٹائن کہتا ہے کہ:۔

یہ اقدار تجربات کے بعد وضع نہیں کی جاتیں۔ یہ مقتدر ہستیوں کی وساطت سے بذریعہ وحی ملتی ہیں۔ ان کی بنیادیں عقل پر نہیں ہوتیں لیکن وہ تجربہ کی کسوٹی پر بالکل پوری اترتی ہیں۔ اس لئے کہ صداقت کہتے ہی اُسے ہیں جو تجربے سے درست ثابت ہو۔

برگساں اس کا نام "وجدان" (INTUITION) رکھتا ہے اور ایڈنگٹن اسے "اندرونی یقین" (INNER CONVICTION) کہہ کر پکارتا ہے۔ جوڈ کے نزدیک وحی کی خصوصیت یہ ہے کہ:۔

یہ اپنی سند آپ ہوتی ہے۔ اس کے لئے ہم کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ استدلالی طریق کا نتیجہ ہوتی ہی نہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم بعد میں وحی کی تائید میں عقلی دلائل پیش کر دیں۔ لیکن جس طریق سے وحی حاصل ہوتی ہے وہ استدلالی نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم جن علوم کو استدلالی کہتے ہیں ان کی اصل و بنیاد بھی غیر استدلالی ہی ہوتی ہے۔ مثلاً علمِ ریاضی کے بنیادی اصول۔

(PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN SCIENCE)

پروفیسر جوڈ دوسری جگہ لکھتا ہے کہ:۔

عقل جن حقائق کا احاطہ بتدریج کرتی ہے۔ روح انہیں وجدانی طور پر فوراً پالیتی ہے۔ (DECADENCE)

عقل کا طریقہ تجرباتی ہوتا ہے

عقلی طریق یہ ہے کہ انسان ایک چیز کو اختیار کرتا ہے اس پر مدتوں محنت کرتا ہے اور آخرالامر دیکھتا ہے کہ اس کا تجربہ ناکام رہا۔ وہ اسے چھوڑ دیتا ہے۔ اور کوئی دوسری راہ اختیار کرتا ہے اور ایک مدت تک اس راہ پر چلتا ہے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ناکام تجربوں کے بعد وہ آخرالامر صحیح راستہ پر جا پہنچتا ہے۔ اور جب وہ اس راستہ پر پہنچتا ہے تو دیکھتا ہے کہ یہ وہی راہ تھی جو وحی نے تجویز کی تھی۔ لہٰذا عقلی کاوشیں اور فکری راہیں اس وقت کامیابی حاصل کرتی ہیں جب وہ وحی کے راستے سے جا کر مل جائیں۔ (PLATO) کے الفاظ ہیں:۔

یہ (اربابِ فکر) کچھ بنائیں گے۔ اُسے پھر مٹائیں گے۔ یہی کچھ کرتے رہیں گے۔ تاآنکہ وہ انسانی راستوں کو حتی الامکان، خدائی راستوں سے ہم آہنگ کر لیں۔ (REPUBLIC)

پروفیسر (CASSIRER) کہتا ہے کہ:۔

یہ حقیقت کہ دنیا میں عقل بڑی مبہم چیز ہے اور اس کے فیصلے یونہی تسلیم کر لینے کے قابل نہیں ہو سکتے، انسان کو کبھی معلوم نہ ہو سکتی اگر اس کی طرف وحی کی روشنی نہ آتی۔ وحی ہی نے آکر اسے اس حقیقت سے آگاہ کیا۔ عقل اس قابل ہی نہیں کہ وہ صداقت، حکمت اور وضاحت کی طرف راہ نمائی کر سکے، اس لئے کہ یہ خود اپنے مفہوم و مطالب کے اعتبار سے مبہم ہوتی ہے۔۔۔۔۔۔۔۔ انسان اسی وقت حق و صداقت کی آواز سن سکتا ہے جب وہ پہلے اپنے آپ کو خاموش کرے۔

(AN ESSAY ON MAN)

ایڈنگٹن کے نزدیک:۔

شعور کی بیداری کی یہ کیفیات ایسی ہی یقینی ہوتی ہیں، جیسی وہ معلومات جو ہمیں اس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں۔

(THE NATURE OF PHYSICAL WORLD)

ان حالات کے ماتحت اوسپنسکی کہتا ہے کہ مذہب کی بنیاد صرف وحی پر ہو سکتی ہے:۔

اگر وحی کا تصور نہ ہو تو مذہب ہی باقی نہیں رہتا۔ اور مذہب میں کوئی نہ کوئی عنصر تو ضرور ایسا ہوتا ہے جو عام فکرِ انسانی کے احاطۂ علم سے باہر ہوتا ہے۔ اس لئے اگر یہ کوشش کی جائے کہ جن باتوں کو انسانی عقل اچھا سمجھتی ہے انہیں ایک جگہ اکٹھا کر کے اس مجموعہ کا نام مذہب رکھ لیا جائے تو اس سے کچھ بھی حاصل نہ ہوگا۔ ایسی کوششوں کا نتیجہ مذہب نہیں بلکہ ایک فلسفۂ زبوں ہوگا۔

(NEW MODEL OF UNIVERSE: p. 34)

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جو علم وحی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ خلافِ عقل ہوتا ہے۔ خلافِ عقل اور ماورائے عقل میں بڑا فرق ہے۔ جو وحی صحیح علم و بصیرت کے خلاف ہو، وہ وحی نہیں ہو سکتی۔ لاک (LOCK) کے الفاظ میں:۔

جو شخص وحی کے لئے جگہ بنانے کی خاطر عقل و بصیرت کو باہر نکال دیتا ہے وہ وحی اور عقل دونوں کے چراغ گل کر دیتا ہے

(EASSAY - BOOK IV -- QUOTED BY BRIGHTMAN: p. 104)

پرنسپل کیرڈ اس باب میں لکھتا ہے:۔

صداقتِ مطلق .... کی زندگی کوئی اجنبی زندگی نہیں ہوتی۔ اگر وہ ہم سے کہیں باہر ہوتی ہے تو خود ہمارے اندر بھی وہی ہوتی ہے۔ اس کے سامنے جھک جانے سے ہم کسی خارجی مستبد قانون یا کسی بیرونی قوت کی محکومیت اختیار نہیں کرتے بلکہ ایک ایسے قانون کی متابعت کرتے ہیں جو خود ہماری فطرت کا قانون ہوتا ہے۔ ایک ایسے حکمران کی اطاعت جس کا تختِ حکومت خود ہمارا عمیق قلب ہوتا ہے۔ (ص ۲۳۷)

مقامِ وحی اس کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وحی کا مقام کیا ہے؟ یہ کس طرح سے حاصل ہوتی ہے؟ اس کا سرچشمہ خدا ہے اور مہبط انسانی قلب، انسانی قلب ان بلندیوں تک کیسے پہنچتا ہے؟ اس نقطہ تک پہنچنے کے لئے اس بحث کو ایک مرتبہ پھر سے سامنے لایئے جو عقل کے دائرہ کے متعلق اس سے پہلے ہمارے سامنے آچکی ہے (ملاحظہ ہو باب دوم) آپ نے دیکھا ہوگا کہ (DR. BUCK) کی تصریحات کے مطابق (جن کی تائید (OUSPENSKY) کرتا ہے) شعور کی تین سطحیں ہیں۔ اوّل شعورِ سادہ (SIMPLE - CONSCIOUSNESS)۔ یہ شعور کی حیوانی سطح ہے جہاں فقط جبلّت (INSTINCT) کام کرتی ہے۔ اس سطح پر معلومات کا ذریعہ مجرّد حواس (SENSES) ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ علم تمام کا تمام حسیاتی (PERCEPTUAL) ہوتا ہے۔

اس سے آگے شعورِ ذات SELF CONSCIOUSNESS کا مقام آتا ہے جو عام انسانی شعور کی سطح ہے[1]۔ یہاں عقل (INTELLECT) کام کرتی ہے اور علم کا ذریعہ حسیاتی سے گزر کر تصوّراتی (CONCEPTUAL) ہوجاتا ہے۔ یعنی انسان (PERCEPTION) کے ذریعہ تصوّرات (CONCEPTS) قائم کرلیتا ہے اور ان تصوّرات سے اس کی عقل نتائج مستنبط کرتی ہے۔ اس مقام کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں،

انسان جانتا ہے کہ وہ جانتا ہے۔ (MAN KNOWS THAT HE KNOWS)

اس کا نام بک کے نزدیک شعورِ ذات ہے۔ حیوان صرف جانتے ہیں۔ ان میں "میں جانتا ہوں" کا تصوّر نہیں ہوتا۔ "میں جانتا ہوں" صرف انسان ہی کہہ سکتا ہے

---

[1] ڈاکٹر بک نے انسانی شعور کو شعورِ ذات قرار دے دیا ہے۔ حالانکہ شعورِ ذات عقل سے بلند ہوتا ہے۔

اس سے آگے شعورِ کائنات (COSMIC CONSCIOUSNESS) کا مقام ہے۔ یہ سطح عقل سے بلند ہے۔ شعورِ ذات کے مقام تک کائنات کے تمام حوادث (EVENTS) انسان کے سامنے الگ الگ ٹکڑوں میں آتے ہیں۔ عقلِ انسانی ان کے ربطِ داخلی (INNER RELATIONS) کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ اس لئے عقلی دنیا میں انتشار (CHAOS) ہوتا ہے۔ اس بلند سطح پر اس انتشار کی جگہ ربط و نظم (COSMOS) پیدا ہو جاتا ہے۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ سینما کے فلم کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بچوں کو کھیلنے کے لئے دے دیئے جاتے ہیں۔ ان میں ہر ٹکڑا ایک ایک منظر پیش کرتا ہے۔ ایک تصویر میں دریا ہے جس کے کنارے دو آدمی کھڑے ہیں۔ ایک تصویر میں ایک آدمی کنارے پر ہے۔ دوسرا دریا میں۔ ایک دوسرے ٹکڑے میں دوسرا آدمی ہسپتال میں دکھائی دیتا ہے۔ ان مختلف بکھرے ہوئے ٹکڑوں سے تمام حوادث منتشر طور پر نظر آتے ہیں۔ لیکن جب ان تمام ٹکڑوں کو جوڑ کر فلم بنا دیا جائے تو یہ فلم ایک مربوط کہانی پیش کر دیتا ہے جس میں ہر ٹکڑا ایک خاص مقام رکھتا ہے اور دوسرے ٹکڑوں کے ساتھ گہرا ربط۔ کائناتی شعور میں حوادثِ کائنات کے متفرق و منتشر ٹکڑے ایک مربوط سلسلہ بن کر سامنے آجاتے ہیں اور یہ ربطِ درون' ایک خاص تدبیرِ الٰہی کے ماتحت عمل میں آیا ہوتا ہے۔ ڈاکٹر بک نے اپنی کتاب میں اس نقطہ کو بڑی وضاحت سے سمجھایا ہے اور اوسپنسکی نے اس کی حرف بحرف تائید کی ہے۔ اسی کو وہ مقامِ وحی کہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان ہے کہ:۔

> ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کا کائناتی شعور بیدار ہو جاتا ہے، اس میں ابتداءً کچھ خوف و حیرت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ محمدؐ اسی لئے شروع میں کچھ خوف زدہ سے ہو گئے تھے[1]۔ لیکن اس کے بعد اس انسان کے ادراک میں ایک ایسی نورانیت پیدا ہو جاتی ہے جسے ہم الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے۔ اس انسان کے شعور کے سامنے کائنات کا مقصود و مفہوم بجلی کی سی چمک کے ساتھ غیر مبہم طور پر بے نقاب ہو جاتا ہے۔ وہ اس حقیقت کو محض عقیدتاً نہیں مانتا بلکہ اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتا ہے کہ یہ عظیم القدر کائنات جو عام نگاہوں میں ایک غیر ذی حیات مادہ کے ڈھیر کے سوا کچھ نہیں، فی الحقیقت حیاتِ مشہود ہے۔ وہ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر لیتا ہے کہ انسانی زندگی ہمیشہ

---

[1] یہ تاریخ کا بیان ہے لیکن قرآنِ کریم سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔

رہنے والی ہے اسے فنا نہیں۔ اس مقام پر پہنچ کر وہ محسوس کرتا ہے کہ کائنات جو کچھ دکھائی دیتی ہے فی الحقیقت ایسی نہیں۔ اس میں جن باتوں کو دراصل اہمیت دینی چاہیئے وہ، وہ نہیں جنہیں عام طور پر اہمیت دی جاتی ہے۔ اس طرح اس کے نزدیک زندگی کی اقدار اور حقیقت کے متعلق اس کے شعور کے تمام تصورات بدل جاتے ہیں۔ جسے اس سے پہلے اصل سمجھا جاتا تھا وہ سراب بن جاتا ہے۔ اور جسے سراب قرار دیا جاتا تھا وہ اصل اور حق بن جاتا ہے۔

لیکن شعور کی یہ بیداری کسی کے اندر خارج سے داخل نہیں کی جاسکتی۔ یہ ایک یکسر داخلی ملکہ ہوتا ہے۔ اس امکان کو جلا اور بالیدگی دی جاسکتی ہے۔ کسب و ہنر سے اسے پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ حق کو باطل سے تمیز دیکھ لینا ہر ایک کا کام نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جسے اس قسم کی نگاہ عطا ہوتی ہے، وہ یونہی مفت میں مل جاتی ہے۔ اس کے لئے اسے بڑے بڑے صبر آزما مراحل طے کرنے ہوتے ہیں۔ اس کے لئے جرأتِ فکر و بسالتِ احساس، دونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے لئے اسے اپنے آپ کو مادہ کی چار دیواری سے بہت اوپر لے جانا پڑتا ہے۔

وہ اس طرح ایک ایسے مقام پر فائز ہوتا ہے جہاں وہ ان تمام سیاسی اور معاشرتی مسائل کو جو دورِ حاضرہ میں اس طرح ہمارے گلوگیر ہو رہے ہیں، اس انداز سے حل کر کے رکھ دیتا ہے جس کا ہم تصور بھی نہیں کرسکتے۔ اسی سے ایک ایسی ملت تیار ہو جاتی ہے جو اپنے مقام کو پہچانتی ہے اور تمام اقوام و مللِ سابقہ کے اعمال و کردار کے لئے میزان بن جاتی ہے۔

اس کائناتی شعور کی بیداری کے بغیر زندگی میں نظم و ربط ناممکن ہے۔ ایک عرصہ دراز سے مادہ کے ڈھیر کے نیچے دبے ہوئے انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ محض عقل کے زور پر دنیا میں زندہ رہا جاسکتا ہے لیکن آہستہ آہستہ یہ حقیقت ان پر منکشف ہوتی جا رہی ہے جنہیں فطرت نے آنکھیں عطا کی ہیں، کہ محض عقلی منطق سے دنیا میں زندگی میں نظم نہیں پیدا کیا جاسکتا۔ اگر موجودہ انسان اسی روش پر قائم رہے تو وہ، اگر ان قبائل و اقوام کی طرح جن کا وجود طبیعی طور پر دنیا سے مٹ چکا ہے، فنا نہ بھی ہوئے، تو بھی اپنے لئے وہ ایسے حالات پیدا کرلیں گے (جو ابھی سے پیدا ہو چکے ہیں) جن کے ماتحت زندگی ناممکن ہو جائے گی۔ ایسے حالات جن میں ہر وہ متاع جو انسان کے پاس ہے اس سے چھن جائے گی۔

وہ متاع جو لے انسانوں سے ملی تھی، جن کا کائناتی شعور بیدار ہو چکا تھا اور وہ اپنے آپ کو پہچانتے تھے۔
اس لئے مستقبل عام انسانوں کے ہاتھ میں نہیں۔ وہ ایسے انسان کے ہاتھ میں ہے جو "فوق البشر"
ہے، جو ہم میں پہلے ہی پیدا ہو چکا ہے اور زندہ و پائندہ موجود ہے۔

(OUSPENSKY IN TERTIUM ORGANUM)

برگساں وحی کے امکان کی خفیف سی جھلک نابغہ (GENIUS) میں دیکھتا ہے جس کی پیدائش اس کے نزدیک "سائنس کے تمام مسلّمات کے خلاف ہوتی ہے۔"

(THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY: p. 49)

برگساں تصوّف کو بھی اس کا پرتو سمجھتا ہے لیکن (BARDAEU) کہتا ہے کہ ایک پیغمبر کی وحی بالکل مختلف نوعیت کی ہوتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:۔

نبوّت خدائی الہام پر مبنی ہوتی ہے۔ صاحبِ وحی، دنیا اور انسان کے مقدرات اور مستقبل کے متعلق خدا کی آواز سنتا ہے۔ حاملِ وحی اپنے آپ کو دنیا میں تنہا پاتا ہے، وہ جن لوگوں کو تباہی سے بچانے کی کوشش کرتا ہے وہ اسے پتھر مارتے ہیں، لیکن بایں ہمہ وہ انہیں چھوڑ کر الگ نہیں ہو جاتا۔ یہ وحی اکتسابی نہیں ہوتی جسے ارتقائی مدارج سے حاصل کیا جا سکے۔ یہ تو ایک داخلی شے ہے۔ ایک پیغمبر کی وحی، ہندوستان اور یونان کے صوفیوں کے کشف سے بالکل منفرد شے ہوتی ہے۔

(THE DIVINE AND HUMAN: p. 136)

باردیو کے اس تصوّر کو جس حسن و وضاحت سے اقبالؒ نے بیان کیا ہے، جی نہیں چاہتا کہ آپ کو اس سے لطف اندوز ہونے سے محروم رکھا جائے۔ وہ اپنے "خطبات" میں پانچویں خطبہ کو اس طرح شروع کرتے ہیں:۔

محمد عربیؐ فلک الافلاک کی بلندیوں پر پہنچ کر واپس تشریف لے آئے۔ خدا شاہد ہے کہ میں اگر اس مقام تک پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ لوٹتا۔" یہ الفاظ ایک بہت بڑے مسلمان صوفی بزرگ (حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ) کے ہیں۔ تصوّف کے لٹریچر میں ان جیسے الفاظ کا ملنا غالباً مشکل ہے جو ایک فقرہ کے اندر شعورِ نبوّت اور تصوّف کے اس قدر لطیف نفسیاتی فرق کو اس طرح واضح کر دیں۔ ایک صوفی اپنے انفرادی تجربہ کی تجرّدگاہ سے واپس آنا نہیں چاہتا۔ اور جب واپس آتا بھی ہے (اس لئے کہ اسے واپس آنا پڑتا ہے)، تو اس کی یہ مراجعت نوعِ انسانی کے لئے کچھ معنی نہیں رکھتی۔ اس کے برعکس

ایک نبی کی مراجعت تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ آتا ہے کہ زمانے کے طوفان پر تسلط پا کر تاریخ کی قوتوں کو اپنے قابو میں لے آئے اور اس طرح مقاصد و مطامح کی ایک نئی دنیا تعمیر کر دے۔ ایک صوفی کے لئے اس کے انفرادی تجربہ کی تجردگاہ آخری مقام ہوتی ہے۔ لیکن ایک رسول کے دل میں اس سے زلزلہ انگیز نفسی قوتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تمام دنیائے انسانیت میں ایک انقلاب پیدا کر دیں۔ یہ آرزو کہ جو کچھ اس کی آنکھ نے دیکھا ہے وہ ایک جیتی جاگتی دنیا کے پیکر میں متشکل ہو جائے، نبی کے دل میں پیش پیش ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک صاحب وحی کے "تجربہ" کی قدر و قیمت جانچنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دیکھا جائے کہ "اس نے انسانیت کو جس قالب میں ڈھالا ہے وہ کیسا ہے؟ اور اس کے پیغام کی رُوح سے جس قسم کی دنیائے ثقافت اُبھر کر سامنے آگئی ہے وہ کس انداز کی ہے؟

(خطبات ص۱۱۸)

(BUCKE) اپنی کتاب میں ایسے بلند مرتبہ انسانوں کی کچھ خصوصیات بیان کرتا ہے جو وحی سے بہرہ یاب ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ:۔

یہ کائناتی شعور بالعموم طبقہ رجال (MALE SEX) میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ انسان ذہانت و فطانت کی بلندیوں پر ہوتے ہیں۔ ان کا اخلاق بہت بلند ہوتا ہے! اور ان کی صحت بھی اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے۔ یہ عمر کے اس حصے میں آتی ہے جب انسان کے قویٰ اور جوہر اپنے اوجِ کمال پر ہوتے ہیں یعنی بالعموم پینتیس اور چالیس سال کی عمر کے درمیان۔ (CONSMIC CONSCIOUSNESS)

آگے چل کر بک لکھتا ہے۔

جس طرح شعورِ ذات رکھنے والا انسان (خواہ وہ کتنا ہی نچلے درجہ کا انسان کیوں نہ ہو) حیوان سے ہر لحاظ سے بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ حیوان شعور کی اس سطح پر پہنچا نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو انسان مستقل طور پر کائناتی شعور سے بہرہ در ہو جائے وہ شعورِ ذات رکھنے والے عام انسانوں سے لامحدود طور پر بلند ہوتا ہے۔ (ص۹۶)

اس سے آگے چل کر بک لکھتا ہے کہ جس انسان کو شعورِ کائنات سے بہرہ یاب کیا جاتا ہے وہ اس چیز کو بغیر علم کے حاصل کر لیتا ہے (ص۹۶)۔ یعنی وہ اُمّی ہوتا ہے اور لکھنے پڑھنے کے بغیر علم کی انتہائی بلندیوں تک پہنچ جاتا ہے۔ ان سعادت مآب انسانوں کے مدارجِ عالیہ کے متعلق (KENNETH WALKER) اپنی کتاب

(MEANING AND PURPOSE) میں لکھتا ہے :۔

یہ روحانی راہنما دوسرے انسانوں سے اس قدر مختلف ہوتے ہیں کہ انہیں انسانوں کی ایک جداگانہ نوع کہنا چاہیئے۔ یہ اور صرف یہی وہ لوگ ہیں جو انسانی تجربہ کے اس مقام پر پہنچے ہوتے ہیں جو برگسان اور اوسپنسکی کے خیال کے مطابق انسانیت کا آخری مقام ہے۔ وہ صفات جو انسان کو حیوان سے متمیز کرتے ہیں یعنی شعور اور روحانی اقدار کا علم' ان میں اپنی تکمیل کو پہنچا ہوتا ہے۔ یہ لوگ درحقیقت حیات کی ایک نئی سطح پر جلوہ افروز ہوتے ہیں اور روحانی اعتبار سے دوسرے انسانوں سے اسی طرح مختلف ہوتے ہیں جس طرح تتلیاں ان پتنگوں سے مختلف ہوتی ہیں جن کی ارتقاء یافتہ شکل وہ خود ہیں۔ برگسان کا خیال ہے کہ ہم حیات کے ارتقاء کو اسی صورت میں سمجھ سکتے ہیں جب ہم اسے اس نقطۂ نظر سے دیکھیں کہ یہ کسی ایسی منزل کی تلاش میں ہے جو اس کی دسترس سے باہر ہے۔ وہ منزل جس تک روحانیت والے انسان ہی پہنچ سکتے ہیں۔ اگر اس بلندی تک جس تک یہ مخصوص انسان پہنچ چکا ہے تمام انسان یا انسانوں کی اکثریت بھی پہنچ سکتی تو فطرت نوعِ انسانی تک ہی نہ رُک جاتی۔ اس لئے کہ یہ انسان دوسرے انسانوں سے یقیناً آگے ہوتے ہیں۔ (صفحہ ۹۶)

میکانکی تصورِ حیات اس مقام سے اس لئے انکار کرتا ہے کہ یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اوسپنسکی لکھتا ہے کہ یہ اس لئے ہے کہ :۔

ہم پورا یقین کر لیتے ہیں کہ ہم سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی ہیں۔ (ہم سے آگے کوئی بلندی ہے ہی نہیں)۔ ہم ہمہ دان ہیں۔ (یعنی کوئی شے ہمارے احاطۂ علم سے باہر نہیں)۔ ہم اس دنیا کی ہر شے' ہر نظام' ہر تصوّر کی کنہ وحقیقت دریافت کر چکے ہیں۔ ان امور کا ہمیں اس قدر حتمی یقین ہو جاتا ہے کہ ہم اس قسم کے کسی تصور کے امکان تک کو بھی اپنے پاس نہیں آنے دیتے۔

(THE NEW MODEL OF UNIVERSE: p. 37)

حقیقت یہ ہے کہ انسان سمجھتا یہ ہے کہ جو چیز اس کی عقل کے دائرہ سے باہر ہے' اس کا وجود محض وہمی ہے' حقیقی نہیں۔ (PASCAL) نے اسے بڑے شگفتہ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے :۔

ناقابلِ ادراک !

لیکن اگر تم کسی چیز کو سمجھ نہیں سکتے تو اس سے اس چیز کا وجود تو ختم نہیں ہو جاتا (اپنی جگہ پر قائم

رہتی ہے)۔ (PENSEOS)

لہٰذا فکرِ جدید کے نزدیک یہ اعتراض ہی لغو ہے کہ چونکہ ہم وحی کی کنہ و حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ہم اس کے وجود (EXISTENCE) ہی کے قائل نہیں۔ پروفیسر (BROAD) لکھتا ہے کہ:-

> ہم سب بہت سی باتوں کو دوسروں کی سند سے مانتے ہیں اور اگر ہم ایسا نہ کریں تو ہماری یہ روش بڑی غیر معقول ہوگی۔ ہمیں صرف یہ دیکھ لینا ہوگا کہ کون سے معاملات (CASES) ایسے ہیں جن میں دوسروں کی سند سے مان لینا معقول ہے اور کون سے ایسے جن میں ایسا کرنا قرینِ عقل نہیں۔
>
> (THE MIND AND ITS PLACE IN NATURE: p. 484)

دوسروں کی سند

یہاں یہ اہم سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ ہمارے لئے کس حد تک دوسروں کی سند (AUTHORITY) کو ماننا ضروری ہے۔ راشڈل نے اپنی کتاب کی دوسری جلد میں اس موضوع پر بڑی شرح و بسط سے گفتگو کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں زندگی کے ہر شعبے میں دوسروں کی راہ نمائی کی ضرورت پڑتی ہے۔ ہر علم و فن کے چند مبادی اصول و قواعد ہوتے ہیں (جنہیں (EXIOMS) یا (POSTULATES) کہا جاتا ہے)۔ اگر ہم اس علم و فن کے شروع کرنے سے پہلے ہی یہ تقاضا کریں کہ جب تک وہ بنیادی اصول و قواعد ہماری سمجھ میں نہیں آئیں گے ہم اس علم کی ابتدا نہیں کریں گے تو ہم تاقیامت اس علم کو حاصل نہیں کر سکتے۔ تیرنا اسے ہی آئے گا جو پانی میں اُتر جائے گا۔ کنارے پر کھڑے رہنے سے تیرنا نہیں آسکتا۔ جب آپ اس طرح کسی علم کے بنیادی اصولوں پر یقین رکھتے ہوئے تحصیلِ علم شروع کر دیں گے تو پھر رفتہ رفتہ ان بنیادی اصولوں کی صداقت خود بخود سمجھ میں آتی جائے گی۔ اسی کا نام سند (AUTHORITY) کو ماننا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دُنیا کے بڑے بڑے اصول (جو آج اس طرح مسلمات میں داخل ہو چکے ہیں کہ ہم ان پر جرح و تنقید کی کبھی ضرورت ہی نہیں سمجھتے) ابتداءً ان انسانوں کے ذریعے سامنے آئے تھے جن کی تائید کرنے والا بھی کوئی نہ تھا۔ ان کے یقینِ محکم نے ہمیں ان صداقتوں سے روشناس کرا دیا۔ سند (AUTHORITY) کے تسلیم کئے بغیر کوئی معاشرہ قائم نہیں رہ سکتا۔ اس بحث کے آخر میں راشڈل لکھتا ہے کہ جس چیز کو ہم شروع میں سند (AUTHORITY) مانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اس اتھارٹی کے حکم کی تعمیل (طوعاً و کرہاً) کر رہے ہیں، رفتہ رفتہ یہ حقیقت ہمارے سامنے آجاتی ہے کہ ہم اس حکم کی تعمیل میں کسی شخص کی فرمانبرداری نہیں کر رہے بلکہ ایک اصول کی پابندی کر رہے ہیں۔ اس کے اپنے الفاظ ہیں:-

جوں جوں ایک فرد کسی حکم کی روح سے ہم آہنگ ہوتا جاتا ہے وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ وہ کسی خارج سے مسلّط کردہ جبری حکم کی تعمیل نہیں کر رہا بلکہ اپنی ہی بلند فطرت کی اتباع کر رہا ہے۔ وہ جو پہلے اپنے آپ کو کسی حاکم کا محکوم سمجھتا تھا اب خود ہی حاکم اور خود ہی محکوم بن جاتا ہے۔ اس لئے اخلاقیات کے دائرہ میں سند سے انکار کرنے کا نتیجہ اخلاقی فوضویت (ANARCHY) ہوگا۔

(صفحہ ۱۸۸ ـ ۱۸۷)

لہٰذا کسی کا یہ کہنا کہ ہم وحی اور نبوّت کی حقیقت کو سمجھے بغیر کس طرح وحی پر یقین کریں، کوئی معقول اعتراض نہیں ہے۔ اس سے نہ انسانی عقل کی توہین ہوتی ہے نہ اس کے شرف کی تحقیر۔ یہ ایک حقیقت کا اعتراف ہے اور عقل سے بلند ذریعۂ علم سے تعارف۔ یہ اعتراف خود عقل کے لئے قابلِ شرف اور وجہ بالیدگی ہے، اس لئے کہ عقل اس کی روشنی میں ان راستوں کو چند لمحوں میں طے کر لیتی ہے جن میں وہ اس روشنی کے بغیر مدت العمر تک ٹامک ٹوئیاں مارتی رہتی ہے اور صحیح راستہ کا نشان اپنے سامنے نہیں پاتی۔

بابِ دہم

حرفِ آخر

چارہ این است کہ از عشق گشادے طلبیم
پیشِ اُو سجدہ گذاریم و مرادے طلبیم

حرفِ آخر

آپ نے فکرِ انسانی کے ہمرکاب بڑی لمبی مسافت طے کی ہے۔ شاید آپ تھک گئے ہوں۔ اس لئے اب اگلی منزل کا سفر اختیار کرنے سے پہلے، تھوڑی دیر کے لئے ستا لیجئے۔ ذرا لیٹ جایئے اور آنکھیں بند کیجئے۔ آپ دیکھیں گے کہ گذری ہوئی منزلیں اور طے شدہ مسافتیں ایک ایک کر کے آپ کے سامنے آتی چلی جائیں گی۔ آپ نے یونان کے فلاسفروں سے لے کر دورِ حاضرہ کے مفکّرین تک، ہر ایک کے ساتھ کچھ وقت کے لئے باتیں کیں۔ آپ نے دیکھا کہ فکرِ انسانی نے کائنات پر غور کیا تو پہلے اسے بے جان مٹی کا تودہ خیال کیا۔ لیکن اس کے بعد رفتہ رفتہ، اس خیال میں تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ آخر الامر اس نتیجے پر پہنچا کہ جسے ہم

طبیعیات

بے جان مٹی کا ڈھیر (مادّی دنیا) دیکھ رہے ہیں، درحقیقت مٹی کا ڈھیر نہیں۔ اس کی اصل، حرکتِ محض (PURE MOVEMENT) یا خالص توانائی (ABSTRACT ENERGY) ہے۔ فکرِ انسانی اس نتیجے تک تو پہنچ گیا ہے۔ لیکن اس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اس حرکتِ محض یا خالص توانائی کا سرچشمہ کیا ہے اور اس میں یہ گوناگوں نیرنگیاں اور طلسم در طلسم رعنائیاں کس طرح پیدا ہو رہی ہیں۔ آج فکرِ انسانی اس مقام پر متحیّر کھڑی ہے۔

پھر آپ نے دیکھا کہ فکرِ انسانی نے زندگی اور شعور پر غور کیا تو پہلے اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ سب کچھ بے جان

مابعد الطّبیعیات

مادہ میں میکانکی عملِ ارتقاء سے از خود پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد اس نے مزید تجربوں سے خود ہی اپنی رائے بدل لی اور اب اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ زندگی اور شعور، مادہ کے میکانکی عمل کا ماحصل نہیں ہو سکتے اس کا سرچشمہ کہیں اور ہے؟

اس کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس کے متعلق فکرِ انسانی کچھ نہیں کہہ سکا۔ آج فکرِ انسانی اس مقام پر محوِ حیرت کھڑا ہے اور آگے بڑھنے کی کوئی راہ نہیں پاتا۔

پھر آپ نے دیکھا کہ فکرِ انسانی کے سامنے یہ اہم مسئلہ آیا کہ انسان پر اس قدر مصیبتیں کیوں آتی ہیں؟

اخلاقیات

یہ کیوں ایک مجبور و مقہور قیدی کی طرح زندگی کے کولہو میں جُتا رہتا ہے؟ بالآخر اس کا قصور کیا ہے؟ کائنات میں شر کی قوتیں اس طرح بدلگام کیوں پھر رہی ہیں؟ ان کا علاج کیا ہے؟ یہاں ہر طرف خیر ہی خیر کیوں نہیں؟ اس نے ان سوالات کے مختلف حل سوچے۔ کبھی اس حل کو درست سمجھا لیکن چار ہی قدم پر جا کر معلوم ہوا کہ وہ حل بجائے خویش ایک معمہ ہے۔ اس لئے اسے چھوڑ کر دوسرا حل تلاش کیا لیکن چند قدم پر جا کر اس سے بھی بددل ہو گیا۔ وہ چلتا چلاتا اس مقام تک پہنچا کہ خیر اسے کہتے ہیں جو مستقل اقدار سے ہم آہنگ ہو اور شر وہ جو ان سے موافقت نہ رکھے۔

لیکن یہاں پہنچ کر اس کے سامنے یہ سوال اُبھر آیا کہ مستقل اقدار کیا ہیں؟ وہ کیوں مستقل ہیں؛ ان کا سرچشمہ کیا ہے؟ اُسے ان سوالات کا کوئی اطمینان بخش جواب ابھی تک نہیں ملا۔ اس لئے وہ اس مقام پر ہمہ تن استعجاب بن کر کھڑا ہے۔

پھر فکرِ انسانی کے سامنے یہ مسئلہ آیا کہ جب انسانوں نے مِل جُل کر رہنا ہے تو ایسی کونسی شکل پیدا کی جائے جس میں انسانوں کے مفاد ایک دوسرے سے نہ ٹکرائیں اور وہ امن و اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں؟

سیاسیات

یہ سوال بڑا ٹیڑھا تھا اس لئے اسے اس کے جواب کے لئے بڑی کد و کاوش کرنی پڑی۔ کبھی یہ راستہ اختیار کیا کبھی وہ۔ لیکن جو راستہ بھی اختیار کیا، اسے اس میں راہزن ضرور ملے۔ چلتے چلاتے، اب وہ اس مقام تک پہنچا ہے کہ ساری دنیا کے انسانوں کے لئے ایک قانون ہونا چاہیئے اور ایک ہی نظم و نسق (حکومت)۔

وہ اپنے اس حل سے ہنوز مسکرانے بھی نہ پایا تھا کہ اُس کے سامنے یہ سوال ہوّا بن کر کھڑا ہو گیا کہ وہ عالمگیر قانون کونسا ہونا چاہیئے جو تمام نوعِ انسانی کے متضاد تقاضوں کو پورا کر سکے؟ ایسا قانون ملے گا کہاں سے؟ اور اس کا کیا ثبوت ہو گا کہ وہ فی الواقعہ ایسا قانون ہے؟ اس سوال نے فکرِ انسانی کو ایسا مبہوت کیا ہے کہ وہ اس مقام پر ٹھٹک کر رہ گیا ہے۔

اس سے ملتا جُلتا یہ سوال بھی فکرِ انسانی کے سامنے آیا کہ دُنیا میں انسانی زندگی کی ضروریات کی چیزیں

معاشیات

(غذا وغیرہ) محدود ہیں اور انسان کی ہوس لامحدود. اس لئے اس کا انتظام کس طرح کیا جائے کہ ہر شخص کی ضروریاتِ زندگی بھی پوری ہوتی رہیں اور معاشرہ کا کاروبار بھی نہ رُکے؟ سوال تو یہ آسان سا تھا لیکن اس کے تسلی بخش حل کے لئے انسانی فکر نے اس قدر چکر کھائے ہیں کہ اس کا بیشتر وقت اور توانائی اس کی نذر ہوگئے اور اس کے باوجود اسے نہ حل ہونا تھا، نہ ہوا. یہ آج بھی ایک دوراہے پر کھڑا ہے جہاں ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ ایک فرد اپنی محنت اور صلاحیت سے جس قدر کما سکے اُسے اس سے محروم کرنا عدل کے خلاف ہے اور دوسری طرف سے یہ آواز آتی ہے کہ نہیں! ہر فرد سے کام پورا پورا لینا چاہیئے لیکن دینا اسے صرف اس کی ضروریات کے مطابق چاہیئے. انسانی فکر اس دوراہے پر متحیّر کھڑا ہے اور چُپ

ہر اک سے پوچھتا ہے کہ جاؤں کدھر کو میں

ان تمام راستوں میں فکرِ انسانی کے سامنے گوناگوں رکاوٹیں آتی رہیں. وہ ان رکاوٹوں سے پریشان تو ضرور ہوا. لیکن اپنی چوکڑی نہیں بھولا. وہ چوکڑی بھولا ایک ایسے راستے میں جہاں باہر سے تو کوئی خطرہ

اندرونی تضادات

اور رکاوٹ دکھائی نہیں دیتی تھی لیکن اندر کی دنیا میں کوئی ایسا چھلاوہ تھا جو دکھائی تو دیتا نہیں تھا مگر قدم قدم پر اس کا دامن پکڑ کر بیٹھ جاتا تھا. اس کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ یہ اس کا حریفِ تازہ کون ہے جو سامنے آتا نہیں لیکن اس سے اس طرح وبالِ جان ہو کر لپٹا ہے کہ وہ کہیں جاتے اس کا پیچھا ہی نہیں چھوڑتا؟ یہ میدان تھا انسانی فکر اور اس کے داخلی جذبات کی کشمکش کا. اس میدان میں فکرِ انسانی بُری طرح جھنجلا اُٹھا. اس لئے اس کش مکش سے پیچھا چھڑانے کے لئے کئی طریقے اختیار کئے لیکن کوئی کامیاب ثابت نہیں ہوا. وہ راستہ کی سختی، مسافت کی درازی، کش مکش کی شدت اور اس عدید آویزش کی مشقت سے اس قدر گھبرایا کہ اس نے اپنا سفر چھوڑ کر کسی اور طرف چل دینے کا فیصلہ کر لیا.

اس نے دیکھا کہ ایک طرف یخ بستہ پہاڑ کے دامن میں ایک سہانا باغ ہے. ٹھنڈی چھاؤں، سرد ہوائیں، پُرسکون، خاموش ندی، ہر طرف سکوت، بالکل سناٹا، کہیں سے پتہ کھڑکنے تک کی بھی آواز نہیں آتی. وہ کھنچا کھنچا اس طرف چلا گیا اور جاتے ہی ایسا سویا کہ اسے نہ اپنی منزل کی یاد باقی رہی نہ راستہ کا خیال.

یہ سہانا، پرکیف، ہوش رُبا، سکوت افزا، باغ ہے اس باطنیت (MYSTICISM) کا جسے دورِحاضرہ کے تھکے ہوئے مغربی مفکرین نے مذہب یا خدا کے نام سے تعبیر کیا ہے. فکرِانسانی نے سمجھ لیا ہے کہ بس! یہ ہے انسانی زندگی کی کشمکش کا مقصود اور ان تمام سوالات کا ایک مسکت جواب جن سے وہ اس طرح پریشان ہو رہا تھا. یہ ہے وہ مقام جہاں فکرِ انسانی اس وقت پہنچ رہا ہے.

باطنیت یا مذہب

لیکن انسانی فکر کی زندگی میں یہ پہلا موقعہ نہیں کہ وہ اس قسم کے سکوت افزا باغِ حشیش کو زندگی کا منتہیٰ سمجھ بیٹھا ہے. اس سے پیشتر بھی بارہا ایسا ہوا ہے کہ وہ جب بھی زندگی کے سخت تقاضوں اور ان کی صبر آزما کشمکش سے گھبرایا، تو اس نے فرار کی راہ اختیار کی. باطنیت (یعنی خدا اور مذہب کا انفرادی تصوّر) اس راہِ فرار کا آخری گوشہ ہے. لیکن خود فکرِ انسانی کی تاریخ اس پر گواہ ہے کہ یہ گوشۂ عافیت بھی انسانی فکر کے لئے کبھی زیادہ عرصہ تک وجہِ سکون نہیں بن سکا. کچھ عرصے کے بعد، جب اس کی تکان اُتری ہے، تو اس نے پھر سے صحیح اطمینان اور حقیقی سکون کی تلاش شروع کر دی ہے. اس لئے مغربی فکر، اس وقت کشاکشِ حیات سے گھبرا کر، مذہب کے جن فریب انگیز گوشوں میں سامانِ راحت تلاش کر رہا ہے، وہ اس کے لئے زیادہ وقت تک وجہِ سکون نہیں بن سکتے. وہ کچھ دیر کے بعد پھر اس مثالی دنیا کی تلاش میں نکلے گا جس میں ان سوالات کا صحیح معنوں میں اطمینان بخش جواب مل جائے جنہوں نے اسے ساری عمر اس طرح مضطرب و بیقرار رکھا ہے.

یہ ہیں انسانی زندگی کے مختلف سوالات (PROBLEMS) جن کے حل کی تلاش میں فکرِ انسانی نے اتنی مسافت طے کی ہے اور یہ ہیں وہ مقامات جہاں پہنچ کر وہ اس وقت انگشت بدنداں کھڑا ہے. وہ اس کے بعد پھر آگے بڑھے گا اور پھر اپنا سفر شروع کر دے گا. یہ چیز فکرِ انسانی کی تحقیر نہیں کہ وہ تلاشِ حقیقت میں اس طرح مارا مارا کیوں پھر رہا ہے. فکرِ انسانی کی یہ تمام کوششیں در خورِ ہزار ستائش ہیں. اگر آپ لے یہ دیکھنا ہو کہ وہ شاہراہِ زندگی پر کس قدر طولانی مسافت طے کر چکا ہے، تو اس کے لئے آپ افریقہ کے حبشی یا امریکہ اور آسٹریلیا کے اصلی باشندوں کو دیکھئے اور اس کے بعد عصرِ حاضر کے کسی بلند پایہ مفکر اور صاحبِ ایجادات سائنٹسٹ کو. ان دونوں کا ذہنی فرق آپ کو صاف صاف بتا دے گا کہ انسانی فکر کتنی لمبی راہیں چل کر یہاں تک پہنچا ہے اور اس کی یہ مسلسل تگ و تاز نوعِ انسانی کے لئے کس قدر موجبِ

فخر و ناز ہے۔ لیکن انسانی فکر کی بنیادی کمی یہ ہے کہ اس کا طریقِ کار تجرباتی ہے۔ وہ اپنے لئے ایک راستہ تجویز کرتا ہے، اُسے اس وقت کچھ پتہ نہیں ہوتا کہ وہ راستہ اُسے منزلِ مقصود کی طرف لے جائے گا یا ہلاکت

انسانی فکر کی بُنیادی کمی

کے غاروں میں دھکیل دے گا۔ اس راستہ کے آخری نقطہ تک پہنچنے سے پہلے اس حقیقت کا معلوم کر لینا اس کے بس کی بات ہی نہیں۔ لہٰذا وہ ہر اُس راستے پر جو اس کے سامنے آتا ہے، چل نکلتا ہے۔ اسے راستے میں رہزنوں اور قزاقوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ جنگل کے درندوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ کہیں وحشی انسانوں سے مقابلہ ہوتا ہے۔ ان تصادمات میں خون کی ندیاں بہ جاتی ہیں۔ انسانیت کی ہڈیاں ٹوٹ جاتی ہیں لیکن انسانی فکر آگے ہی آگے بڑھتا جاتا ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ راستہ اُسے صحیح مقام تک لے جاتا ہے لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتنے لمبے سفر کے بعد اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستہ تو کسی اور طرف جا رہا ہے۔ یہ ہیں وہ مقامات جہاں انسانی فکر اکثر تھک کر بیٹھ جاتا ہے (جس طرح اب مغرب کی فکر اس قسم کی پناہیں ڈھونڈ رہی ہے)۔

سوال یہ ہے کہ کیا انسانی فکر کو اس تجرباتی طریق پر چھوڑ دیا جائے یا اس کے علاوہ کوئی اور طریقِ کار بھی ہے جس سے انسانیت اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ سکتی ہے؟ (یعنی اسے ان مسائل کا قرار واقعی حل مل سکتا ہے جو اس کی زندگی کے تقاضے ہیں؟)۔ اگر انسان کے پاس کوئی اور طریقِ کار ایسا نہیں جو اسے پورے یقین اور عافیت سے منزلِ مقصود تک پہنچا سکے تو پھر اس کے سوا چارہ ہی نہیں کہ انسانی فکر کو اس کے اپنے اختیار کردہ تجرباتی طریق پر چھوڑ دیا جائے اور اس سے جس قدر تباہیوں اور بربادیوں کا سامنا کرنا پڑے انہیں صبر و سکون سے برداشت کیا جائے۔ مجبوری کا دنیا میں علاج کیا ہے؟ لیکن اگر کوئی طریقِ کار ایسا ہے جس

اصل سوال

سے انسانیت، ان تباہیوں سے بچ کر منزلِ مقصود تک پہنچ سکتی ہے تو کونسا پاگل انسان ایسا ہے جو اس راستے کو ترجیح نہیں دے گا؟

بس! یہ ہے اصل سوال؟

انسانی فکر تو اپنے راستے کے علاوہ کوئی اور راستہ جانتا ہی نہیں۔ اس لئے وہ کسی دوسرے راستے کا پتہ نشان بتا ہی نہیں سکتا۔ البتہ ایک گوشہ ایسا بھی ہے جہاں سے یہ آواز آتی ہے کہ میرے پاس فکرِ انسانی کی راہ نمائی کا سامان موجود ہے۔ میری راہ نمائی اُسے بتا سکتی ہے کہ جو راستہ اُس کے سامنے ہے وہ

اسے صحیح و سالم منزلِ مقصود تک لے جائے گا یا تباہی و بربادی کے عمیق غاروں میں دھکیل دے گا۔ اگر اس گوشے سے آنے والی آواز کا یہ دعویٰ صحیح ہے تو پھر خود عقلِ سلیم کا یہ تقاضا ہونا چاہیئے کہ وہ اس راستے کو اختیار کرلے اور مفت کی بربادیوں سے بچ جائے۔ یہ دعویٰ ہے قرآن کا۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوگا کہ یہ کیسے معلوم ہوسکے کہ قرآن کی رہنمائی فکرِ انسانی کو فی الواقعہ عافیت کی راہوں سے صحیح و سالم منزلِ مقصود تک لے جائے گی اور ان مسائل کا حقیقی حل بتادے گی جو اس کے لئے اس درجہ وجۂ پریشانی بن رہے ہیں؟

یہ سوال بڑا اہم ہے لیکن اس کا جواب بڑا صاف ہے۔ ہمارے سامنے فکرِ انسانی کی تاریخ موجود ہے۔ ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ وہ کون کون سی راہیں تھیں جن میں انسان کو تباہی اور بربادی کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ قرآن نے پہلے ہی ان راہوں کے متعلق کہہ دیا تھا کہ یہ بربادیوں کی راہیں ہیں تو یہ شہادت اس امر کی دلیل ہوسکتی ہے کہ آئندہ کے متعلق جو کچھ قرآن کہے اس کی صحت و صداقت پر یقین کرلیا جائے۔ فکرِ انسانی کے لئے مستقبل کے متعلق اس کے سوا اور کوئی دلیل ہو ہی نہیں سکتی۔

لہٰذا ہمیں دیکھنا یہ ہوگا کہ زندگی کے ان مسائل کے متعلق، جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں آپ کے سامنے آچکا ہے۔ قرآن کیا کہتا ہے۔ تاکہ ہم اس کی روشنی میں فکرِ انسانی کے طے کردہ راستوں کا مطالعہ کرکے آئندہ کے متعلق فیصلہ کرسکیں کہ اس سے کس طرح راہنمائی مل سکتی ہے؟

قرآن کی پیش کردہ صداقتوں پر "ایمان لانے" کا یہ طریق شاید آپ کو نیا سا نظر آئے۔ لیکن یہ نیا نہیں۔ یہ طریق بھی خود قرآن ہی کا تجویز کردہ ہے۔ وہ ماضی کے تجربات کو مستقبل کے فیصلوں کے لئے دلیل بناتا ہے اور اس طرح اپنے ہر دعوے کو علیٰ وجہ البصیرت منواتا ہے۔

دوسری کتاب میں، جس کی طرف گذشتہ اوراق میں کئی بار اشارہ کیا جاچکا ہے، قرآن کے اس عظیم دعوے کو اور اس کے ثبوت میں اس کی فہم و بصیرت کو مطمئن کرنے والی دلیلوں کو پیش کیا جائے گا۔ آپ انہیں بغور دیکھئے اور اس کے بعد سوچئے کہ وہ کس حُسن و خوبی سے انسانی فکر کی راہنمائی کرکے اُسے پُرامن راہوں سے منزلِ مقصود تک لے جاتا ہے اور اس کا یہ دعویٰ کس قدر حقیقت پر مبنی ہے کہ ان راستوں پر چلنے والوں کو "نہ کسی قسم کا خوف ہوگا نہ حزن" لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ (2/62).

اس دوسری کتاب کا نام ہے ______________ "اسلام کیا ہے؟"
اس کی تصریح مقدمہ میں کی جا چکی ہے۔
اس سلسلہ کی میری انگریزی زبان کی تصنیف ______________

(ISLAM -- A CHALLENGE TO RELIGION)

کا مطالعہ بھی مفید رہے گا۔

پرویز

عبدالجبار واجد

BIBLIOGRAPHY

Abbot – T.K.
Preface to the Critique of Practical Reason – (by Kant).

Alexander — Samuel.
Space, Time and Deity.

Allport — G.W.
The Individual and His Religion.

Ames – Edward Scribner.
My Conception of God.

Aristotle.
Politics.

Balfour – A. J.
1. Foundations of Belief.
2. Theism and Thought.

Benedict – Ruth.
Patterns of Culture.

Bentham – Jeremy.
Fragment on Government.

Berdyeau – Nicholes.
1. The Divine and the Human.
2. Slavery and Freedom.
3. Destiny of Man.

Bergson – Henri.
1. Creative Evolution.
2. Matter and Memory.
3. The Two Sources of Morality and Religion.

Born – Max.
Natural Philosophy of Cause and Chance.

Brend – William A.
Foundations of Human Conflicts.

Briffault – Robert.
The Making of Humanity.

Brightman – E.S.
A Philosophy of Religion.

Broad – C.D.
The Mind and its Place in Nature.

Browne – William.
Science and Personality.

Buber – Martin.
Between Man and Man.

Bucke – Richard Maurice.
Cosmic Consciousness.

Burtt – E.A.
Metaphysical Foundations of Modern Physical Science.

Butler – Samuel.
1. Life and Habit.
2. Upon Human Nature.

Caird – John.
An Introduction to the Philosophy of Religion.

Cantillon – Richard.
Essay on the Nature of Commerce in Government.

Carey – H.C.
Principles of Social Science.

Carnegie – Dale.
How to Win Friends and Influence People.

Carr – H.W.
General Principles of Relativity

Cassirer – Ernst.
An Essay on Man.

Chesterton – G.K.
An Essay on Heretics.

Cohban – Alfred.
The Crisis of Civilisation.

Cohen – Chapman.
Materialism Restated.
Cole – C.D.H.
The Meaning of Marxism.
Darwin – Charles.
The Origin of Species.
Denison – J.H.
Emotion as the Basis of Civilisation.
Dewey – John.
Experience and Nature.
Dickinson – G.L.
After Two Thousand Years.
Dohzhansky – T.H.
Heredity, Race and Society.
Dunn – L.C.
Heredity, Race and Society.
Dorsey – George A.
Civilisation.
Driesch – Hans.
The Problem of Individuality.
Eddington – A.S.
1. Nature of the Physical World.
2. Science and the Unseen World.
Einstein – Albert.
Out of My Later Days.
Engels – Friedrich.
Communistic Manifesto.
Evans – John.
Theistic Monism.
Ewing __ A.C.
The Individual, the State and World Government.
Ferm – Vergilius.
First Chapters in Religious Philosophy.
Feuerbach – Ludwig.
The Essence of Chistianity.
Freed – Lan.
Social Pragmatism.
Freud – Sigmund.
1. The Future of an Illusion.
2. Civilisation, War and Death.
Gasset – Ortega Y.
History as a System.
Gauld – W.A.
Man, Nature and Time.
Gill – Bric.
Money And Morals.
Goldenweiser – A.A.
Anthropology.
Gollancz – Victor.
Our Threatened Values.
Grant – Maria.
The Sun-maid.
Grierson – Francis.
The Invincible Alliance.
Griffith – W.
Interpreters of Man.
Guenn – Rene.
The Crisis of the Modern World.
Gurdjieff – G.
All and Everything.
Haekel – Ernst.
Riddle of the Universe.
Haney – L.H.
History of Economic Thought.
Hegedus – Adam De.
The State of the World.
Heidegger –
Kant and the Problem of Metaphysics.
Hertz – Frederick.
Nationality in History and Politics.
Hill – A.V.
The Physical Reasonableness of Life.

Hobbes – Thomas
Leviathan.
Hogben – L.
The Nature of Living Matter.
Haldane – J.S.
1. The Philosophical Basis of Biology.
2. The Science and Philosophy.
Holmes – J.
A Struggling God.
Howard – B.A.
The Proper Study of Man.
Huxley – Aldous.
1. Ends and Means.
2. The Perennial Philosophy.
3. Science, Liberty and Peace.
Huxley – Julian.
1. Religion Without Revelation.
2. Man in the Modern World.
Huxley – Thomas.
Elementary Physiology.
Inge – Dean.
1. God and the Astronomers.
2. The Fall of Idols.
Iqbal – Dr. Sir Muhammad.
Reconstruction of Religious Thought in Islam
James – William.
The Varieties of Religious Experience.
Jeans – Sir James.
The Mysterious Universe.
Jennings – H.S.
The Biological Basis of Human Knowledge.
Joad – C.E.M.
1. Guide to Philosophy.
2. Decadence.
3. Philosophical Aspect of Modern Science.
4. Guide to the Philosophy of Morals and Politics
Jones – F.W.
Design and Purpose.
Jones – Sir Henry.
Faith that Enquires.
Johnson – R.F.
Confucianism and Modern China.
Jung – C.G.
Modem Man in Search of Soul.
Kaempffert – Waidemar.
Explorations in Science.
Kant – Immanuel.
1. Critique of Practical Reason.
2. Categorical Imperative -- (Edited by H.J.Panton).
Kellog – Vernom.
Darwimism To-day.
Keirkegarrd – Soren.
The Present Age.
Lang – A.
History of Materialism.
Lenin – Vladimir.
State and Revolution.
Lippman – Walter.
1. Preface to Morals.
2. The Good Society.
Livingstone – Sir Richard.
Education for a World Adrift.
Lodge – Sir Oliver.
The Latest Ideas in Mysticism.
Locke – John.
Treatise on Government.
Loveday – Alexander.
The Only Way.

Mabboth – J.D.
The State and the Citizen.
Mach – Ernst.
The Reaction Against Idealism.
Machiavelli – Niccolo.
The Prince.
Magay – M.A.
Nietzsche.
Malthus – Thomas.
Principle of Population.
Mannheim – Karl.
Diagnosis of Our Times.
Marx – Karl.
1. Capital.
2. Communistic Manifesto.
3. Poverty of Philosophy.
4. Critique of the Philosophy of Law of Hegel.

Mason – J.W.T.
Creative Freedom.
McDougall – William.
1. Social Psychology.
2. The Group Mind.
3. Character and the Conduct of Life.

McGiffert – A.C.
Rise of Modern Religious Ideas.
McIver – I.
The Modern State.
Menckem – H.L.
Treatise on Right and Wrong.
Mill – J.S.
1. Utilitarianism.
2. Essay on Liberty.

Miller – R.F.
Gandhism and Leninism.
Moore – Thomas.
Personal Mental Hygiene.
Morgan – Lloyd.
Emergent Evolution.
Moszkowske --
Einstein – The Searcher.
Mottram – V. H.
Physical Basis of Personality.
Muirhead – J. H.
Elements of Ethics.
Mukerjee – C.
An Introduction to Socialism.
Mumford – Lewis.
1. The Conduct of Life.
2. Faith for Living.

Murray – Robert H.
The Individual and the State.
Murray – J. M.
Adam and Eve.
Nehru – Jawahar Lal.
Discovery of India.
Newsholme – H.P.
Health, Disease and Integration.
Nietzsche – Friedrich.
Beyond Gond and Evil.
Otto – Dr. Rudolf.
The Idea of the Holy.
Ouspensky – P.D.
1. Tertium Organum.
2. A New Model of the Universe.
3. In Search of the Miraculous.

Paine – Thomas.
The Right of Man.
Palinurus –
Unquiet Grave.
Pascal – Blaise.
Penseos.
Patrick – Mark.
Hammer and Sickle.

Paul – Leslie.
1. The Meaning of Human Existence.
2. Annihilation of Man.

Popper – K.R.
The Open Society and its Enemies.

Planck – Max.
1. Universe in the Light of Modern Physics.
2. Causality in the World of Nature.
3. Where is Science Going?

Plato.
Republic.

Plekhanov – G.V.
The Role of Individual in History.

Rashdall – Hastings.
The Theory of Good and Evil **(2 Vols.)**

Rousseau – J.J.
1. The Social Contract.
2. Discourses on Inequality.

Renan – Ernest.
Essay on Nationality.

Reves – Emery.
The Anatomy of Peace.

Ricardo – David.
The Principle of Political Theory and Taxation.

Ritschl – Albrecht.
Justification and Reconciliation.

Russell – Bertrand.
1. History of Western Philosophy.
2. Hopes for a Changing World.
3. Mysticism and Logic.
4. Freedom and Organisation.
5. Reith Lectures.
6. Authority and the Individual.

Samual – Lord.
Belief and Action.

Schrodinger – Erwin.
What is Life?

Sherrington – Charles.
The Brain and its Mechanism.

Sheen – F.J.
Philosophy of Religion.

Simons – Yves R.
Philosophy of Democratic Government.

Simpson – G.G.
The Meaning of Evolution.

Slochower – Harry.
No Voice is Wholly Lost.

Smith – Adam.
The Wealth of Nations.

Snell – Lord.
The New World.

Spalding – H.N.
Civilisation in East and West.

Spencer – Herbert.
1. Principles of Ethics.
2. The Data of Ethics.
3. Social Statistics.

Spengler – Oswald.
Decline of the West.

Stalin – J.V.
Leninism.

Stebbing – Susan.
Ideals and Illusions.

Stekel – Wilhelm.
Peculiarities of Behaviour.

Taylor – A.
Evolution in the Light of Modern Knowledge.

Teiner – Kerschens.
Concept and Education of Character.

Thomson – J. Arthur.
The Gospel of Evolution.

Toynbee—Arnold J.
The World and the West.
Turgot – A.R.J.
Formation and Distribution of Wealth.
Turner – H.H.
Introduction to the Foundations of Einstein's Theory of Gravitation.
Underhill – Evelyn.
Mysticism.
U.N.O.
Declaration of Human Rights.
U.N.E.S.C.O.
Democracy in a World of Tension.
Urban – W.M.
Human and Deity.
Wakeman – H.O.
The Ascendancy of Power.
Walker – Kennith.
Meaning and Purpose.
Warren – H.C.
Dictionary of Psychology.
Watson – Dr. J.B.
Behaviourism.
Wells – H.G.
1. Fate of Homo-Sapiens.
2. Anticipation.

Westermarck – Edward.
1. Ethical Relativity.
2. The Origin and Development of Moral Ideas.

White – Amber Blanco.
Ethics for Un-believers.
Whitehead – A.N.
1. Adventures of Ideas.
2. Science and the Modern World.
3. Religions in the Making.

Wilky – Wendel.
One World.
Wilson – E.B.
The Cell in Development and Inheritance.

Magazines and Papers.
1. The Nineteenth Century.
2. Contemporary Review.
3. Loodon Times.
4. Mind.
5. Foreign Affairs.
6. Labour – Monthly.

Encyclopaedia Brittannica.
Encyclopaedia of Religions and Ethics – Hastings.