

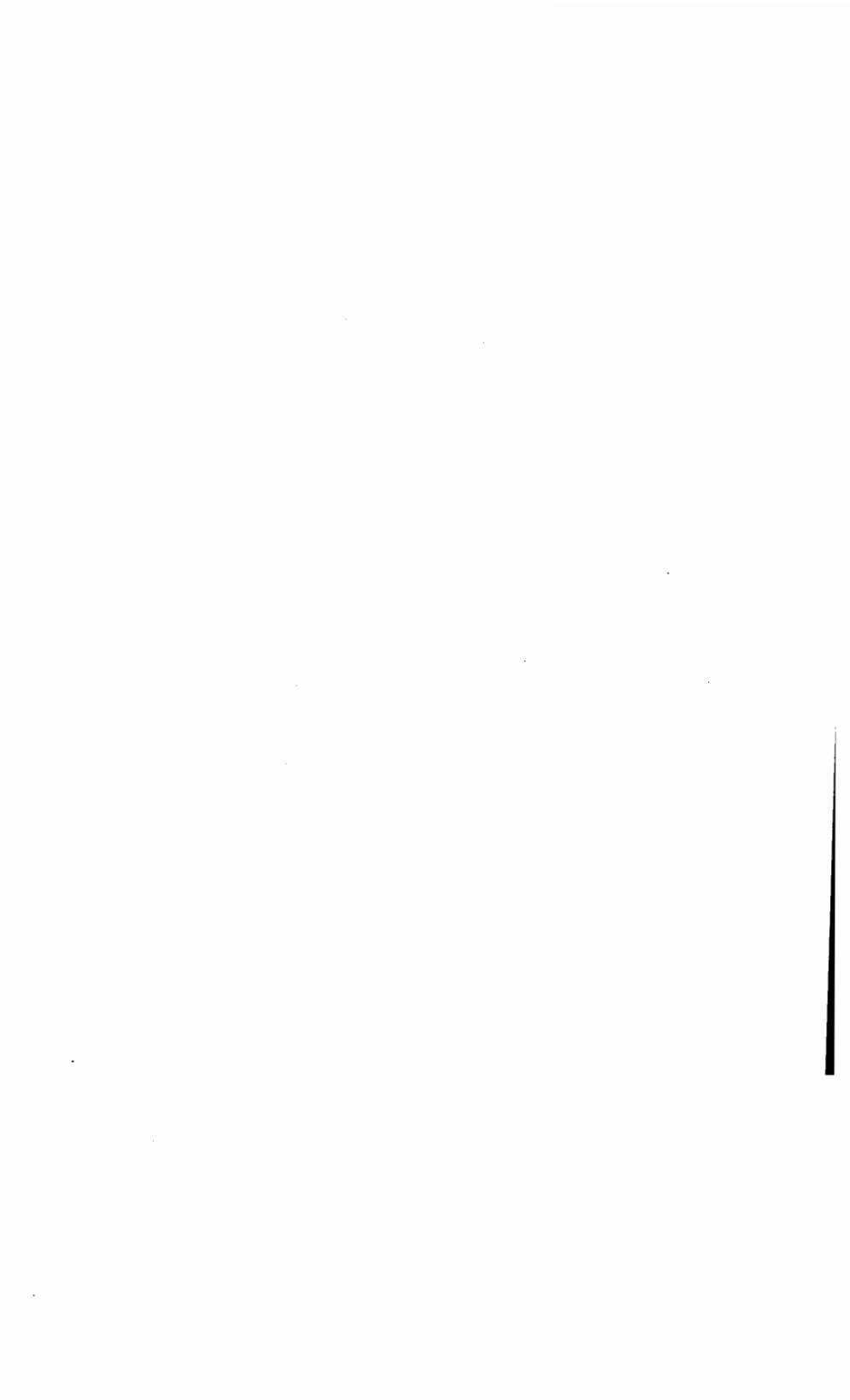


من محمد بن الحسن بن علي

إسلام و رندانه عالم
تقابل مطالع



اسلام اور مذاہبِ عالم



اسلام اور مذاہب عالم تقابل مطالعہ

محمد مصطفیٰ الدین نقوی

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲۔ کلکتہ روڈ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

نہم	طبع
جون 1997ء	سنہ اشاعت
1100	تعداد
ڈاکٹر رشید احمد جالندھری	ناشر
ناظم ادارہ ثقافت اسلامیہ	
-/150 روپے	قیمت
سعادت پرنٹنگ پریس، لاہور	مطبع

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد کے تعاون سے شائع کی گئی۔

دیباچہ

یہ کتاب مذاہبِ عالم اور اسلام کا ایک تقابلی مطالعہ ہے جس سے معلوم ہوگا کہ انسان کے مذہبی افکار کی تشکیل ایک عرصہ دراز سے جاری ہے اور مذہبی تصورات میں مسلسل ارتقا اور اصلاح ہو رہی ہے۔ کسی زمانے میں ایسا نہیں ہوا کہ انسان کے معاشرے، سیاست اور علمی ترقیوں کا اثر مذہبی افکار پر نہ پڑا ہو یا قوموں کے میل جول اور تہذیبوں کے امتزاج سے ایک مذہب نے دوسرے مذہب کا اثر نہ قبول کیا ہو۔ اس کتاب سے یہ بھی ظاہر ہوگا کہ مذہب کل زندگی ہے نہ کہ زندگی کا ایک شعبہ۔ ساری حیات معاشری ایک وحدت ہے۔ اس کو الگ الگ خانوں میں تو تقسیم کیا جاسکتا ہے، مگر یہ تقسیم قطعی اور آخری نہیں ہو سکتی، بلکہ ہر شعبہ حیات کا ایک دوسرے سے متاثر ہونا لازمی ہے۔ سیاسیات، معاشیات، فلسفہ، مذہب — یہ سب ایک دوسرے سے اثر پذیر ہوتے رہتے ہیں، لیکن ان میں سب سے زیادہ قوی اور موثر حقیقت کا وہ نظریہ اور فطرت کا وہ تصور ہے جو انسان کائنات کے بالمقابل قائم کرتا ہے۔ پھر اگر مذہب بھی کائنات کا ایک تصور پیش کرتا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ زندگی کے دوسرے شعبے اس سے متاثر نہ ہوں؟ پس معلوم ہوا کہ مذہب اور سیاست یا مذہب اور معاشیات کی مکمل علیحدگی ممکن نہیں۔ البتہ یہ سمجھنا بھی غلط ہوگا کہ یہ سب شعبے ایک ایسی وحدت ہیں جن میں کوئی فرق و اختلاف نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جزئیات اور تفصیل میں تو تمام شعبہ ہائے حیات الگ الگ ہیں مگر اصولی اور کلی مسائل میں یہ سب ایک نقطے پر جمع ہوتے ہیں اور سب کا آخری مدار وہی تصور ہے جو انسان حقیقتِ حیات اور فطرت کے بارے میں قائم

کرتا ہے۔

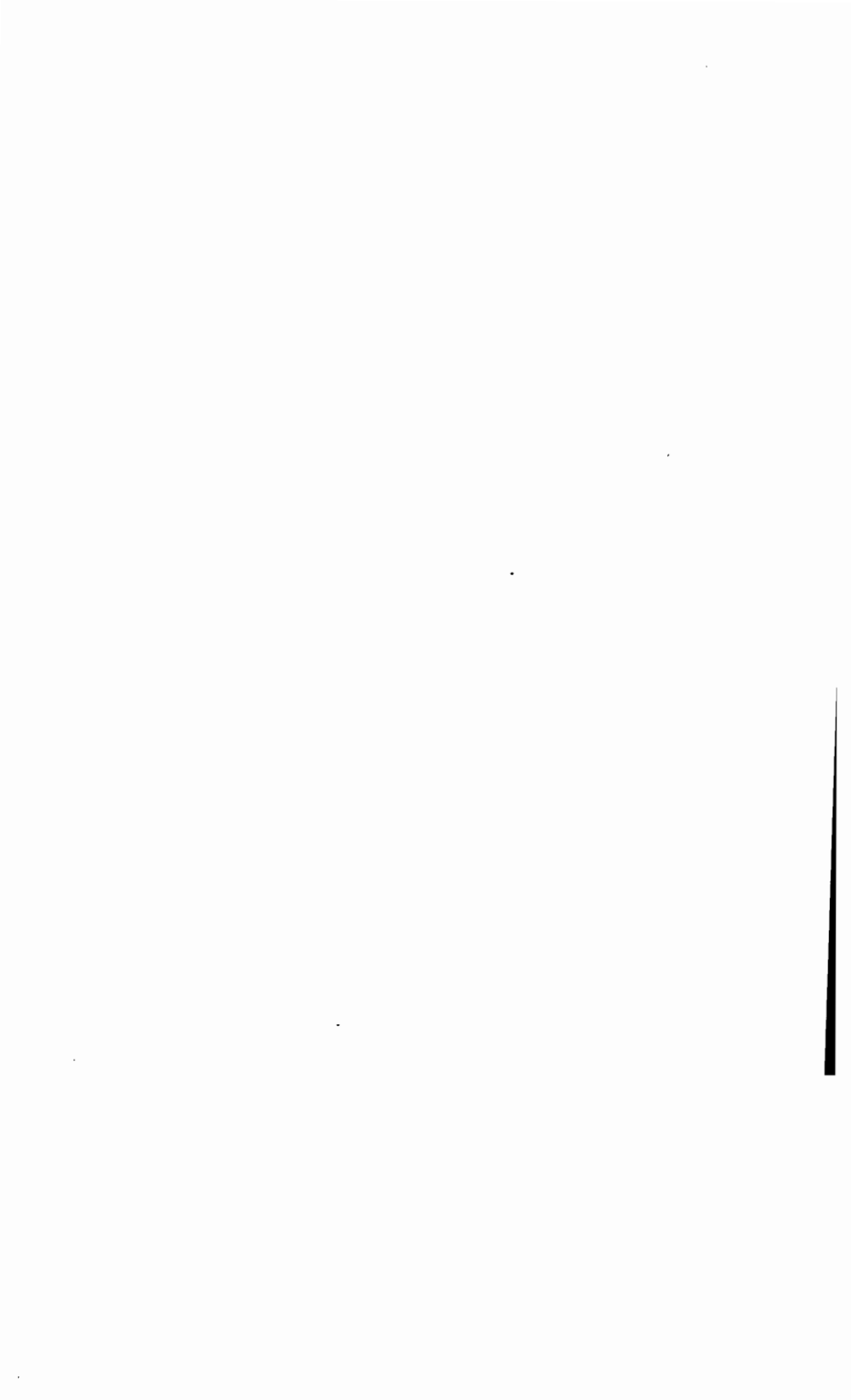
اس کتاب سے یہ بھی واضح ہو گا کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقا کی فیصلہ کن منزل تھی۔ اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یک جا کر کے اپنی وحدت میں سمو لیا۔ اس لیے ہر مذہب اور ہر مکتب خیال میں جتنی صداقت ہے وہ اسلام میں موجود ہے، بلکہ اسلام نے اس میں مزید اضافے کیے۔ اس لحاظ سے یہ انسان کا سب سے ترقی یافتہ مذہب ہے۔

لیکن اسلام کے ظہور و عروج سے مذہبی ارتقا کا سلسلہ بند نہیں ہوا۔ انسان کے مذہبی افکار و تصورات میں اب بھی مسلسل ارتقا جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہے گا۔ خود اسلامی افکار بھی مختلف ارتقائی منازل سے گزرتے رہے ہیں۔ یہ انسان کی عین فطرت ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔ اس لیے جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کے بعد ارتقاء مذہب کا سلسلہ بند ہو گیا وہ غلطی پر ہیں۔ اسلام نے چند بنیادی اور اصولی امور کی طرح ڈال دی اور چند حدود متعین کر دیں۔ ان کے اندر جو بھی تبدیلیاں واقع ہوں گی وہ عین مقتضائے اسلام ہیں۔ ان سے باہر جو تغیرات ہوں گے وہ مزاج اسلام کے خلاف ہوں گے۔ اسلام جزئیات و فروعات کا نام نہیں، اصول و کلیات کا نام ہے۔ ان اصول و کلیات پر ہر زمانے میں زندگی اور معاشرے کی نئی تشکیل ہوگی۔ جزوی احکام اور فروعی قوانین بدلتے جائیں گے، لیکن اگر اسلام کے بنیادی افکار اور عمومی تصورات محفوظ رہیں اور یہ تمام تبدیلیاں انہی کے اندر واقع ہوں تو اس سے اسلام کو کوئی صدمہ نہیں پہنچ سکتا، بلکہ یہ اس کی قوت اور زندگی کی علامت ہوگی۔ اس لحاظ سے ہمارے قدامت پرست طبقے کا موقف بھی غلط ہے جو جزئیات دین اور تفصیلی احکام کو عین اسلام قرار دیتا ہے اور لادینی طبقات کا یہ ادعا بھی غلط ہے کہ اسلام صرف چند عقائد، عبادات اور رسمی امور سے بحث کرتا ہے، باقی زندگی اور معاشرے کی تشکیل سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ اسلام کی اصولی ہدایات اور بنیادی اقدار کو معاشرے اور قوانین کی تشکیل میں ہمیشہ فیصلہ کن مقام حاصل رہے گا، جب تک مسلمان و قبیح مسلمان ہیں۔

محمد منظر الدین صدیقی

فہرست مضامین

۴	دیباچہ
۱	۱- ہندو مذہب
۲۰	۲- بدھ مذہب
۳۶	۳- ایرانی مذاہب
۵۴	۴- یہودی مذہب
۱۰۳	۵- عیسائیت
۱۴۷	۶- یونانی مذہبی افکار کا ارتقا
۱۹۸	۷- انسانیت اسلام سے پہلے
۲۱۷	۸- اسلامی تحریک اور اس کا پیدا کردہ ذہن
۲۲۸	۹- مسلمانوں کے زوال کے اسباب



(۱)

ہندو مذہب

امتیازی خصوصیات۔ ہندو مذہب کا بانی کوئی ایک فرد نہیں۔ زردشت، موسیٰ اور عیسیٰ کی مانند ہمیں کوئی ایسی شخصیت نہیں ملتی جس کو ہندوؤں کا رہنما قرار دیا جاسکے یا جس کو اس مذہبی نظام میں مرکزی اہمیت حاصل ہو۔ اسی طرح ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کو بھی کسی ایک شخصیت کی جانب منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ زمانہ مابعد میں بعض ممتاز مذہبی اشخاص منظر عام پر آئے لیکن ہندو مذہب کے ابتدائی مدارج پر ان شخصیت کا ٹھپہ لگا ہوا ہے۔ چوں کہ ہندوؤں کے مذہبی نظام کی تشکیل میں لاتعداد اشخاص کا حصہ ہے اس لیے اس میں کوئی واحد عقیدہ، مذہبی قانون یا رسوم و شعائر کی کوئی یکسانیت نہیں ملتی۔ عقاید کی گونا گونی، طریق عبادت، کے اختلافات اور معبودوں کی کثرت کے باعث یہ مذہب ایک گنجان جنگل کی طرح معلوم ہوتا ہے جس میں ہزاروں راستے نکلتے ہوں لیکن کوئی راستہ صاف اور سیدھا نہ ہو۔

پھر بھی ہندو مذہب کا ایک مشترک عقیدہ جو ہندو ذہن پر عام طور پر سے حاوی ہے تناسخ اور حلول کا نظریہ ہے جس کا ہمہ اوستی فلسفے سے گہرا تعلق ہے۔ قدیم ویدک عہد میں یہ عقیدہ ناپید تھا۔ اس زمانے تک ہندو اپنی مادی ازنی زندگی کے بارے میں ایک پُر امین نقطہ نظر رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ موت کے بعد زندگی کا یہ سلسلہ دائمی طور پر جاری رہے گا۔ ان کا خیال تھا کہ نیک انسان موت کے بعد بہشت میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں انھیں کامل راحت و سکون حاصل ہوتا

ہے اور بدکردار اشخاص کو دوزخ کے مصائب بھگتنے پڑتے ہیں۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد ہندوؤں کی یہ رجائیت ختم ہو گئی اور کسی نہ کسی وجہ سے یہ عقیدہ پیدا ہو گیا کہ موت کے بعد ایک نئی ارضی زندگی کا آغاز ہوتا ہے جس میں انسان کو اپنے گزشتہ جنم کے اعمال کا نتیجہ بھگتنا پڑتا ہے اور یہ سلسلہ تا ابد جاری رہتا ہے۔ اس عقیدے نے ہندو ذہن کو ہمیشہ کے لیے پست کر دیا۔ اس پر ایک مایوسانہ افسردگی طاری ہو گئی۔ نیز اسی عقیدے سے تقدیر پرستی کا روگ بھی پیدا ہوا، کیونکہ انسان کی قسمت اس کے گزشتہ جنم کے اعمال سے متعین ہو جاتی ہے اور اس کی اپنی کوشش سے نہیں بدل سکتی۔ یہ تصور انسان کے لیے کتنا ہیبت ناک ہو گا کہ اس کو آدمیوں اور جانوروں اور پودوں کی شکل میں ہر بار ایک نیا جنم لینا ہو گا اور وہ کتنے ہی نیک اعمال کرے لیکن اس دنیا کے بکھیڑوں اور مصیبتوں سے اس کی نجات کا کوئی امکان نہیں یہاں تک کہ دیوتاؤں کو بھی اپنے نئے جنم میں زندگی کے پست ترین درجے سے گزرنا پڑے گا۔ ہندو مذہب میں معبودوں کی کثرت کا اس کے ہمہ اوستی نظریے سے گہرا تعلق ہے۔ ہمہ اوستی عقیدہ یہ ہے کہ تمام دیوتا اور دیویاں اور سارے مظاہر فطرت مثلاً ہوا، آگ، پانی، دریا، زلزلے اور وبائیں ایک واحد قوت حیات کے مختلف ظہوروں کا نتیجہ ہیں۔ خود انسان ایک طرف ہے جس میں یہ قوت حیات رواں دواں ہے۔ فطرت اور خدا ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، اس لیے فطرت ذی حیات با بے جان فطرت کی پرستش خدا کی پرستش ہے۔

موجودہ ہندو مذہب پر انوں Puranas پر مبنی ہے۔ یہ قدیم مذہبی نوشتے ہیں جن میں تخلیق عالم کے متعلق بہت افسانے درج ہیں۔ ہندوؤں کے بڑے بڑے دیوتا تین ہیں: برہما، وشنو اور شیوا۔ ان کے تحت لاتعداد دیویاں ہیں۔ برہما عالم کا خالق اور قائم بالذات ہے۔ یہ اس تخلیقی شعور کا حامل ہے جس نے عالم کو عدم سے پیدا کیا لیکن اس کی حیثیت ایک فلسفیانہ تصور سے زیادہ نہیں۔ وہ صرف کائنات کے لیے ایک نقطہ آغاز کا کام دیتا ہے لیکن نظام عالم کے ایک مرتبہ جنبش میں آنے کے

بعد اس کے ساتھ اس کا کوئی زندہ تعلق نہیں رہتا۔ اس لیے ہندوؤں میں اس کی عبادت قریب قریب معدوم ہے۔ اصل ہندو معبود وشنو اور شیوا ہیں۔ ہندوؤں کو اس لحاظ سے دو گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: ایک وشنو کے پرستار اور دوسرے شیوا کے پرستار۔ ان میں سے وشنو کی اہمیت زیادہ ہے۔ وہ اشیا کی بقا اور حفاظت کا ذمہ دار، اور اس کی زوہ لکشمی دولت و ثروت اور عیش و فراوانی کی نمائندہ ہے۔ تصاویر اور مجسموں میں اس کا مرقع اس طرح آراستہ کیا گیا ہے کہ گویا وہ ایک ابدی سکون و راحت میں گم ہے۔ ہندوؤں کے یہاں الوہیت کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ حرکت کے بجائے سکون کی مظہر ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مذہب میں تخلیق و تعمیر اور جدوجہد کا کوئی مقام نہیں۔ برہما کے برعکس وشنو کو انسانی دعاؤں، عبادتوں اور منتوں سے حرکت میں لایا جاسکتا ہے اور زندگی کے نازک موقعوں پر اسے عالم مادی میں نزول پر آمادہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ نزول حلول کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی یہ معبود کسی بڑے انسان کی شکل میں نمودار ہو کر معجزانہ کارنامے انجام دیتا ہے۔ رام اور کرشن اسی معبود کے اوتار تھے، یعنی دونوں میں خود وشنو مجسم ہو گیا تھا۔ تجسم کے نظریے کے باعث ہندو مذہب اپنے معبودوں کو دنیوی امور و واقعات کی کشاکش میں آسانی سے کھینچ بلا سکتا ہے۔ کسی بڑے سورما یا قومی ہیرو کے کارناموں کی توجیہ کا یہ ایک عام طریقہ ہے کہ اس کو وشنو کا مظہر قرار دیا جائے، یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ وشنو کی روح اس کے جسم میں حلول کر گئی ہے، لیکن وشنو صرف انسانوں کے جسم میں ہی حلول نہیں کرتا بلکہ وہ جانوروں اور پودوں کی شکل بھی اختیار کر سکتا ہے، مثلاً وہ کبھی کچھوا بن سکتا ہے، کبھی مچھلی کی ہیئت میں نظام ہو سکتا ہے اور کبھی کیڑوں مکوڑوں میں ظہور کر سکتا ہے۔ برہمنوں نے اس عقیدہ حلول کا بہت مفید استعمال کیا۔ جن غیر ہندو وحشی قبائل اور دور دراز علاقوں کی آبادیوں کو وہ ہندومت میں داخل کرنا چاہتے ان کے دیوتاؤں اور دیویوں کو وشنو کا مظہر قرار دے کر انہیں اپنے مذہبی نظام میں جگہ دے لیتے۔

شیوا ایک دوسرے اصول کا نمائندہ اور دشمن کی عین ضد ہے۔ وہ زندگی کی پرانی شکلوں کو مٹاتا اور نئی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ وہ تعمیر و تخریب کی تمام قوتوں کا مالک اور قدرت کی ساری کارروائیوں کا نگران کا رہے۔ وہ ہزاروں انسانوں کو امراض، وباؤں، زلزلوں اور طغیانیوں کے ذریعے موت کے گھاٹ اتارتا اور ان کی جگہ لاکھوں نئے انسان پیدا کرتا ہے۔ اس کی سرپرستی میں ہندو عابد و زار ہدیریا نیت کی بڑی بڑی مشقتیں اٹھاتے اور نفس کشی اور رہبانیت کے مدارج طے کرتے ہیں۔ ہندوستان کے اکثر سنیاسی، فقرا اور درویش اس دیوتا کے پرستار ہیں۔ اس کے نام سے جو مندر مخصوص ہیں ان میں ہزاروں جانوروں کی قربانی دی جاتی ہے۔

تناسخ کے عقیدے کے باعث ہندو ذہن جسمانی زندگی سے گھبراتا اور حسیات و تجربات کی زندگی سے گریز کرتا ہے۔ اس کا مقصود حیات یہ ہے کہ وہ تمام خطرات اور آلام سے نجات حاصل کرے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جنت کے سکون کو بھی پرخطر سمجھتا ہے کیونکہ جنتی انسان بھی روحانی حیثیت سے تنزل میں مبتلا ہو سکتے ہیں، جیسے کہ ابلیس کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے وہ ایک ایسے عالم کا متلاشی ہے جہاں رنج و رات اور مسرت و الم کے امکانات بالکل ناپید ہوں اور انسان ایک ابدی بے خواب نیند میں سو جائے۔ اس فلسفہ زندگی نے ہندو قوم میں بے عملی پیدا کر کے اس کے اندر جدوجہد اور کشمکش حیات کی قابلیت فنا کر دی۔

تاریخی ارتقا۔ ہندو مذہب کا آغاز ویدوں کے عہد سے ہوتا ہے جن کا زمانہ ۱۵۰۰ قبل مسیح کا تھا۔ جب ہندو آریا پہلے پہل ہندوستان میں داخل ہوئے تو ان کے مذہبی تصورات نہایت سادہ تھے۔ انہی تصورات و عقاید کو ویدوں میں مدون کیا گیا ہے، لیکن اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں ایک مخصوص مذہبی طبقہ یعنی برہمنوں کی مذہبی سیادت قائم ہو گئی تھی اور انھوں نے اپنی سیادت کے جواز میں جو مذہبی کتابیں ترتیب دیں انہیں برہمنہ کہا جاتا ہے۔ برہمنہ کا بدھمت اور جین مت کی کتابوں سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں واقعات و حالات کو توڑ مروڑ کر بیان کیا گیا ہے اور قدیم

ویدی عقاید میں اس طرح ترمیم کی گئی ہے جس سے برہمنوں کی پیشوائی کا تسلسل ثابت ہو۔ اس لیے ان کتابوں میں ہندو مذہب کی صحیح نمائندگی نہیں کی گئی ہے، کیونکہ ان سے پڑھنے والے پر یہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ برہمنوں کو قدیم زمانے سے مذہبی پیشوائی کا درجہ حاصل تھا۔ جن مت اور بدھ مت کی صورت میں جو نئی مذہبی تحریکیں پیدا ہوئیں انھیں برہمنائیں بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے، گویا کہ ہندو مذہب کے تاریخی تسلسل میں کوئی خلا نہیں پیدا ہوا۔ اسی طرح ان مذہبی کتابوں میں ہندوستان پر یونانیوں کی سیٹھی اقوام اور مہنوں کے حملہ کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔

ویدک دھرم۔ ویدوں میں ان بڑی بڑی ارواح کو الوہیت کا جامہ پہنایا گیا ہے جو فطرت اور اس کے مظاہر و قویٰ کی نگراں ہیں۔ لیکن ارواح سفلی کا، جن سے لوگ ڈرتے تھے اور جنھیں راضی رکھنے کے لیے وہ پوجا پاٹ کرتے تھے، ویدوں میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ ویدک مذہب میں ہر اس شے کو معبود قرار دیا جاتا تھا جس سے انسانی ذہن پر مثبت طاری ہو جائے یا جس سے خوف اور اُمید کے جذبات وابستہ ہو جائیں۔ زمین، آسمان، پہاڑ، دریا، پودے قابل پرستش سمجھے جاتے تھے۔ بگھوٹوں، گالیوں، پرندوں اور دوسرے جانوروں سے بھی مرادیں طلب کی جاتی تھیں، یہاں تک کہ خود انسان کی بنائی ہوئی اشیاء مثلاً ہتھیار، طبل اور ہل وغیرہ کی عبادت بھی کی جاتی تھی۔ ویدوں میں جادو اور سحر کے متعلق کوئی عقیدہ نہیں ملتا، لیکن الفاظ اور عبارات کی سحر انگیز تاثیر کا خیال ضرور موجود ہے۔

آریائی عقاید اور تہذیب پر بیرونی اثرات۔ اب یہ خیال مستحکم ہونا جا رہا ہے کہ آریاؤں کے مذہبی عقاید اور طریق عبادات بیرونی اثرات سے بالکل محفوظ نہ تھے۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ بابل کے مذہبی تصورات آریاؤں پر اثر انداز ہوئے۔ ۱۴۰۰ قبل مسیح میں بابل کی حکومت پورے مغربی ایشیا میں پھیل گئی، اس لیے یہ قرین قیاس ہے کہ اس کا اثر ہندوستان پر بھی پڑا ہوگا۔ بابل میں امراض کو دفع کرنے کے لیے جو منتر پڑھے جاتے تھے ان کا سراغ ہندوستان میں بھی ملتا ہے۔ اسی طرح ٹیکسلا میں

یہ رسم تھی کہ جو لڑکیاں شوہر تلاش کرنے میں ناکام رہتیں انھیں بازار میں لاکر بیچ دیا جاتا۔ یہ رسم بھی بابل میں رائج تھی۔ کہا جاتا ہے کہ عمارتوں میں اینٹوں کا استعمال بھی بابل کی تعمیری روایات کا اثر ہے۔

ایرانی مذہب اور تہذیب اور ویدک عہد کے مذہبی عقاید میں جو گہری مماثلت پائی جاتی ہے اس کا سبب ان دونوں قوموں کی ابتدائی وحدت ہے جبکہ آریا وسط ایشیا میں مقیم تھے۔ اوستا اور رگ وید کے مذہبی صنمیاتی افسانے اور پرستش کے طریقے ملتے جلتے ہیں۔ اگر اوستا کی قدیم کتابیں جو زردشت سے پہلے موجود تھیں، دست یاب ہو سکتیں تو اس مماثلت کا رنگ اور زیادہ گہرا نظر آتا لیکن زردشت کی مذہبی اصلاحات کے باعث ایرانیوں کی صنمیات Mythology ضائع ہو گئی۔ بہر حال ایک زمانے میں سندھ، مغربی پنجاب اور راجپوتانہ کا علاقہ ایرانی سلطنت میں شامل تھا۔ اس لیے ایرانی عقاید اور مراسم کا اثر ہونا لازم ہے۔ سکندر کے یونانی جانشینوں کے عہد میں بہت سے ایرانی ہندوستان میں آکر بس گئے جو سورج کی پرستش کرتے تھے اور برہمنوں نے انھیں اپنے مذہبی نظام میں داخل کر لیا۔ انہی کے اثر سے ہندوستان میں سورج اور آگ کی پرستش کا آغاز ہوا۔

ویدک مذہب کی ایک خصوصیت ارواح پرستی Animism ہے۔ اس کامرکزی تصور یہ ہے کہ عالم میں ایک یا بہت سی طاقتیں کار فرما ہیں۔ یہ طاقتیں جنگلوں، پہاڑوں، دیواروں اور بڑے بڑے درختوں کو اپنا مسکن بناتی ہیں۔ ان میں خیر کی نسبت شر کی صلاحیت زیادہ ہے۔ اس لیے انھیں راضی رکھنا ضروری ہے۔ کچھ عرصے بعد جب تجسم کا زور شروع ہوا اور شخصی دیوتاؤں کا عقیدہ رائج ہوا تو ان روجوں کو شعبہ جاتی دیوتا قرار دیا گیا اور ان کے نام پر الگ الگ مندر تعمیر کیے گئے جہاں انھیں راضی رکھنے کے لیے نذرانے اور تحائف پیش کیے جاتے تھے۔ کچھ اور روجوں کو جو شر پسندی کی صفت نہیں رکھتی تھیں اعلیٰ قسم کے دیوتاؤں میں بدل دیا گیا۔ یہ ہستیاں انسان کی محافظ، سرپرست اور مددگار قرار پائیں لیکن ان کی پرستش بہت محدود تھی۔ ویدوں کے راگوں

میں وحدانیت کا تصور بھی موجود ہے کیونکہ ان میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مختلف دیوتا اور دیویاں ایک ہستی واحد کے مظاہر ہیں۔ ویدک عہد کے اختتام پر اور بانٹھوی برہمنائی مذہبی کتب میں پراچیتی کے متعلق یہ عقیدہ ملتا ہے کہ وہ تمام دیوتاؤں اور دیویوں کا باپ اور سردار ہے۔ اپنشد میں یہی عقیدہ برہمنائی صورت میں موجود ہے کیونکہ برہمناکو روح عالم یا ہستی مطلق قرار دیا گیا ہے۔

ویدوں سے لے کر برہمنائیک - ویدوں کے مذہبی اشعار کالب و لہجہ انبساط اور امید کے جذبات کا آئینہ دار ہے۔ بڑے بڑے دیوتا اپنے پرستاروں کے دوست اور مددگار ہیں۔ وہ ہندو آریاؤں کو ہندوستان کے اصلی باشندوں پر فاتح رکھتے ہیں اور لڑائیوں میں ان کی نگہ بانی اور رہنمائی کرتے ہیں۔ دنیا کی تمام برائیاں اور خباثتیں جتنائی ہستیوں کی پیدا کردہ ہیں جن کے خلاف دیوتا نبرد آزما رہتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد برہمنائیک عہد (۸۰۰ - ۵۰۰ قبل مسیح) شروع ہوتا ہے اور اب ہندو آریاؤں کے تصورات و احساسات میں ایک بنیادی تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ ہندو ذہن پر مایوسی اور افسردگی طاری ہو جاتی ہے۔ یہ تبدیلی آب و ہوا کے اثرات کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اب ہندو آریا پنجا ب کے علاقے سے گزر کر گنگا جمن کے دو آبے میں داخل ہو چکے تھے، جہاں کی آب و ہوا میں نمی زیادہ ہے، یا اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آریاؤں کی سلطنت چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں تقسیم ہو گئی تھی جو باہم برسرِ پیکار رہتی تھیں بہر حال اب ظاہری مذہبیت کا غلبہ ہو چلا تھا اور پیشہ ور مذہبی طبقوں کے ماتحت مذہبی مراسم اور پرستش کے طریقے بہت پیچیدہ اور دشوار ہوتے جا رہے تھے۔

اس زمانے کے مذہبی عقاید اور طریقِ عبادت کے بعض اثرات دیر پا اور مستقل ثابت ہوئے اور موجودہ ہندو ذہن کی تشکیل میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ ان میں ایک تو ویدانتی فلسفہ ہے جو اپنشد میں مرتب کیا گیا، دوسرے برہمنوں کا تفوق، تیسرے قربانیوں کی اہمیت اور ان کی تاثیر کا عقیدہ، چوتھے، تناسخ پر ایمان۔

ویدانت کا فلسفہ۔ ویدانت کا لفظ پہلے پہل قدیم اپنشدوں کے لیے استعمال کیا

کیا ہے، لیکن اب چھ مختلف فلسفیانہ اور الٰہیاتی نظامات کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔
ویدانت میں برہمن کا ہمہ اوستی نظریہ پیش کیا گیا ہے اور اس کے لیے فلسفیانہ استدلال
سے کام لیا گیا ہے۔ اس مکتب خیال کا پہلا معلم ہدرا یا نہ تھا لیکن چونکہ اس کا نظریہ مقبول
اور کہاوتوں کی شکل میں پیش کیا گیا تھا اس لیے متعدد شارحین نے اس کی وضاحت ضروری
سمجھی۔ ان شارحین میں سب سے زیادہ معروف شنکر اچاریہ تھا جس نے ۸۰۰ء کے قریب
کا زمانہ پایا۔ ہندوستان کے تعلیم یافتہ ہندوؤں کی بہت بڑی اکثریت ویدانتی فلسفے کی
پیروی ہے۔

ویدانت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ آتما (یعنی ہمارا نفس) برہمن یا روح کل ہے۔
برہمن کی ذات ابدی اور لامحدود ہے اور اسی کی طاقت تمام اشیا میں کام کر رہی ہے لیکن
یہ ذات تقسیم پذیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر اس کو اجزائے میں تقسیم کیا جاسکے تو اس پر تغیرات
وارد ہو سکیں گے۔ اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہر نفس انسانی اور حیوانی کل پر برہمن
ہے نہ کہ اس کا کوئی جزو یا مظہر۔ برہمن کے سوا اور کسی ہستی کا دنیا میں وجود نہیں۔ اس
لیے اس فلسفے کو غیر ثنوی کہا جاتا ہے۔

لیکن تجربے سے اس نظریے کی فوراً تردید ہو جاتی ہے، کیونکہ عالم میں لاتعداد اشیا
اور ہستیوں کا وجود ہے۔ نہ صرف تجربے سے بلکہ خود ویدوں کی بنائی ہوئی مذہبی رسوم
سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے، کیونکہ یہ رسوم تناسخ اور پاداش عمل کے نظریے پر مبنی
ہیں اور اس لیے لازماً متعدد نفوس کو موجود قرار دیتی ہیں۔ اس تضاد کو رفع کرنے کے
لیے یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ ویدوں کے رسمی قواعد و ضوابط اور انسان کا خارجی تجربہ
دونوں عدم علل یا جہالت کا نتیجہ ہیں۔ اس جہالت کے باعث روح اپنے آپ کو جسم سے
متمیز نہیں کر سکتی اور کائنات خارجی کی بے حقیقتی کا ادراک کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ کائنات
میں صرف ایک شے ایسی ہے جو اس جہالت کی دسترس سے ماوراء ہے اور وہ خود انسان
کا نفس ہے جس کے لیے کسی ثبوت کی حاجت نہیں۔ جو شخص نفس کا انکار کرتا ہے وہ
اس انکار کے عیاں ہی میں نفس کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ انسانی نفس بہین

کے سوا اور کچھ نہیں کیونکہ برہمن ہی حقیقتاً موجود ہے اور باقی تمام موجودات سرابِ محض ہے۔ اس لیے برہمن کی ابدیت اور محیط کل ہونے کا تصور نفس پر بھی یکساں صادق آتا ہے۔ علمِ صحیح کے لیے ہمیں اسی نفس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ رازِ کائنات کا حل انسان کو صرف اپنے باطن کے اندر مل سکتا ہے۔

اپنشدوں کی غیر مشروط صداقت کا شکرا چار یہ بھی قائل ہے۔ اس لیے وہ ان کی تعلیمات کو بالکل نظر انداز نہیں کر سکا۔ یہ تعلیمات اس کے نظریے کے منافی ہیں، اس لیے اپنے عقیدے کے حوازیں وہ دونوں نظاماتِ فکر قائم کرتا ہے۔ ایک کو وہ علمِ باطن کہتا ہے جس کا نقطہ نظر خالصتہً غیر شرعی ہے اور جو تمام موجودات کو برہما قرار دیتا ہے اور برہما کے سوا کسی وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کی تشریح اوپر گزر چکی ہے۔ دوسرے کو وہ علمِ ظاہر کہتا ہے۔ علمِ باطن کی رو سے برہما بالکل بے صفت ہے، مگر علمِ ظاہر کی رو سے اس میں صفات اور شخصیت کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے۔ علومِ ظاہر صرف ان لوگوں کے لیے ہیں جو برہما کے فلسفیانہ اور لاصفاقی نظریے کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اس لیے اس ظاہری اور ادنیٰ درجے میں برہما ایک شخصی خدا کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے جو عالم کا خالق ہے اور انسان کو ان کے اعمال کی بنا پر جزا و سزا کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اسی ادنیٰ درجے کے علم میں کائنات کو حقیقی تصور کیا جاتا ہے اور اپنشد کی یہ تعلیم بھی اسی دائرہ میں صحیح ہے کہ انسانی روح کو مختلف اجسام میں منتقل ہونا پڑتا ہے۔

ادنیٰ درجہ علم میں جتنی تعلیمات ہیں وہ ان اشخاص کے لیے قطعاً بے کار اور بے قیمت ہیں جو اپنے آپ کو ابدی اور ناقابلِ تقسیم برہمن تصور کر سکتے ہوں، کیونکہ ایسے اشخاص کو یقین ہوتا ہے کہ ادنیٰ برہمن صرف عدمِ علم کی پیداوار ہے اور جن صفات کے ساتھ اس کو متصف کیا جاتا ہے ان کی غرض صرف یہ ہے کہ ان کے ذریعے لوگوں کو عبادت میں سہولت ہو جائے، ورنہ حقیقتاً ان صفات کا کوئی وجود نہیں۔ جو آدمی علمِ باطن کے درجے کو پالے اس کے لیے مظاہرِ کائنات ایک سرابِ بے بود بن جاتے ہیں۔

واقعاتِ دنیا اور زندگی کی رفتار سے اس کو کوئی لگاؤ نہیں رہتا۔ وہ صرف اپنی موت کا منتظر رہتا ہے جب کہ اس کی ذات برہمن میں گم ہو جائے گی۔

برہمنوں کا تفوق۔ ویدوں کے زمانے سے قبل پجاریوں کی کوئی باقاعدہ پیشہ ورانہ تنظیم نہیں تھی بلکہ وہ دوا، علاج اور جھاڑ پھونک کا کام کیا کرتے تھے۔ ان لوگوں کے کوئی موروثی حقوق نہ تھے جیسے کہ بعد میں برہمنوں نے اپنے لیے پیدا کر لیے۔ ابتدا میں آریاؤں میں خاندانی عبادت کا طریقہ رائج تھا اور گھریلو عبادتوں میں بزرگ خاندان مذہبی پیشوا ہوتا تھا، لیکن بعد میں عبادت کے طریقے اور مراسم نہایت پیچیدہ اور دشوار بنا دیے گئے۔ برہمنوں کے عروج کا زمانہ وہ تھا جب برہمن کی مذہبی کتابیں تالیف ہوئیں۔ چنانچہ اتریا برہمن میں لکھا ہے کہ دیوتاؤں بادشاہوں کے نذرانے قبول نہیں کرتے جن کے گھر میں کوئی پجاری نہ ہو۔ اسی کتاب میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ دیوتاؤں کی دواقسام ہیں — دیو اور برہمن — آخر الذکر انسانی دیوتا ہیں۔ کچھ زمانہ بعد منو لکھتا ہے کہ برہمن خاندانی اور مذہبی اعتبار سے ایک دیوتا ہے، یہاں تک کہ اصلی دیوتا بھی اس کی یہ حیثیت تسلیم کرتے ہیں اور اس کی تعلیمات بالکل مستند ہیں۔

قربانی۔ برہمنوں کے تفوق کے ساتھ ساتھ قربانیوں کا ذریعہ بھی بڑھتا گیا۔ تتر یہ برہمن میں لکھا ہے کہ دیوتاؤں کو بھی قربانی کے ذریعے ہی آسانی مقام حاصل ہوا۔ ویدوں کی تعلیمات کی رو سے اگر قربانی کا سلسلہ تھوڑی دیر کے لیے بھی رک جائے تو دیوتا بارش برسانا چھوڑ دیں، آفتاب کا طلوع و غروب رک جائے اور فصلوں میں وقت پر اناج نہ پیدا ہو۔ قربانی نہ دینے کی صورت میں دیوتاؤں کے اندر ان کاموں کی قدرت ہی نہیں رہے گی۔ ہندو آریوں کے اس عقیدے کا کوئی ثبوت نہیں کہ جانور کا گوشت کھانے سے خدا کا گوشت و پوست ان کا جزو بدن ہو جاتا ہے اور نہ اس خیال کا کوئی ثبوت ملتا ہے کہ وہ قربانی کے ذریعے اپنے دیوتا کی جان لیتے ہیں۔ آریوں میں قربانی ابتداً محض شکرانے کے طور پر کی جاتی تھی، مگر دوسری غرض یہ بھی تھی کہ قربانی کے ذریعے دیوتاؤں میں نظامِ عالم چلانے کی سکت پیدا کی جائے، کیونکہ دیوتا بھی جسمانی طاقت کے ذریعے دنیا کا کاروبار

چلاتے ہیں۔ ایک اور تصویر یہ تھا کہ قربانی سے دیوتاؤں میں جو کیفیت انسا ط پیدا ہو جاتی ہے اس سے فائدہ اٹھا کر ان سے مرادیں حاصل کی جائیں، مثلاً اگر کسی کے ہاں بیٹا نہ ہوتا تو وہ قربانی کے ذریعے اپنی یہ مراد پوری کر سکتا ہے، کیونکہ قربانی کے بعد دیوتاؤں پر ایک فرحت طاری ہو جاتی ہے اور اس کیفیت میں وہ ہماری دعاؤں اور مرادوں کو پورا کرنے پر آسانی سے راضی ہو جاتے ہیں۔ ایک اور غرض یہ بھی ہوتی تھی کہ قربانی کے ذریعے دیوتاؤں سے مافوق الفطری صلاحیتیں اور قوتیں حاصل کی جائیں۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا قربانی ایک پُر اسرار رسم ہوتی گئی جس سے انسان میں خود بخود غیر معمولی قوتیں پیدا ہو جاتیں۔ ویدک عہد کی بڑی بڑی قربانیوں کا طریقہ جن میں ہزاروں جانوروں کو ذبح کرنے کا سلسلہ برسوں تک جاری رہا کرتا تھا بعد میں موقوف ہو گیا۔ البتہ آریاؤں نے دوسری نسلوں اور قوموں سے انسانی قربانی کی رسم سیکھ لی۔ موجودہ زمانے میں قربانیوں کی دو اقسام رائج ہیں۔ ایک جن میں خون نہیں بہایا جاتا، دوسری جن میں خون بہانا ضروری ہے۔ اقل الذکر نذرانوں کی صورت میں باقی ہے۔

تناسخ۔ برہمن کے عہد میں سب سے زیادہ اہم عقیدہ جو ہندو مت میں داخل ہوا تناسخ کا عقیدہ تھا۔ ویدوں میں یہ عقیدہ کہیں نہیں ملتا۔ اس کے برعکس ان کتابوں میں بقائے شخصی کا عقیدہ نہایت نمایاں حیثیت رکھتا ہے، یعنی مرنے کے بعد انسان کی روح باقی رہتی ہے اور اسے دوبارہ دنیا میں نہیں آنا پڑتا۔ لیکن ست پت برہمن میں یہ پہلی بار بتایا گیا ہے کہ جو لوگ مذہبی رسوم کو پورے طور پر ادا نہیں کرتے انہیں موت کے بعد پھر دنیا میں آنا پڑتا ہے۔ بدھ مت اور جین مت اور بعد کے دوسرے ہندو فرقوں میں قربانی سے تنفر کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ کرما یا تناسخ کے عقیدے کا نتیجہ ہے، کیونکہ انسان کے لیے یہ تصور نہایت ہیبت ناک ہے کہ وہ اپنے باپ و دادا یا رشتہ داروں کو ذبح کرتا ہے۔ تناسخ کے عقیدے کی رو سے انسان کے آبا و اجداد اور رشتہ دار جانوروں کی شکل میں دوبارہ جنم لے سکتے ہیں، لیکن یہ خیال اس وجہ سے صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ اس عقیدے کے نمودار ہونے

کے بہت عرصہ بعد تک جانوروں کی قربانی کا سلسلہ جاری رہا۔

ہندو مت کے خلاف رد عمل۔ جبکہ برہمن طبقہ نئے مذہبی مراسم ایجاد کرنے میں مصروف تھا اور فلسفی روح کی ماہیت پر غور و فکر پر مشغول تھے، جین مت اور بدھ مت کی دونوں مذہبی تحریکیں نمودار ہوئیں جن کا مقصد یہ تھا کہ برہمنوں کی مذہبی اجارہ داری ختم کر دی جائے۔ جس زمانے میں بدھ مذہب کا آغاز ہوا عام لوگوں کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح گزشتہ جنموں میں دوسرے آدمیوں، دیوتاؤں یا جانوروں کے جسم میں رہ چکی ہے یا کم از کم بے جان اشیاء میں رواں دواں تھی۔ اسی طرح جب انسانی روح اس جسم کو چھوڑ دے گی جس میں اب وہ سکونت گزیرے ہوئے عارضی طور پر پھر کسی جسم یا بے جان مادی شے میں داخل ہونا پڑے گا، لیکن اس کا تعین کہ یہ جسم دیوتا کا ہوگا یا کسی انسان کا یا جانور کا اس امر پر مبنی ہے کہ روح کے موجودہ اعمال کیا ہیں۔ اس طرح جسمانی زندگی کا سلسلہ لامتناہی قرار دیا گیا تھا، کیونکہ روح اپنے اعمال کی بدولت کتنے ہی اعلیٰ مدارج پر پہنچ جائے ایک معمولی سی لغزش یا ادنیٰ سی بے احتیاطی اسے انتہائی ذلت و نکبت میں مبتلا کر سکتی ہے۔ یہ نظریہ اس قدر رائج فرسا تھا کہ بدھ مذہب کی شکل میں اس کے خلاف نہایت زبردست رد عمل ہوا چنانچہ بدھ مت نے پہلی مرتبہ یہ عقیدہ پیش کیا کہ انسان اسی دنیا اور اسی زندگی میں نیک اعمال کے ذریعے نجات پاسکتا ہے اور اس کے لیے نہ خدا میں یقین کرنے کی ضرورت ہے اور نہ دیوتاؤں اور دیویوں میں۔ بدھ مت اور جین مت میں فرق یہ تھا کہ آخر الذکر نے سابقہ دور کی ریاضتوں کو نہ صرف قائم رکھا بلکہ ان میں اور زیادہ توسیع اور شدت پیدا کی۔ اسی کے ساتھ اس نے جان کے احترام پر بھی غیر معمولی طور سے زور دیا اور نہ صرف انسانی زندگی کا احترام سکھایا بلکہ جانوروں، پودوں، آگ، پانی اور مٹی میں بھی روح کو تسلیم کر کے ان کے حرمت کی تعلیم دی۔ بدھ مت نے ریاضت کی تعلیم دی، لیکن اس کی ریاضتیں اتنی پر مشقت نہ تھیں۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے نجات کا دار و مدار مذہبی مراسم اور قربانیوں پر نہیں بلکہ صحیح علم و عمل پر رکھا۔

بدھ مت کی ناکامی کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے عقائد اور ضوابط اخلاق نہایت سادہ تھے اور اس میں کسی محسوس و مشہور دیوتا یا دیوی کی پرستش ضروری نہ تھی، حالانکہ ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد اپنے دیوتاؤں اور معبودوں کو محسوس شکل میں دیکھنے کی عادی ہو گئی تھی۔ علاوہ انہیں بدھ مت کا ضابطہ اخلاق اپنے زمانے کی نسبت سے بہت بلند تھا۔ اس میں نہ تو قربانی کا کوئی طریقہ ضروری قرار دیا گیا تھا اور نہ اُن لاتعداد مذہبی مراسم کا کوئی تصور تھا جن کے ذریعے ہندو اپنے دیوتاؤں اور دیویوں کو راضی کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس نے برہمن کی شخصیت کا انکار کر دیا جس میں ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق بالآخر روح انسانی جذب ہو جاتی ہے۔ اس کے بجائے اس نے نروان کا ایک مبہم تصور پیش کیا جو مہاتما بدھ کے نزدیک شہوانی جذبہ، غصہ اور جہالت کے استیصال سے عبارت تھا۔

بدھ مذہب کے غلبے کے دوران میں بھی ہندو مذہب کا اثر قائم رہا، اگرچہ اسے بادشاہوں اور حکمرانوں کی سرپرستی حاصل نہ تھی۔ ہندو آریاؤں کی ملکی توسیع کے باعث بدھ مت کے عہد میں بہت سے غیر آریائی گروہ بھی آریاؤں کے سماجی نظام میں شامل ہو گئے جس کی وجہ سے عام لوگوں کے عقیدے میں رفتہ رفتہ تبدیلی پیدا ہوئی گئی۔ غیر آریاؤں اور آریاؤں کے اختلاط کا نتیجہ یہ ہوا کہ برہمنوں نے ہندو مذہب کو نئے سرے سے زندہ کرنے میں کامیابی حاصل کی، لیکن یہ نئی برہمنیت سابقہ برہمنیت سے بہت کچھ مختلف تھی۔

نئی برہمنیت۔ اس نئی برہمنیت کی تعلیمات کو کتابی شکل میں مدون کرنے کا کام برہمنوں کے لیڈروں اور اہل علم نے انجام دیا۔ ان کتابوں کو ایسے انداز سے مرتب کیا گیا ہے جس سے پڑھنے والے پر یہ اثر ہوتا ہے کہ سابقہ ہندویت اور برہمنیت اور نئی ہندویت اور برہمنیت کے درمیان کوئی فصل واقع نہیں ہوا اور بدھ مت یا جین مت جیسی کوئی نئی مذہبی تحریکات اس دور میں نہیں پیدا ہوئیں۔ اس دشواری میں مزید اضافہ اس وجہ سے ہو گیا کہ پرانوں کے متعلق جو نئی برہمنیت کی اساس ہیں۔

یہ غلط خیال پیدا ہو گیا کہ ان کی قدامت کی کوئی انتہا نہیں۔ لیکن اب یہ امر یا یہ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ پرانوں کی تصنیف گپت خاندان کے عہد یعنی تقریباً چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں عمل میں آئی تھی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ برہمنیت اور ہندومت کے احیا کا زمانہ وہی ہے جو شمالی ہندوستان میں بدھ مت کے زوال کا عہد ہے۔ نئی برہمنیت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس نے ہندوؤں کے مراسم و عبادات اور سماجی اطوار و عادات کو باقاعدہ قوانین کی شکل میں مرتب کیا۔ یہ قانونی کتب دھرم شاستر کہلاتی ہیں اور ان کا زمانہ غالباً ۲۰۰ء ہے۔ ان میں منو کی دھرم شاستر سب سے زیادہ مسلم اور مشہور ہے اور اس کا مہابھارت سے قریبی تعلق ہے۔ منو کی دھرم شاستر میں پراچتھی خالقِ اکبر ہے۔ احترامِ برہمن دھرم کا ایک اہم جزو ہے۔ جو شخص برہمن کی بے عزتی کرے یا اسے دکھ پہنچائے اس کو دوزخ کی سزا کا مستحق گردانا گیا ہے۔ اگر برہمن آخر دم تک اپنے استاد کی خدمت کرتا رہے تو وہ برہمن کا محبوب بن جاتا ہے۔ منو کی دھرم شاستر میں تناسخ کے عقیدے کو بھی وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ نئی برہمنیت کی ادبی تخلیقات میں رامائن اور مہابھارت کی رزمیہ نظموں کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہے۔ مہابھارت میں کوروں اور پانڈوؤں کی جنگ کا حال بیان کیا گیا ہے۔ یہ اصل میں آریوں کے دو بڑے گروہ تھے جو بیرونی ممالک سے آکر ہندوستان میں بس گئے تھے۔ ان میں سے پانڈوؤں ہمالیہ کے پہاڑی علاقوں کا ایک آریائی گروہ تھا جس کا دیوتا کرشنا واس دیوتا تھا۔ اصل میں یہ ایک قومی لیڈر تھا جس نے برہمنوں کی مخالفت میں ایک نیا مذہب قائم کیا جو وحدانیت پر مبنی تھا جس کے برعکس کوروں کا گروہ ہندوستان میں بہت عرصہ بعد داخل ہوا اور یہ برہمنوں کا حامی تھا۔ اس لڑائی میں چھتریوں یعنی برہمنوں کے مخالفوں کو فتح حاصل ہوئی لیکن آخر میں انھوں نے برہمنوں کے حامیوں کی سیادت تسلیم کر لی۔ مہابھارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح بالآخر برہمنیت غالب رہی۔

بھگوت گیتا مذہبی نقطہ نظر سے مہابھارت کا سب سے زیادہ اہم حصہ وہ ہے جس کو بھگوت گیتا کہا جاتا ہے۔ اس میں کرشن جو الوہیت کا مجسم ظہور ہے، سکھیا، یوگا اور

ویدانت کے فلسفوں کو ترتیب دینے کی کوشش کرتا ہے۔

کرشن غالباً ایک غیر برہمن جنگ جونس کا لیڈر تھا جو مہاتما بدھ سے بہت عرصہ پہلے گزر چکا تھا۔ اس کی قوم اُسے اپنا سب سے بڑا امیر سمجھتی تھی کیونکہ وہ نہ صرف ایک بڑا زبردست سپاہی تھا بلکہ اپنے قومی مذہب کا بانی بھی تھا، لیکن اس کے مذہب کا وہ بڑی کی تعلیمات سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ کرشن کا مذہب عقیدہ توحید پر مبنی تھا اور اس میں اخلاقاً پر زیادہ زور دیا گیا تھا۔ اس دین کے پیروں کو بھگوتا کہا جاتا تھا۔ کچھ عرصہ کرشن کو اس کی قوم نے الوہیت کی صفات سے متصف کرنا شروع کر دیا اور اسے دیوتاؤں کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔ جلد ہی برہمنوں نے اس کو اپنا لیا اور اُسے شنو کا اوتار یا منظر قرار دیا۔ اس طرح بھگوتی مذہب کے پیرو برہمنیت کے نظام میں جذب ہو گئے۔ چنانچہ لوگ ابھی تک ایک فرقے کی صورت میں باقی ہیں۔ بھگوت گیتا ابتداءً اس مذہبی فرقے کی کتاب تھی لیکن رفتہ رفتہ اس کو پورے برہمنی نظام میں وہی اہمیت حاصل ہو گئی جو عیسائیوں میں عہد نامہ جدید کو حاصل ہے۔ بھگوت گیتا اپنی اصلی ہیئت میں موجود نہیں کیونکہ اس میں بہت کچھ تحریف کی جا چکی ہے۔ کرشن کی زبان سے اس کتاب میں جن عقاید کا اظہار کیا گیا ہے۔ وہ وحدانیت اور ہمہ اوستی نظریات کی آمیزش کا نتیجہ ہیں۔ اس میں کرشن اپنے آپ کو پہلے اس طرح متعارف کراتا ہے کہ وہ ایک شخصی خدا ہے جو انسانی لباس میں جلوہ گر ہوا ہے۔ وہ اپنے مننے والوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ نہ صرف اپنے فرائض کو پوری طرح بجالائیں بلکہ اس پر کامل ایمان رکھیں اور اس کی محبت والفت کو اپنا مطلوب و مقصود بنالیں۔ اس کے بعد وہ ایک مافوق الفطرت ہستی کی صورت میں سامنے آتا ہے اور اپنے وفادار پیروں کو یقین دلاتا ہے کہ مرنے کے بعد انھیں اس کا قرب و حضور اور اس کی رفاقت نصیب ہوگی۔ اس شخصی خدا کے ساتھ گیتا میں برہمنائی کی شخصی ہستی مطلق کا بار بار ذکر آتا ہے۔ کبھی تو کرشن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہی خدائے واحد ہے جو تمام عالم کا حکم ران ہے اور کبھی وہ ویدانت کے عقیدہ برہمن اور مایا کا ذکر کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ انسان کا مقصود حیات یہ ہے کہ وہ اس کا تنائی التباس (مایا) سے بلند ہو کر برہمن کے

ساتھ متحد الذرات ہو جائے۔ یہ دونوں متضاد عقیدے بھگوت گیتا میں یک جا اور ملے جلے نظر آتے ہیں۔

بھگوت گیتا میں خدا کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کی رو سے خدا ایک ذی شعور، ابدی اور توانا ہستی ہے جو ازل سے موجود تھی۔ وہ نہ صرف اس عالم فانی سے مینے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی اس کی ہستی بالکل جدا ہے۔ اس طرح وہ ایک روح تو ہے لیکن ایسی روح نہیں جو انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ گیتا میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خدا کی دو فطرتیں ہیں — ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ — پہلی فطرت ایک اعلیٰ روحانی طاقت سے عبارت ہے جس پر کائنات قائم ہے، دوسری فطرت مادیت سے ملوث ہے یعنی اس میں پراکرت (مادہ) کے خواص موجود ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہو گا کہ خدا کی ذات کا نصف حصہ مادی ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ مادہ بذاتہ کوئی موجود و قائم شے نہیں جو اپنے عمل میں بالکل آزاد ہو۔ اس کا ارتقا اور اس کی حرکت مرضی الہی کے تابع ہے، یعنی خدا خود مادے کے واسطے سے عمل پذیر ہے اور اس میں رواں دواں ہے۔ خدا کے تمام افعال و اعمال کائنات کی بھلائی کے لیے ہوتے ہیں۔ اس کی اپنی نہ کوئی غرض ہے اور نہ کوئی مقصد۔ جب کبھی دنیا میں بدی اور نا انصافی کا پلہ بھاری ہو جاتا ہے تو خدا ایک نئی شکل میں ظہور کرتا ہے تاکہ نیکی اور بھلائی غالب آجائے۔ مادہ اور روح دونوں لافانی ہیں، لیکن مادہ تغیر پذیر ہے اور روح تمام تغیرات سے مبرا ہے۔ روح جسم میں رہتی ہے مگر اس کے اعمال و افعال اور حرکت پر روح کا کوئی اثر نہیں۔ مادے پر جو تغیرات و کیفیات وارد ہوں روح ان سے بالکل غیر متاثر رہتی ہے۔

جہاں تک عملی زندگی کا تعلق ہے بھگوت گیتا میں دو قسم کی تعلیم ملتی ہے۔ نجات کا ایک راستہ تو یہ ہے کہ آدمی کا دوبار دنیا اور مشاغلِ حیات سے کنارہ کش ہو کر علم کی تلاش میں منہمک ہو جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انسان زندگی کے فرائض، بحالائے اور ادنیٰ خواہشات کی غلامی ترک کر دے۔ اگرچہ بھگوت گیتا میں دوسرے طریقے کو سراہا گیا ہے اور اس کو فی الجملہ پہلے طریقے پر ترجیح دی گئی ہے، لیکن مصنف نے ترکِ حیات کے فلسفے کو کہیں

مسترد نہیں کیا۔ یہ تصور ہندوستانی ذہن پر اتنا حاوی تھا کہ پیدائش اور موت کے لامتناہی سلسلے سے نجات صرف ترکِ حیات اور مراقبہ کے ذریعہ ممکن ہے کہ اس کی تردید کرنا آسان نہ تھا۔ اس وجہ سے بھگوت گیتا میں نجات کے دو طریقوں کے درمیان اس طرح مصالحت کی گئی ہے کہ بے غرضی کے ساتھ اور دنیوی کامیابی کا خیال کیے بغیر فرضِ بجالانے کا روحانی نتیجہ وہی ہو گا جو دنیا سے کنارہ کش ہو کر ذکر و فکر میں مشغول رہنے کا ہو سکتا ہے۔ گیتا میں برہمنوں کے مذہبی رسوم و شعائر کی بھی مذمت کی گئی ہے اور قربانیوں کو ترک کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ حیات بعد المات کے بارے میں گیتا کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان مرنے کے بعد خدا کے حضور میں اپنا انفرادی شعور قائم رکھنا ہے۔

رامائن - مہابھارت مشرقی پنجاب کے ہندوؤں کی روایات اور مذہبی افسانوں کا مجموعہ تھا۔ اسی طرح رامائن مغربی بنگال اور بہار کی مذہبی روایات کا آئینہ دار ہے۔ اس کے دوسرے حصے میں جو روایات بیان کی گئی ہیں وہ جنوبی ہند میں برہمنیت کے پھیلاؤ اور توسیع سے متعلق ہیں۔ مذہبی نقطہ نظر سے رامائن کی اہمیت اتنی زیادہ نہیں جتنی مہابھارت کی، کیونکہ اول الذکر صرف ایک مصنف والمیک کی ذہنی پیداوار ہے۔

نئی برہمنیت کا ارتقا - سلطنتِ موریہ کے عہد میں بدھ مذہب ایک غالب قوت تھا، لیکن ۸۴۶ قبل مسیح میں پشپامترانے اس سلطنت کا خاتمہ کر دیا اور اپنے شاہانہ مرتبے کا اعلان کرنے کے لیے ایک قدیم رسم اسوامدہ کا احیا کیا جس میں گھوڑے کی قربانی دی جاتی تھی۔ یہ قربانی اس امر کی علامت تھی کہ نئی برہمنیت کے عہد میں بدھ مت یا جین مت کے پیروؤں پر کوئی ظلم و ستم نہیں ہوا۔ اس زمانے کے حکم رانوں نے منوکے قانونی نظام کو سرکاری حیثیت عطا کی اور برہمنوں کو اپنے وزیر و مشیر مقرر کیا۔ اس کے بعد شمالی ہند پر سستھین اور پہلوی اقوام کا حملہ ہوا، لیکن یہ نئے حملہ آور بہت جلد برہمنی تہذیب کے اثر سے مغلوب ہو گئے۔ کشکا اور ہوسکا دونوں غالباً ہندو تھے۔ گپت حکم رانوں کے ظہور تک ہندوستان کے حالات پر ایک پردہ پڑا رہا۔ اس کے بعد گپت خاندان کا دور شروع ہوتا ہے جس کے دوسرے حکم ران سمدر گپت نے برہمنوں کے ساتھ

اپنی وابستگی کا علانیہ اظہار کیا اور وہ اس طرح پر کہ اس نے گھوڑے کی قربانی کی رسم ادا کی۔ نئی برہمنیت کی اشاعت کے ساتھ ساتھ سنسکرت زبان کا احیا بھی شروع ہوا، کیونکہ بدھ مذہب کے غلبے کے دور میں پالی زبان کا رواج بہت عام ہو گیا تھا۔ اس کے بعد ہندوستان پر مہین قوم کے حملے شروع ہوئے، لیکن برہمنیت ان پر بھی غالب آگئی اور برہمنوں نے ان کو اپنے نظام میں چھتریوں کی حیثیت سے داخل کر لیا۔

اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں برہمنیت کو بدھ مت اور جین مت پر کامل فتح حاصل ہو گئی۔ برہمنوں کو ملکی قوانین اور اداروں پر ایسا قابو حاصل ہوا جس کی مثال سابقہ عہد میں نہیں ملتی۔ ذات پات کے نظریے کو پورے طور سے فروغ حاصل ہو گیا اور انسانوں کی درجہ داری تقسیم میں برہمنوں کو سب سے اعلیٰ رتبہ دیا گیا۔ چھتریوں نے برہمنیت کے خلاف جو تحریک شروع کی تھی وہ یکسر ناکام رہی۔ برہمنوں نے ہمہ اوستی فلسفے کے مقابلے میں دیگر تمام فلسفیانہ نظریات کو ذہنی طور پر برباد کر دیا۔ ویدک رسوم، ویدک دیوتاؤں اور ویدک زبانوں کے آثار مٹ جاتے گئے۔ اس کے بجائے عوام کے محبوب دیوتاؤں کو ہندوؤں کی عبادت میں مرکزی اہمیت حاصل ہو گئی۔ خونی قربانیوں کا سلسلہ جاری رہا، لیکن یہ قربانیاں ویدک دیوتاؤں کو نہیں دی جاتی تھیں بلکہ اُن نئے دیوتاؤں کو جن کو اب ہندوؤں میں اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ نئی طرزِ عبادت کو رواج پذیر کرنے کی غرض سے ساری مذہبی کتابوں کو از سر نو مدون کرنا ضروری تھا۔ آہادی کے ان عناصر کو جو ویدک دیوتاؤں کو نہیں مانتے تھے صرف اسی طرح راضی کیا جاسکتا تھا۔ اس طرح ماضی کی تمام بدایا کو حال کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے بالکل تبدیل کر دیا گیا۔ صرف ایک مختصر سی اقلیت اب بھی ویدک علوم کا مطالعہ کرتی رہی لیکن اس کی تعداد نہایت قلیل تھی۔

ہندو مذہب کا فکری میلان — برہمنوں نے ہندو مذہب کی جدید تشکیل میں نجات (مکتی) کا دار و مدار اس امر پر رکھا کہ انسان ذاتِ الہی کا مکمل عرفان حاصل کرتے۔ اس عرفان کے حصول کی صورت یہ ہے کہ آدمی اخیائے خارجی اور محسوسات سے توجہ ہٹا کر فکر اور مراقبہ کی زندگی گزارنے پر آمادہ ہو جائے، اور اس کے لازمی نتیجے کے طور پر عبادت و

ریاضات کے ذریعے تمام شہوانی اور جسمانی خواہشات کو مکمل طور سے فنا کر دے۔ وہ چند منتخب افراد جو اس درجے پر پہنچ جاتے ہیں، موت کے بعد روح کلی میں کاملۃً جذب ہو جاتے ہیں۔ جن لوگوں میں کچھ کمی باقی رہ جاتی ہے وہ برہمنہا کے عالم میں رہتے ہیں جہاں اُن کی روح کو کسی لطیف جسم میں داخل ہو کر اس وقت کا انتظار کرنا پڑتا ہے جب کہ وہ مستی الہی سے بالکل متحد ہو سکنے کے اہل بن جائیں۔ ہندو ذہن اصلاً مفکرانہ ہے۔ وہ محسوس تجربات سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ کیونکہ اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ تمام اشیا اور موجودات ایک ایسی طاقت کے مظاہر ہیں جو ان سے بالکل ماوراء ہے۔

(۲)

بدھ مذہب

مذہبی ماحول :- بدھ مت کا ظہور چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوا۔ جس علاقے میں اس مذہب کی ابتدا ہوئی۔ وہ اب بہار اور مغربی بنگال کے صوبوں میں شامل ہے۔ مہاتما بدھ کپیلا کے فرماں روا کے ولی عہد تھے۔ یہ علاقہ کلکتے کے شمال مغرب میں بہالیہ کے دامن میں واقع ہے۔ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ مہاتما بدھ کا تعلق کسی غیر ہندوستانی قوم سے تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے دل میں برہمنوں اور ان کی روایات کا کوئی احترام نہیں تھا۔

اس زمانے کے حالات کی کوئی باقائدہ تاریخ نہیں لکھی گئی ہے۔ اس لیے مہاتما بدھ کے مذہبی ماحول کے بارے میں تمام معلومات ہندو مذہب کی کتابوں تک محدود ہیں جو ان کے زمانے سے کچھ عرصہ پہلے لکھی گئی تھیں۔ اس زمانے میں ہندو مذہب ایک مشرکانہ اور کثرت پرستانہ مذہب تھا اور اس کی مقدس کتابیں وید اور برہمناتھیں۔ ہندو کی تشکیل میں بھاریوں اور برہمنوں کا بڑا دخل تھا اور ان کے ہاتھوں میں یہ مذہب رسوم و فطو اور قربانیوں کا ایک پیچیدہ مرکب بن گیا تھا، اور برہمنوں کو تمام ذاتوں پر ایک مذہبی تفوق حاصل تھا۔ مہاتما بدھ کی پیدائش سے کچھ عرصہ قبل اپنشدوں کی تصنیف عمل میں آئی۔ اپنشدوں میں ایک نوع کی مذہبی آزاد خیالی پائی جاتی ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ قدیم ویدک مذہب اور برہمنیت کے خلاف آزاد ہندو مفکرین میں ایک رد عمل پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ اپنشدوں میں ایک ہمہ اوستی فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس میں منفرد اور متعدد دیوتاؤں کی حقیقت کا انکار کیا گیا ہے اور ان کے بجائے ایک ایسی حقیقت واحد کا تصور پیش کیا گیا ہے جو تمام جزوی مظاہر کا مبنی اور مصدر ہے۔ اسی طرح اپنشدوں

نے اس امر سے بھی انکار کیا کہ قربانیوں اور رسمی عبادتوں کے ذریعے انسان کے لیے حصولِ نجات ممکن ہے۔ اس کے بجائے ان کتابوں میں نجاتِ انسانی کا دار و مدار اس پر رکھا گیا ہے کہ آدمی اصل حقیقت سے اتحاد اور وصل پیدا کرنے میں کامیاب ہو۔

مہاتما بدھ نے عوام کی رسمی عبادات کو نہیں چھیڑا لیکن انھوں نے قربانیوں کے پورے نظام کو مسترد کر دیا کیونکہ برہمنوں کا سماجی تفوق اور ان کا معاشی ظلم و ستم اسی نظام کے ساتھ وابستہ تھا۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بدھ مت اور ویدانتا (اپنڈھن) کی تعلیم ایک ہی ہے۔ کرما اور تناسخ کے عقیدے ان دونوں مذاہب میں پائے جاتے ہیں اور دونوں مذاہب کی یہ کوشش ہے کہ انسان پیدائش اور موت کے لامتناہی سلسلے سے نجات پائے۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ویدانت کے نزدیک نجات کا طریقہ یہ ہے کہ انسان پر یہ احساس طاری ہو جائے کہ اس کا انفرادی شعور کوئی حقیقت نہیں رکھتا اور یہ کہ اس کا انفرادی وجود و تشخص محض ایک سرابِ فکر ہے جس کے پس و پشت کوئی اصلیت نہیں، اور بدھ مت کے فلسفے کی رو سے نجات کے لیے صرف ترکِ خواہشات کافی ہے۔ علاوہ ازیں ویدانت کے فلسفے کی رو سے اعلیٰ ترین درجہ کمال یہ ہے کہ انسانی نفس روحِ کل یا برہمن میں جذب ہو جائے، لیکن بدھ مت میں فنائے ذات اور استیصالِ ہوس خود آخری مقصودِ حیات ہے، کیونکہ مہاتما بدھ کی تعلیم میں خدا یا برہمن یا آتماں کا کوئی وجود نہیں۔

خصوصیات - بدھ مت دنیا کے ان چند مذاہب میں سے ہے جو مافوق الفطری موجودات کے منکر ہیں اور جن کے نزدیک انسان کو اپنی اخلاقی زندگی میں کسی ماورائی اور مافوق الفطری ہستی کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں۔ وہ راست انسان سے مخاطبت کرتا ہے اور اُسے بتاتا ہے کہ وہ اپنا آپ نجات دہندہ، مصلح، حاکم اور ماویٰ و ملجاء ہے۔ مہاتما بدھ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان کی روحانی نجات نہ تو خدا کی توفیق سے ہوتی ہے اور نہ اُس کے بخشش و کرم کا نتیجہ ہے، بلکہ یہ انسان کی اپنی ذاتی جدوجہد، ارادی قوت اور اخلاقی کشمکش کا ثمرہ ہے۔ مہاتما بدھ نے اپنے پیروں پر یہ واضح کر دیا تھا کہ ان کی تعلیم

کا کوئی باطنی اور پُر اسرار پہلو نہیں ہے اور نہ وہ ان اخلاقی معلوٰیوں اور روحانی پیشواؤں میں ہیں جو مٹھی بند کر کے عام لوگوں سے بہت سی باتیں پوشیدہ رکھتے ہیں۔

بدھ مذہب تخلیقِ عالم کی کوئی توجیہ نہیں کرتا اور نہ اس امر کی تشریح کرتا ہے کہ دنیا میں موت اور گناہ کا سلسلہ کیوں شروع ہوا۔ وہ اس تصور سے بھی خالی ہے کہ دعاؤں اور عبادات کے ذریعے انسان روحانی مصائب سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ وہ اپنے پیروؤں کو یہ امید نہیں دلاتا کہ انھیں کسی دنیاوی یا دینی معاملے میں خدایا دیوتاؤں یا کسی اور مافوق الفطرت ہستی کی تائید حاصل ہو سکتی ہے۔ مہاتما بدھ نے اپنے آپ کو ایک نجات دہندہ کی حیثیت سے نہیں پیش کیا جو تمام انسانوں کے گناہوں کا بار اپنے سر لے لے۔ اس کے برعکس ان کی تعلیم یہ ہے کہ ہر انسان کو اپنے گناہوں کا بوجھ خود ہی اٹھانا پڑے گا۔ بالفاظِ دیگر گناہوں کی معافی کا تصور غلط ہے، البتہ گناہوں کی تلافی ضرور ہو سکتی ہے۔ مہاتما بدھ نے اپنے پیروؤں پر یہ بھی واضح کر دیا کہ کوئی انسان یا دیوتا دوسرے انسانوں کی نجات کا واسطہ نہیں بن سکتا، ہر شخص کو اپنے نفس پر خود فتح حاصل کرنی ہوگی۔ ہر آدمی اپنے گناہوں کا خود ہی ارتکاب کرتا ہے اور اس کو خود ہی ان کی پاداش بھگتنی پڑتی ہے۔ اگر انسان گناہوں سے بچتا ہے تو خود اپنے عمل اور گوشش سے۔ اس کے نفس کی صفائی اور پاکیزگی اس کے اپنے ہاتھوں میں ہے۔ کوئی دوسرا اس کا تزکیہ نہیں کر سکتا۔

بدھ مت انسان سے خود اعتمادی کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان اپنی گوشش اور جدوجہد سے زندگی کی بلند ترین منازل تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ نہ صرف تعلیم دیتا ہے کہ انسان سے خارج کوئی قوت نہیں جس کا وہ سہارا لے سکے، بلکہ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ اگر انسان اپنے نفس پر خود فرماں روائی کرنی سیکھ لے اور اپنے جذبات و خواہشات پر قابو پالے تو خارج کی کوئی قوت اس کی مددِ مقابل نہیں ہو سکتی۔ جو انسان اپنے نفس کی تسخیر میں کامیاب ہو جائے اس کی فتح کو خدا بھی چاہے تو شکست میں نہیں بدل سکتا۔ خودی کیا ہے؟ مہاتما بدھ کے نزدیک ہماری ارضی زندگیِ آلام و مصائب کی زندگی

ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اپنے مصائب و آلام کے اسباب کو سمجھ لے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا سبب جس کی نشان دہی مہاتما بدھ نے کی ہے۔ اشیا اور موجودات میں ایغریا انا کا شعور ہے۔ ان کے نزدیک تمام اشیا، حیوانات اور انسان خودی سے عادی ہیں۔ ان کے اندر کوئی ایسی مستقل حقیقت نہیں جس کو وہ اپنی اصلی ذات قرار دے سکیں، نہ ان میں کوئی روح ہے جس کو اپنی ہستی سے تعبیر کر سکیں۔ اپنشدروں کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے مہاتما بدھ نے خارجی اشیا اور نفس باطنی دونوں کی حقیقت سے انکار کیا، یعنی ہر کاتِ حواس بھی بے اصل ہیں اور نفسِ مدر کہ بھی۔ جس حقیقت کو انسان انا کہتا ہے مہاتما بدھ اس کو ایک گاڑی کے پیہیے سے تشبیہ دیتے ہیں جو ہر لمحے رواں دواں ہو اور کبھی ایک مقام پر نہ پایا جاسکے یا وہ ایک بہتا دریا ہے جس میں موجیں آتی اور گزر جاتی ہیں۔ اس طرح انا کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کیفیات اور واردات کا ایک تسلسل ہے۔ اپنشدروں نے خارجی حقیقت اور باطنی نفس کا انکار کرنے کے ساتھ ایک عالمِ گہ حقیقت یعنی برہما آتماں کا اثبات کیا تھا، یعنی اشیا اور موجودات بے حقیقت کے پس و پشت ایک حقیقی ذات کو موجود مانا تھا، لیکن بدھ مت نے اس سے بھی انکار کیا۔

مہاتما بدھ کے نزدیک انسان اپنے اندر کسی مستقل جوہر کی تلاش نہیں کر سکتا، کیونکہ وجودِ انسانی اسباب کے ایک تسلسل پر قائم ہے، ہر چیز کا وجود کسی نہ کسی سبب کا مروجِ منت ہے۔ اگر یہ سبب ناپید ہو جائے تو وہ چیز بھی فنا ہو جائے گی جو سبب کے ذریعے قائم ہے۔ پانی کی سطح پر امواج کیوں نظر آتی ہیں؟ محض ہوا کے باعث۔ اگر ہوا نہ ہو تو امواج بھی ناپید ہو جائیں۔ اسی طرح کوئی نفس یا خودی ایسی نہیں جس کا وجود اسباب سے بالکل بے نیاز اور قائم بالذات ہو۔ اس لیے انسان کا یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس کی اپنی کوئی مستقل ہستی ہے۔ اسی طرح اس کی یہ روش بھی درست نہیں کہ وہ ساری کائنات کو اپنی خودی کے نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرے۔ پھر اگر تمام اشیا و موجودات اسباب پر قائم ہیں تو اس سے لازماً یہ امر مستنبط ہوتا ہے کہ کوئی وجود غیر مشروط نہیں اور نہ تنہا اپنے بل پر قائم رہ سکتا ہے۔ اس لیے بدھ مت کا یہ نظریہ کہ فطرت بے خودی

یا فقدانِ خودی پر قائم ہے بالآخر اس نتیجے کو مستلزم ہے کہ تمام اشیا اور موجودات عارضی اور آئی ہیں۔

اسی طرح عیسائیت، یہودیت اور دوسرے بڑے مذاہب کے برعکس بدھ مت کو انسانی روح کی حقیقت سے انکار ہے۔ یہی نہیں، بلکہ بدھ مت کے نظریے کی رو سے روح کی ابدیت اور مستقل وجود کا عقیدہ انسان کی اخلاقی تمناؤں اور اعلیٰ نصب العینوں میں مزاحم ہے اور اخلاقیات کی کوئی تعلیم کارآمد نہیں ہو سکتی جب تک انسان روح کے غلط عقیدے میں الجھا ہوا ہے۔

بدھ مت کے تمام فرقے اس امر پر متفق ہیں کہ سارے مصائب و آلام کا مصدر انسان کا ذاتی تشخص اور اس کی انفرادی ہستی ہے۔ رنج و الم درحقیقت اس کوشش کا نتیجہ ہیں جو انسان اپنے ذاتی تشخص کو قائم رکھنے اور دیگر موجودات سے اپنے آپ کو منفرد رکھنے کے لیے کرتا رہتا ہے۔ حالانکہ ترکیب و تحلیل، موت و حیات اور اجتماع و انتشار ایک عالم گیر قانون ہے جس سے کوئی انسان بلکہ کوئی دیوتا بھی مستثنیٰ نہیں۔ عناصر و قویٰ کی وہ وحدت جس سے تشخص اور ہستی عبارت ہے جلد یا بدیر زوال و انتشار میں بدل جائے گی۔ تمام رنج و مصائب اور جسمانی آلام اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ انسان اس زوال و انتشار کی زد سے محفوظ رہنے کی کوشش کرتا ہے۔ جو نہی کوئی فرد موجوداتِ عالم سے الگ ہو کر ایک امتیازی تشخص پیدا کر لیتا ہے اسی وقت سے وہ بیماری، انحطاط اور موت کا شکار ہونے لگتا ہے۔ جہاں کہیں انفرادیت یا تشخص پایا جائے گا وہیں محدودیت بھی پائی جائے گی، اور جہاں محدودیت ہوگی وہاں جمل ہوگا، اور جہاں جمل ہوگا وہاں خطا، اور لغزش ہوگی، اور جہاں خطا اور ناراستگی ہوگی وہاں رنج و الم ہوگا۔ جو نہی فرد جامہ وجودِ زیب تن کر لے اس کے حواسِ خمسہ کے توسط سے عالمِ خارجی اس پر اثر انداز ہونے لگتا ہے، اس کے اندر احساسات کا ابھار شروع ہو جاتا ہے اور نفرت و کراہت، پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ پھر ان جذبات کی تسکین و تشفی کی خواہش معرضِ وجود میں آتی ہے، لیکن اکثر و بیشتر صورتوں میں ان خواہشات کی تکمیل ناممکن ہوتی ہے۔

انسان جو کچھ چاہتا ہے اسے نہیں پاسکتا، جو چیزیں ناپسند کرتا ہے ان سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔ اسی طرح وہ تبدیلی، تغیر، انحطاط اور موت سے بھی بچ نہیں سکتا۔ اس کا لازمی نتیجہ رنج و الم اور تکلیف ہے اور یہ سب انسان کی اس کوشش کے نتائج ہیں کہ وہ موجودات اور کائنات سے اپنی علیحدگی اور اپنے تشخص کو باقی رکھ سکے، یعنی اپنی انفرادیت کو محفوظ و سلامت رکھے۔

گزشتہ تصدیق سے ظاہر ہو گا کہ بدھ مت کو انفرادیت کے وجود سے انکار نہیں، لیکن اس کے نزدیک انفرادیت ایک ذہنی القباس ہے۔ انسان قدرتناہی سمجھتا ہے کہ وہ کائنات سے ایک علیحدہ ہستی ہے۔ نیز وہ دوسرے انسانوں اور موجودات سے متمیز ہے۔ اسے اس امر کا بھی یقین ہوتا ہے کہ وہ ان تمام انسانوں سے جو ماضی میں گزر چکے ہیں یا قبل میں پیدا ہوں گے ایک علیحدہ وجود رکھتا ہے اور اس کا نفس انفرادی اتنی اہمیت رکھتا ہے کہ اس کو لازماً بقائے دوام کی نعمت سے سرفراز کیا جائے گا۔ اسی وجہ سے وہ اس نفس کی حفاظت اور تسکین کے ذرائع مہیا کرتا ہے۔ بدھ مت کا نظریہ ہے کہ اس قسم کے تمام خیالات بے حقیقت ہیں۔ انسان کائنات میں وہی مقام رکھتا ہے جو بلبلہ پانی میں۔ جس طرح موج دریا سے الگ نہیں، جس طرح ایک جسمانی خلیہ cell عضوہ or ganism کے ساتھ بستہ و پیوستہ ہے، اسی طرح انسان کائنات اور دیگر مخلوقات سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے من و تو اور شما و ہمہ کا فرق غلط ہے۔

روح انفرادی کے تصور نے انسان کو اس حقیقت سے غافل رکھا ہے کہ وہ ان اسباب و عوامل کا ایک عارضی مظہر ہے جو ازل سے برسرِ کار ہیں اور اب تک برسرِ کار رہیں گے۔ یہی نظریہ کبرما کے عقیدے کی بنیاد ہے۔ کوٹ کی طرح بدھ مت بھی نسل انسانی کی وحدت و تسلسل کا ایک طاقتور نظریہ رکھتا ہے۔ اس کی رو سے موجودہ انسان ایک ایسی زنجیر کی عارضی اور آئی و فانی کڑیاں ہیں جس کی کوئی انتہا نہیں، نہ ماضی میں اور نہ مستقبل میں۔ اس زنجیر کی کوئی کڑی قائم بالذات نہیں اور نہ دوسری کڑیوں کے بغیر ایک لمحہ بھی باقی رہ سکتی ہے۔ ہر کڑی پچھلی کڑیوں سے مل کر بنی ہے اور اُنے والی کڑیوں کے ساتھ

مربوط ہے۔ اس طرح کوئی انسان ماضی سے اپنا دامن نہیں چھڑا سکتا کیونکہ وہ اپنے ماضی ہی کی پیداوار ہے، اور نہ اس مستقبل سے کنارہ کش ہو سکتا ہے جس کی تشکیل پر وہ چار و ناچار مجبور ہے۔ انسان کی موجودہ زندگی اور آئندہ زندگی کے درمیان ایک غیر منفصل علاقہ پاتا جاتا ہے لیکن یہ علاقہ کسی ذی شعور روح کے وجود پر موقوف نہیں بلکہ اسباب و نتائج اور علت و معلول کے ایک لامتناہی اور ناقابل شکست سلسلے پر مبنی ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ وہ دس، بیس یا پچاس سال سے جلوہ گاہِ ہستی میں متمکن ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک لامتناہی عرصے سے موجود تھا اور وہی اسباب جو ماضی میں اس کے ظہور کا باعث ہوئے مستقبل میں بھی اسے باقی رکھیں گے، اگرچہ اس کی شکل و صورت اور جسم و دماغ وہ نہ ہوں گے جو پہلے تھے۔ کائنات اور موجوداتِ عالم سے اپنے آپ کو علیحدہ اور متمیز رکھنے کی کوشش ایک حد تک کامیاب رہتی ہے لیکن جس حد تک یہ کوشش کامیاب ہوتی ہے اسی نسبت سے وہ تحدید کی موجب ہوتی ہے اور تحدید کا نتیجہ جمل ہے اور جمل کا انجام تکلیف و مصیبت ہے۔

نروان۔ ویدک مذہب میں مادی خواہشات کی تسکین کو مقصودِ حیات قرار دیا گیا تھا۔ اسی کے ساتھ اس مذہب میں دوزخ کا بھی ایک ہلکا سا تصور پایا جاتا ہے، یعنی جو لوگ دیوتاؤں کو ناراض کر دیتے ہیں، انھیں عذاب کی آگ سے گزرنا پڑتا ہے۔ جوں جوں ہندوستانی ذہن میں کرام اور تناسخ کے عقیدے جڑ بکڑھتے گئے جنت اور دوزخ کے تصور میں بھی تبدیلی ہوتی گئی۔ چنانچہ اب انھیں عارضی مقامات تصور کیا جاتا تھا جہاں سے روح پھر دنیا میں ایک نئے جسم کے ساتھ واپس ہوتی ہے۔ اپنشدوں نے جنت کا ایک نیا تصور پیش کیا، یعنی جنت یہ ہے کہ انسانی روح برہمن آتماں یا نفسِ کلی میں جذب ہو جائے، لیکن عام لوگوں نے اس تصور کو قبول نہیں کیا کیونکہ ان کی نگاہوں میں یہ ایک بالکل موہوم حقیقت تھی۔ بدھ مت نے جنت و دوزخ کے بجائے نروان کا عقیدہ پیش کیا جو ایسی حالت ہوگی کہ اس میں انسانی نفس بالکل فنا ہو جائے گا، جیسے چراغ جلتے جلتے بجھ جاتا ہے، لیکن بدھ مت کے عام پیروؤں نے فنا کے کامل کے اس تصور کو بھی قبول نہیں کیا۔

نروان کس حالت کا نام ہے؟ اس پر بدھ مت کے علما میں اتفاق رائے نہیں ہے بعض

لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کرما یا پیدائش کے لامتناہی سلسلے کا اختتام ہے۔ یہ ایک انسان کی پُر سکون راحت ہے جس کو دوبارہ جنم لینا پڑے گا، جس کی خواہشات بالکل فنا ہو چکی ہوں گی اور جس کی خودی یکسر مٹ گئی ہوگی۔ بعض لوگوں کے خیال میں یہ ہماری موجودہ زندگی کی ایک حالت ہے جب کہ ہمارا اخلاقی ارتقا اس درجے پر پہنچ جائے کہ ہمارے اندر کوئی جذبہ اور خواہش باقی نہ ہو۔ نروان کو فنا کے کامل بھی کہا جاسکتا ہے لیکن بدھ مت کے پیرو فناء کے کامل کے تصور کا انکار کرتے ہیں جس طرح وہ اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ مرنے کے بعد انسانی روح کو بقا ہے۔ غالباً یہ کوئی درمیانی حالت ہے جو نہ تو کامل نیستی ہے اور نہ کامل وجود۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ بدھ مت کے نزدیک زندگی ایک لعنت ہے جس سے انسان کو بچ کر نکل جانا چاہیے۔ بدھ مت کے پیروں کا عقیدہ ہے کہ انسان ایک لامتناہی مدت سے موجود ہے اور زندگی کا یہ سفر صرف پیدائش سے شروع نہیں ہوا بلکہ پیدائش سے قبل عرصہ دراز سے جاری تھا۔ اس لیے اسے اس عقیدے سے بڑی تسکین ہوتی ہے کہ بالآخر سفر ختم ہونے کو ہے۔ بہر حال نروان کا تصور واضح نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مہاتما بدھ نے اس بارے میں اپنے شاگردوں اور عقیدت مندوں کے سوالات کا کوئی جواب نہیں دیا کہ آیا موت کے بعد کوئی زندگی ہوگی یا نہیں۔ غالباً مہاتما بدھ کا سب سے زیادہ مکمل جواب یہ تھا: ”میرے شاگردو! ایک حالت ایسی بھی ہو سکتی ہے جس میں نہ زمین ہو اور نہ پانی، نہ ہوا ہو اور نہ روشنی، نہ لامحدود مکان ہو اور نہ لامحدود زمانہ، جس میں نہ کوئی ہستی ہو اور نہ کوئی خلقت، جس میں نہ کوئی تصور ہو اور نہ ان کا کامل فقدان، جس میں نہ یہ دنیا ہو اور نہ کوئی دوسری دنیا۔ ایسی حالت میں نہ تو کوئی شے وجود میں آ سکتی ہے اور نہ کوئی چیز فنا ہو سکتی ہے، نہ کوئی علت باقی رہے گی نہ معلول، نہ کوئی تبدیلی اور حرکت ہوگی اور نہ کسی جمود اور ٹھہراؤ کا امکان ہوگا۔“

مہاتما بدھ کی تعلیم میں خدا کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ خود گوتم بدھ نے خدائی کا دعویٰ نہیں کیا۔ انھوں نے اپنے آپ کو صرف ایک رہنمائی حیثیت سے پیش کیا جو انسانوں کو راستہ بتانے پر مامور ہو، لیکن اس راستے پر چلنا اور منزل مقصود پر پہنچنا انسان کا اپنا کام ہے۔ مہاتما بدھ

اپنے پیروں سے صرف یہ مطالبہ کرتے تھے کہ وہ ان کی ہدایات پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کریں گے، لیکن ان کا تقاضا یہ نہ تھا کہ لوگ انہیں اپنا نجات دہندہ بھی تصور کریں۔ اس طرح بدھ مت میں اعتقادات اور عبادات کا کوئی نظام بھی نہیں پایا جاتا۔ اس نے نہ دعاؤں کی تلقین کی، نہ روزہ اور نماز کی، نہ ہی اس نے نجات اور مغفرت کا کوئی تصور پیش کیا اور نہ جنت و دوزخ اور ثواب و عذاب کی پیش گوئی کی۔ مہاتما بدھ نے زندگی اور کائنات کی علت العلل کے بارے میں کوئی بات بتانے سے انکار کیا۔ اسی طرح آئندہ زندگی کے متعلق بھی انھوں نے کوئی دعویٰ نہیں کیا۔ ان کا سارا زور اخلاقی تربیت اور نفس کشی پر تھا۔ اس لیے بدھ مت ایک اخلاقی نظام تو ضرور ہے لیکن دنیائی نظام نہیں۔

بدھ مذہب میں خدا کا تصور۔ ان تصریحات کے باوجود یہ دعویٰ کرنا غلط ہوگا کہ مہاتما بدھ نے خدا کا انکار کیا یا انھوں نے مادے کو کائنات کی بنیاد قرار دیا۔ غالباً اس بارے میں ان کے نظریات و اعتقادات قدیم سکھی مذہب سے ماخوذ تھے جو کائنات کی توجہ و تحلیل میں مادہ اور روح کے دو تصورات سے کام لیتا تھا اور کسی مافوق الفطری طاقت کی مداخلت کو ضروری قرار نہیں دیتا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ مہاتما بدھ نے عالم بالا اور روح کی غیر مرنی دنیا کے متعلق بالکل سکوت اختیار کیا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ اگر وہ ان امور کی وضاحت کرتے تو وہ لازماً خدا اور آخرت کے انکار پر مبنی ہوتی۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں کہ وہ اپنے پیروں سے دہریت اور تشکیک کے متوقع تھے، نہ ہی ان کا مطلب یہ تھا کہ وہ ایسے اہم اور فیصلہ کن امور کے بارے میں بالکل خالی الذہن اور لاعلم ہیں۔ بحیثیت ایک بدھیاروشن ضمیر انسان کے جس نے بڑی سخت روحانی کشمکش اور اخلاقی جدوجہد کے بعد بدھ کا مرتبہ حاصل کیا تھا اور جس کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ ہمہ دان ہے ان کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ پیروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیں کہ وہ مافوق الفطری امور میں کوئی درک نہیں رکھتے ہیں۔ ان کے جوابات کا مقصد یہ تھا کہ ان کے پیرو مصائب دنیوی سے نجات حاصل کرنے میں کسی خارجی طاقت کا سہارا نہ لیں بلکہ اپنے اندر اعتماد ذات پیدا کریں اور اپنی کوششوں کی نتیجہ خیزی پر ایمان

رکھیں۔ نیز یہ کہ خدا اور آخرت کا وجود ان فرائض پر موثر نہیں ہوتا جو انسان کو فوری طور پر اس عالم میں دیرپیش ہوتے ہیں۔ غالباً ان کا خیال تھا کہ یہ ماورائی حقایق انسان کی علمی اور اخلاقی زندگی کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتے بلکہ ان سے لوگوں میں ایک غیر ضروری جستجو اور روحانی تفتیش کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

بدھ مت کے ہنایانا فرقے میں خدا کا جو تصور آراستہ کیا گیا ہے وہ گوتم بدھ کے مقاصد اور ذہنی رجحان کا پوری طرح آئینہ دار ہے۔ اس سلسلے میں ہنایانا فرقے نے عقاید کا کوئی باقاعدہ نظام پیش نہیں کیا۔ اس کی کتابوں میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ پڑھنے والے کو عام نظریات کا علم پہلے ہی سے ہے اور یہ نظریات نہ تو دسمہیت پر مبنی ہیں اور نہ تشکیک پر بلکہ خدا کے یقین پر۔ چنانچہ ہنایانا فرقے کی مذہبی کتب میں دو تصورات یک جا ملتے ہیں۔ اولاً، دیوتاؤں اور دیولیوں کے بارے میں۔ یہاں وہ تمام اصنامی افسانے موجود ہیں جن پر قدیم ہندو کثرت پرستی مبنی تھی۔ دوم، ایک خدا کا تصور بھی ملتا ہے جو تمام ذیلی طاقتوں پر مافوق اور کائنات کا خالق ہے۔ دیوتاؤں اور دیولیوں کی صفات کا موقع اس طرح آراستہ کیا گیا ہے کہ گویا وہ تمام بشری کمزوریوں سے ملوث ہیں، ان پر بڑھاپا اور موت طاری ہو سکتی ہے، وہ کرما کے قانون اور تناسخ کے چکر سے بھی آزاد نہیں، ان کے اندر ادنیٰ اجنبیات بھی پائے جاتے ہیں جن کے نتائج انھیں بھگتنے پڑتے ہیں اور ان کا سب سے بڑا دیوتا برہما بھی کائنات کی ہیئت ترکیبی سے لاعلمی کا اظہار کرتا ہے۔ جس طرح ان کی قدرت و طاقت محدود ہے، اسی طرح ان کا علم بھی محدود ہے، اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ کوئی دیوتا یا دیوی بدھ کے مرتبے تک نہیں پہنچ سکتا۔ یہ صرف انسان ہی ہے جو اپنی کوشش و محنت اور صبر و استقلال سے بدھ بن سکتا ہے۔ بدھ مت میں جو اعتقادی تبدیلیاں عمل میں آئیں ان میں سب سے اہم تبدیلی یہ تھی کہ بدھ کو الٰہیہیت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ دیا گیا۔ شمالی بدھ مت (مہایانا فرقے) میں یہ تصور آدی بدھ کی صورت میں ظاہر ہوا جو بدھوں میں سب سے اول، سب سے زیادہ طاقت ور اور یکتا ہے۔ لیکن ہنایانا فرقہ (جنوبی بدھ مت) میں خدا کا تصور

مختلف تھا۔ یہاں گوتم بدھ کو جو بدھ مت کا تاریخی بانی تھا خدا کا رتبہ عطا کیا گیا۔ اس کی زندگی اور موت کے دیوتا اس پر پھول نچھاور کرتے ہیں اور اس کی راکھ کی پوجا کرتے ہیں۔ جب گوتم بدھ کو گویا میں ایک درخت کے نیچے حقیقت کا مشاہدہ ہوتا ہے تو تمام دیوتا اس کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ گوتم بدھ ایک عارفِ کامل ہے، حالانکہ دیوتاؤں کا علم نقص اور خطا سے مبرا نہیں۔ اس کا علم لامحدود اور دیوتاؤں کا علم محدود ہے۔ اس طرح مہاتما بدھ نے خدا اور عالم غیر مرنے کے بارے میں جستجو اور تحقیق کی جو ممانعت کی تھی اس کو نظر انداز کر کے جنوبی بدھ مت (ہنیانا) نے بدھ مت میں دینیانی عقاید کا اضافہ کر دیا۔

ہنیانا بدھ مت کے اعتقادات گوتم بدھ کی تعلیمات سے قریب تر ہیں۔ فلسفیانہ اور نظری حیثیت سے ہنیانا بدھ مت نے اپنے بانی کی لادریت کو قائم رکھا، لیکن عملاً ان گوشہ نشین فقا کے دائرے سے باہر جن کا طبعی میلان فلسف کی طرف تھا اور جن کا ذہن بالبعد الطبیعیاتی حقایق سے نا آشنا تھا۔ عام پیروں کی تسکین اس کے بغیر ناممکن تھی کہ ایک شخصی خدا کے تصور کو ان کے جذبہ پرستش کا محور قرار دیا جائے، حالانکہ ابتدائی بدھ مت کے لاشخصی اعتقادات میں عبودیت اور پرستش کے ذوق کی تسکین کا کوئی سامان نہ تھا۔ پالی کی کتابوں میں ابتدائی بدھ مت کے جو اعتقادات بیان کیے گئے ہیں ان میں کسی خارجی طاقت سے استمداد کی تعلیم نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کے پورے مذہبی نظام میں مافوق الفطری ہستیوں کا کوئی تصور نہیں، لیکن یہ صورت ایسی نہیں تھی جس سے بدھ مت کے عام پیروں کی تسکین ہوتی۔ انسان کا یہ ایک جذباتی تقاضا ہے کہ وہ کسی نصب العین ہستی سے محبت کرے اور اس کو اپنا معبود و مقصود قرار دے۔ اس خواہش کی تکمیل کے لیے خود گوتم بدھ کو الوہیت کا درجہ عطا کیا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ بہت سے ہندو دیوتاؤں اور دیویوں کو بدھ مت کے نظام اعتقاد میں جگہ دی گئی، اگرچہ ان کی صفات اور طاقت کا درجہ بدھ کی نسبت کم تر تھا۔

مہایانا فرقے کی تاریخ اس سے بالکل جدا ہے۔ یہ بالاصل ایک ہندوستانی فرقہ تھا۔

اور اس نے مہاتما بدھ کی تمام اصلاحات کو مسترد کر کے ان تمام دیولیوں اور دیوتاؤں کو قائم رکھا جن سے ہندوستانی صنمیات پُرسے۔ ان سب سے مافوق اور عملی زندگی سے بالکل الگ تھلگ آری بدھ کا مابعد الطبیعیاتی تصور تھا، لیکن آری بدھ کو اس کائنات کے ساتھ جس کو وہ وجود میں لایا کوئی زندہ تعلق نہ تھا۔ اس کے برعکس دیولیوں کو اپنے ماننے والوں سے ایک عملی و الٰہی تعلق تھی اور ان کے معاملات سے گہرا تعلق تھا۔ وہ بدھ مت کے پیروں کو ان کے مصائب و تکالیف اور ضروریات میں ہر طرح کی مدد بہم پہنچاتے ہیں۔

اس لیے مہایانا بدھ مت ابتدا سے ایک توحیدی مذہب تھا جو تمام دیوتاؤں اور دیولیوں کو ایک بالاتر طاقت کا محکوم قرار دیتا تھا، لیکن مہایانا بدھ مت میں اور اس میں فرق تھا کہ بدھوں کے اس سلسلے میں جن کے آسمانی رتبے بہت بلند تھے خود گوتم بدھ بانی بدھ مت کو ایک نہایت ادنیٰ درجہ دیا گیا تھا۔ مہایانا فرقہ نے تمام بدھوں کو الٰہیت کا مرتبہ عطا کیا۔ یہ سارے بدھ ابتدا میں معمولی روحانی معلم تھے لیکن ان کی روحانی جدوجہد اور بصیرت کی بدولت بالآخر انھیں آسمانی ہستیوں میں ایک نہایت بلند مرتبہ حاصل ہو گیا۔ ان کے نام پر قسمیں کھائی جاتی تھیں، ان سے منتیں مانا جاتی تھیں، ان کی عبادت کی جاتی تھی، ان سے ہر قسم کی توفیق اور روحانی امداد طلب کی جاتی تھی۔ گوتم بدھ بھی انہی میں سے ایک تھا، لیکن وہ کسی حیثیت سے ان سے ممتاز یا مافوق نہ تھا۔ پہلا درجہ اُمی تبھایا امیدا حاصل تھا۔ مرنے کے بعد انسان اس کے حضور میں پہنچ کر اس کے جلوے سے فیض یاب ہو جائے، تو یہ اس کی اعلیٰ ترین سعادت شمار کی جاتی تھی۔ وہی تمام انسانوں کی امیدوں کا مرکز و منتہا تھا، یہی لوگوں کی دعائیں سنتا اور قبول کرتا تھا۔ تیرھویں صدی میں جاپان میں ایک

اصلاحی تحریک شروع ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ گوتم بدھ کو اس کا اصلی مقام دلویا جائے لیکن یہ تحریک ناکام رہی اور امید کی قدرت و توانائی اور بالاتری میں کوئی فرق نہ آیا۔

مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے مہایانا بدھ مت نے خدا کو علت العلل اور کائنات کا اصولِ اول قرار دے کر ہندو تصورات سے بہت کچھ اخذ کیا۔ اس فلسفیانہ تصور کی تشکیل میں جاپان کے مفکرین پیش پیش تھے۔ اس اصولِ اول اور اسباب کو متعین کرنے والی پہلی

علت کو دھرم کا یا کے نام سے موسوم کیا گیا جو قانون کے ہم معنی ہے۔ مہایانا بدھ مت کے نظریے کی رو سے یہ قانون دھرم کا یا گوتم بدھ کی صورت میں مجسم ہوا، اور گوتم بدھ انسانوں کے ساتھ متحد اور انسان ان کے اندر متحد ہیں۔ دھرم کا یا درحقیقت برہمن کے ہندوستانی تصور کا منشی تھا، لیکن ایک اہم فرق یہ تھا کہ بدھ مت کے فلسفیوں نے خدا کے شخصی عنصر کو نہایت شد و مد سے قائم رکھا۔ دھرم کا یا کوئی لاشخصی کو را نہ قوت نہ تھی بلکہ اس میں ارادہ، عقل اور محبت کی شخصی صفات پوری طرح موجود تھیں۔ امیدار بدھ میں مذہب دھرم کا یا کا ظہور کامل عمل میں آیا اور یہی مہستی مہایانا بدھ مت کی معبود اور مقصود تھی۔ تمام خلقت کو دھرم کا یا کا ظہور قرار دیا گیا اور یہ تصور بھی پیش کیا گیا کہ دھرم کا یا ساری مخلوق کا نقطہ اتحاد ہے جس میں تمام فروق و امتیازات معدوم ہو جاتے ہیں، مگر دھرم کا یا کا تصور اتنا فلسفیانہ تھا کہ عوام اس سے کوئی زندہ تعلق نہیں قائم کر سکتے تھے اس لیے ان کی امیدوں، تمناؤں، دعاؤں اور عبادت کا مرکز محور امیدار کی ذات تھی۔ فلسفیانہ فکر اور عوامی میلان کے درمیان بالآخر مصالحت کی صورت یہ ہوئی کہ امیدار کو دھرم کا یا کا ظہور قرار دیا گیا۔ یہی وجہ تھی کہ بدھ مت کے فلسفیانہ افکار کا عام مذہبی احساسات و جذبات اور روحانی تجربات و ارادات کے ساتھ گہرا تعلق قائم رہا، جبکہ ہندوستان کے ویدانتی فکر کو عوام کی عبادت اور مذہبی تمناؤں سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔

مہایانا بدھ مت کی اشاعت۔ ابتدا ہی سے بدھ مت درویشوں کا مذہب تھا۔ خود گوتم بدھ نے سنگھ یا بدھ مت کا خانقاہی نظام قائم کیا تھا۔ اس نظام میں داخلے کے وقت امیدواروں کو تین پناہیں طلب کرنی پڑتی تھیں۔ اول یہ کہ میں بدھ مت میں پناہ لیتا ہوں؛ دوم، میں عقیدے میں پناہ لیتا ہوں؛ سوئم، میں خانقاہی سلسلے یا نظام میں پناہ لیتا ہوں۔ مجرین، فوجی سپاہی، قرض دار اشخاص، غلام اور دق، مرگی یا برص کے مریضوں کو اس نظام میں داخل ہونے کی ممانعت تھی۔ امیدواروں کی عمر کے متعلق بیس سال کی قید تھی، یعنی اس سے کم عمر والے اشخاص کو خانقاہی سلسلے میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ نیز امیدواروں کے لیے ضروری قرار دیا گیا تھا کہ وہ اپنے والدین کی اجازت حاصل کر لیں۔

خانقاہی سلسلے میں شریک ہونے والوں کو دس اخلاقی احکام کا پابند رہنا ضروری تھا۔ ان احکام کی رو سے قتل، چوری، شہوانیت، دغا و فریب اور مسکرات کا استعمال ممنوع تھا۔ دوسرے احکام میں بتایا گیا تھا کہ دن چڑھنے کے بعد کھانا نہ کھایا جائے، زینت و آرائش کا کوئی سامان نہ رکھا جائے، زمین پر چٹائی بچھا کر سویا جائے، ناپ چ سے اجتناب کیا جائے اور سونے چاندی کا استعمال عمل میں نہ لایا جائے۔ بدھ مت کی خانقاہی زندگی میں جسمانی محنت کو مستحسن نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ رسوم و ظواہر کا کوئی خیال نہیں کیا گیا تھا۔ یہ خانقاہی لوگ عموماً مجرد ہوتے تھے، زر و کپڑے پہنتے تھے اور گھر گھر بھیک مانگتے پھرتے تھے۔ یہ اپنی زندگی مراقبہ اور مطالعہ میں گزارتے تھے۔ بہت سی خانقاہیں خود گوتم بدھ کے زمانے میں تعمیر ہو چکی تھیں۔ جب اس نظام میں عورتوں کی شرکت کا مسئلہ آیا تو گوتم بدھ نے بڑی مشکل سے اپنی سوتیلی ماں کے اصرار پر عورتوں کو اس میں دخلے کی اجازت دی۔

گوتم بدھ کی وفات کے کئی سو سال تک بدھ مت کا اثر ہندوستان میں تیزی سے پھیلتا رہا، لیکن ساتویں صدی عیسوی سے ہندوستان میں اس کا اثر انحطاط پذیر ہو گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس میں مقامی توہمات اور سحر وغیرہ کی آمیزش ہونے لگی تھی۔ بالآخر ہندوستان میں اسلام کی آمد کے ساتھ یہ مذہب اپنے اصلی وطن میں تقریباً ناپید ہو گیا، لیکن اس سے پہلے بدھ مت کی اشاعت آس پاس کے ممالک میں ہو چکی تھی اور اس کا سہرا اشوک کے سر تھا جو بدھ مت کا قسطنطین اعظم "ثابت ہوا۔ اشوک نے نہ صرف ہندوستان میں بدھ مت کی تبلیغ کی بلکہ اس کی اشاعت کے لیے دور دراز ممالک میں مبلغین روانہ کیے۔ چنانچہ اس کی کوششوں سے بدھ مت مشرقی ایشیا میں جنوبی ممالک مثلاً لنکا، برما اور سیام میں پھیل گیا اور یہ ممالک اس وقت ہنایانا فرقے کے مرکز ہیں۔

ہمایانا بدھ مت۔ لیکن بدھ مت کی سب سے زیادہ شان دار کامیابیاں مہایانا فرقے کے تحت عمل میں آئیں۔ اس فرقے کے ابتدائی حالات پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے، لیکن اس کا آغاز غالباً اشوک ہی کے عہد میں ہوا جبکہ ہندوستان بدھ مت کا مرکز تھا۔ مہایانا بدھ مت کا قانون بالکل مختلف ہے اور اس کی تدوین کبھی عمل میں نہیں آئی۔ اس کی مقدس

کتاہیں سنسکرت زبان میں ہیں اور ان میں مہاتما بدھ کی تعلیمات کو بہت کچھ اضافہ اور ترمیم کے بعد پیش کیا گیا ہے۔ یہ مذہب مشرق کے ایک وسیع خطے میں پھیلا ہوا ہے جس میں وسط ایشیا، تبت، منگولیا، کوریا، چین، جاپان، نیپال، جاوا اور سماٹرا شامل ہیں۔ بدھ مت کے پیروؤں کی بہت بڑی اکثریت اسی فرقے سے متعلق ہے۔ بدھ مت کی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے بڑی کشادہ دلی کے ساتھ بیرونی روایات و اعتقادات کو اپنے نظام میں جگہ دی جس کی وجہ سے اس کی اچھلت بہت جلد منسوخ ہو گئی۔ مہایانا بدھ مت میں جو نئے اعتقادات اور روایات داخل ہو گئے وہ حسبِ ذیل ہیں۔ اولاً، اس نے ایک حقیقتِ اعلیٰ کا تصور پیدا کیا جس سے عالم ظہور میں آیا؛ دوئم، اس نے گوتم بدھ کو الوہیت کا مرتبہ دیا اور اس کو حقیقتِ اعلیٰ کا عارضی مظہر قرار دیا؛ بعض لوگوں کے نزدیک گوتم بدھ کی ذات بشریت سے بالکل خالی ہے؛ سوئم، عرفانِ کامل کے حصول کا نصب العین تمام لوگوں کے لیے ضروری نہیں رہا؛ جو لوگ عرفان حاصل نہ کر سکیں انہیں انسانوں کے ساتھ رحم دلی سے پیش آنا چاہیے اور ان کی خدمت کرنی چاہیے؛ چہارم، گوتم بدھ پر ایمان کو نجات کا وسیلہ قرار دیا گیا؛ پنجم، مہایانا بدھ مت نے جنت و دوزخ کا تفصیلی مرقع آراستہ کیا اور بدھ مت کے پیروؤں میں حیاتِ جاودانی اور بقائے مسلسل کی خواہش پیدا کی؛ ششم، تصاویر اور بتوں کا استعمال عام ہو گیا۔ اس طرح مہاتما بدھ کی لادریت کے بجائے بت پرستانہ مراسم کا دور دورہ ہونے لگا۔ بعض مقامات پر رحم کی دیوی کو بدھ مت میں وہی مرتبہ حاصل ہو گیا جو مریم عذرا کو عیسیٰ میں حاصل ہے۔

مہایانا بدھ مت میں بعض ذیلی فرقے بھی پیدا ہوئے جن میں سے چند ایک دلچسپ ہیں؛ مثلاً ایک فرقہ مراقبہ کو اصل دین سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک معرفتِ علم، مطالعے اور مشاہدے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ وہ زندگی میں کسی وقت اپنا تک انسان کے قلب پر جلوہ ریز ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ایک فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ اس زندگی میں معرفت کا حصول ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اس لیے انسان کو معرفت حاصل کرنے کے بجائے مہاتما بدھ پر کامل یقین لانا چاہیے۔ جس انسان کا ایمان کامل ہو گا وہ ایک ایسے عالم میں داخل ہو جائے گا

جہاں معرفت کا حصول بہت آسان ہوگا۔ اس طرح یہ دنیا معرفت حاصل کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ ایک ایسے عالم میں داخل ہونے کا موقع ہے جہاں حصول معرفت ممکن ہوگا۔ ایک اور فرقہ باطنی کہلاتا ہے جو تمام مذہبی امور کو انتہائی رازداری میں رکھتا ہے۔ یہ تبت اور منگولیا کے لاماؤں کا مذہب ہے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اشغال و اذکار اور مراسم میں بڑی رنگینی اور ڈرامائی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس لیے اس میں ایسے اشخاص اور گروہوں کے لیے بڑی کشش ہے جن کی زندگی کیف اور رنگینی سے خالی ہے۔ اس فرقے کا عقیدہ ہے کہ معرفت کے حصول کے لیے ظاہری مراسم کی ادائیگی نہایت ضروری ہے، یعنی معرفت مراقبہ، عبادت یا ایمان سے نہیں حاصل ہوتی بلکہ مذہبی رسوم کی ادائیگی سے۔

(۳)

ایرانی مذاہب

مجوسی مذہب - مجوسی مذہب کا مرکز میڈیا Media تھا جو وسط ایشیا کے تورانی علاقے میں واقع ہے۔ مجوسی اس علاقے کے باشندوں کا ایک مخصوص مذہبی طبقہ تھا جیسے ہندوؤں میں برہمن۔ ان کو میڈیا میں سیاسی اقتدار بھی حاصل تھا۔ جب میڈیا پر ایرانیوں کا قبضہ ہو گیا تو مجوس کی سیاسی طاقت ختم ہو گئی، لیکن انھوں نے برہمنوں کی مانند ایک قسم کی مذہبی سیادت حاصل کر لی۔ ایرانی آریہ ابھی تک مظہرِ فطرت کی پرستش کرتے تھے۔ اس لیے مجوس اپنے مذہبی طریقوں اور ایرانی آریائیوں کی بعض مشترک خصوصیات پر زور دینے لگے، مثلاً سورج اور آگ کی پرستش کا طریقہ دونوں مذاہب میں مشترک تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مجوس کو شاہی دربار میں خاصا درخورد حاصل تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ اپنی دعاؤں اور منتروں کی طاقت سے بادشاہ کو شیطانی ضررِ رسانی سے محفوظ کرنے کے مدعی تھے۔ یونانی مصنفوں نے ان کی دو مذہبی رسوم کا بطورِ خاص ذکر کیا ہے۔ اولاً یہ کہ مردوں کی نعشوں کو پرندوں اور کتوں کے سامنے ڈال دیتے تھے؛ دویم، ان کے یہاں حقیقی رشتوں میں شادی بیاہ نہ کرنا نہ صرف جائز بلکہ مستحسن خیال کیا جاتا تھا۔ یونانی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسم ایرانیوں میں نہیں پائی جاتی تھی۔ مجوس خوابوں کی تعبیر اور ستارہ شناسی میں بھی ماہر سمجھے جلتے تھے۔

مجوس کے مذہب میں شدید قسم کی تنوید پائی جاتی تھی۔ مجوسی تصورات کی رُو سے کائنات شطرنج کی ایک بساط ہے جس میں بادشاہِ ظلمتِ نور کی طاقت کی ہر چال کا جواب دیتا ہے اور اچھائی کے ہر مہرے کے بالکل بُرائی کا ایک مہرہ موجود ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے

مجوسیت اور زردشتی مذہب کے مابین ایک بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ زردشت کے یہاں تنوعیت کا کوئی شائبہ نہیں ملتا۔ گاتھا میں جو زردشت کی اصل تحریر ہے، اہرمین یا طاقت شر کا نام صرف ایک مرتبہ آیا ہے۔ زردشت کی رو سے شر کی حیثیت ثانوی ہے، اور انجام کار فتح خیر کی ہوگی۔ اس کے برعکس جیسا کہ پلوٹارک کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے مجوس اہرمین کو بھی قربانی دیتے تھے جس کا زردشت کی تحریروں میں کوئی ذکر نہیں۔ اس کے علاوہ مجوسیوں میں آخرت کا عقیدہ بھی پایا جاتا تھا۔

زردشتی تعلیمات کا مجوسیوں پر یہ اثر ہوا کہ وہ بھی نور کی طاقت کو بالادست قرار دینے لگے اور اس امر کا یقین کرنے لگے کہ آخری کامیابی نور کو ہوگی، لیکن مجوسیوں نے زردشتی مذہب میں لاتعداد رسوم و شعائر کا اضافہ کر دیا۔ جس طرح برہمنوں نے آریاؤں کے سیدھے سادے مذہب کو ایک پیچیدہ نظام بنا دیا تھا، اسی طرح مجوسیوں نے زردشتی مذہب میں نئی نئی عبادتوں اور پرستش کے جدید طریقوں کا اضافہ کیا اور انھیں منضبط کرنے کے لیے لاتعداد قواعد و ضوابط وضع کیے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی طبقے کو خدا اور انسان کے درمیان ایک ناگزیر وسیلے کی حیثیت مل گئی۔

زردشتی مذہب۔ زردشت اور اس کے خسر فراشا ستر دونوں کے نام کے آخر میں لفظ اشتر آتا ہے جس کے معنی اونٹ کے ہیں۔ اسی طرح اس کے سرپرست بادشاہ وشتاسپا اور اس کے داماد جامسپ کے نام کے آخر میں لفظ اسپ آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زردشت ایک ایسے معاشرے میں پیدا ہوا تھا جس کا غالب پیشہ گلہ بانی تھا۔ زردشت غالباً مجوس کے مذہبی طبقے میں پیدا ہوا لیکن اس میں اختلاف رائے ہے کہ وہ واقعتاً مجوسی تھا۔ جن روایتوں میں زردشت کو مجوسی قرار دیا گیا ہے ان کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مجوس اس کے مذہب سے قریبی تعلق رکھتے تھے لہذا ان کا مفاد یہ تھا کہ وہ زردشت کو اسی طبقے کا ایک فرد قرار دیں۔ یونانیوں نے زردشت کو مجوسی قرار دیا ہے، لیکن اغلب یہ ہے کہ یونانیوں کو زردشت کا صرف وہ مرقع ملا جو مجوس کا آراستہ تھا۔ اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جب ایرانی مذہب میں مجوس کو درخور حاصل ہو گیا تو زردشت کو بھی مجوس خیال

کیا جانے لگا۔

بہر حال زردشت میڈیا کا باشندہ تھا۔ اس کا زمانہ ساتویں صدی قبل مسیح کا تھا جب کہ میڈیا کی طاقت غالب تھی اور ہخامنشی Achaemenian خاندان برسرِ اقتدار نہیں آیا تھا۔ وہ مغربی ایران (میڈیا) میں پیدا ہوا لیکن اس کا مذہب پہلے بلخ سے تھا۔ بلخ سے زردشت کا مذہب سارے ایران پر چھا گیا۔ ہخامنشی خاندان کے آخری عہد میں ایران پر اسی کے مذہب کا اثر تھا۔ ایرانیوں اور میڈیا والوں کی رقابت ایک عرصے سے جاری تھی۔ اگرچہ نسلی اور مذہبی حیثیت سے ان دونوں علاقوں کے باشندوں میں کوئی فرق نہ تھا اور میڈیا کے فوجی جنرل دارا شاہ ایران کی فوج میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے، لیکن ایرانیوں اور اہل میڈیا کے باہم صوبائی عصبیت عرصے تک باقی رہی۔ دارمستیر کی رائے ہے کہ ایران میں میڈیا کے مجوسیوں کا احترام کیا جاتا تھا اور مذہبی رسوم کی ادائیگی میں ان کی شرکت ضروری سمجھی جاتی تھی لیکن پھر بھی جنوبی ایران والے ان کے ساتھ قومی مخالفت رکھتے تھے۔

زردشتی عقاید میکز ملر Max Muller نے زردشت کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ وہ اُس عہد میں پیدا ہوا جبکہ ہندوستانی آریہ ایرانی آریاؤں سے الگ نہیں ہوئے تھے اور یہ دونوں مظاہرِ فطرت کی پرستش کرتے تھے۔ زردشت نے ہندو ایرانی قوم کو مظاہرِ فطرت کی پرستش سے نکال کر وحدانیت کی تعلیم دی اور یہی وجہ ہے کہ ہندو آریہ اس کے مخالف ہو گئے اور اس مخالفت کے باعث اسے مغربی ایران میں ہجرت کرنی پڑی۔ میکز ملر کا استدلال یہ ہے کہ سنسکرت زبان میں دیوا ہندو دیوتاؤں کا نام ہے اور اس کے لفظی معنی ”روشنی“ کے ہیں، لیکن اورستا (زردشت کی الہامی کتاب) میں دیوا کو شیطان کے معنوں میں استعما کیا گیا ہے اور زردشتی مذہب قبول کرنے والے کو پہلے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ میں مائزہ سے دیوا کی پرستش سے توہ کرتا ہوں اور صرف اہورا مزدا کا پرستار رہوں گا۔ ایرانی زبان میں سنسکرت کے ”س“ کے لیے ”سوما“ s” کا حرف استعمال ہوتا ہے، مثلاً سندھ کے لیے ہند۔ اس لیے ہندوؤں کا ”سورا“ ایرانیوں کا ”اہورا“ ہو گیا۔

اس لفظی مماثلت سے معلوم ہوتا ہے کہ زردشت کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جبکہ ایرانی اور ہندو ایک قوم تھے، لیکن یہ نظریہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ زردشت اصل میں باخترا رہنے والا تھا نہ کہ میڈیا کا، کیوں کہ ہندو آریاؤں اور ایرانی آریاؤں کا افتراق اس وقت عمل میں آیا جبکہ ایرانی قوم وسط ایشیائے نکل کر موجودہ ایران کے علاقے میں داخل ہوئی اور اس طرح ان آریاؤں سے الگ ہو گئی جو بعد میں ہندوستان منتقل ہوئے۔

میکزملر کے برعکس اسپنگل کا دعویٰ یہ ہے کہ ایرانیوں کے عقاید پر آریوں سے زیادہ سامی اقوام کا اثر تھا۔ چنانچہ قدیم تاریخ میں آرامی Aramaic اور آشوری Assyrian اقوام کا اثر ایرانیوں پر غالب تھا اور ساسانیوں کے آخری عمید ایران عرب مسلمانوں کے حلقہ اثر میں آگیا۔ اس نظریہ کی تائید میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ طبری اور ابن اثیر وغیرہ نے فلسطین کو زردشت کا وطن قرار دیا ہے۔

ایک ایسے زمانے میں جب کہ ساری انسانیت خیالی ہستیوں کی عبادت میں مبتلا تھی زردشت نے انسان کو ایک معبود حقیقی کی طرف بلایا۔ اس کا نام خالق اکبر تھا اور اس کی صفات تعداد میں چھ تھیں جنہیں مجموعی حیثیت سے وہ ہمیشہ پسندتا کہ نام سے موسوم کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ ممتاز صفات یہ ہیں: آشا (راستی، صداقت)، دامنونا (نیک خیالات)، آرمایتی (تقویٰ)۔ گاتھا میں بعض مقامات پر ان صفات کو ملائکہ بھی قرار دیا گیا ہے۔ زردشت نے تمام چھوٹے بڑے دیوتاؤں اور بالخصوص متھرا اور اناہتا کو بالکل مسترد کر دیا، اگرچہ بعد میں یہ دونوں دیوتا اُس کے مذہب میں پھر داخل ہو گئے۔ ساتھ ہی اس نے تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو بھی ممنوع قرار دیا۔ زردشت کا ماحول وحدانیت کے جراثیم سے بالکل خالی نہ تھا، لیکن زردشت پہلا مصلح تھا جس نے وحدانیت کو سحر اور نجوم سے پاک کر کے بالکل نیا اور بے آمیز شکل میں پیش کیا۔

دوسرے ہم عصر دنیاوی نظامات اور زردشت کے مذہب میں فرق یہ تھا کہ سابقہ مذاہب میں شر کی توجیہ کے لیے شیطانوں کی ایک کثیر تعداد کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا۔ زردشت پہلا

مذہبی مصلح تھا جس کی تعلیم یہ تھی کہ ابتداءً شرکی طاقت صرف ایک تھی۔ بعد کی اوستا Avesta میں انگریزوں کا مستقل شخصیت اختیار کر لیتا ہے اور شیطان کا مترادف قرار پاتا ہے، لیکن ابتدائی اوستا یعنی گاتھا Gatha میں اس کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ ان ابتدائی دور و حوں میں سے ہے جنہوں نے زندگی اور اس کی ضد یعنی عدم کو خلق کیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زردشت ایک قسم کی دینیاتی ثنویت کا قائل تھا۔ غالباً شرکِ مسند حل کرنے میں زردشت نے اس مفروضے میں پیچیدگی محسوس کی کہ عالم میں کثیر التعداد تحت قوتیں ہیں جو انسانی سکون و طمانیت کی دشمن ہیں۔ وہ بعض جدید فلسفیوں کی طرح اس نتیجے پر پہنچا کہ خود خدا کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ انسانی مصائب اور پریشانیوں کا کامل دفعیہ کر سکے اور دنیا میں شر، خباثت اور پریشانی کے بغیر کوئی نیکی، بھلائی اور خوشی ممکن نہیں۔ بہر حال گاتھا میں خدا تمام نیکیوں اور نیک ہستیوں کا خالق ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زردشت خدا کی وحدت میں کثرت اور تنوع کا قائل ہے۔ اس کے دینی عقاید میں ظلمت کوئی مساوی طاقت نہیں جس سے خدا کی قدرت محدود ہو سکے۔ اس لیے اس پر ثنویت کا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔ زردشت کا مذہب جبریت کے خلاف ہے۔ اس کے نزدیک فرشتے اور انسان جبراً کوئی کام نہیں کرتے۔ اس کے نظریے کی رو سے کائنات ہماری مساعد و معاون ہے، نہ کہ معاند۔ اس لیے خدا ان انسانوں کا دوست ہے جو اپنے اختیار کا صحیح طور پر استعمال کرتے ہیں۔ جو ناراستی اور شرکی راہ اختیار کرتے ہیں۔ ان کا نام زردشت کی اصطلاح میں دیو ہے۔ یہ وہی ہندی نام ہے جو دیوتاؤں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس زمانے کی یادگار ہے جب ہندو اور ایرانی ایک قوم تھے اور مظاہرِ فطرت کی پرستش کرتے تھے۔ ان کے دیوتاؤں میں سب سے زیادہ ممتاز دیوس (آسمان)، مہتر (روشنی) اور سومار (حیاتِ جاودانی عطا کرنے والا مشروب) ہے۔ زردشت نے ان ہندی دیوتاؤں کو شیاطین قرار دیا۔

زردشت اور عقیدۂ آخرت - زردشت کے نزدیک اچھے انسان موت کے بعد ایک ایسی زندگی میں داخل ہوں گے جس میں نیک اعمال اور اچھے خیالات کا چلن ہوگا۔ زردشتی

بہشت مجسم پاکی ہے۔ اس کے برعکس بُرے انسان مرنے کے بعد نہ صرف بُرے اعمال و خیالات سے دوچار ہوں گے بلکہ انھیں جسمانی سزا بھی ملے گی۔ زمانہ مابعد کی اوستا میں ایک اور عقیدہ ملتا ہے، یعنی انسان مرنے کے بعد دوبارہ اس دنیا میں واپس آئے گا۔ اس تجرید حیات کا عمل ایک نجات دہندہ کے ذریعے واقع ہوگا جو زردشت کی نسل سے ہوگا اور ایک کنواری ماں کے بطن سے پیدا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زردشتی مذہب نے یہودی اور عیسائی عقاید کو متاثر کیا کیوں کہ انجیل میں ایرانی شہنشاہوں کا تذکرہ نمایاں الفاظ میں کیا گیا ہے اور فریسی Pharisec کی اصطلاح غالباً فارسی سے ماخوذ ہے۔

گاتھا کا ایک بڑا حصہ سزائوں کے بیان پر مشتمل ہے جو آئندہ زندگی میں گناہ گاروں کو بھگتنی پڑیں گی۔ ان سزائوں میں سب سے اہم آگ ہے جو بدکرداروں پر اوپر سے برساتی جائے گی۔ بعد کی تفاسیر میں بتایا گیا کہ راست باز لوگ اس آگ سے اس طرح گزریں گے جیسے دودھ کی نہر میں سے، لیکن بد اعمال لوگ اس میں بھسم ہو جائیں گے۔ اس سے بھی زیادہ اہم تصور ایک پل کا ہے جو کوہ البرز پر بنا ہوا ہے اور جس کے نیچے دوزخ کی آگ پھیلی ہوئی ہے۔ جب نیک کردار لوگ اس پل پر سے گزریں گے تو یہ نہایت وسیع ہو جائے گا، لیکن بد اعمالوں کے گزرتے وقت یہ پل سے زیادہ باریک ہو جائے گا۔ زردشت گناہ گاروں کی ابدی سزا کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ سزا اور انعام میں درجات کا بھی کوئی تصور نہیں رکھتا۔ زردشت کے مذہب میں تنازع کا عقیدہ نہیں پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گاتھا اس بارے میں سناکت ہے لیکن چونکہ فراواشتی کے آریائی عقیدہ کا گاتھا میں کوئی ذکر نہیں اس لیے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ زردشت پیدائش سے قبل روح کے وجود کا قائل نہ تھا۔ فراواشتی کا عقیدہ تمام آریا نسل کے افراد میں پایا جاتا ہے اور یہ عقیدہ ان کی اسلاف پرستی پر مبنی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر انسان کی روح ابد سے موجود ہے۔ مرنے کے بعد یہ روح باقی رہتی ہے اور اس کی ارضی روح سے مل جاتی ہے۔ انسان کی زندگی کے دوران میں یہ روح اس کی نگہبانی کرتی ہے۔ زردشت کے نظریے کی رُو سے انسان کی خودی اس کے تمام اعمال و افعال متعین کرتی ہے اور اس کے افعال کا ردِ عمل اس کی خودی پر ہوتا ہے

جو زندگی کے دوران میں نشوونما کے مدارج طے کرتی رہتی ہے۔ موت کے بعد روح کو اس کے اعمال کی جزا و سزا ملتی ہے اور انسان کو بہشت یا دوزخ میں بھیج دیا جاتا ہے۔ اب اگر یہ مان لیا جائے کہ زردشت تناسخ کا قائل تھا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ انسانی روح کو کسی وقت بھی دنیا میں واپس کیا جاسکتا ہے تاکہ وہ ایک نئی خودی کی تعمیر و تشکیل کر سکے۔ اس طرح اس کا نظریہ جزا و سزا باطل ہو جاتا ہے کیونکہ جو روح اس طرح واپس ہوگی اسے اپنی سابقہ زندگی کے اعمال کا کوئی شعور نہ ہوگا۔

زردشت کی اخلاقی تعلیمات۔ اخلاقیات میں زردشت کا سب سے زیادہ بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسانی اعمال افکار و خیالات کے تابع ہیں۔ اس لیے نیک افکار کا نتیجہ نیک عملی ہے اور فاسد افکار لازماً بد عملی کی طرف لے جاتے ہیں۔ زردشت کے اخلاقی نظام میں آشا (حق، راستی) کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور اس کا مقابلہ دروغ سے کیا گیا ہے۔ اس کے نزدیک شر کی بنا کذب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ اسے درشتاً ملا تھا کیوں کہ ایرانی نظریہ اخلاق میں راستی اور صداقت کو ہمیشہ نمایاں حیثیت حاصل رہی ہے اور یہ بات عام طور پر معلوم ہے کہ دارا اپنے کتبے میں دروغ کا لفظ شر کے لیے استعمال کرتا ہے اور اسے اپنے خلاف بغاوت کے مترادف سمجھتا ہے۔

وہ خاص طور پر خانہ بدوشی کی زندگی کو قابلِ نفرت خیال کرتا ہے جس میں ڈاکہ زنی اور خوں ریزی شامل ہیں، اور ترکوں کی زندگی پر لعنت بھیجتا ہے۔ جہاں تک شخصی زندگی کا تعلق ہے زردشت نے ایمان داری اور راست بازی پر زور دیا ہے۔ وہ اپنے پیروؤں سے انتہائی پاکیزگی کا مطالبہ کرتا ہے اور انہیں ایسے مراسم ترک کرنے کی تلقین کرتا ہے جو شہوانی زندگی سے متعلق ہوں۔ زمین کی کاشت اور جانوروں کی پرورش زردشتی تعلیم میں بہت بڑی نیکیاں شمار ہوتی ہیں۔ وستا سپا کو زردشتی عقیدے سے جو مناسبت پیدا ہوئی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ زردشت نے کاشت کاری کو مذہبی اہمیت دی اور محنت و کارکردگی کو ثواب کے کاموں میں شمار کیا۔ اس طرح اس نے ایک معنوی، ایمان دار اور خوش حال معاشرے کی تخلیق کے لیے راہ ہموار کر دی۔

لیکن زردشت کے اخلاقی ضابطے کا پہلو بہت تاریک ہے، کیوں کہ اس میں سکے رشتوں میں باہمی ازدواج کو مستحسن قرار دیا گیا ہے۔ غالباً یہ ایرانی امرا کا ایک رواج تھا جو اپنی نسلی اور خاندانی خصوصیات کو محفوظ رکھنا چاہتے تھے اور اس وجہ سے غیر خاندانوں میں شادی بیاہ کو مذہباً مکروہ سمجھتے تھے۔

زردشتی مذہب میں بعض ایسی خصوصیات تھیں جن کی وجہ سے اس مذہب کے پیروں نے اسلامی تعلیمات کو آسانی سے قبول کر لیا، مثلاً اس مذہب کے مراسم و شعائر نہایت سادہ تھے۔ اس میں صوفیانہ اور متصوفانہ میلانات کا وجود نہ تھا۔ اس کے علاوہ یہ مذہب ایک الہامی کتاب بھی رکھتا تھا۔ ان عوامل نے ایران میں اشاعت اسلام کی راہ آسان کر دی۔ ایک اور نقطہ نظر سے ایرانی مذہب اسلام کے مماثل تھا، یعنی اس کا اخلاقی عنصر نہایت قوی اور اس کا رجحان عمل کی طرف تھا۔ اس نے عملیت اور فعالیت کی حوصلہ افزائی کی اور دینیوی کاروبار کی ترقی کو مذہبیت کے منافی نہیں سمجھا۔

زردشت کے بعد۔ زردشت کی وفات کے بعد اس کی مذہبی تحریک بہت جلد ملیامیٹ ہو گئی۔ مظاہر فرطت اور قدیم دیوتاؤں کی پرستش کا طریقہ پھر رائج ہو گیا۔ اس میں شک نہیں کہ زردشت کے بعد بھی عبادت کے سلسلے میں گاتھا کا استعمال جاری رہا، لیکن ان کی زبان پہلے ہی سے مشکل تھی اور جب مذہبی طبقوں نے ان کی تعبیر و تاویل کا فریضہ انجام دینا شروع کیا تو زردشتی مذہب میں کثرت پرستی دوبارہ داخل ہو گئی۔ اگر گاتھا کا وجود نہ ہوتا تو ہمارے لیے ایشیت اور رگ وید میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ زردشت کی کامیابی کے بعد مجوسیوں نے اپنی تبلیغی جدوجہد کچھ عرصے کے لیے ملتوی کر دی اور بہتر حالات کا انتظار کرتے رہے۔ عوام نے پھر مجوسیوں کو اپنا مذہبی پیشوا مان لیا اور کچھ عرصے کے بعد اعلیٰ طبقات بھی ان کے زیر اثر آ گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مجوسیوں کی قیادت میں زردشتی مذہب کے اندر قدیم طرز پرستش اور قدیم دیوتا پھر داخل ہو گئے۔ مثلاً متھرا، تشریا، فراواشی اور اناہتار پانی کی دیوی کی عبادت پھر سے جاری ہو گئی۔ البتہ ان میں سے اکثر کو دیوتاؤں کے بجائے فرشتوں کا مرتبہ دیا گیا۔ دارا جیسا مذہبی فرماں روا بھی امپورامزدا کو

سب سے بڑا خدا قرار دیتا ہے اور اس کے ساتھ دوسرے درباری خداؤں کو شریک کرتا ہے۔ اگرچہ اہورامزدا اس کے عقیدے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن زردشت کی خالص وحدانیت کا اس میں کوئی شائبہ نہیں۔ اس کے جانشین بھی رفتہ رفتہ مشرکانہ عقاید سے قریب تر ہوتے گئے۔ میر وڈوٹس ایرانیوں کی ایک مذہبی رسم کا ذکر کرتا ہے کہ ایرانی زیر زمین دیوتاؤں کی خوشنودی کے لیے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کی قربانی دینے کے عادی تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہی خاندان کے افراد اور درباری امرا پھر بت پرستی کی لعنت میں گرفتار ہو گئے تھے۔

جہاں تک مذہبی رسوم کا تعلق ہے زردشت کے بعد جادو، منتر اور ستارہ شناسی کا رواج دوبارہ شروع ہو گیا۔ نیز فردوں کو جانوروں اور پرندوں کے آگے ڈالنے کا طریقہ جو ہنمانشی خاندان کے عہد حکومت میں معدوم ہو چکا تھا پھر سے رائج ہو گیا۔ گاتھا میں مذہبی رسوم و شعائر کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ دوسرے پیغمبروں کی طرح زردشت نے ظاہری عبادات کو بہت کم اہمیت دی تھی، لیکن مجوسیوں نے ان کی تلافی کر دی۔ انھوں نے اپنے پیغمبر کے پیش کردہ مذہبی حقایق کو میکا نکی عقیدوں کی شکل دے دی اور اوستا میں ایسے عناصر داخل کر دیے جن کا گاتھا میں کوئی وجود نہ تھا۔ زردشت کے نظریہ شرم میں انھوں نے اتنا مبالغہ کیا کہ زردشتی کائنات دو مستقل حصوں میں تقسیم ہو گئی، جن میں سے ایک کا حکمران اہورامزدا (خالقِ خیر) اور دوسرے کا انکرامینو (خالقِ شر)۔ اہورامزدا کی ہر مخلوق اور ہر فرشتے کے بالمقابل انھوں نے ایک شیطانی مخلوق پیدا کر دی۔

اوستائے آخر (Later Avesta) کا مذہب۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہنشا منشی دور میں جن دیوتاؤں کا بڑا زور تھا وہ وہی دیوتا تھے جن کے نام پر پشت کی نظمیں معنوں کی گئی تھیں، یعنی متھرا، اناہتا، اشتر یا ہوما اور فرواشی۔ نہ صرف ایشا سہتا (صفاتِ الہی)، بلکہ خود اہورامزدا کی حیثیت ثانوی ہو گئی تھی۔ زردشت کی وحدانیت اب یہاں تک بگڑ گئی کہ خود اہورامزدا فرشتوں کی عبادت کرتا ہے۔ زردشت نے خدا کی جو بڑی بڑی صفات بتائی تھیں اب انھیں فرشتوں کی حیثیت دے دی گئی۔ صفاتِ الہی کے بعض

وظائف قدیم دیوتاؤں کی طرف منتقل کر دیے گئے، مثلاً متھرا کے بارے میں عقیدہ یہ تھا کہ وہ معابدوں کا محافظ ہے۔ پرستش کے نئے نئے طریقے رواج پذیر ہونے لگے اور خدا اور اس کی مخلوقات دونوں کو معبودیت کا یکساں درجہ حاصل ہو گیا۔ گاتھا کو منتر بنادیا گیا اور ان کی تلاوت میں معمولی زیر و زبر کا فرق بھی بہت اہم خیال کیا جانے لگا۔ زردشت نے جادو منتر کو اپنے مذہب سے بالکل خارج کر دیا تھا مگر ان کا پھر وہی زور ہو گیا۔

اور ستائے آخر کی وحدانیت عبائیت کی تاریخ سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ وحدانیت تو باقی رہی لیکن اس کے ساتھ یہ تصور بھی پیدا ہو گیا کہ زندگی کے بعض شعبے ماتحت روحانی ہستیوں کی ملک ہیں اور ان میں خدا کی استمداد ضروری نہیں۔ جس طرح معمولی کاموں کے لیے کسی ملک کا شہری وزیر اسے ملنے کے بجائے ان کے ماتحت عہدہ داروں سے ملاقات کرتا ہے، اسی طرح ایک پارسی دانش مندانہ زندگی کے لیے ہوما کی طرف رجوع کرتا ہے اور دشمنوں پر فتح پانے کے لیے ویر تھراگنا سے دعا کرتا ہے۔

زردشت کے بعد اس کے پیروں میں ایک سطحی رجائیت پیدا ہو گئی۔ زردشت کی تعلیمات سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ نیکی اور خیر کو شر پر بہر حال فتح ہوگی۔ جس شیطان سے وہ نبرد آزما تھے وہ کچھ زیادہ زور آور نہ تھا اور چند مینٹھوں کو زبح کر دینے یا گاتھا کے چند الفاظ پڑھ دینے سے اس کی شرانگیزیوں کا مداوا ہو سکتا تھا۔ مجوسی اہرمن جن صفات سے آراستہ تھا ان کے مقابلے میں بد اعمالی اور شرکمنی گنا زیادہ خوف ناک ہیں۔ ظاہری مذہبیت

احساس تناسب سے ہمیشہ خالی رہی ہے۔ اس کی نظر میں اصلی گناہ اتنے زیادہ اہم نہیں ہوتے جتنے رسوم و شعائر اور عبادت کے قواعد و ضوابط کی عدم پابندی۔ اور ستائے آخر میں جن گناہوں کو اہمیت دی گئی ہے وہ یہ ہیں: کسی شخص پر ناجائز طور پر حملہ کر دینا اور اس کا تاوان نہ ادا کرنا؛ قتل نفس، اگر اس کا ارتکاب دوبارہ کیا جائے؛ کسی ایسے گھر میں آگ لے جانا جس میں موت واقع ہو گئی ہو اور اس کے وقوع کو ایک ماہ سے زیادہ گزر ہو؛ نفش کو پرندوں کے حوالے کرنے سے پیشتر اس کو اچھی طرح نہ باندھنا؛ کسی گڈریے کے کتے کو اچھی غذا دینا۔

دارمستتر کا بیان ہے کہ زردشت کے بعد اس کے پیروں کو آزادی سے کام کرنے کا موقع نہیں ملا، اس لیے وہ خفیہ طور پر کام کرنے پر مجبور ہوئے۔ سوال یہ ہے کہ زردشت کی تعلیمات عرصہ تک منظر عام پر کیوں نہ آئیں۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ زردشت اپنے معاصرین کے مقابلے میں فکر و عمل کے لحاظ سے بہت بلند انسان تھا۔ اس پائے کی شخصیت صدیوں تک نہیں ابھری۔ اگر ڈاکٹر اسپونیر کا یہ خیال صحیح ہے کہ گوتم بدھ ایک ایرانی راہب تھا تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ زردشت کے مرتبے کا مفکر یا پچ سو سال بعد پیدا ہوا۔

ایسی حالت میں یہ امر باعث تعجب نہیں کہ زردشت کی وفات کے بعد اس کے پیروں میں قدیم عقاید پھر ابھر آئے۔ سات ابواب والی گاتھا اس کا نشانی ثبوت ہے اور لشت کی نظمیں صاف بتا رہی ہیں کہ زردشت کی وفات کے بعد ویدوں کے عقاید و تصورات اور مظاہر فطرت کی پرستش کا دور دورہ پھر شروع ہو گیا۔ زردشتی عقاید کا رشتہ کھینچ کر کسی نہ کسی طرح قدیم عقاید سے جوڑ دیا گیا۔ مجوس نے جو ستارہ شناس اور تعبیراتِ خواب میں ماہر تھے زردشت کے اس عقیدے کو بالکل بگاڑ دیا کہ آنے والی زندگی ایک خالص روحانی زندگی ہوگی۔ انھوں نے زردشت کی شخصیت کو کچھ اس طرح پیش کیا کہ گویا وہ بھی ایک ساحر و کاہن تھا جس کو مستقبل کے واقعات بھانپنے میں خاص مہارت حاصل تھی اور اس وجہ سے اسے خدائے برتر کے ساتھ ایک خصوصی تعلق تھا۔ چنانچہ یہ افسانہ گھڑا گیا کہ اس کی بیوی ایک دیوی تھی۔ اور تاکے آخری حصہ میں زردشت اور خدا کے باہمی راز و نیاز کے بارے میں بھی بہت سے افسانے پائے جاتے ہیں۔ یہ سب مجوسیوں کی افسانہ بازی تھی جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ زردشت کو مرضی الہی اور مستقبل کے واقعات کا کامل علم تھا۔ اسی طرح مجوسیوں نے نجات دہندہ اشخاص کا عقیدہ بھی پیدا کیا۔ گاتھا میں زردشت کے اس پختہ عقیدے کا ثبوت ملتا ہے کہ جس کی تجدید پر وہ اللہ کی طرف سے مامور تھا اس کی تکمیل اس کے حینِ حیات ہو جائے گی اور وہ خود اور اس کے پیروں اور اعدائے انصار اس تجدید کے حصول میں شریک ہوں گے۔ اس لیے یہی لوگ وہ نجات دہندہ ہوں گے جن کے ذریعے دنیا کو نثر سے نجات ملے گی۔ لیکن زردشت اور اس

کے معاونین کی وفات کے بعد یہ عقیدہ پیدا ہو گیا کہ نجات دہندوں کا ظہور مستقبل میں ہوگا۔ یہ تصور بھی اس کی وفات کے بعد پیدا ہوا کہ زردشت تمام ہجاریوں کا سردار اور ان تمام رسوم و شعائر کا موجد تھا جن کی بنیاد اصل مجوس نے ڈالی۔ البتہ زردشت کی اس تعلیم کو مجوس بھی محو نہ کر سکے کہ عبادت کے لیے تصاویر اور مجسموں کا استعمال ایک صریح کفر ہے اور خدا کی ذات تذکیر و ثنائیت کے امتیاز سے پاک ہے۔ اسی طرح حیات بعد الممات اور اخلاقی جزا و سزا بھی ایرانیوں کے ذہن سے محو نہ ہو سکا۔

یہودی اور زردشتی مذہب۔ یہودی اور زردشتی مذاہب میں بعض ایسی مماثلتیں پائی جاتی ہیں جن سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہودیوں نے اپنے بعض عقاید ایرانیوں سے مستعار لیے ہیں، مثلاً نظریہ شر کو لیجیے۔ اہل کی جلاوطنی کے بعد کی یہودیت میں یہ نظریہ جلاوطنی سے قبل کے نظریے سے مختلف ہے۔ تورات کی آخری کتابوں میں شیطان کو وہی درجہ حاصل ہے جو اوستا کی آخری کتابوں (مجوسی اوستا) میں انگریز امینو کو۔ زردشت کی تعلیم میں خدا نور اور ظلمت دونوں کا خالق ہے۔ زمانہ مابعد میں یہودیوں کے یہاں شر اور برائے مخصوص طبعی جسمانی مذہب کا بانی مہابی شیطان ہے۔ حکمت سلیمانی میں موت کو شیطان کی ایجاد قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح مجوسیوں کے یہاں انگریز امینو موت کا خالق ہے۔ دونوں مذاہب میں شیطان کے ماتحت بہت سی شرانگیز روئیں کام کرتی ہیں۔ ان مماثلتوں سے یہ خیال پیدا ہوا کہ یہودیوں نے بہت سے عقاید زردشتیوں سے مستعار لیے، لیکن یہ خیال صرف اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب ان دونوں مذاہب کے اختلافات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ زردشتی مذہب میں شیطان ہر پہلو سے خدا کی منہر ہے۔ تورات میں شیطان ایک فرشتہ ہے جو انسانوں کی اخلاقی آزمائش پر مامور ہے۔ اوستا میں بیان کیا گیا ہے کہ بادشاہ یمانے اپنی رعایا کو گائے کا گوشت تقسیم کیا جس کے کھانے سے حیات دائمی ملتی ہے۔ کتاب پیدائش میں حوا آدم کو شجر ممنوعہ کا پھل کھلاتی ہیں اور حیات دائمی اس پھل کے کھانے سے نہیں بلکہ ایک اور درخت کا پھل کھانے سے ملتی ہے جس کو چھونے سے آدم و حوا بہشت میں سے نکلنے سے بچ جاتے ہیں۔

دونوں مذاہب میں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے کہ کچھ آسمانی ہستیاں ایسی ہیں جو اپنے سابقہ مرتبے پر فائز نہیں رہ سکیں اور عذاب الہی کی مورد ہیں، لیکن یہاں بھی زردشتی اور یہودی عقیدے میں ایک بہت بڑا فرق ہے۔ زردشت کے یہاں دیوؤں کے معتبوب ہونے کا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کر کے بدی کی راہ کو ترجیح دی۔ یہودی مذہب میں فرشتوں کے مہبوط کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ وہ ہولے نفسانی اور حرص و ہوس کے جذبات سے مغلوب ہو گئے۔

ایک اور عقیدہ جس کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ اسے یہودیوں نے زردشتی تعلیمات سے مستعار لیا ہے آخرت اور جزا و سزا کا عقیدہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہودیوں میں پہلے عذاب و ثواب کا تصور صرف عالم مادی اور واقعاتِ تاریخ سے متعلق تھا۔ حیات بعد الممات اور بہشت و دوزخ کے تصورات ان میں ناپید تھے۔ لیکن اس سے نتیجہ اخذ کرنا غلط ہوگا کہ انھوں نے یہ عقاید زردشتی تعلیمات سے اخذ کیے۔ ممکن ہے کہ یہودیوں نے سائرس کو اس عقیدے کا پیرو پایا ہو اور اعلیٰ درجہ کی آخرت پر یقین رکھتے ہوں۔ پھر یہ دیکھ کر انھوں نے اس کی تلاش میں اپنی الہامی کتابوں کی طرف رجوع کیا ہو۔

متھرائی مذہب Mithraism — دارا میستتر لکھتا ہے کہ ہندو آریائی مذاہب میں اسور کے ساتھ جو آسمانوں کا دیوتا ہے متھرا کا نام بار بار آتا ہے اور متھرا آسمانی روشنی کا دیوتا ہے۔ ویدوں میں یہ دونوں ہم رتبہ ہیں، اور ان کا نام ہمیشہ ساتھ ساتھ آتا ہے لیکن زردشتی مذہب اسور و مزدا وحدہ لا شریک کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس لیے زردشت کے یہاں متھرا اسور و مزدا کی مخلوقات میں شمار ہوتا ہے۔ اوستا میں عبادت کے جو احکام درج ہیں ان میں متھرا اور اسور دونوں کی عبادت کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ اوستا میں کہا گیا ہے: ”ہم متھرا کے لیے قربانی دیتے ہیں جو تمام ممالک کا فرماں روا ہے اور جس کو اسور و مزدا نے عالم غیب کے تمام دیوتاؤں میں سب سے بڑا درجہ دیا ہے۔“ زردشت کی تعلیمات میں متھرا ایک نیک اور کریم گستر روح ہے۔ غالباً متھرا پرستش کا طریقہ بہت بعد میں رائج ہوا۔ عیسائیت کے عہد میں متھرا کو سورج کا دیوتا خیال کیا جاتا تھا۔ وہ روشنی اور سچائی کا مظہر

تھا۔ اگرچہ وہ مخلوق تھا، پھر بھی اس کا رتبہ خدائے واحد کے مساوی قرار دیا گیا تھا، لیکن وہ قوتِ شریکِ امینو (اہرمین) کے خلاف حق اور خیر کے لیے نبرد آزما رہتا تھا۔ آخر انہیں اس کا رتبہ قریب قریب اہورامزدا کے برابر ہو گیا۔ دارا نے اہورامزدا اور متھرا کی موتیوں کو اپنے مقبرے میں یکساں امتیاز کی جگہ دی تھی اور اس بارے میں اس کے تمام جانشینوں نے اس کی تقلید کی۔ فارسی زبان کا لفظ ”مہر“ جس کے معنی سورج اور دوستی کے ہیں متھرا کے لیے عام طور پر مستعمل تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سورج کا دیوتا تھا اور اسے انسان کا دوست اور مددگار سمجھا جاتا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ متھرا میں ایک نئی خصوصیت یہ پیدا ہو گئی کہ اس کو اہورامزدا اور اہرمین کے درمیان ایک وسیلہ سمجھا جانے لگا۔ اس طرح اس کو ایک نجات دہندہ کی حیثیت حاصل ہو گئی اور حضرت عیسیٰ سے قبل اس کو مسیح کا رتبہ مل گیا۔

ایرانی پرستش کے متعلق ہیر وڈوٹس لکھتا ہے: ”میرے علم کی حد تک ایرانیوں کی پرستش کے طریقے حسب ذیل ہیں: ایرانی مجسمے، مندر یا قربان گاہیں نہیں بناتے اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں انھیں ایرانی اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، کیوں کہ یونانیوں کے برعکس وہ اس پر یقین نہیں رکھتے کہ دیوتاؤں کی شکل انسانوں جیسی ہوتی ہے۔ البتہ وہ پہاڑوں کی چوٹیوں پر چڑھ کر مشتری کو قربانی دیتے ہیں، اور سورج، چاند، زمین، پانی اور ہواؤں کو بھی قربانی دیتے ہیں“ لیکن متھرا کی جو یادگاریں ایران میں پائی جاتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عرصے کے بعد ایران میں مجسمہ سازی اور بت پرستی کا آغاز ہو گیا تھا۔ البتہ اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ ابتداءً زردشتی تعلیمات کے اثر سے ایران میں مجسمہ سازی اور بت پرستی ممنوع تھی۔ اگرچہ عام طور سے بت پرستی اور مجسمہ سازی کی ممانعت کو یہودیوں کی جانب منسوب کیا گیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہودیوں نے یہ طریقہ ایرانی فاتحوں سے مستعار لیا۔

متھرائی مذہب کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس میں عبادت کے لیے بالعموم غاروں کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ جہاں قدرتی غار نہ ملتے، متھرائی عبادت گزارہ مصنوعی غار بناتے تھے۔ یہودی میں کا بیان ہے کہ غاروں کی تقدیس کا آغاز زردشت نے کیا تھا۔

مانوی مذہب Manichaeism — زرتشتی کتابوں میں مانویت کی جس پر زور طریقے سے مذمت کی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایرانیوں کا مذہبی طبقہ اس کے اثر سے خوف زدہ تھا۔ مسلمانوں کی کتابوں میں مانی کے متعلق حسب ذیل حالات ملتے ہیں۔

مانی بمقام بابل ۶۱۶ء میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ کا فر (غیر عیسائی) تھا اور ولین کے بت خانے میں کثرت سے جاتا تھا۔ لیکن مانی کی پیدائش سے کچھ عرصہ قبل وہ اپنا آبائی مذہب ترک کر کے فرقہ مغترب میں شریک ہو گیا۔ یہ لوگ اپنے آپ کو پاک رکھنے کے لیے پانی کا کثرت سے استعمال کرتے تھے۔ بہت کم سنی کے زمانے میں مانی کو یقین ہو گیا کہ وہ خدا کا فرستادہ ہے اور اس کو ایک نئے مذہب کی تبلیغ پر مامور کیا گیا ہے۔ پچیس سال کی عمر میں اُسے چند پیرو مل گئے، لیکن اُس نے باقاعدہ تبلیغ اُس وقت شروع کی جب کہ ۶۳۲ء میں آرتشیر کا بیٹا شاپور ایران کے تخت پر بیٹھا۔ اُس نے شہنشاہ کے بھائی فیروز کی سرپرستی حاصل کر کے دربارِ شاہی تک رسائی حاصل کر لی۔ اس کے بعد اس نے گرد و پیش کے ممالک کا سفر کیا اور اپنے سفر کے دوران میں اس نے وسط ایشیا، ہندوستان اور چین کی بھی سیر کی۔ اُس کی بیشتر تصانیف آرامی زبان میں ہیں لیکن ایک کتاب فارسی میں بھی ہے۔ اس نے اپنی کتابوں کا مفہوم سمجھانے کے لیے تصاویر کا بھی استعمال کیا جس کی وجہ سے اس کا نام صورت کی حیثیت سے ابھی تک زندہ ہے۔ مانی کو بہرام نے قتل کیا جس کی حکومت ۲۷۴ء سے ۶۲۷ء تک رہی۔ مانی کے قتل میں صرف بادشاہ کی شخصی عداوت ہی کا ہاتھ نہ تھا بلکہ ایران کے مذہبی طبقوں کا بھی بڑا دخل تھا۔

مانوی مذہب کی بنیاد شر اور خیر اور نور و ظلمت کے ابدی تضاد پر ہے، لیکن یہ کمنا صحیح نہیں کہ مانی نے شر اور مادے کو مترادف قرار دیا تھا۔ ظلمت اور شر کو وہ ایک نوع کا ارادہ اور تصور قرار دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کیثنویت فلسفیانہ تھی بلکہ اس کی نوعیت شاعرانہ یا متخیلانہ تھی۔ مانی کے عقیدے کی رو سے آدم و حوا اشیائیں کی اولاد تھے۔ اس تخلیق سے شیطانوں کا مقصد یہ تھا کہ نور کے کچھ اجزاء کو اسیر کر کے اپنے قبضے میں رکھیں۔ اس لیے آسمانی طاقتوں نے شیاطین کو شکست دینے کے لیے حضرت مسیح

کو، کہ نور مجسم تھے، دنیا میں بھیجا، تاکہ وہ آدم کو بہشت و دوزخ، آسمان و زمین اور شیاطین کے بارے میں صحیح تعلیم دیں اور خاص طور سے اس کو شہوانیت سے محفوظ رکھیں۔ مانی بدھ، زردشت اور حضرت مسیح کو الہامی پیغمبر مانتا تھا اور اپنے آپ کو آخری نبی قرار دیتا تھا۔ البیرونی نے لکھا ہے کہ اپنی ایک کتاب میں مانی نے فارقیط ہونے کا بھی دعویٰ کیا۔ عیسائی مصنفین مثلاً سینٹ آگسٹائن کا بیان ہے کہ ڈوئلیوں کی طرح مانی یہ بھی عقیدہ رکھتا تھا کہ مسیح علیہ السلام عورت کے بطن سے نہیں پیدا ہوئے اور ان کا جسمانی وجود محض فریبِ نظر تھا۔ اس کے برعکس شہرستانی کا بیان ہے کہ مانی کے نزدیک مسیح شیطان تھا۔ مانوی فرقے کو حضرت مسیح کے مصلوب ہونے سے انکار تھا۔

مانوی عقیدے کے لحاظ سے مذہب کا کام یہ ہے کہ انسان میں جو الٰہی عنصر موجود ہے اسے مادی قیود سے آزاد کیا جائے، تاکہ انسان اپنے آسمانی منبع سے مل جائے، مگر یہ الٰہی عنصر روح کے مترادف نہیں۔ آگسٹائن کی تحریروں سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ مانی انسان میں دو روحوں کا وجود تسلیم کرتا ہے۔ ایک روح خیر اور ایک روح شر، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ روح کو دو متضاد میلانات کا حامل قرار دیتا ہے۔ جس طرح روح انسانی مطلقاً خیر نہیں، اسی طرح جسم انسانی مطلقاً شر نہیں۔ مانویوں نے اپنے ہم مذہب افراد کو متعدد درجات میں تقسیم کیا۔ عام مانویوں کو سامعین کہا جاتا تھا۔ ان کے مقابلے میں خواص کا ایک الگ حلقہ تھا۔ پھر خواص کو بھی مختلف درجوں میں تقسیم کیا گیا تھا جس میں سب سے اونچا درجہ مانی کا تھا۔ لیکن خواص کے ساتھ عیسائی پادریوں یا اربابِ کلیسا کی طرح کوئی مذہبی فرائض و مناجات والستہ نہیں تھے۔ خواص کی اصلی فضیلت یہ نہ تھی کہ وہ مخصوص حقوق و فرائض رکھتے تھے بلکہ وہ اپنے مذہب کا زیادہ تفصیلی اور پختہ علم رکھتے تھے اور انھیں بہت سی ایسی باتیں ترک کرنی پڑتی تھیں جو دوسرے مانویوں کے لیے بالکل جائز تھیں۔ مانوی مذہب میں نفس کشی اور ریاضت کا کوئی مقام نہ تھا اور گناہوں کے کفارے کے طور پر اپنے آپ کو ایذا دینے کا بھی کوئی تصور نہ تھا جیسا کہ عیسائیوں میں۔ مانوی مذہب کے محرکات اور ممنوعات اس تصور پر مبنی تھے کہ بعض افعال مثلاً زندہ ہستیوں کو

ہلاک کرنا یا جنسی اختلاط برتنا اصلاً شیطانی افعال ہیں جن کے باعث نور کے لیے ظلمت سے رہائی حاصل کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ مانویت میں سحر اور بت پرستی ممنوع تھے اور روزے کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی تھی۔

مانی کے عہد میں قدیم بت پرستانہ مذاہب بالکل معدوم نہ تھے، اگرچہ سرکاری حیثیت صرف زردشتی مذہب کو حاصل تھی۔ علاوہ ازیں ملک میں بہت سی نوآبادیاں بھی تھیں تیسری صدی عیسوی میں آرامی زبان بولنے والی آبادی میں عیسائیوں کی کافی تعداد تھی۔ بابل کے عیسائیوں میں بہت سے متفرق فرقے تھے، بالخصوص شامی عیسائی بار دیصان (متوفی ۶۳۲ء) کا مانی پر بہت اثر تھا۔ لے بہر حال مانوی مذہب ایک ایسے ملک اور ماحول کی پیداوار تھا جو مختلف اور متضاد مذہبی عقاید کی زرم گاہ تھا۔ مانی کو بت پرستی سے دشمنی تھی، لیکن اس نے بت پرستانہ مذاہب اور زردشتی مذہب کے امتیاز کو قائم رکھا کیوں کہ وہ زردشت کو نبیوں میں شمار کرتا تھا۔ اس لیے ممکن ہے کہ زردشتی مذاہب کو باطل سمجھنے کے بجائے وہ اس کو اصل دین زردشت کی فاسد شکل قرار دیتا ہو۔ یہ فرض کرنا غلط ہو گا کہ مانی کی ثنویت زردشت کی ثنویت سے ماخوذ ہے، اگرچہ دونوں مذاہب میں توئی افکار پائے جاتے ہیں۔ زردشتی مذہب کا مقصد یہ تھا کہ دنیا کو برائی سے بالکل پاک کر دیا جائے۔ مانوی مذہب کی کوشش یہ تھی کہ دنیا میں جتنی کچھ اچھائی اور نیکی ممکن الحصول ہے اسے اپنالیا جائے۔ اس طرح مانویت زردشتی مذہب کی نسبت بدھ مت سے زیادہ قریب ہے۔ مانی نے نہ صرف گوتم بدھ کو الہامی پیغمبر قرار دیا بلکہ اغلب یہ ہے کہ اس نے اپنے عقاید و افکار میں بدھ مت کی تعلیمات سے استفادہ بھی کیا۔ اسی طرح اس نے یہودی مذہبی احکام و تعلیمات سے بھی کچھ نہ کچھ اخذ کیا تھا۔ البتہ وہ یہودیوں کے مذہبی عقاید و تعلیمات کا آخر دم تک شدید مخالف رہا۔ چنانچہ وہ حضرت موسیٰ کو پیغمبر ماننے سے انکار کرتا تھا۔ یہودیت سے اس کی نفرت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس مذہب نے بت پرستوں کی طرح جانوروں کی قربانی کو بھی جائز بلکہ بعض ضروری قرار

دیا تھا۔ عیسائیت سے اس کا تعلق زیادہ دو نشانہ تھا، لیکن عیسائی مزناضیت کے مقابلے میں مانوی مزناضیت کی بنیاد زیادہ قوی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائیت نے خدا کو دنیا اور انسان کا خالق تسلیم کیا تھا۔ اس لیے وہ انسان کے فطری تقاضوں کی تکذیب و تردید نہیں کر سکتی تھی۔ نتیجہً اسے فطرتِ انسانی کے بارے میں یہ نقطہ نظر اختیار کرنا پڑا کہ ایک اصلی انسانی فطرت ہے جو بنیادی طور پر نیک ہے اور دوسری وہ فطرتِ انسانی ہے جو گناہ اور شر سے ملوث ہو گئی ہے۔ اس کے برعکس مانوی عقاید کی رو سے انسانیت کی اصل شیطانی ہے۔

ایرانیوں کے ظلم و ستم کے باوجود بابل کا علاقہ کئی صدیوں تک مانویوں کا مرکز رہا۔ کبھی کبھی ایرانی تخت پر کوئی ایسا بادشاہ بھی آ جاتا تھا جو مذہبی طبقوں کو حد اعتدال میں رکھنے کی کوشش کرتا لیکن عام طور سے مانیوں کے ساتھ عیسائیوں سے بھی بُرا سلوک کیا جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مانویت ایران اور بابل کے علاقے سے ختم ہو گئی اور پیروانِ مانی نے وسط ایشیا میں پناہ لی جہاں انھوں نے ترکوں کے درمیان مذہبی تبلیغ کا کام کیا۔

(۴) یہودی مذہب

عقاید - یہودی مذہب کی بنیاد دو عقیدوں پر ہے - اولاً خدا کی وحدانیت، دوم نبی اسرائیل کے ساتھ خدا کا مخصوص تعلق - یہودی عقیدے کی رو سے عالم کائنات خیر ہے اور انسان حصول خیر کا پورا پورا اہل ہے - یہودی اس امر پر بھی ایمان رکھتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا مختار اور ذمہ دار ہے - وہ ایمان کی بہ نسبت اعمال کو زیادہ اہم قرار دیتے ہیں اس طرح یہودیت صرف ایک عقیدہ ہی نہیں بلکہ ایک مکمل نظام حیات ہے جو ہر عمل انسانی کو رضائے الہی کا تابع بنانا چاہتا ہے - حق اور باطل، خیر اور شر کے معیارات کو یہودی صرف عبادت اور پرستش تک محدود نہیں کرتا بلکہ وہ زندگی کے ہر گوشے اور اعمال کی ہر شاخ میں ان تصورات سے مطابقت پیدا کرنا چاہتا ہے - اس لیے اس کا مذہب ایک تفصیلی ضابطہ حیات ہے - مثلاً روزمرہ کی گفتگو میں ایک معمولی سامانغہ یا ادنیٰ سی دل آزادی بھی یہودیوں کے نزدیک ایک عظیم ترین گناہ کی موجب ہو سکتی ہے - یہودیوں کے لیے مذہباً ممنوع ہے کہ وہ فحش کلامی کا ارتکاب کریں یا کسی کو اشتعال دلائیں یا کسی کمزور اور لاچار آدمی کے سامنے غیر معمولی قابلیت کا مظاہرہ کریں - مذہبی رسوم و شعائر کے دائرے میں بھی یہی تفصیل پرستی نمایاں ہے - ہر یہودی پر مذہباً فرض ہے کہ وہ دن میں تین بار نماز ادا کرے، کھانے سے پہلے دعائے شکرانہ پڑھے، زندگی کی ہر لذت و مسرت پر اظہارِ تشکر کرے، ہر روز کتاب مقدس کی کچھ آیات تلاوت کرے اور صبح کی نماز کے وقت خاص لباس میں ملبوس ہو -

اگرچہ یہودی مذہب رسوم و شعائر کی پابندی کو مدارِ دین قرار دیتا ہے، لیکن عقیدے یا عمل کی کوئی کوتاہی ایسی نہیں جس کی بنا پر کسی شخص کو یہودیت سے خارج کیا جاسکے، بجز اس

کے کہ کوئی شخص علانیہ اپنے مذہب کو ترک کر کے دوسرے مذہب میں داخل ہو جائے یہودیت تبلیغ کی حوصلہ افزائی نہیں کرتی۔ کسی یہودی کے لیے مذہباً مستحسن نہیں کہ وہ کسی دوسرے مذہب کے پیروں کو یہودیت کی دعوت دے، بلکہ اگر کوئی شخص یہودیت کی طرف میلان ظاہر کرے تو یہ ضروری ہے کہ اس پر یہودی رسوم و شعائر کی مشکلات واضح کر دی جائیں، لیکن اگر اس کے بعد بھی وہ یہودیت قبول کرنے پر مصر ہو تو اسے یہودی مذہب میں داخل کیا جاسکتا ہے۔ یہودیت کو کسی حکومت یا اس کی ہیئت ترکیبی سے کوئی تعرض نہیں۔ یہودی عبادت گاہوں میں اس ملک کی سلامتی کے لیے دعائیں کی جاتی ہیں جہاں کے یہودی عبادت کے لیے جمع ہوں۔ یروشلم کے قدیم معبد میں رومی حکومت کے لیے دعائیں کی جاتی تھیں۔

یہودی رسوم و شعائر اور قوانین کی ضابطہ بندی کا کام قدیم یروشلم اور بابل میں انجام دیا گیا تھا۔ ان قوانین کی تشکیل میں یہودی علماء رضائے الہی کے مطابق اعمال و افعال کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ جہاں تک ممکن ہو تا وہ اپنی مذہبی کتب کے مطالعے سے معلوم کرتے کسی خاص صورت حال میں عمل کا کون سا طریق مرضی الہی کے مطابق ہوگا۔ جہاں مذہبی کتب سے کوئی ہدایت نہ ملتی وہ اس کے عام اصولوں سے رہنمائی حاصل کرتے۔ اس کے علاوہ قدیم زمانے کی بے شمار زبانی روایات سے بھی مدد لیتے اور ان روایات کو ضمنی قوانین کی حیثیت سے استعمال کرنے۔ روایات کا درجہ ان کے یہاں کتب مقدسہ سے کم نہ تھا۔ اس طریق کار کے باعث لوگوں نے بے شمار روایات حفظ کر لیں۔ پھر جب حفظ کردہ روایات کا ذخیرہ بہت پھیل گیا تو ان کی ترتیب و تبویب اور کتابت ضروری ہو گئی۔ اس ضمن میں جو مباحث پیش آئے انھیں بھی قلم بند کر لیا گیا اور یہ سارا مجموعہ ”تالمود“ کہلاتا ہے۔ ”تالمود“ کی ترتیب کا کام دو مختلف مذہبی درس گاہوں نے اپنے ذمے لیا تھا اور چونکہ ان دونوں کا طریق استدلال اور طریق تاویل جدا تھا، اس لیے ”تالمود“ کے دو مجموعے تیار ہو گئے۔ ایک فلسطین کی ”تالمود“ اور دوسری بابل کی۔ دونوں کو یہودیوں کے یہاں مساوی درجہ دیا گیا لیکن اختلاف رائے کی صورت میں بابل کی ”تالمود“ کا درجہ بلند تر ہے۔

یہودیوں کے مذہبی احکام میں سے شریعت اور قانون کے مطالعے اور اس پر غور و فکر

کا حکم سب سے زیادہ اہم ہے۔ عبرانی زبان کا بیشتر لٹریچر قانون اور شریعت کی توضیح و تفصیل سے متعلق ہے۔ یہودیوں کے بہترین دل و دماغ ہمیشہ سے قانون اور شریعت کے مطالعہ اور غور و تحقیق میں منہمک رہے۔ ہر یہودی پر مذہباً فرض ہے کہ وہ اپنی اولاد کو قانون کے مبادی سے روشناس رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ یہودیوں کی مذہبی کتابوں میں "تالمود" کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ابتداء وضع قانون کا کام بیت المقدس کی سان ہیدرین (San Hedrin) یا عدالت العالیہ کے ذمے تھا اور یہوشلم کی تباہی سے قبل یہودی قوانین اور رسوم و شعائر کے بارے میں اس کا فیصلہ مختتم قرار دیا گیا تھا۔ لیکن ۷۰ء میں یہوشلم کی تباہی کے بعد یہ کام فلسطین اور بابل کی مذہبی درس گاہوں نے اپنے ذمے لے لیا۔ مذہبی امور کا فیصلہ "تالمود" کے مطابق کیا جاتا ہے۔ مذہبی مسائل میں فیصلہ کا حق کتب مقدسہ کے علم کے ساتھ مشروط ہے۔ جو لوگ کتب مقدسہ پر حاوی ہوں انہیں ربانی کہا جاتا ہے۔ ربانی اور غیر ربانی یہودیوں کے درمیان کوئی خاص امتیاز قائم نہیں کیا گیا ہے۔ ایک معمولی آدمی بھی جس نے مذہبی علوم میں کافی واقفیت پیدا کر لی ہو ربانی بن سکتا ہے۔ نہ ہی ربانیوں کی کوئی تنظیم اور مرکزی قیادت موجود ہے، اگرچہ بعض ربانیوں کو اپنے علم و فضل کی وجہ سے مسائل مذہبی کی نسبت سے ایک مخصوص امتیازی درجہ حاصل ہو گیا ہے۔

یہودیوں کا تاریخی ارتقا۔ عبرانی نسل نے اپنی تاریخی روایات کی جتنی حفاظت کی ہے اس کی مثال کسی اور قوم میں نہیں ملتی۔ غالباً یہودیوں میں اپنے تاریخی تسلسل کا شعور سب سے زیادہ قوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بدویانہ خانہ بدوشی کی زندگی سے لے کر فلسطین میں آباد ہونے اور پھر مختلف ملکوں میں منتشر ہونے اور طرح طرح کے قومی آفات و مصائب کا شکار ہونے کے باوجود ان کی مذہبی کتابوں میں روایات کا ایک بے نظیر تاریخی تسلسل پایا جاتا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قوم کا تاریخی شعور نہایت بیدار تھا۔

گزشتہ چند سال کی آخری تحقیقات سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ یہودیوں کی مذہبی کتابوں میں جو تاریخی حالات درج ہیں وہ کم و بیش اغلاط کے باوجود واقعیت سے خالی نہیں۔ کتاب پیدائش کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کے آبا و اجداد انہی

خانہ بدوش قبائل سے تعلق رکھتے تھے جو مسیح سے دو ہزار برس قبل شمالی عرب اور ملحقہ ممالک میں پھر کرتے تھے۔

بنی اسرائیل کے آباؤ اجداد عراق کے باشندے تھے۔ حضرت ابراہیم کے والد ایک بابلی شہر اُر کے رہنے والے تھے۔ یہاں سے وہ شمال مغربی عراق کے شہر حران میں ہجرت کر کے منتقل ہو گئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بابل کے سکونت پذیر باشندوں کو خانہ بدوش قبائل کی لوٹ مار سے خطرہ رہتا تھا۔ اس لیے تاجروں کی حفاظت کے لیے یہ انتظام کیا گیا تھا کہ اگر خانہ بدوشوں کے حملے کا خطرہ ہو تو بڑے بڑے الاؤ جلا کر انھیں اس خطرے سے قبل از وقت آگاہ کر دیا جاتا تھا۔ اس زمانے میں مصر و شام اور عراق کے درمیان آمد و رفت کی سہولتیں میسر تھیں اور انہی سہولتوں سے فائدہ اٹھا کر حضرت ابراہیم اور ان کی اولاد کو مصر جانے کا اتفاق ہوا۔ اس زمانے میں شام اور فلسطین کی معاشرتی زندگی قبیلوی نظم پر مبنی تھی۔ البتہ مصر میں تمدن اس سے زیادہ ترقی یافتہ تھا اور مصریوں کے زیر حکومت فلسطین اور شام میں بھی خانہ بدوش قبائل کی جگہ سکونت پذیر زرعی آبادی کو ترقی ہوئی۔ چنانچہ انیسویں صدی قبل مسیح تک ان ممالک میں شہری ریاستیں قائم ہو چکی تھیں۔ صرف موجودہ شرقِ اردن میں قبیلوی نظم برقرار تھا۔

حضرت موسیٰ کے زمانے تک مصر میں سامیوں کا اثر قائم ہو چکا تھا اور اٹھارھویں صدی قبل مسیح میں بالآخر سامیوں کی ایک شاخ نے جو عبرانیوں (بنی اسرائیل) سے قریبی تعلق رکھتی تھی مصر کی حکومت پر قبضہ کر لیا۔ تاریخی حالات کی روشنی میں یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کی مصر میں سکونت پذیری کا اصل سبب یہی ہوا کہ وہاں ان کے ہم قوم حکمران چرواہے Hyksos ۱۵۵۰ قبل مسیح تک مصر پر قابض رہے۔ اس کے بعد ان کے خلاف ایک زبردست انقلاب ہوا اور سامیوں کو مصر سے نکلنا پڑا، لیکن مصر کے تمام سامی اصل افراد اس ملک سے خارج البلد نہیں ہوئے۔ صرف چند بڑے بڑے لیڈروں اور خانہ بدوش زندگی بسر کرنے والے افراد نے فلسطین میں پناہ لی۔ باقی افراد مصر میں رہ گئے۔ اگرچہ ان کی اگلی سی حیثیت باقی نہ تھی لیکن سامیوں کے تہذیبی اور مذہبی اثرات مصر میں محو نہ

مہر سکے بلکہ چودھویں صدی قبل مسیح کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں کنعانی دیوتاؤں کی پرستش خوب زوروں پر تھی۔ حضرت موسیٰ کے زمانے میں مصری جن دیوتاؤں کی پوجا کرتے تھے ان میں سے اکثر کے نام عبرانی ہیں۔ مصر اور فلسطین کے باہمی روابط، مصر میں عبرانی اور سامی باشندوں کی سکونت اور اسی طرح مصریوں کی فلسطین میں سکونت اور آمد و رفت کے باعث اکثر مصری باشندے دوزبانیں بولتے تھے۔ غالباً حضرت موسیٰ بھی عبرانی کے علاوہ کنعانی اور مصری زبان سے واقف تھے۔

حضرت موسیٰ کے زمانے میں مصر کی مذہبی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ ۱۳۷۵ قبل مسیح کے قریب شاہ اخناتن Amerophisen نے مصر کے پجاریوں اور کمانہوں کے عقائد کے خلاف توحید کی آواز بلند کی تھی۔ تقریباً پندرہ سال تک شرک و بت پرستی کے مقابلے میں اخناتن کی وحدانیت فاتح رہی اور بت پرستانہ مراسم کو ممنوع قرار دیا گیا۔ اگرچہ اخناتن کی موت کے بعد پجاریوں اور کمانہوں کا تسلط دوبارہ قائم ہو گیا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شمالی مصر کی آبادی اس انقلاب سے خوش نہ تھی بلکہ مصری کمانہوں اور پجاریوں کی سیادت سے تنگ آگئی تھی۔ اس لیے حالات کی تبدیلی کے باوجود قدیم وحدانیت کا اثر پورے طور پر زائل نہیں ہوا تھا۔

حضرت موسیٰ نے جس ماحول میں پرورش پائی اس میں مشرکانہ رسوم اور بت پرستانہ عقائد کی گرم بازاری تھی۔ دوسری اقوام کی عبادت اور پرستش کو قبول کرنے میں مصری بہرہ فراخ دل واقع ہوئے تھے۔ چنانچہ کنعانی دیوتاؤں بعل اور ہرون کی پرستش مصری دیوتاؤں مثلاً سیٹ، مہرس اور ایسس کے ساتھ ساتھ جاری تھی۔ اسی طرح لغمان میں کئی مصری دیوتاؤں کی پرستش کی جاتی تھی۔ عام مذہبی حالت بہت پست تھی۔ کنعانیوں میں حرام کاری نو مذہبی تقدس حاصل ہو گیا تھا۔ کنعانی مندروں میں اغلام کرنے والے مردوں کا ایک باقاعدہ اور مسلمہ مذہبی طبقہ موجود تھا۔ سانپوں کی پرستش بھی عام تھی، اور انسانی قربانی ان کی ایک معمولی عادت تھی۔ مصریوں کے مذہبی رسوم بھی کچھ کم قبیح نہ تھے۔ جانوروں کی پرستش مصری مذہب کا ایک مسلمہ جزو تھا۔ مصر کے مذہبی اور صنمیاتی افسانوں میں نہایت ذلیل واقعات ملتے

ہیں، مثلاً تخلیق عالم کے متعلق افسانہ یہ تھا کہ خدا نے (نعوذ باللہ) مشیت زنی کی اور اس سے عالم پیدا ہوا۔ مردوں کو دفن کرنے میں بے حد اسراف کیا جاتا تھا اور تجہیز و تکفین کے اہتمام و انتظام کا سلسلہ نہایت طول طویل تھا جس سے صرف بادشاہ اور امرا ہی عہدہ برآ ہو سکتے تھے۔ لیکن ان طبقوں کی دیکھا دیکھی متوسط طبقے بھی اسی اسراف میں مبتلا ہو گئے تھے۔

عام عقیدہ یہ تھا کہ جو آدمی کفن دفن کے یہ رسوم، جس میں پوجا پاٹ، باد و ٹوٹکا اور منتر وغیرہ شامل تھے، ادا کرے وہ اپنے متوفی رشتہ دار کے لیے نجات کا بندہ و مست کر دے گا۔ جنازے کی تیاری، مقبروں کی تعمیر اور لاشوں کو محفوظ رکھنے کے انتظامات پر قومی دولت کا ایک بڑا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ اس لیے یہ امر باعث حیرت نہیں کہ حضرت موسیٰ نے ان تمام لاتعداد رسوم و شعائر اور اس اسرافِ دولت کے خلاف آواز اٹھانے میں عام مصریوں کی دلی مراد پوری کر دی۔ مصریوں کی شرک و بت پرستی کے مقابلے میں حضرت موسیٰ نے جو مذہب پیش کیا وہ عبرانی روایات پر مبنی تھا۔ انھوں نے تمام اصنامی افسانوں کو مسترد کر دیا اور اپنے خدا کو یہوواہ کے قبیلوی نام سے یاد کیا۔ حضرت موسیٰ کے قوانین، جن پر تورات مشتمل ہے،

ہمورابی، آشوری اور حتی قوانین سے کافی مماثلت رکھتے ہیں۔ ان کا زمانہ ۲۰۰۰ اور ۱۰۰۰ قبل مسیح کا درمیانی زمانہ ہے۔ ان میں سے بعض قوانین عبادت اور پرستش کے طریقوں پر مشتمل تھے اور بعض مدنی اور معاشرتی امور سے تعلق رکھتے تھے۔ عبادت کے رسوم و شعائر میں کسی خاص معبد کا ذکر نہیں ہے اور مدنی قوانین اس دور کے حالات کو منعکس کرتے ہیں جب کہ اسرائیلی ملوک اور قضاۃ کا وجود نہ تھا۔ یہ قوانین ایک ایسے معاشرے کے لیے وضع کیے گئے

تھے جس کی معیشت زراعتی تھی اور جس کا قبیلوی نظام پدری نظام Patriarchical

System سے ملتا جلتا تھا۔ ان کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان میں جبرائے لیے جسمانی سزائیں تجویز کی گئی ہیں اور اس اعتبار سے یہ آشوری اور حتی قوانین سے مختلف ہیں جو جاگیری اور امرائی خصوصیات کے حامل تھے اور جن میں جسمانی سزائوں کے بدلے مجرم کو رقمی تاوان یا جبر مانے ادا کرنے پڑتے تھے، بالخصوص جب کہ مجرم اعلیٰ طبقے کا فرد ہو اور اس نے کسی ادنیٰ شخص کے خلاف ارتکابِ جرم کیا ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیلی معاشرے

میں طبقاتی اور پینچ نہیں تھی۔

حضرت موسیٰ سے پہلے اسرائیلی چرواہوں اور کسانوں کی آبادی فراعنہ مصر کے تحت اپنی ناگفتہ بہ حالت پر متاثر ہو چکی تھی۔ حکمِ رانِ مصری طبقے کی حکمتِ عملی یہ تھی کہ بنی اسرائیل کی تعداد اور قوت کو کمزور کر دیا جائے لیکن انھیں بالکل نیست و نابود نہ کیا جائے تاکہ غلاموں اور نیم غلاموں کا یہ طبقہ مصریوں کے لیے سستے مزدوروں کا کام دے سکے۔ اس لیے جب حضرت موسیٰ نے اس نیم غلام آبادی کو مصر سے نکال کر صحرائے سینا میں لانے کی تجویز پیش کی تو انھیں نہ صرف مصر کے حکمِ رانِ طبقے کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا بلکہ خود بنی اسرائیل نے اس خطرناک اقدام کی حمایت سے گریز کیا۔ لیکن حضرت موسیٰ اپنے ارادوں میں کامیاب رہے اور ان کی سرکردگی میں غلام کسانوں اور گلہ بانوں کے اس گروہ نے صحرائے سینا کی جلاوطنی کے دوران میں ایک مضبوط قومی وفاق کی ہیئت اختیار کر لی۔ صحرائے سینا کی پالیسی سالہ زندگی میں حضرت موسیٰ کو بنی اسرائیل کی تنظیم اور ان کی تعلیم و تربیت میں بے حد شغور یا پیش آئیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کنعانی علاقے میں ہجرت کرنا چاہتے تھے لیکن چونکہ اس علاقے کے جنوب میں خانہ بدوش علاقہ آباد تھے اور ان کے قرب و جوار میں بعض دوسرے عبرانی قبائل سکونت گزیرے تھے جن کا بنی اسرائیل سے قریبی رشتہ تھا، اس لیے بالآخر فیصلہ یہ ہوا کہ بنی اسرائیل شرقِ اردن کے علاقے میں منتقل ہو جائیں جہاں کا بیشتر علاقہ ابھی تک غیر آباد تھا۔ اس لیے بنی اسرائیل کی ابتدائی فتوحات اس سرزمین میں واقع ہوئیں اور حضرت موسیٰ نے یہیں وفات پائی۔

فلسطین کی اسرائیلی تہذیب سے قبل یہ ملک مصریوں کے زیرِ نگیں تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصریوں سے یہاں کی آبادی بہت تنگ آ چکی تھی۔ مصری فرماں رواؤں کے رقبی اور محصولی مطالبات روز افزوں تھے۔ علاوہ ازیں مقامی مصری عہدے داروں اور ان کے غلاموں نے بھی یہاں کی آبادی کو خوب لوٹا تھا۔ مصریوں نے اپنی سیاسی حکمتِ عملی کے تحت فلسطین کے کنعانی امرا اور شہزادوں کو نہ صرف قائم رکھا بلکہ ان کی تعداد میں اضافہ کر دیا، لیکن ساتھ ہی وہ ان کی قوت و اقتدار کو کمزور کرتے رہے۔ فلسطین کی کنعانی آبادی متعدد طبقات پر

مشمول تھی۔ سب سے اونچا طبقہ امرا کا تھا جن کی حکومت موروثی ہوتی تھی۔ یہ لوگ بیشتر غیر سامی تھے۔ ان کے تحت نیم غلام کسانوں کا ایک طبقہ تھا۔ اس کے علاوہ ایک طبقہ پیشہ ورانہ ماہروں کا تھا۔ تیرھویں صدی قبل مسیح میں بنی اسرائیل نے فلسطین پر قبضہ کر کے اکثر کنعانی شہروں کو نیست و نابود کر دیا اور ان کی آبادی کو موت کے گھاٹ اتار دیا، لیکن بعض کنعانی شہر تباہی سے بچ گئے اور غالباً ان کی آبادی بنی اسرائیل کی قبیلوی تنظیم میں جذب ہو گئی۔ جو عبرانی قبائل یہاں پہلے سے آباد تھے انھوں نے اپنے ہم قوم حملہ آوروں کا خیر مقدم کیا اور ان کی قومی برادری میں شامل ہو گئے۔ بنی اسرائیل کا فلسطین پر قبضہ ایسے حالات میں ہوا جو یقیناً اس نئی قوم کے لیے سازگار نہ تھے۔ اولاً بنی اسرائیل کی کوئی متحدہ قومیت نہ تھی۔ یہ لوگ مختلف الجنس عناصر سے مرکب تھے اور ان میں ابھی تک اپنے دور غلامی کی یاد تازہ تھی۔ اس کے برعکس کنعانی قوم کو اپنی شرافت اور قدامت پر بڑا ناز تھا۔ ان کے اندر امرا اور خواص کا ایک طبقہ بھی موجود تھا جس کو اپنی قدیم تاریخ اور روایات سے گہرا اُکس تھا۔ بنی اسرائیل میں نہ تو خواص اور امرا کا کوئی طبقہ تھا اور نہ اپنی قدامت کا احساس۔ یہ لوگ نیم خانہ بدوش تھے اور ان میں اہل حرفہ اور پیشہ ور ماہرین تقریباً معدوم تھے۔ فنی اور تعمیری قابلیت کے لحاظ سے ان میں اور کنعانیوں میں کوئی نسبت نہ تھی۔ بنی اسرائیل کی عبادت اور پرستش کے طریقے میں بھی کوئی کشش نہ تھی۔ اس کے برخلاف کنعانیوں کے مندر نہایت عالی شان، نظرفریب اور ان کی پرستش کے طریقے بڑے رنگیلے اور دلکش تھے۔ ان کے صنمیاتی افسانے Mythology نہایت فنان دار تھے اور ان کے مذہبی رسوم میں اعلیٰ درجے کی ڈرامائیت پائی جاتی تھی۔ اس کے برخلاف بنی اسرائیل کے یہاں صنمیات ناپید تھی اور ان کا ریگستانی معبود صفات حسن کی رنگینی سے یکسر معر تھا۔ بنی اسرائیل کا قومی وفاق بہت سے جداگانہ قبائل پر مشتمل تھا جن کا مشترکہ مرکز ایک مجید تھا۔ یہ مشترکہ پرستش اتحاد و یگانگت کی راہ میں ایک بڑی معاون قوت تھی۔ اس نے نہ صرف ان کو مذہبی حیثیت سے، بلکہ سیاسی اور لسانی حیثیت سے بھی ایک واحد قوم بنانے میں مدد دی۔ اس کے علاوہ ان کی وحدت کے لیے ایک اور

سازگار قوت حضرت موسیٰ کی شریعت تھی۔ اس کے برعکس بعض حالات اور عناصر ایسے بھی تھے جن سے بنی اسرائیل کے قومی اتحاد کی کمزوری اور ان کی باہمی تفریق کا اندیشہ پیدا ہو گیا۔ اولاً جس علاقے میں بنی اسرائیل آباد تھے وہ جغرافیائی حیثیت سے ایک مضبوط سیاسی وحدت کی تشکیل کے لیے موزوں نہ تھا۔ شرق اردن اور مغربی فلسطین کے درمیانی علاقے میں ابھی تک کنعانیوں کی قوتِ سدرہ تھی۔ آمدورست کی مشکلات کے باعث مقامی رسوم اور بولیوں اور سیاسی روایات کی بندشیں مضبوط ہوئی جا رہی تھیں۔ دویم حضرت موسیٰ اور حضرت یوشع کے تحت بنی اسرائیل میں جو مذہبی جوش پیدا ہو گیا تھا، اس کی آگ اب سرد ہو رہی تھی۔ موسیٰ سے قبل بنی اسرائیل نے جن مذہبی عقیدوں اور مراسم میں پرورش پائی تھی، ان کی یاد از سر نو تازہ ہو گئی۔ کنعانیوں اور عبرانیوں کے جو گروہ فتحِ فلسطین کے بعد اسرائیل میں مدغم ہوئے ان سے مشرکانہ اعتقادات اور بت پرستانہ مراسم کو مقبولیت حاصل ہو رہی تھی۔ یہوواہ اور بعل کی پرستش میں ایک نوع کی مسابقت پیدا ہو گئی تھی اور بعل کے پرستاروں کا زور بڑھ رہا تھا۔

ان مرکز گزیرہ قوتوں کا سدِ باب داخلی کوششوں سے زیادہ خارجی عوامل کا مرہونِ منت تھا۔ بنی اسرائیل کی قومی تنظیم کو جو خارجی خطرات دیکش تھے ان میں سب سے زبردست خطرہ فلسطینیوں *Philistines* سے تھا جو فلسطین پر اسرائیلی قبضے کے پچاس سال بعد اسی ملک پر حملہ آور ہوئے۔ بحیرہ روم کے شمالی ساحل کی بحرِ آشنا اقوام سے ان کا تعلق تھا اور ان قوموں کی مدد سے انھوں نے خنیوں اور کنعانیوں کو زبردست شکست دی یہاں تک کہ مصر پر بھی حملہ آور ہوئے۔ اگرچہ مصریوں کے ہاتھوں انھیں شکست اٹھانی پڑی لیکن مصریوں نے بادلِ نخواستہ انھیں فلسطین کے ساحلی علاقے میں آباد ہونے کی اجازت دے دی۔ بارہویں صدی کے وسط میں ان کا اثر فلسطین کے اندرونی علاقے پر پڑنے لگا۔ گیارہویں صدی کے وسط میں انھوں نے بنی اسرائیل کو شکست دے کر ان کے بہت سے شہروں کو تباہ کر دیا اور فلسطین پر ان کی سیادت قائم ہو گئی۔ جو حضرت داؤد کے عہد تک قائم رہی۔ شمالی فلسطین میں بنی اسرائیل کو ان کنعانی شہروں سے

خطرہ تھا جو اسرائیلی حملے کے وقت نباہی سے بچ گئے تھے، لیکن بالآخر بنی اسرائیل نے مردانہ وار ان کا مقابلہ کیا اور اس خطرے کو دفع کر دیا۔ مشرقِ اردن میں کئی سمتوں سے بنی اسرائیل بیرونی حملے کی زد میں آ گئے۔ بالخصوص بارہویں صدی میں موآب قوم ان پر حملہ آور ہوئی، لیکن آخر میں ایک اسرائیلی قاضی یہود نے ان کا مقابلہ کر کے ان کی طاقت پاش پاش کر دی۔ عہد نامہ قدیم میں جن قاضیوں کا ذکر ہے انھی کی طرح یہ پہلا قاضی یہود عدالتی قاضی نہ تھا بلکہ اس کو فوجی کارناموں کی بنا پر اس لقب کا سزاوار قرار دیا گیا تھا۔ ان قضاہ میں سے اکثر اپنے عسکری کارناموں کی وجہ سے ممتاز ہوئے اور ان کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ خطرے کے زمانے میں یہ اسرائیلی قبائل کے جھگڑوں کا مصالحتی تصفیہ کرانے میں کامیاب رہے۔ بنی اسرائیل ابھی عربوں کی مانند نیم خانہ بدوش تھے اور جو شخص ان کے قبائلی قوانین کی بنیاد پر بین القبائلی خصومات کو خوب صورتی سے رفع کر دیتا اسے بنی اسرائیل تقدس کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جب کوئی کامیاب فوجی لیڈر اپنی عقل و دانش کی وجہ سے فصلِ قصایا کا کام بھی باحسن وجوہ انجام دیتا تو اس کی شہرت میں چار چاند لگ جاتے۔

دوسرے سال کے دوران میں اسرائیل نے بیرونی حملوں اور قومی شکستوں کے باوجود مادی تہذیب اور معاشرتی تنظیم میں کافی ترقی کی۔ اکثر تباہ شدہ کنعانی شہروں کو از سر نو آباد کیا گیا۔ ان شہروں کے طرزِ تعمیر سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے شان دار کنعانی محلوں کی جگہ بنی اسرائیل نے چھوٹے چھوٹے مکانات بنائے تھے جن میں کسی بزرگ خاندان Patri arch کے تحت متعدد خاندان بود و باش رکھتے تھے۔ حوضوں کی تعمیر کا فن جو کنعانیوں کے زمانے سے چلا آرہا تھا اب اتنا عام ہو چکا تھا کہ بہت سے مقامات پر جہاں نہریں یا ندیاں پائی جاتی تھیں متعدد قصبات اور شہر آباد ہو گئے جن کا پہلے کوئی نام و نشان نہ تھا۔ دریائے اردن کے مشرق و مغرب میں بہت سے جنگلات کاٹ کر صاف کر دیے گئے تھے۔ اور ان میں زیتون اور انگور کی کاشت خوب زوروں پر تھی۔ کنعانی دور کی تجارت بھی بحال ہو گئی تھی اور اونٹوں کے مسلسل قافلوں کی آمد و رفت نے بار برداری کے مسئلے کو بہت حد تک

حل کر دیا تھا۔ عرب کے مسالے اور دیگر ایشیا فلسطین کے بازاروں میں کثرت سے آنے لگی تھیں۔ بحیرہ روم کی تجارت بھی ترقی پر تھی اور تجارتی جہازوں کی آمد و رفت میں بے حد ترقی ہوئی تھی۔ اس طرح بنی اسرائیل دولت اور خوش حالی کے اعتبار سے بہت آگے بڑھ گئے تھے۔ اس معاشی صورت حال اور فلسطینی حملوں کے خطرے کا تقاضا یہ تھا کہ ایک بہتر اور پائیدار سیاسی نظام کی تشکیل عمل میں آئے۔ گرد و پیش کی اقوام میں ملوکیت کا نظام رائج تھا اور بنی اسرائیل کے حالات بھی اس کے مقتضی تھے کہ ان کے اندر بھی اس کی بنیاد رکھی جائے۔ چنانچہ سب سے پہلے ایک شخص ابلح نے بادشاہت کا اعلان کیا۔ اسی طرح صموئیل نے قاضیوں کے سلسلے کو پایدار بنیادوں پر قائم کر کے قضاۃ کا عمدہ موروثی قرار دیا اور اپنے دو بیٹوں کو اس عہدے پر فائز کیا، مگر یہ دونوں کوششیں ابتداء نامکام رہیں۔ ابلح ایک ظالم فرماں روا ثابت ہوا اور ایک عورت کے ہاتھوں قتل ہوا۔ صموئیل کے دونوں بیٹے رشوت خور نکلے اور عوام کی نظروں میں مردود ہو گئے۔ اس کے باوجود بنی اسرائیل کی قومی تنظیم سیاسی ارتقا کی ایک نئی منزل کے لیے چشم براہ تھی۔

ملوکیت۔ صموئیل کی مخالفت کے باوجود ایک مقبول عوام لیڈر سال کو بنی اسرائیل کا بادشاہ منتخب کیا گیا۔ سال کی حکومت کامیاب نہیں رہی کیوں کہ اس کے تعلقات صموئیل کے ساتھ اچھے نہ تھے، دویم وہ اپنے داماد داؤد کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو ناپسند کرتا تھا۔ داؤد کو زیر کرنے کی غرض سے سال نے بعل کے پرستاروں کے ساتھ مصالحت کر لی اور ان کے مذہبی مراسم کو اختیار کرنے میں بھی پس و پیش نہ کیا۔ بعل کا مذہب زیادہ تر شمالی علاقے میں رائج تھا۔ اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ سال شمالی علاقے میں اپنا مرکز بنانا چاہتا تھا، لیکن وہ جلد ہی فلسطینیوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ اس کے مرنے سے حضرت داؤد کا راستہ صاف ہو گیا اور انھوں نے فلسطینیوں کے خلاف کئی شاندار کامیا بیاں حاصل کر کے اپنا اقتدار مستحکم کر لیا۔ حضرت داؤد بنی اسرائیل کے پہلے فرماں روا تھے جنھوں نے یہوشاف کو اپنا پایۂ تخت بنایا لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ شمالی علاقے کے قبایل کی دعوت پر وہ ایک متحدہ اسرائیلی حکومت کے بادشاہ منتخب ہوئے۔ شمالی قبایل بنی اسرائیل کی

قومی تنظیم سے علیحدہ تھے۔ حضرت داؤد نے نبی اسرائیل کی پرستش کے طریقوں میں زبردست اصلاح کی اور اسرائیلی کاہنوں اور مذہبی طبقوں کو مختلف شہروں میں آباد کر کے ان کی جمعیت کو توڑ دیا جس سے ان کا سیاسی اثر کمزور ہو گیا، لیکن انھوں نے یہوواہ کے مذہب کی بڑے پیمانے پر اشاعت کی۔ شخصی انتقام اور قبائلی جنگوں کے سلسلہ کی غرض سے حضرت داؤد نے اسرائیلی علاقے میں مردم شماری کا آغاز کیا اور قبائل کی خود مختاری کو محدود کر کے ان پر ایک دفتری نظام مسلط کر دیا جس کی رو سے وہ صرف اسرائیلی فرماں روا کے سامنے جواب دہ تھے۔ حضرت داؤد نے ادومیوں، موآبیوں، آرامیوں اور فلسطینیوں پر متعدد فتوحات حاصل کر کے اپنے علاقے کی توسیع کی اور بے شمار مال غنیمت حاصل کیا جس کی وجہ سے اسرائیلی حکومت کی دولت میں بے انتہا اضافہ ہوا۔ جانشینی کے مسئلے کو طے نہ کر سکنے کے باعث حضرت داؤد کے خلاف ان کے فرزند نے بغاوت کی، لیکن یہ بغاوت کامیاب نہ ہوئی اور بالآخر ملک کی قیادت حضرت سلیمان کے ہاتھ آئی۔ اس زمانے کے سیاسی حالات بھی اسرائیل کے لیے سازگار تھے۔ مصر کی حکومت اتنی کمزور تھی کہ وہ ایشیائی علاقوں میں مداخلت نہ کر سکتی تھی۔ آشوری حکومت بھی زوال اور کمزوری کے دور سے گزر رہی تھی۔ سدوں کا ملک جس کا پایہ تخت ٹائرت تھا تجارتی توسیع میں لگا ہوا تھا۔ آرامیوں کو حضرت داؤد کئی بار شکست دے چکے تھے، اس لیے حضرت سلیمان کو بیرونی حملہ آوروں کا کوئی خطرہ نہ تھا۔ پھر بھی انھوں نے اپنے ملک کی حفاظت کے لیے ایک زبردست فوج تیار کر لی اور متعدد ممالک سے تجارتی اور سیاسی تعلقات قائم کیے، بالخصوص ٹائرت کے فرماں روا ہیرام سے۔ اس طرح انھوں نے فینیقیوں کی بحری تجارت سے بے حد فائدہ اٹھایا۔ جنوبی عرب کے ساتھ بھی ان کے دوستانہ اور تاجرانہ تعلقات تھے جیسا کہ ملکہ سبا کے افسانے سے ظاہر ہے۔ اس بڑھتی ہوئی خوش حالی کے زمانے میں حضرت سلیمان نے تعمیرات کے ایک بڑے سلسلے کا آغاز کیا اور یروشلم میں یہودیوں کا شان دار معبد بنوایا۔ حضرت داؤد کی حکمت عملی جاری رکھتے ہوئے حضرت سلیمان نے قبائلی طاقتوں کو اور زیادہ کمزور کر دیا، نیز مذہبی طبقوں کو بھی حکومت کا دست نگر بنانے میں کافی کامیابی حاصل کی۔

حضرت سلیمان کا دورِ حکومت معاشی خوش حالی اور تہذیبی ترقی کے اعتبار سے ممتاز تھا۔ انھوں نے کئی نئے شہر اور قریے آباد کیے۔ فنِ تعمیر، ادب اور موسیقی میں بڑی زبردست ترقی ہوئی۔ حضرت سلیمان کی وفات کے بعد بنی اسرائیل کا اتحاد پھر ٹوٹ گیا اور ایک متحدہ سلطنت کے بجائے دو سلطنتیں قائم ہو گئیں۔ شمال میں اسرائیلی سلطنت تھی جس کا پایہ تخت ہمارا تھا اور جنوب میں جوڈیا کی سلطنت تھی جس کا مرکز حکومت یروشلم تھا۔ بنی اسرائیل کا مذہبی ارتقا۔ بنی اسرائیل کی مذہبی تاریخ کا آغاز نویں صدی قبل مسیح سے ہوا جب کہ اسرائیل (شمالی سلطنت) کے فرماں روا ادمری نے ٹائر کی سلطنت سے تعلقات قائم کیے اور اپنے فرزند اباب کی شادی فرماں روا ٹائر کی لٹکی سے کی۔ اس وقت تک یہوواہ بنی اسرائیل کا واحد معبود تھا، لیکن اب ٹائر کے معبود بعل کی پرستش رائج کرنے کی کوشش شروع کی گئی۔ یہ کوشش اس امر کے پیش نظر نہایت خطرناک تھی کہ کنعانی مذہب کی بہت سی رسمیں بنی اسرائیل کے یہاں پہلے ہی سے رائج ہو چکی تھیں۔ اس فتنے کے خلاف بنی اسرائیل کے دو قبیلوں ایلیجا اور ایلیشائے بڑی زبردست تحریک شروع کی اور بالآخر انھوں نے ایک سپہ سالار جیہو کی مدد سے ادمری خاندان کی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ اس طرح یہوواہ کی عبادت از سر نو عام ہو گئی۔ اگرچہ ٹائر کے معبود بعل کی پرستش کا طریقہ شمالی سلطنت میں رائج کیا گیا تھا لیکن جنوبی سلطنت (جوڈیا) بھی اس فتنے کے اثر سے محفوظ نہ بچئی، کیوں کہ اس زمانے میں جوڈیا اسرائیل کا باج گزار تھا۔ ایلیجا اور ان کے رفقاء نے یہوواہ کی عبادت کے طریقوں میں کیا اصلاح کی اس کا حال نامعلوم ہے، لیکن یہ زمانہ ایسی اصلاحات کے لیے سازگار نہ تھا کیوں کہ شمالی سلطنت (اسرائیل) ڈیڑھ سو سال سے دمشق کی آرامی حکومت سے نبرد آزما تھی۔ بہر حال یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ یہوواہ کی عبادت کے قواعد کو پہلی بار احکام عشرہ Decalogine کی صورت میں اسی زمانے میں مرتب کیا گیا۔ غالباً یہ احکام جن کو حضرت موسیٰ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے شمالی سلطنت میں وضع کیے گئے تھے اور بعد میں ان کو جوڈیا میں بھی نافذ کیا گیا۔

آٹھویں صدی کے دوران میں شمالی سلطنت (اسرائیل) میں مذہبی اصلاح کا کام از

شروع ہوا۔ ظاہری اعتبار سے اس زمانے کے حالات اچھے تھے۔ آرامی لڑائیوں کاخوں ریزہ سلسلہ ختم ہو گیا تھا اور جبہ و بوم ثانی کے تحت اسرائیل کے حدود میں بھی توسیع ہوتی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان فتوحات کے باعث یہوواہ کی کار سازی کا عقیدہ اور زیادہ پختہ ہو گیا اور لوگوں کے اندر بے انتہا مذہبی جوش و خروش نمایاں تھا، لیکن ان کا ایک خطرناک پہلو بھی تھا اور وہ یہ کہ مذہبی جوش میں عوام اور اعلیٰ طبقات اخلاقی تقاضوں کو فراموش کرتے جا رہے تھے۔ ادھر ی خاندان کے تحت تجارت میں بڑی ترقی ہوئی تھی اور اگرچہ آرامی جنگوں نے اس کا دائرہ محدود کر دیا تھا لیکن اختتام جنگ پر تجارت کو پھر پہلا سا فروغ حاصل ہو گیا اور باشندگان اسرائیل کی دولت و فراغت میں بے انتہا اضافہ عمل میں آیا جس کے لازمی نتیجہ کے طور پر ان میں بہت سی اخلاقی برائیاں بھی پیدا ہو گئیں۔ اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ قربانی کی دعوؤں کا سامان اکثر و بیشتر صورتوں میں لوٹ مار اور دھوکا فریب سے حاصل کیا جاتا تھا۔ فلسطین کی فتح سے قبل بنی اسرائیل کے یہاں مذہبی قربانیاں کسی نمایاں خصوصیات کی حامل نہ تھیں۔ غالباً سال میں صرف ایک بار قربانی ہوتی تھی۔ جب تک بنی اسرائیل گلہ بانی کرتے رہے اور لوگ بالعموم جانوروں کے دودھ پر گزار کرتے رہے، اس وقت تک قربانیوں کے سلسلے کا درازہ ہونا نامکن تھا۔ کیوں کہ مویشی ان کی زندگی کا واحد ذریعہ تھے۔ لیکن اب بنی اسرائیل زرعی تجارتی دور میں تھے اور اس لیے خوش حال طبقوں کے لیے بڑی تعداد میں قربانی کی رسم ادا کرنا مشکل نہ تھا۔ شکم سیری اور کام و دہن کی لذت اندوزی کے علاوہ اس خیال سے ان کی مذہبی تسکین بھی ہوتی تھی کہ وہ یہوواہ کے لیے نذر و نیاز نہ کر رہے ہیں۔ یہی زمانہ تھا جب کہ عامس (Amas) نبی نے اپنی اصلاحی تبلیغ شروع کی۔ عامس نے لوگوں کو آنے والے عذاب سے ڈرایا جو کہ آشوری طاقت کے روز افزوں خطرے کی صورت اختیار کر رہا تھا۔ انھوں نے لوگوں کو آگاہ کیا کہ یہوواہ کو ان کے جانوروں کے گوشت پوست کی حاجت نہیں، وہ انسانوں میں رحم، عفو اور حسن سلوک کی صفات دیکھنا چاہتا ہے اور قربانی کوئی ایسا فعل نہیں جس سے اس کی خوش نودی حاصل کی جاسکے۔ انھوں نے یہود کو بتایا کہ ان کے آبا و اجداد بھی یہوواہ کے

پرستار تھے لیکن ان کے یہاں قربانی کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔

اس زمانے میں شمالی سلطنت (اسرائیل) میں ایک یہودی نبی نمودار ہوئے۔ ان کا نام ہوشع تھا۔ ہوشع کی کتاب میں بنی اسرائیل کے مذہب کی اس سے کہیں زیادہ بھیاںک تصویر نظر آتی ہے۔ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کے اکثر معبدوں میں حملہ کاری کو مذہبی تقدس حاصل ہو گیا تھا اور یہ وہاں کے نام پر وہ سب کچھ کیا جاتا تھا جو بعل کے پرستار کیا کرتے تھے۔ عماس کی مانند ہوشع بھی قربانیوں کے مخالف تھے، لیکن ہوشع کی خصوصیت یہ تھی کہ انھوں نے یہودیوں کو متنبہ کیا کہ ان کی عبادت گاہیں ان کی اخلاقی پستی کی ذمہ دار ہیں۔ ہوشع نے ان تمام توہمات کے خلاف آواز اٹھائی جو منطاسر فطرت کے پرستاروں کے واسطے سے یہودیوں میں داخل ہو رہے تھے۔ غالباً انھوں نے بیتھل کے مقام پر سنہربے پچھیرے پر بھی اعتراض کیا۔ عماس کی کتاب میں بت پرستی کی مخالفت کا کوئی ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے ہوشع نے بت پرستی کے خلاف آواز اٹھائی اور اسے مذہباً ممنوع قرار دیا۔ غالباً یہودیوں میں بت پرستی کی مانعوت کا محرک بھی یہی تھا۔ بہر حال اب وقت آگیا تھا کہ ان دونوں نبیوں کی پیش گوئیاں پایہ تکمیل کو پہنچیں۔ چنانچہ ۳۴۰ قبل مسیح میں آشوری فرماں روا تگلالتھ پلمیسر نے اسرائیل پر حملہ کر کے یہودیوں کی شمالی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ اگرچہ تگلالتھ پلمیسر اور اس کے جانشینوں نے ہزاروں یہودیوں کو جلاوطن کر کے اپنے ہم قوم افراد کو اسرائیل میں لایا، لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ اس ملک میں یہ وہاں کی عبادت موقوف ہو گئی۔ اس کے برعکس اس بیرونی حملے کے دوران میں بہت سی اسرائیلی عبادت گاہیں مسمار ہو گئیں اور حملہ آوروں نے ان کے بتوں کو اٹھا کر اپنے قبضے میں لے لیا۔ اس سے بالواسطہ مصلحین اور نبیوں کی مساعی کو فائدہ ہوا۔ دوسری طرف یہودیوں نے آشوری فاتحین کو اپنے مذہب میں داخل کرنے کے لیے تبلیغی کوششوں کا آغاز کیا اور اس کی وجہ سے خود ان کے عقاید اور مذہبی مراسم کی اصلاح ہوئی گئی۔

جوڑی یا کی مذہبی حالت اسرائیل سے بہتر نہ تھی، بلکہ بعض پہلوؤں سے یہاں حالات خراب تر تھے۔ اگرچہ یہاں یہ وہلم کامرگز می معبد واقع تھا اور عام خیال یہ تھا کہ جو لوگ اس

مرکز کو چھوڑ کر دوسری عبادت گاہوں میں پرستش کرتے ہیں، وہ ایک گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتے ہیں، لیکن تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابھی تک اولادِ اکبر کی قربانی کا وحشیانہ طریقہ رائج تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس رسم بدکارِ کتاب پہلی مرتبہ جوڈیا کے فرماں روا اہاز نے کیا لیکن بہت ممکن ہے کہ یہ رسم پہلے سے جاری ہو اور اسے مذہباً قابلِ اعتراض نہ قرار دیا گیا ہو۔ بہر حال اہلِ صلحین اور انبیائے بنی اسرائیل کی تعلیم و تلقین کی بدولت یہ رسم مذہباً ممنوع ہو چکی تھی اور اس کے ارتکاب کو فعلِ شیطانی سمجھا جاتا تھا۔ اس زمانے میں جوڈیا کے سب سے زیادہ ممتاز مصلح اور نبی عیساہ تھے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے یہوواہ کے انسانی صورت میں مجسم کرنے کی رسم کو ملعون قرار دیا اور یہودیوں کو بتایا کہ یہ طریقہ یہوواہ کی شان و عظمت کے منافی ہے۔ عیساہ نے بت پرستی اور شرک کے مراسم کے خلاف آواز اٹھانے کے علاوہ یروشلم کی تباہی اور یہودیوں کی بدکرداریوں پر آنے والے عذاب کی بھی پیش گوئی کی۔ سناچرب شاہ آشور کی بڑھتی ہوئی طاقت کے باعث جویریہ صورتِ حال پیدا ہو گئی تھی۔ اس نے اس تبلیغی جدوجہد کی کامیابی کا راستہ کھول دیا چنانچہ عیساہ کے اثر سے شاہ جوڈیا ہیزقیہ نے یہودی پرستش اور عبادت کے طریقوں میں بڑی اصلاح کی۔ یہوواہ کی تجسیم کے لیے تانبے کا جو بت یروشلم کے معبد میں تھا اسے توڑ دیا گیا۔ اسی زمانے میں احکامِ عشرہ کی توسیع عمل میں آئی اور بت سازی کو مذہباً ممنوع قرار دیا گیا۔ اگرچہ ہیزقیہ نے اپنی رعایا کے مذہبی احساسات کے علی الرغم اصلاحات نافذ کیں لیکن اس عمل سے اس کے اقتدار کو کوئی صدمہ نہ پہنچ سکا، کیوں کہ آشور کے فرماں روا نے جوڈیا کے چھالیس شہروں پر قبضہ کر لیا تھا اور باقی ریاست کو بھی اس کی طرف سے شدید خطرہ لاحق تھا۔ اس لیے جوڈیا کے عوام میں حکمِ ران خاندان کے خلاف کوئی تحریک نہ پیدا ہو سکی۔ لیکن یہ مذہبی اصلاحات دیرپا ثابت نہ ہو سکیں اور ہیزقیہ کی وفات کے بعد ان کے خلاف زبردست ردِ عمل شروع ہو گیا۔ نہ صرف توہمات کا از سر نو احیا ہوا بلکہ آشور کے عہدے داروں اور آبادکاروں نے بہت سے جدید بت پرستانہ اور مشرکانہ عقائد کو رواج دیا۔

جوڑیائیں ہیز یقیا کے جانشین مناسہ کے برسرِ اقتدار آتے ہی مذہبِ یہوواہ کی مقبولیت کو خطرہ لاحق ہو گیا تھا، لیکن شمال میں اس مذہب کے لیے حالات زیادہ سازگار تھے۔ سماریہ کی تسخیر کے بعد شمالی سلطنت میں آشوری عہدے دار حکم ران تھے اور ان کے تحت اس نئے آشوری صوبے کو سماریہ کے نام سے موسوم کیا گیا تھا۔ آشوری فتح کے باعث ہزاروں یہودیوں کو شمالی سلطنت سے نکال دیا گیا تھا اور ان کی جگہ آشوری سلطنت کی مختلف اقوام کے لوگوں کو بٹایا گیا۔ اس لیے قدرتاً سماریہ میں یہوواہ کا مذہب ایک اقلیت کا مذہب ہو گیا۔ بیتھل کی مشہور عبادت گاہ یہودی کاہنوں اور بجاویں سے خالی ہو گئی، لیکن ابھی اس سرزمین میں یہودی مصلحین اور نبی عنقا نہیں ہوئے تھے۔ ایک خطرناک وبائی مرض کے پھیلنے ہی انھوں نے اعلان کیا کہ اس مصیبت کی ذمہ داری ان لوگوں کے سر ہے جنھوں نے ملکی مذہب کو نقصان پہنچا یا ہے۔ نئے غیر یہودی آبادکاروں پر اس توجہ کا ایسا اثر ہوا کہ انھوں نے آشوری فرماں روا سے درخواست کی کہ یہوواہ کے ایک بجاویں کو واپس آنے کی اجازت دی جائے تاکہ وہ لوگوں کو اس مذہب کی تعلیم دے سکے۔ یہ درخواست منظور ہوئی اور سماریہ کا مشہور معبد بیتھل حکومت کی کامل نائید کے ساتھ یہودی عبادت گزاروں کے لیے دوبارہ کھول دیا۔ جوڑیا کے بہت سے مصلحین بھی جن پر مناسہ کا دستِ نظم دراز تھا سماریہ میں جمع ہو گئے۔ اس طرح یہودیوں کی مذہبی تبلیغ کا سلسلہ پھر سے شروع ہوا۔ بیرونی آبادکاروں اور یہودیوں کو نہ صرف اسرائیلی پرستش کے طریقوں میں تعلیم کی ضرورت تھی بلکہ اسرائیلی قوانین بھی ان کی عملی زندگی کے لیے یکساں اہم تھے، بالخصوص جب کہ آشوری حکم رانوں کے اثر سے ان قوانین میں بیرونی آمیزش کا عمل شروع ہو گیا تھا۔ ان حالات کے مد نظر قدیم احکامِ عشرہ کے ساتھ ساتھ بہت سے جدید قوانین کا اضافہ کیا گیا جو جائداد، ملکیت اور غلامی کے مسائل سے متعلق تھے۔ اس مجموعہ قوانین کو ایک علیحدہ دستاویز کی صورت میں جمع کر دیا گیا، لیکن بت پرستانہ اور مشرکانہ رسوم کے مٹنے اور آرامی اور آشوری باشندوں کے لیے یہ کام کافی نہ تھا۔ انھیں اسرائیلی روایات کی تعلیم دینا اور یہ بنانا ضروری تھا کہ یہوواہ نے اس قوم پر کیسی کیسی رحمتیں نازل

کیں جس کے ساتھ اب ان کی قسمت و البستہ ہو گئی تھی۔ چنانچہ مختلف عبادت گاہوں میں جن روایات کا چرچا تھا انہیں ایک مجموعے کی صورت میں مرتب کیا گیا۔ اس میں اسرائیلی آبا و اجداد کی روایات، مصر کی جلاوطنی کے افسانے، حضرت موسیٰ کے شاندار کارناموں کا تذکرہ، صحرائے سینا میں اسرائیلی سکونت کی تاریخ اور حضرت موسیٰ کی شریعت کا حال۔ غرض یہ کہ ساری اسرائیلی تاریخ جمع کر دی گئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصلحین نے اس مجموعے کی ترتیب کے بعد بھی اپنا کام جاری رکھا اور ان روایات کی تالیف کا بیڑا اٹھا یا جو اسرائیلی ملکیت کے دور سے تعلق رکھتی ہیں اور جن میں اسرائیلی بادشاہوں، قضاة اور انبیا کے کارناموں کی تفصیل درج تھی۔

اس زمانے میں جو ڈیا کے حالات مذہبی اصلاحات کے لیے سازگار تھے۔ مناسبہ جو بہت پڑا اور مشرکانہ رسوم کا حامی اور اصلاح کا مخالف تھا وفات پا چکا تھا اور اس کا جانشین جوشیہ اس کی بہ نسبت زیادہ اعتدال پسند ثابت ہوا۔ سیحی قوم نے ملحقہ علاقوں کو پامال کر کے وہاں کی آبادی کو بے حد نقصان پہنچا یا تھا، اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اسرائیلی مصلحین اور نبیوں نے قوم کو اس کی بدکرداریوں پر تنبیہ کیا اور اسے آنے والے خطرے سے آگاہ کیا۔ ان انبیا میں سب سے زیادہ ممتاز بنی جرمیہ تھے۔ جرمیہ کی اصلاحی تحریک بھی انہی مراسم کے خلاف تھی جن کی مخالفت انبیائے سابقین کر چکے تھے۔ البتہ فرق یہ تھا کہ مناسبہ کے دور حکومت میں بعض آشوری اور آرامی مذاہب کے مراسم بھی یہودیوں میں رائج ہو گئے تھے۔ اس لیے جرمیہ نے ان کے خلاف بھی آواز اٹھائی، لیکن سب سے اہم معاملہ قربانیوں کے قواعد و ضوابط کا تھا جس کے بارے میں جرمیہ نے ایک بالکل نئی راہ اختیار کی، یعنی انھوں نے قربانیوں کی مذہبی اہمیت کا سرے سے انکار کر دیا اور دعویٰ کیا کہ قربانیوں کے قواعد و ضوابط حضرت موسیٰ کے وضع کردہ نہ تھے۔ بہر حال جوشیہ اور اس کے مشیروں کو مذہبی اصلاح اصلاح کی ضرورت کا شدید احساس ہونے لگا، لیکن وہ یروشلم کے کاہنوں اور پجاریوں کو ناراض کرتے ہوئے بھی ڈرتے تھے۔ اس کے باوجود نئے فرماں روا اور اس کے مشیروں نے سب سے پہلے دیہاتوں اور قصبوں کی عبادت گاہوں کو توڑا۔ اگرچہ قربانی کے طریقے

میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی مگر طے کیا گیا کہ یروشلم کے مرکزی معبد کے علاوہ اور کسی مقام پر قربانی نہ کی جائے گی۔ سب سے بڑا مسئلہ ان پجاریوں اور کامیوں کا تھا جو شہروں اور دیہاتوں کی عبادت گاہوں سے منسلک تھے اور اب بالکل بے روزگار ہو چکے تھے۔ جو شاہ نے انھیں یروشلم کے معبد میں نگر ان کاروں کی حیثیت سے مقرر کیا مگر یہاں پہلے ہی پجاریوں اور کامیوں کی ایک پیشہ ورانہ برادری Guild موجود تھی جنھیں زردوقی کہا جاتا تھا۔ ان لوگوں نے یروشلم کے معبد میں بیرونی کامیوں اور پجاریوں کے داخلے کی مخالفت کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اگرچہ دوسرے شہروں اور دیہاتوں کے پجاری معبد یروشلم کے مذہبی نگر ان کاروں میں داخل ہو گئے لیکن ان کی حیثیت ثانوی تھی اور آئندہ سے یہ لحاظ رہا کہ یروشلم کے کامن دور درجوں میں تقسیم ہو گئے۔ ان مذہبی اصلاحات سے یروشلم اور بالخصوص دیہات کے علاقوں میں بڑی بے چینی پیدا ہو گئی۔ اس بے چینی کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ قربانی کے قواعد میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی تھی اور ان قواعد کی رو سے گھریلو جانور صرف قربان گاہوں میں ذبح کیے جاسکتے تھے۔ دیہاتی معبدوں کے ٹوٹنے کے ساتھ ان کی قربان گاہیں مسمار کر دی گئیں۔ اب قالوناً صرف یروشلم کے معبد میں قربانیاں دی جاسکتی تھیں۔ دور دراز دیہاتوں کے باشندوں نے قربانی کی رسم کو یک نخت ترک کر دیا۔ اس لیے اب نبیوں اور مصلحین کا ایک نیا گروہ پیدا ہوا جس کی تبلیغی جدوجہد کا منتہی یہ تھا کہ قربانی کی رسم کو جاری رکھا جائے۔ جریمہ کو مصلحین کے اس گروہ سے اتفاق نہ تھا۔ انھیں یقین تھا کہ حضرت موسیٰ نے قربانی کا حکم نہیں دیا تھا اور یہ کوئی مذہبی فریضہ نہ تھا، بلکہ پجاریوں اور کامیوں کی ایجاد کردہ رسم تھی۔

اس زمانے میں فرعون مصر کو کلدانیوں کے مقابلے میں ایک زبردست شکست اٹھانی پڑی جس سے یہودیوں میں یہ یقین پیدا ہو گیا کہ جریمہ نے ان کے مستقبل کے بارے میں جو پیش گوئی کی تھی وہ غلط تھی۔ سیتھی اقوام کا خطرہ بھی دور ہو چکا تھا۔ اس لیے یہودیوں کو اب اور اطمینان ہو چلا کہ جریمہ نے شمال سے جس خطرے کی پیش گوئی کی تھی اس کا کوئی وجود نہیں۔ لیکن جریمہ کو یقین تھا کہ یہودیوں کی تباہی یقینی ہے۔ اس لیے انھوں نے

پنے پیروں کو مزید پیش گوئیاں قلم بند کروائیں جن کا مقصد یہ تھا کہ جس خطرے کی نسبت یہ قوم کو متنبہ کر چکے تھے اس کا وقوعہ ضروری ہے، اگرچہ فی الوقت وہ خطرہ ٹل گیا ہے۔ جرمیاء کا روئے سخن کلدانیوں کی طرف تھا جن کی طاقت روز بروز اضافہ پذیر تھی۔ بالآخر وہ ساعت موعود آگئی جس کی خبر جرمیاء نے دی تھی۔ یہودی فرماں روا نے کلدانی فرماں روا بخت نصر کے ساتھ اظہار وفاداری کے باوجود علم بغاوت بلند کیا۔ جو اب بخت نصر نے کلدانی افواج کو یروشلم کی تسخیر کے لیے روانہ کیا۔ تین ماہ کے اندر اندر یہودیوں کو ان حملہ آوروں کے ہاتھوں کا مل شکست اٹھانی پڑی اور جوڑیا کی یہودی سلطنت صفحہ ہستی سے نابود ہو گئی۔ یہودیوں کے شاہی خاندان، بیشتر امرا اور ردوقی کاہنوں کو جلاوطن کر کے بابل بھیج دیا گیا۔ بخت نصر نے ایک نئے یہودی فرماں روا ندقیہ کو یروشلم کا حکم ران تسلیم کیا، لیکن جرمیاء کی تنبیہ کے باوجود اس نے حکومت مصر سے ساز باز کر کے کلدانی فرماں روا کے خلاف بغاوت کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کلدانیوں نے یروشلم کا دوبارہ محاصرہ کر لیا اور اب کی مرتبہ شاہی محل اور یروشلم کے معبد کو بالکل تہس نہس کر کے یہود کو بالکل بے دست و پا کر دیا۔ یہودیوں کے باقی امرا اور کاہنوں کو بھی بابل میں جلاوطن کر دیا گیا۔ کلدانیوں کی حکومت کے زمانے میں اکثر یہودی مصر میں ہجرت کر گئے۔ چنانچہ مصر میں عرصے تک یہودیوں کی بہت سی بस्तیاں آباد تھیں اور یہاں ان کا بڑا مذہبی اور علمی اثر تھا۔ خود جرمیاء نے بھی مصر کے مہاجرین میں شامل تھے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان کی تعلیم کا کوئی اثر نہ ہو سکا۔

یروشلم کی تباہی اور جوڑیا کے خاتمے کا یہودیوں کے قومی اتحاد پر خوش گوار اثر ہوا، لیوں کہ اب جوڑیا اور سماریہ کا سیاسی موقف تقریباً یکساں تھا اور ان دونوں سلطنتوں میں باہمی رقابت کی کوئی وجہ باقی نہ تھی۔ بیتھل کی عبادت گاہ یروشلم سے قریب تھی۔ نئے حالات میں یہودی مصلحین نے قومی اتحاد کو مضبوط کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کی کہ صرف یروشلم کو یہودیوں کی واحد قومی عبادت گاہ قرار دیا جائے اور بیتھل کے کاہن اور جاری یروشلم کی عبادت گاہ میں منتقل ہو جائیں۔ اس طرح مذہبی اغراض کے لیے سماریہ راجوڑیا کو باہم متحد کر دیا گیا۔ اغلباً یہ پہلے پہل صرف جوڑیا اور اس علاقے کے مابین عمل

میں آیا جہاں بیتھل کی عبادت گاہ واقع تھی۔ لیکن جب اس اتحاد کے فوائد محسوس ہونے لگے تو سماریہ کے دوسرے علاقوں کو بھی مذہبی اغراض کے لیے جوڑ دیا میں ضم کر دیا گیا اور ایک واحد عبادت گاہ کا قانون سارے یہودی علاقے میں نافذ ہو گیا لیکن ان اصلاحات پر عمل درآمد کرنے میں بعض مشکلات کا بھی سامنا کرنا پڑا، مثلاً دور دراز علاقوں کے باشندوں کے لیے اس قاعدے پر عمل کرنا مشکل تھا کہ قربانی صرف یروشلم کی عبادت گاہ میں کی جائے۔ دوسری مشکل یہ تھی کہ اگر سماریہ اور جوڑ دیا کی تمام عبادت گاہوں کو توڑ دیا جاتا تو مظلوموں کے لیے کوئی جائے پناہ نہ رہ جاتی کیوں کہ ایک ایسے قبیلوی معاشرے میں جہاں افراد اور قبائل ایک دوسرے سے انتقام لینے کے عادی تھے بہت سے بے گناہ افراد کو ان عبادت گاہوں میں پناہ مل جاتی تھی۔ ایک اور مشکل یہ تھی کہ بنی اسرائیل کی مصلحانہ تحریکوں کا اثر سماریہ کی بہ نسبت جوڑ دیا میں زیادہ قوی تھا، مثلاً جوڑ دیا میں اولادِ اکبر کی قربانی یک نخت ممنوع تھی، حالانکہ سماریہ میں ابھی تک اس وحشیانہ رسم کو قانوناً نہیں مٹایا گیا تھا۔ ان حالات کے تحت نئی اصلاحات کے نفاذ میں اعتدال پسندی سے کام لیا گیا۔ اولادِ اکبر کی قربانی کو تو بالکل حرام کر دیا گیا لیکن قربانی کے قواعد میں ایک اہم ترمیم کی گئی۔ اب تک قربانی کے جانور کی چربی اور خون کو سب سے زیادہ مقدس سمجھا جاتا تھا اور یہودیوں پر مذہباً فرض تھا کہ وہ چربی کو جلادیں اور خون کو قربان گاہ پر بہا دیں۔ ان دونوں کے کھانے پینے کی ممانعت اب بھی برقرار رکھی گئی لیکن خون کو قربان گاہ پر بہانے کا لزوم ہٹا لیا گیا۔ اس کے بجائے صرف یہ پابندی عاید کی گئی کہ قربانی کے خون کو زمین پر بہا یا جائے۔ اس ترمیم کی بدولت واحد عبادت گاہ کے قانون کا نفاذ آسان ہو گیا۔ سماریہ میں شیخ کی عبادت گاہ نے سب سے آخر میں اس قانون کو تسلیم کیا۔ کیوں کہ اسرائیلی علاقے (سماریہ) کی سب سے زیادہ مشہور عبادت گاہ یہی تھی اور اس کے بغیر اس علاقے کے یہودیوں کو متحد رکھنا ناممکن تھا۔ بہر حال واحد عبادت گاہ کے قانون نے جوڑ دیا اور سماریہ کے یہودیوں کو متحد کر کے بنانے میں بڑا زبردست حصہ لیا اور ان دونوں علاقوں کے یہود میں قومی اتحاد کا جذبہ اتنا قوی ہونا جاریا تھا کہ مصلحین نے اپنے نئے ضوابط میں یہودیوں کے آئینہ فرماؤ

اور حکمران کے تقرر کا مسئلہ بھی شامل کر لیا اور نفاذ یہ بنایا کہ آئندہ سے کوئی غیر اسرائیلی اور غیر یہودی ان کا بادشاہ نہیں ہو سکے گا۔

بابل میں یہودیوں کا مذہبی ارتقا۔ بابل کی جلاوطنی اور پھر یہوشلم کی واپسی کے دوران میں یہودی مذہب فلسطین سے نکل کر بیرونی ممالک میں بھی پھیل چکا تھا۔ خدا کی وحدانیت کا اعتقاد جو یہودیوں میں ابتدا ہی سے موجود تھا اب اور زیادہ پختہ ہو گیا۔ بعل کی پرستش اور دیگر بت پرستانہ مراسم یہودیوں میں پھر کبھی نہ اُبھر سکیں، لیکن جلاوطنی کے زمانے میں یہودی علماء بعض ایسے مسائل کی طرف متوجہ ہو گئے جن کا اس سے قبل ان کے ذہن میں کوئی وجود نہ تھا، مثلاً گناہ کی حقیقت کیا ہے، دنیوی مصائب کے اسباب کیا ہیں اور شر کا وجود کیسے شروع ہوا؟۔ بابل میں پہلی مرتبہ ایرانی زردشتی عقاید کا یہودی عقیدے سے تصادم ہوا اور اس کے نتیجے میں ان مسائل نے کافی اہمیت اختیار کر لی۔ زردشتی ثنویت کی طرف یہودیوں کا ذہنی میلان ایک قدرتی امر تھا کیوں کہ ان مسائل کے بارے میں ثنوی نقطہ نظر زیادہ معقول نظر آتا تھا۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ یہودیوں میں بت پرستی کے احیاء کی کوئی تحریک تھی یا یہ کہ وہ اپنے حکمرانوں کے مذہبی اعتقادات سے مرعوب تھے۔ بلکہ اخلاقی بلند کی خواہش اور صداقت کی جستجو اس میلان فکر کی حقیقی محرک تھی۔ یہودی نبیوں اور مصلحوں نے ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی، مثلاً جرمیاء اور الوب کی کتب میں صاف طور سے خدا کو خالقِ مشرک کہا گیا ہے لیکن فلسفیانہ طبائع کو ان جوابوں سے پورے طور سے تشفی نہ ہو سکی اور یہودی مذہبی تاریخ میں بار بار ثنوی افکار کا میلان نمودار ہوتا رہا۔ مشرک کے مسئلے سے قریبی تعلق رکھنے والا مسئلہ یہ تھا کہ دنیا میں بدکردار کیوں پھلتے پھرتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہودی کتابوں میں اس طرح دیا گیا ہے کہ خدا کی رضا اور مشیت کے اصول نامعلوم ہیں۔ بدکردار اشخاص کی خوش حالی عارضی اور پائیدار ہے اور خدا کے عدل کو انسانی میزانون میں تولنا درست نہیں۔ بابل کی جلاوطنی کے زمانے میں یہودیوں کے مذہبی خیالات میں ایک اور زبردست تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس سے قبل یہودیوں میں قیامت اور آخرت کی جزا و سزا کا عقیدہ یا تو ناپید تھا یا مبہم، لیکن زردشتی مذہب

کے اثر سے اب ان میں آخرت کا تصور زیادہ واضح ہو گیا۔ خمیس موسیٰ، Pentateuch میں آخرت کے عقیدے کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا، لیکن جلاوطنی اور مراجعت کے بعد یہودی مذہب اس عقیدے سے خالی نہ تھا کہ انسان کے اعمال کی جزا و سزا صرف اسی دنیا میں نہیں بلکہ ایک دوسرے عالم میں بھی موثر ہوگی۔ اسی طرح یہودی عقیدے میں اب تک انفرادی اور شخصی ذمے داری کا کوئی تصور نہ تھا۔ احکام عشرہ اور دیگر الہامی کتابوں میں اس کے برعکس یہ عقیدہ ملتا ہے کہ باپ دادا کے گناہوں کا خمیازہ ان کی اولاد کو بھگتنا پڑتا ہے۔ اب عقیدہ آخرت کے ساتھ ساتھ یہودیوں میں یہ تصور بھی پیدا ہو گیا کہ انسان صرف اپنے شخصی اعمال کا ذمے دار ہے نہ کہ اپنے اسلاف کا۔ جیہ میاء اور انزاق نیل کی تعلیم میں یہ عقیدہ واضح ہے۔

یہودیوں کی دینیات میں اسباب و نتائج کا تصور بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ کتب ملوک میں، جو جلاوطنی کے آخری زمانے میں مرتب کی گئی تھی۔ تاریخی واقعات کی توجیہ بالکل دینی نقطہ نظر سے کی گئی ہے اور ایسے ایسے واقعات کو ایک ہی سلسلہ اسباب کے تحت رکھا گیا ہے، جن کے درمیان درحقیقت علت و معلول کا کوئی رابطہ نہ تھا۔ غرض یہ کہ اس زمانے کے یہودی ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی دینی توجیہ پیدا کر لیتے ہیں، مثلاً ایک گاؤں میں کچھ بچوں کو ایک ریگھنی نے مار ڈالا۔ لوگوں نے اس کی توجیہ یوں کی کہ اس گاؤں کے باشندوں نے کسی نبی کا منہ مکہ اڑایا تھا، اس لیے گاؤں والوں پر یہ مصیبت آئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی فعالیت کے بارے میں یہودی نقطہ نظر ابھی تک نہایت ابتدائی اور سادہ ذات میں تھا۔

بابل کی جلاوطنی اور مراجعت کے زمانے میں یہودی اپنے اس یقین پر قائم رہے کہ وہ خدا کی محبوب امت ہیں۔ اُن میں یہ احساس ضرور تھا کہ خدا نے جن فرائض پر انھیں مامور کیا ہے ان کی ادائیگی میں وہ کوتاہ ثابت ہوئے، لیکن اس کے باوجود ان کا یہ ایمان متزلزل نہ ہوا کہ خدا کے ساتھ ان کا مخصوص تعلق قائم ہے اور جس منصب پر وہ اور ان کے آباء و اجداد مامور تھے وہ ان سے چھینا نہیں گیا ہے۔ اکثر صورتوں میں اس اعتقاد کا اثر ان کی عملی

زندگی پر اچھا نہیں پڑا، اور خدا کی محبوب امت ہونے کا مطلب انھوں نے یہ لیا کہ وہ جو کچھ بد اعمالیاں چاہیں کریں ان پر کوئی دار و گیر نہ ہوگی اور نہ ان کے اس منصب میں کوئی فرق آئے گا جس پر وہ ہیں۔

بابل سے مراجعت کے بعد یہودی عقاید میں ایک نجات دہندہ کی آمد کے عقیدے کا اضافہ ہوا۔ اس سے قبل بھی یہ تصور مسیح کے عقیدے کی تسخّل میں موجود تھا، لیکن اب تک مسیح کے معنی صرف ایک ایسے فرماں روا آئے تھے جس کو کسی خاص کام کے لیے مامور کیا جائے۔ چنانچہ جلاوطنی کے زمانے میں اس اصطلاح کا اطلاق سائیرس پر بھی کیا جاتا رہا جس کے متعلق عام عقیدہ یہ تھا کہ خدا نے اسے قید بابل سے یہودیوں کی رہائی کے لیے مامور کیا، لیکن اب اس عقیدے کی صورت یہ ہو گئی کہ ایک نجات دہندہ آئے گا جو نہ صرف یہودیوں کو دیگر اقوام پر فتح دلانے کا بلکہ دنیا بھر میں امن و خوش حالی اور عالم گیر انخوت قائم کر دے گا۔ غالباً اس عقیدے کی تخلیق میں اس عام رجائیت کو بڑا دخل تھا جو یروشلیم کی واپسی کے بعد پیدا ہو گئی تھی جب کہ بیت المقدس کے معبد میں یہوواہ کی عبادت پہلی سی شان و شوکت کے ساتھ دوبارہ قائم ہو گئی۔

یروشلیم کی مراجعت کے بعد یہودیوں کی زیادہ تر توجہ معبد کی تعمیر نو اور مذہبی قوانین کی توجیہ و تشریح پر مرکوز رہی۔ اس لیے ابھی تک ان میں قومی جوش و احساس کا وجود نہ تھا اور سیاسی حالات بھی اس احساس کی تخلیق کے لیے سازگار نہ تھے، کیوں کہ اس وقت تک فلسطین پر ایرانی عمال کی حکومت تھی اور اس ملک کی عام آبادی انہی ایرانی عہدے داروں کو اپنا حکم ران تصور کرتی تھی نہ کہ شہنشاہ ایران کو۔ ایرانی سلطنت کے ساتھ وفاداری کا کوئی جذبہ فلسطین میں موجود نہ تھا۔ یہودی اپنے آپ کو نہ تو سلطنت کے شہری تصور کرتے تھے اور نہ فلسطینی قومیت کے افراد۔ علاوہ ازیں ایران میں مرکزی حکومت کے کمزور ہونے کی وجہ سے فلسطینی شہروں اور دیہاتوں کے باہمی تنازعے بھی احساس قومیت کی راہ میں حائل تھے۔ ایک اور وجہ یہ تھی کہ ابھی تک فلسطین کی آبادی کا ایک بڑا حصہ وحشی اور غیر یہودی اقوام پر مشتمل تھا جن کے ساتھ یہودیوں کا کوئی دینی رشتہ نہ تھا۔

یہودیوں میں قومی جذبہ سیاسی حالات کے باعث پیدا ہوا۔ سکندر کے ہاتھوں دارا کی شکست اور ایرانی سلطنت کے بجائے یونان کے سیاسی اور ملکی غلبے کا پہلے پہل یہودی پر کوئی اثر نہ ہوا۔ سکندر کی موت کے بعد تقریباً ایک سو سال تک یہودی مصر کے بطلمیوس خاندان کے زیرِ نگیں رہے، لیکن اس سے ان کی حالت میں کوئی فرق نہ آیا۔ یہودی قومیت کا احساس فی الواقع اس وقت ابھرنا شروع ہوا جب فلسطین سلیوکس کے یونانی شاہی خاندان کے تحت آیا اور ان نیم یونانی، نیم ایشیائی حکم رانوں نے یونانی تہذیب، علوم و فنون اور مذہبی رسموں کی حوصلہ افزائی شروع کی۔ اسکندریا کی یونانیت سے مصری یہودی اتنے ناراض نہ تھے جتنے انطاکیہ کی یونانیت سے فلسطین کے یہودی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اولا مصری یہودی ایک ایسے ملک میں بستے تھے جو مذہباً ان کا اپنا ملک نہ تھا اور جس کے ساتھ کوئی مذہبی اور اسرائیلی روایات والسنہ نہ تھیں۔ دویم، مصر کے بطلمیوس حکم رانوں کی یونانیت کا انداز جارحانہ نہ تھا۔ اس کے برعکس انطاکیہ کے سلیوک حکم رانوں نے بغاوتِ جوش کے ساتھ یونانیت کا پرچار شروع کیا اور ان کی یونانیت بھی بطلمیوسی مصریوں کی یونانیت کی بہ نسبت نہایت پست اور قبیح تھی۔

انطاکیس چہارم نے یہودی مذہب کو مٹانے اور یونانی دیوتا زئیس (Zeus) کی پرستش کو رواج دینے کی جو کوششیں شروع کیں ان سے یہودیوں میں ایک نیا قومی احساس پیدا ہو گیا۔ چنانچہ مکیبی خاندان کی سرکردگی میں فلسطین نے یونانی حکم رانوں کے خلاف ایک کامیاب بغاوت کی۔ اس کے نتیجے میں یہودیت کو فلسطین میں استقلال نصیب ہوا اور ایک یہودی ہاسمونین (Hasmonæan) خاندان ملک کا حکم ران بن گیا۔ مذہبی طبقات نے اس خاندان کا ساتھ اس غرض سے دیا تھا کہ یہودی مذہب کی رسوم و روایات کو یونانیت کی زد سے محفوظ کیا جاسکے۔ ان کے سامنے کوئی سیاسی مقصد نہ تھا، لیکن جب ایک مرتبہ ہاسمونین خاندان برسرِ اقتدار آگیا تو اس کو مذہبی امور سے کوئی دلچسپی نہ رہی اور وہ خالص سیاسی اغراض کا پرستار بن گیا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی طبقات نے اس سے رشتہ منقطع کر لیا اور شاہی خاندان کو ان طبقات کے خلاف سخت کش مکش کرنی پڑی۔

یہ مذہبی طبقات Hasdaean کہلاتے تھے جس کے لفظی معنی ہیں ”مقتی اور پار سا افراد“۔ بعد میں فریسیوں کا جو گروہ پیدا ہوا وہ انہی کا جانشین تھا۔ یہ لوگ یونانی تصورات اور یونانی مذہبی طریقوں کے سخت مخالف تھے۔ ان کی ایک مستقل برادری تھی جو مذہبی امور میں بڑی متشدد ثابت ہوئی۔ درحقیقت یہ لوگ عزرا اور نحمیا جیسے نبیوں کے پیرو تھے جنہوں نے یہودیوں کو غیر یہودی بیویاں رکھنے کی ممانعت کر کے اپنی قوم کو بت پرستانہ مراسم سے بچایا تھا۔ مذہبی طبقوں اور ہاسمونین فرماں رواؤں کی کشمکش کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس خاندان کو نہ صرف فرماں روا کا منصب حاصل ہوا بلکہ مذہبی سیادت بھی نصیب ہوئی، یعنی یہ بادشاہ بھی تھے اور سب سے بڑے بجاری High Priest بھی۔

اس زمانے میں یہودی حکومت پر مذہبی طبقات کا اثر غالب تھا۔ بجاری، کاہن اور مذہبی قانون کے علماء سب سے زیادہ مقتدر تھے۔ چنانچہ سب سے بڑا بجاری بیک وقت یہودیوں کا دنیوی فرماں روا بھی بن گیا اور وہی سان ہیدرین یعنی مجلس قانون ساز کا صدر بھی تھا۔ اس مجلس کو رومی دور تک یہودیوں پر کامل اختیارات حاصل تھے۔ چنانچہ اس کو منرائے موت کا بھی اختیار تھا۔ ہیراڈ Herod جیسے فرماں روا کو جو رومی سلطنت میں بڑا اثر رکھتا تھا اس مجلس کے سامنے حاضر ہونا پڑا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی طبقات کو یہودیوں میں کتنا اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ انھیں عشر کی آمدنی کے علاوہ ہر فصل میں پھلوں کی پہلی کھپ بھی مشاہرے کے طور پر ملتی تھی اور عوام سرکاری عہدے داروں کی بہ نسبت ان کو زیادہ احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔

یہودیوں میں مذہبی قوانین کے مطالعے اور فقہانہ تلاش و تفحص کا شوق بھی اسی زمانے کی پیداوار ہے جب کہ یہودی جلاوطنی کے بعد یروشلم میں دوبارہ واپس آئے۔ ۴۴۴ قبل مسیح میں عزرا اور نحمیا نے حضرت موسیٰ کے قوانین کو یہود کے سامنے پیش کیا۔ عزرا کے اثر سے کاہنوں، بجاریوں اور کتابوں Scribes نے ان قوانین کے مطالعے کا باقاعدہ کام شروع کیا۔ خمس موسیٰ کے قوانین عام یہودیوں کی ذہنی اور عملی

تفکیک پر موثر ہونے لگے۔ جیسے جیسے تورات کا علم پھیلتا گیا، فقیہوں، کاتبوں اور علماء اثر و اقتدار بھی بڑھتا گیا۔ یہ چیز صرف فلسطین تک محدود نہ تھی بلکہ مصر میں یہودی کی زندگی کی بھی یہی خصوصیت تھی۔ ۲۶۰ قبل مسیح میں مصر میں عہد نامہ قدیم کے یونانی ترجمہ کا کام شروع ہوا۔ اس ترجمے کے باعث جس کو پرتگالتاب (Septuagint) کہا جاتا ہے غیر اسرائیلی یہودیوں کو خود ان کی اپنی زبان میں الہامی کتب سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ مذہبی قوانین اور فقہ کے ساتھ یہودیوں کو جو غیر معمولی شغف پیدا ہوا اس کے محرک اور ذمہ دار انبیائے اسرائیل کے جانشین کاتبین اور پجاری تھے۔ یہ مذہبی جوش کئی شکلوں میں نمودار ہوا اور اس کی وجہ سے کئی نئے فرقے بھی معرض وجود میں آئے۔ جیسے جیسے یہودیوں کو یونانی تہذیب سے اختلاط کا موقع ملا ایک فرقہ ان لوگوں کا بن گیا جو یونانی افکار و رسوم اور طریق تمدن کے دلدادہ تھے۔ ابتدا میں یہ لوگ صرف یونانیت کے عہدہ عناصر جذب کرنا چاہتے تھے لیکن بعد میں بہت سے یہودی یا تو مجبوری کے ماتحت یا اپنی رضا سے یہودی عقاید اور رسوم سے روگردان ہو گئے تھے۔ اس گروہ میں بہت سے مخلص یہودی بھی تھے جن کو اپنے رسوم و قوانین کا بڑا احترام ملاحظہ تھا، لیکن یونانیت کی بڑھتی ہوئی رو کے خلاف اصل مزاحمت کی بانی ایک اور ہی جماعت تھی جو حسدین (Hasdaeans) کہلاتی تھی۔ ان کا سب سے بڑا قائد جوڈا تھا جس کی سرکردگی میں اس جماعت کے ارکان نے اشارہ و قربانی کا شاندار مظاہرہ کیا۔ یہ نہ صرف اپنے مذہبی اعتقادات میں پختہ تھے بلکہ یہودی قوانین اور فقہ پر بھی عمل کرتے تھے، مثلاً سبت کے دن اگر ان پر حملہ کیا جاتا تو یہ مدافعت کرنے کے بجائے جان دے دینا پسند کرتے۔ کچھ عرصے کے بعد جوڈا اس اور حسدین میں اختلاف پیدا ہو گیا اور یہ جماعت ناپید ہو گئی لیکن اس کا اثر اور زاویہ نگاہ باقی رہا اور فریسی فرقہ اس کی ذہنیت کا آئینہ دار تھا۔

قوانین موسیٰ اور دیگر مذہبی ضوابط کی تعبیر کے بعد کاتبین کی جماعت نے مذہبی مواظب اور قوانین کی تشریح و تفسیر کا کام اپنے ذمے لیا۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا اہم

کام مذہبی اور اخلاقی روایات کے تحفظ سے متعلق تھا۔ ابھی تک یہ روایات صرف لوگوں کی زبانوں پر تھیں اور ان کا مجموعہ قلم بند نہیں کیا گیا تھا۔ ان روایات کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ مذہبی قوانین اکثر صورتوں میں مجمل تھے یا مبہم اور مزید تفصیلات کے بغیر ان پر عمل درآمد نہیں ہو سکتا تھا، مثلاً ختنہ یہودی مذہب کی ایک ضروری رسم تھی، لیکن اس کی تفصیلات کسی قانون میں درج نہ تھیں۔ کاتبین کا کام یہ تھا کہ وہ روایات کی مدد سے لوگوں کو بتائیں کہ قانون پر کیوں کر عمل کیا جاسکتا ہے۔ گزشتہ زمانے میں قوانین کی تفصیلات سے لوگ ناواقف تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے قانون پر عمل درآمد ترک کر دیا یا بت پرستانہ اور مشرکانہ مراسم میں مبتلا ہو گئے۔ کاتبین کا کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے زبانی روایات کی مدد سے قانون کی تفصیلات متعین کیں اور اس طرح یہودی مذہب میں استحکام پیدا کیا۔ ان کے خلاف جو کچھ بھی کہا جائے، اس میں شک نہیں کہ انھوں نے بہت سی قانونی سہولتیں پیدا کیں۔ نئے حالات و تغیرات کی وجہ سے بعض اوقات قوانین کی پابندی اتنی مشکل ہو گئی کہ اگر مذہبی قوانین کو خالص منطقی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا تو رفتہ رفتہ وہ ناقابل عمل ہو جاتے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کاتبین یا ربانیوں کی دو حیثیات تھیں۔ ایک حیثیت میں وہ سول جج یا حکومت کے قضاة تھے اور دوسری حیثیت میں مذہبی معلم۔ ان کا سب سے بڑا فریضہ یہ تھا کہ وہ قانون، رسم و رواج اور مذہبی اعمال میں یکسانیت پیدا کریں اور ان کے ابہام کو رفع کر کے لوگوں کو واضح ہدایات دیں۔ مثلاً محض یہ کہہ دینا کافی نہ تھا کہ سبت کے روز ہر قسم کا کام ممنوع ہے جب تک ممنوعہ کاموں کی تفصیل بھی نہ بتائی جائے۔ اگر ہر شخص کو اختیار دے دیا جاتا کہ وہ ”کام“ کی تعریف خود ہی متعین کر لے تو افراتفری پیدا ہو جاتی۔ فریسیوں اور کاتبین کی سب سے زیادہ مذمت عہد نامہ جدید میں کی گئی ہے حالانکہ اس میں نشانہ ملامت صرف ان کاتبین اور فریسیوں کو بنایا گیا تھا جو صرف ظواہر کے پرستار تھے یا منافق تھے۔ بعض عیسائیوں نے اپنے مذہب کی فوقیت ثابت کرنے کے لیے فریسیوں کو مردود قرار دیا ہے حالانکہ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ

عیسائیت کا خود کوئی ایجابی پہلو نہیں ہے۔ محض یہودی مذہب کی ناکامی اور فریسیوں کی ظاہر پرستی کے باعث یہ نیا مذہب اشاعت پذیر ہوا۔

فریسی جماعت کا یہودیوں پر بہت اثر تھا۔ یہ لوگ بڑے زاہد اور عبادت گزار تھے اور اپنے دنیوی کاموں میں بھی مذہبی اصولوں اور اخلاقی اقدار کو ملحوظ رکھتے تھے۔ یہ آخرت اور جزا و سزا کے عقیدے پر بھی ایمان رکھتے تھے ان کے برعکس صدیقی Sadducee نہ تو فرشتوں پر ایمان رکھتے تھے اور نہ حساب و کتاب اور یوم آخرت پر۔ فریسیوں کی جماعت جمہور سے قریب تر تھی لیکن صدیقی امیرانہ طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی طرح صدیقی مذہبی قانون کی لفظی پیروی پر زور دیتے تھے اور فریسیوں کی قانونی توجہات کو نہیں مانتے تھے، مثلاً وہ آنکھ کے بدلے آنکھ کے اصول پر لفظاً عمل پیرا تھے حالانکہ فریسیوں نے بہت زمانے پہلے سزائوں میں تخفیف کر دی تھی۔ فریسی جماعت کتب مقدسہ کے علاوہ روایات کو بھی قانون سازی میں اہمیت دیتی تھی اور قضا حالات کے لحاظ سے مذہبی قوانین میں ترمیم کو ضروری قرار دیتی تھی۔ اس کے برعکس صدیقی روایات کے منکر تھے اور قانون میں اضافہ یا ترمیم کو غلط سمجھتے تھے۔ ان کا یہی عقیدہ تھا کہ انسان کو نیکی کے لیے کسی انعام کا طالب نہ ہونا چاہیے کیوں کہ نیکی اپنا انعام آپ ہے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ آخرت کے انعامات کا انکار کرتے تھے۔ اگرچہ اخلاقی نقطہ نظر سے صدیقی جماعت کا نظریہ زیادہ مستحسن معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر چند مستثنیٰ انسانوں کے سوا بہت کم لوگ عمل پیرا ہو سکتے ہیں، عام مذہبی اور اخلاقی زندگی کے لیے یہ نظریہ زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ ان دو جماعتوں میں ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ بھی تھا کہ آیا انسان اپنے افعال و اعمال میں مختار ہے یا مجبور۔ فریسیوں کا عقیدہ تھا کہ انسانی اختیار محدود ہے۔ اس لیے وہ تمام انسانی اعمال کو خدا کی جانب منسوب کرتے تھے۔ اس کے برعکس صدیقی گروہ انسانی اختیار کا قائل تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ خدا کو ہمارے افعال و اعمال سے کوئی مطلب نہیں۔ فریسی جماعت نے جسمانی پاکیزگی اور صفائی کے لیے بھی بہت سے قواعد وضع کر رکھے تھے جنہیں صدیقی نہیں مانتے تھے۔ یہ خیال غلط ہے کہ فریسیوں کے

وضع کردہ قواعد عام لوگوں کے لیے بھی واجب العمل تھے۔ بالعموم یہ قواعد ایک خاص مذہبی جماعت کے لیے مخصوص تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فریسیوں اور یہودی عوام کے مابین کچھ تھوڑی بہت مخالفت بھی پائی جاتی تھی، لیکن اگر یہ مخالفت عام ہوتی یا اس میں شدت ہوتی تو فریسیوں کی نسبت صدیقیوں کا اثر زیادہ ہوتا حالانکہ قبولیت عام کا شرف فریسیوں کو ہی حاصل تھا۔ اس کے برعکس صدیقی گروہ امرا اور حکمران طبقے میں مقبول تھا کیوں کہ وہ ان طبقوں کی حکمت عملی کی تائید کرتا تھا۔ یہودیوں میں ایک فرقہ اور بھی تھا۔ یہ ایسینی Essenes کہلاتا تھا۔ یہ لوگ زہد و ریاضت کے ساتھ ساتھ اشتراکیت کی بنیادیں رکھتے اور حصول لذت کو گناہ سمجھتے تھے۔ ان کی جائیداد و ملکیت مشترک ہوتی تھی اور ان میں شادی کا رواج بہت کم تھا۔ اس لیے ان کی جماعت کا قیام زیادہ تر تبدیلی مذہب پر موقوف تھا یا ان لڑکوں اور لڑکیوں پر جنہیں یہ اپنی اولاد بنا کر پال لیتے تھے۔ یہودی معبد کے مراسم سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ عام یہودیوں سے علیحدہ رہے۔ فرشتوں اور جناتوں کا عقیدہ یہودی مذہب میں بہت زمانہ بعد پیدا ہوا۔ ابتدائی مذہبی کتابوں میں فرشتوں کا یا تو ذکر ہی نہیں اور اگر ہے تو نہایت مجمل طور پر، بطور استعارے کے، لیکن بعد کی کتابوں میں تفصیلات بھی درج ہیں۔ اسی طرح یہ عقیدہ بھی بہت بعد کا ہے کہ یہود کا ایک نجات دہندہ یا مسیح آئے گا جو حضرت داؤد کی اولاد میں سے ہوگا۔ وہ بادشاہ بھی ہوگا اور پجاری بھی اور ساری دنیا کو مسخر کر لے گا۔ غیر یہودی حکمران یعنی رومی اس کے ہاتھوں شکست کھائیں گے۔ اس کی فتوحات کے باعث یہودیوں کی حکومت ازبہ نو قائم ہوگی اور یہود کے بکھرے ہوئے جلاوطن افراد پھر اپنے مرکز میں جمع ہو جائیں گے۔ وہ ساری دنیا کی قوموں پر حکومت کرے گا اور اپنے عدل و رحم سے روئے زمین کو جنت کا نمونہ بنادے گا۔

ہاسمونی خاندان نے رومیوں کی امداد طلب کر کے اسی غلطی کا ارتکاب کیا جس کا خمیازہ یہودیوں کو پہلے بھگتنا پڑا تھا۔ جہاں جہاں رومی حکومت کا اثر پھیلا وہاں کے باشندوں کی خود مختاری برائے نام رہ گئی۔ یہی وجہ تھی کہ مذہبی جماعت جو زیادہ تر فریسیوں پر مشتمل

تھی ہاسمونی خاندان کی حکمت عملی کی مخالف تھی۔ مذہبی جماعت کو اس سے کوئی دلچسپی نہ تھی کہ اس کے ملک کا حکم ران کون ہے یا اسے کس سیاسی نظام کے تحت زندگی گزارنی ہے۔ جب تک یہودی مذہبی آزادی کو کوئی خطرہ نہ ہوتا اس جماعت کو حکم ران کی شخصیت یا نظام حکومت کی نوعیت سے کوئی بحث نہ ہوتی، لیکن ہاسمونی خاندان اور صدیوقی فرقے کو اپنی سیاسی آزادی بہت عزیز تھی۔ اس لیے انھوں نے مخالفین کے بالمقابل ہتھیار اٹھانے میں پس و پیش نہیں کیا جس کا نتیجہ رومی تسلط کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اگر زمام کار فریسیوں اور دوسرے مذہبی طبقوں کے ہاتھ میں ہوتی تو شاید اس تصادم کی نوبت نہ آتی۔

یہودی مذہب پر رومی حکومت کا اثر تین صورتوں میں نمایاں ہوا۔ اولاً ربانیوں کا سیاسی اور مدنی اثر زایل ہو گیا، البتہ خالص مذہبی امور میں وہ اب بھی با اثر تھے۔ دوم: رومی حکومت نے دنیا کے ایک بڑے حصے کو سیاسی وحدت بنا کر یہودیوں کو اطراف عالم میں منتشر ہونے کا موقع دیا۔ اگر رومیوں کے تحت وقت کی مہذب دنیا میں سیاسی نظم پیدا نہ ہوتا تو غالباً یہود کو فلسطین سے باہر نکلنے کی تحریک نہ ہوتی۔ سوم: رومی دور میں یہودی مذہب کے اندر داخلی وسعت اور تعمیری کام کا سب سے زیادہ نمایاں ظہور ہوا۔ یہودی عدالتوں کے اختیارات کو محدود کر دینے کے باعث ربانیوں کے مدنی Civil اختیارات بھی کم ہو گئے۔ جن مقدمات میں مالی وسائل آجاتے ان کے فیصلے کا اختیار ربانیوں سے سلب کر لیا گیا تھا۔

اسی طرح منزائے موت کا اختیار بھی ان سے لے لیا گیا۔ ربانیوں کے اختیارات کی تجدید سے رومیوں اور یہودیوں کے تعلقات میں بد مزگی پیدا ہو گئی، لیکن اس سے یہودی مذہبی قوانین کی وسعت و ہمہ گیری پر کوئی خاص اثر نہیں ہوا۔ جن دائروں سے یہودی قوانین کو خارج کر دیا گیا ان میں بھی یہ قوانین جاری رہے، بلکہ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی علما اور فقہا کو ایسے قوانین کے بحث و مباحثہ سے خاص دلچسپی پیدا ہو گئی جن کا نفاذ اس وقت ممکن نہ تھا۔ قانونی مباحثوں کی تفصیلات ابھی تک محفوظ ہیں، البتہ اس نئی صورت حال کے باعث ربانی مذہبی معلم بن گئے اور انھیں حکومت اور نظم و نسق کے معاملات سے کوئی تعلق نہ رہا۔ اس کے بجائے یہودیوں میں سرکاری خاندان اور نظم و نسق کے اہل کاروں اور ماہروں کا ایک

نیا طبقہ پیدا ہو گیا جس کا نقطہ نظر مذہبی قوانین کے متعلق مختلف تھا۔ چنانچہ مذہبی مسائل پر اس زمانے میں جو مباحث ہوئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ربانیوں اور حکومت کے عہدے داروں میں فقہی امور پر شدید اختلاف تھا۔ بہر حال ربانیوں کا اثر بالکل زایل نہ ہو سکا۔ پہلے کی طرح ان کا شخصی اور انفرادی پہلو زیادہ قوی تھا۔ پیشہ معلمی ان کی کمائی کا ذریعہ نہ تھا بلکہ وہ دستکاری کے ذریعے اپنا پیٹ پالتے تھے۔

رومی صوبوں میں امن عامہ کی حالت فلسطین کی بہ نسبت بہتر تھی۔ اس وجہ سے بے شمار یہودیوں نے اپنے وطن کے باہر بود و باش اختیار کر کے شروع کی۔ یہودیوں کے انتشار کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ رومیوں کے تحت تجارت اور کاروبار کی سہولتوں میں اضافہ ہو گیا تھا، لیکن پھر بھی ارض مقدس میں سکونت کو مذہبی نقطہ نظر سے زیادہ مستحسن خیال کیا جاتا تھا، کیوں کہ بہت سے مذہبی قوانین ایسے تھے جن پر فلسطین سے باہر رہ کر عمل کرنا ممکن نہ تھا۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ باہر رہنے والے یہودیوں میں مذہبی قوانین کا احترام نہ تھا بلکہ اس امر کے قوی شواہد موجود ہیں کہ بیرونی ممالک میں سکونت گزیرے یہودی اپنے رسوم و شعائر کے پابند تھے، مثلاً سبت کے دن کوئی یہودی نہ تو اپنے گھر میں آگ جلاتا اور نہ کسی قسم کا بوجھ اٹھا کر لے جاتا۔ باہر کے یہودیوں اور فلسطین کے یہودیوں میں قریبی روابط بھی موجود تھے۔ مذہبی اشتراک کے علاوہ عبرانی زبان تمام یہودی کی مشترکہ زبان تھی۔ علاوہ ان میں ان روابط کی استواری میں اس مشترک محصول کا بھی بڑا حصہ تھا جو تمام یہودی یروشلم کے معبد کی نگہ رانی، دیکھ بھال اور دیگر انتظامات کے لیے ادا کرتے تھے۔ روم میں یہودیوں کی حالت اچھی تھی۔ ان کی عبادت گاہوں کے کوئی تعرض نہیں کیا جاتا تھا۔ اگرچہ اہل اقتدار بالعموم انھیں اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے لیکن بعض رومی شہنشاہوں نے ان کی حفاظت کا خاص طور پر خیال رکھا، مثلاً جولیس سیز نے یہودی عبادت گاہوں کے تحفظ کو قانونی حیثیت دی اور انھیں سبت کے دن اور جمعے کی سہ پہر کے بعد عدالتوں میں حاضری سے مستثنیٰ کر دیا۔

عام طور سے رومی حکومت اور عوام مذہبی رواداری کے اصول پر کار بند تھے اور

محض مذہبی موجودہ کی بنا پر کسی فرقے پر ظلم و ستم کرنا پسند نہیں کرتے تھے لیکن یہودیّت اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ ایک نازک مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ یہودی اور عیسائی نہ تو شہنشاہ کی پرستش میں حصہ لیتے تھے اور نہ رومیوں کی طرح اسے معبود تصور کرنے پر راضی تھے۔ ہوا کی سیاسی، مدنی اور معاشرتی زندگی بت پرستانہ مراسم سے آغوش ملوث تھی کہ یہود اور اہل روم کے مابین آزادانہ اور دوستانہ تعلقات و روابط کا قیام ممکن تھا۔ یہودیوں کے لیے یہ مسئلہ پیچیدگی سے خالی نہ تھا۔ ایک طرف یہودیوں کو بت پرستی اور شہرک سے بچنا بھی ضروری تھا، دوسری طرف یہودی علما کی یہ خواہش بھی تھی کہ تجارتی اور تمدنی اغراض کے لیے یہود اور رومیوں کا میل جول جاری رہے۔ جو یہودی اپنے مذہبی قواعد اور دینی شعائر کے پابند تھے ان کے لیے رومیوں سے آزادانہ میل جول رکھنا دشوار تھا۔ اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی علما کے مابین اس مسئلے پر بڑا سخت اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ چنانچہ اس زمانے کی مذہبی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ علمائے یہود ہل Hillel اور شمائی کے مدارس فکر میں نین سو سو نو مسائل مختلف فیہ تھے اور ان میں سے اٹھارہ مسائل ایسے تھے جن کا تعلق رومی مشرکین کے ساتھ روابط قائم کرنے اور ان کے کھانے پینے کی چیزوں کے استعمال سے متعلق تھے۔ یہ بحث یہاں تک بڑھی کہ دوسرے علما کے پیرو ایک دوسرے کے درپے آزار ہو گئے۔ مجموعی حیثیت سے یہودیوں کا دوسرے ممالک میں انتشار بعض مضرتوں کا بھی موجب ہوا، مثلاً دوسری اقوام سے میل جول کے باعث بہت سے نئے خیالات اور عقیدے بھی پیدا ہوئے جن کی بنا پر متعدد نئے فرقے وجود میں آئے اور یہودی مرکزیت کو نقصان پہنچا۔

ایرانیوں، یونانیوں اور رومیوں کے دورِ عروج میں یہودیوں کو جو سہم شکستیں اٹھانی پڑی تھیں ان کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ ان کے قومی اور نسلی غور کا بت ٹوٹ گیا۔ بیرونی ممالک کے باشندوں کے ساتھ میل جول کے باعث ان کے مذہبی تصورات میں قومیت اور نسل پرستی کا رنگ ہلکا پڑ گیا اور خدا کے بارے میں ان کا یہ تصور بھی غلط ثابت ہوا کہ اس کی تمثیل اور بخششیں صرف یہودیوں کے لیے مخصوص ہیں۔ اب یہودیوں کا دعویٰ یہ نہ تھا کہ خدا کو

ان کی قوم کے سوا کسی دوسری قوم سے کوئی تعلق نہیں، لیکن پھر بھی ان کا یہ یقین قائم رہا کہ یہودی قوم کو خدا نے عالم گیر فالج انسانی کا واسطہ بنایا ہے۔ اس طرح ان کے تصورِ الوہیت میں مزید وسعت پیدا ہوئی۔ ایک دوسرا اثر یہ بھی ہوا کہ اب مزید مراسم اور ظواہر کی پہلی سی اہمیت نہیں رہی کیوں کہ یروشلم کے معبد کو ان کی قومی زندگی میں مرکزی حیثیت حاصل نہیں تھی۔ بیرونی ممالک میں جو یہودی سکونت پذیر ہو گئے تھے ان کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ ان تمام مذہبی مراسم اور شعائر کی ادائیگی میں حصہ لیتے جو یروشلم کے معبد کے ساتھ مخصوص تھے۔ اس لیے یہودی مذہب میں اجتماعیت کا پہلو کمزور اور انفرادیت کا پہلو قوی ہو گیا۔ اس کے ساتھ علمائے یہود کو یہ بھی یقین ہو گیا کہ عام لوگ مذہبی حیثیت سے ہمیشہ غافل اور گمراہ رہیں گے۔ اگر صلحا اور اتقیا کا ایک محدود طبقہ مذہبی عقاید و اعمال میں پختہ رہے تو یہودی مذہب کی بقا اور ترقی کے لیے بالکل کافی ہو گا۔ اس زمانے میں یہودیوں کے مشہور مذہبی رہنما یوحنا بن زکائی کا یہی عقیدہ تھا اور اس کا خیال تھا کہ یہودیت کی بقا کے لیے فلسطین کے ساتھ وابستگی ضروری نہیں، دوسرے ممالک میں بھی یہودی مذہب اسی طرح فروغ پاسکتا ہے۔ چنانچہ عین اس زمانے میں جب کہ رومی شہنشاہ ٹائٹس Titus بیت المقدس کو تاخت و تاراج کر رہا تھا یوحنا بن زکائی اس شہر سے فرار ہو گیا اور شہنشاہ کی اجازت سے اس نے جانیہ کے مقام پر ایک مدرسے کی بنیاد رکھی۔ یہودیت کے استحکام میں اس مدرسے کی خدمات کو بڑا دخل ہے۔ یروشلم کے معبد کی تباہی کے بعد یہودیوں پر جو بایوسی اور افسردگی طاری ہو گئی تھی اس مدرسے کے کارکنوں نے اسے امید میں بدل دیا اور یہیں سے یہودی مذہب کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ جس طرح بابل سے مراجعت کے بعد یہودیوں کی کتب مقدسہ کی تالیف و ترتیب عمل میں آئی، اسی طرح ٹائٹس کے ہاتھوں یروشلم کی تباہی کے بعد جانیہ میں مذہبی روایات کو یک جا کرنے کا کام کیا گیا جو بالآخر تالمود کی شکل میں انجام پذیر ہوا۔ کچھ عرصے کے بعد جانیہ کے نمونے پر دوسرے مدرسے بھی قائم ہوئے۔ ان میں سے ایک گلیلی اور ایک بابل میں واقع تھا۔ یہاں علمائے یہود نے کتب مقدسہ کی تحقیق و تدقیق اور ان کی تفسیر و تشریح کا نہایت شاندار

کام انجام دیا۔ ان کے مباحث اور نتیجے میں چند نئے علوم وجود میں آئے، مثلاً مدراش کے ذریعے، جو کتب مقدسہ کی تفصیلی تفسیر تھی، کتب مقدسہ کی عبارات کے لیے مبنی وضع کیے گئے اور ان کے مسائل و احکام کو جدید حالات کے ساتھ مطابقت دی گئی۔ اس طرح مذہب کی توسیع اور اس کی ترقی پذیر ترجمانی کا کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔ انہی علوم میں ایک ہلاکا Halaka کہلایا جس کے معنی قانون کے ہیں۔ اس میں قانونی روایات اور علما کے مذہبی فیصلوں کو مدون صورت میں جمع کیا گیا تھا۔ تیسرا علم ہگگادا Haggada کہلاتا تھا۔ یہ تمام مذہبی روایات، افسانوں، تاریخی معلومات اور مواعظ کا مجموعہ تھا۔ ان زبانی روایات کی تدوین کا کام ابھی پایہ تکمیل کو نہ پہنچا تھا کہ فلسطین کا خانہ ہو گیا اور ٹائیٹس شہنشاہِ روم نے یروشلم کے معبد کو تاراج کر دیا۔ اس واقعے کے بعد یہودی قوانین مذہبی کے مطالعے اور تحقیق کے کام میں مزید جوش اور سرگرمی سے حصہ لینے کی کوشش کی گئی۔ اس سلسلے میں عقبہ بن یوسف کا کام سب سے زیادہ نمایاں تھا۔ اس نے ان زبانی روایات کی جو جمع کی جا چکی تھیں دو کتابوں کی صورت میں تدوین کی۔ اولاً، مشنا جس میں تمام قانونی روایات شامل ہیں۔ دویم، مدراش جو تورات کے قانونی حصوں کی تفسیر ہے۔ مشنا عبرانی زبان میں لکھی گئی تھی۔ اس لیے جب یہ کتاب بابل کے یہودیوں کو ملی تو انھوں نے اس کی ایک مزید تفسیر مرتب کی جس کو گمارا کہا جاتا ہے۔ فلسطین میں بھی مشنا کی تفسیر مرتب کی گئی لیکن وہ زیادہ مقبول نہ ہوئی۔ بہر حال مشنا اور اس کی تفسیر گمارا کو مجموعی حیثیت سے تالمود کے نام سے موسوم کیا گیا۔ تالمود دراصل ان مباحث کا خلاصہ ہے جو مذہبی اور قانونی مسائل کے بارے میں تین صدیوں تک علمائے یہود میں جاری رہے۔ اس میں افسانے، روایات، اخلاقی قوانین، عبادات، غرض کہ سب ضروری امور شامل ہیں۔ ان کتابوں سے نہ صرف یہودیوں میں علم و فن اور درس و تدریس کا شوق پیدا ہوا بلکہ حالات کی تبدیلی کے باعث انھیں اپنے مذہبی قوانین میں ترمیم و تغیر کرنے کا ملکہ بھی حاصل ہوا۔

اگرچہ یہودی اپنے قوانین کو الہامی مانتے ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے قابلِ ترمیم نہیں اور جن میں حالات کے لحاظ سے توسیع نہیں کی جاسکتی، لیکن بعض صورتوں میں انھوں نے

نہ صرف قزاقین مذہبی کے تعقل کو گورایا یا بارانی تیسخ کو بھی خنجر کی قرار دیا، مثلاً خط سے کی صورت میں حفظ نفس کا تقاضا ہو یا کوئی مذہبی قانون ناممکن العمل ہو یا اس سے کوئی ناقابل برداشت اذیت یا مضرت پہنچنے لگے یا مذہب کی بقا اور اس کے وقار کو خطرہ لاحق ہو جائے یا حکومت وقت کے قانون سے اس کا تضادم واضح ہو تو ان وجوہات کو مذہبی قوانین کی ترمیم کے لیے کافی خیال کیا جاتا ہے۔ ان تمام امور کے باوجود یہودیوں کا یہ بڑا شان دار کارنامہ تھا کہ انھوں نے اپنے تاریخی تسلسل کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور حال کو ماضی سے کبھی منقطع نہیں کیا۔

یہودیوں اور عیسائیوں کے باہمی تعلقات - قسطنطین اعظم کے دورِ حکومت میں عیسائی مذہب سلطنت کا سرکاری مذہب بن گیا۔ حکومت اور قانون سازی میں عیسائی مذہبی لیڈروں کا عمل دخل بڑھتا گیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہودیوں کی مذہبی آزادی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہونے لگیں اور خالص ذمی معاملات میں بھی ان کی ترقی رک گئی۔ قسطنطین نے سب سے پہلے یہودیوں کے خلاف ایک قانون نافذ کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ اگر کسی یہودی سے کوئی ایسا فعل سرزد ہو جس سے عیسائیوں کی جان کو خطرہ لاحق ہو جائے تو ان تمام یہودیوں کو زندہ جلادیا جائے گا جن کا اس کارروائی یا فعل سے کوئی تعلق ثابت ہو جائے۔ اسی طرح قسطنطین نے ایک اور قانون کی رو سے عیسائیوں کے لیے یہ منع قرار دیا کہ وہ یہودی مذہب قبول کریں۔ اپنی وفات سے تین ماہ قبل اس فرمان رولنے ایک اور قانون جاری کیا جس کے تحت یہودیوں پر لازم کیا گیا کہ وہ اپنے عیسائی غلاموں کی ملکیت سے دست بردار ہو جائیں اور آئندہ کسی عیسائی غلام کی خدمات سے استفادہ نہ کریں۔ قسطنطین کے بیٹے Constantius کے دورِ حکومت میں یہودیوں پر اور زیادہ قانونی پابندیاں عاید کی گئیں، مثلاً کوئی یہودی کسی عیسائی عورت سے شادی نہیں نہیں کر سکتا تھا۔ اسی طرح شہنشاہ ہیردیاں کے زمانے کا یہ قانون بھی دوبارہ نافذ کیا گیا کہ کوئی یہودی بیت المقدس میں داخل نہ ہو بلکہ اس شہر سے کم از کم تین میل کے فاصلہ پر رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہودی قوم کے افراد عیسائیوں کے بالمقابل کافروں اور مشرکوں

سے زیادہ قریبی روابط رکھتے تھے۔ نیز ان عیسائی فرقوں سے بھی معاہدات اور اشتراکِ عمل کرتے تھے جن کے عام عیسائی مخالف تھے، مثلاً اسکندریہ کے یہودیوں نے کئی بار آریوسی فرقے کا ساتھ دیا اور فسادات کے زمانے میں کئی کلیساؤں کو بھی آگ لگا دی۔ جولین کی تخت نشینی سے یہودیوں کو بہت کچھ اطمینان ہوا۔ جولین عیسائیوں کا مخالف تھا۔ اس لیے جہاں تک ہو سکا اس نے مذہبی رواداری کے اصول پر کام کیا۔ چنانچہ اس فرماں روانے یہودیوں پر بہت سے ظالمانہ محصول اٹھالیے اور ان سے وعادہ لیا کہ ایرانی مہم سے واپسی کے بعد ان کی حالت کو درست کرنے کے لیے مزید اقدامات عمل میں لائے گا۔ غالباً یہودیوں کے ساتھ جولین کی مراعات کا ایک سیاسی مقصد بھی تھا اور وہ یہ کہ ایران پر حملے کے دوران میں وہ عراق کے یہودیوں کی ہمدردیاں حاصل کرنا چاہتا تھا، لیکن جولین کی یہ توقع پوری نہ ہو سکی اور ایرانی حملے کے دوران میں عراق کے یہودی ایرانی سلطنت کے کامل طور پر وفادار رہے۔

جووین Jovian کے دور میں یہودیوں سے جولین کے عطا کردہ مراعات واپس لے لیے گئے، لیکن یہ دور حکومت بہت مختصر تھا۔ اس کے بعد ویلینس اور ولنٹینین کے زمانے میں ان کے حقوق پھر بحال کر دیے گئے۔ لیکن یہودیوں کے حقوق قائم رکھنے کے لیے رومی نژاد روائوں کو عیسائی اسقف بہت سخت کش مکش کرنی پڑی۔ حکومت یہودیوں کو شہری اور تجارتی نقطہ نظر سے مفید سمجھتی تھی لیکن عیسائی لیڈروں کی نظر میں یہ لوگ مذہبی اختلاف کے باعث مزبور تھے۔ اس لیے سیاسی اور مذہبی قیادت کے درمیان یہودیوں کا مسئلہ وجہ نزاع بنا رہا۔ مثلاً رومی فرماں روا تھیوڈوسیوس نے حکم دیا کہ روم میں یہودیوں کی جس عبادت گاہ کو جلا دیا گیا تھا اس کی از سر نو تعمیر کی جائے۔ اس پر میلان کے بشپ نے شہنشاہ کو ایک سخت خط لکھا اور کلیسا میں اپنے مواعظ کے دوران میں بھی شہنشاہ کو بہت کچھ بڑا جھلکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شہنشاہ نے اپنے حکم کی تعمیل پر اصرار کرنا چھوڑ دیا اور یہودیوں کو اپنی عبادت گاہ سے ہاتھ دھونا پڑا۔

وحشی اقوام کے حملے کے بعد رومی سلطنت میں جو بد نظمیاں پائی گئیں اس کے اثر سے کلیسائی اقتدار بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ اس زمانے کے حالات میں کلیسا کے لیے یہ مہم نہ تھا

کہ وہ یہودیوں پر دست درازی کر سکے یا انھیں نشانہ ستم بنا سکے۔ پھر بھی یہودیوں کے بارے میں کلیسا کا مخالفانہ اندازہ قائم رہا، مثلاً سینٹ آگستائن کی ایک تفسیف سے جو کلیسا اور یہودی عبادت گاہوں کے درمیان ایک مکالمہ ہے، معلوم ہوتا ہے کہ عیسائی یہودیوں کو معمولی شہری حقوق دینے پر کبھی آمادہ نہ تھے۔ اس کتاب میں یہودیوں کا ایک نمایاںہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہودی قوم کلیسا کی غلام نہیں اور نہ اس کی خدمات گارہے بلکہ وہ بحری اور بری تجارت میں بالکل آزاد ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہودی اس زمانے کی تجارت میں ذخیل تھے۔ بہر حال اس کے جواب میں کلیسا کا نیندہ کہتا ہے کہ یہودیوں پر قانوناً لازم ہے کہ وہ عیسائی کلیسا کو خراج ادا کریں اور کسی یہودی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ سلطنت کا فرماں روباہنے کی کوشش کرے یا کسی صوبے کا گورنر ہو جائے یا یہ کہ وہ سنات (رومی مجلس شوریٰ) یا فوج میں داخل ہو۔ اس کو اس امر کی توقع بھی نہیں کھنی چاہیے کہ امرا اور صاحب عزت افراد اپنی دعوتوں اور جلسوں میں اسے شریک کریں گے۔ بازنطینی یعنی مشرقی رومی سلطنت میں بھی یہودیوں کی حالت پہلے سے بدتر ہوتی جا رہی تھی۔ اب تک انھیں صرف ایک غیر سرکاری مذہب کا پیرو خیال کیا جاتا تھا لیکن اب ایسا زمانہ آیا کہ ان کا شمار ملاحدہ اور مشرکین میں کیا جانے لگا۔ چون کہ شرک الحاد کو بازنطینی سلطنت میں خلاف قانون قرار دیا گیا تھا اور ہر شہری کا یہ فرض سمجھا جاتا تھا کہ وہ اس کے استیصال پر کمر بستہ رہے، اس لیے یہودی بھی اس مذہبی جبر و ستم کی گرفت میں آگئے۔ جسٹن کے دور حکومت میں ایک قانون منظور کیا گیا جس کی مدد سے ملاحدہ، مشرکین، یہودی اور سمارتی فرقے کے لوگوں کو قضاۃ اور انفصال مقدمات کا کوئی عہدہ نہیں مل سکتا تھا۔ علاوہ ازیں انھیں حکومت کے دیگر ناصب سے بھی محروم کر دیا گیا۔ وہ نہ تونج ہو سکتے تھے اور نہ کسی شہر کے حاکم اعلیٰ۔ اسی طرح انھیں تمام فوجی عہدوں کے بھی ناقابل قرار دیا گیا۔

جسٹینین کے عہد میں یہودیوں اور دیگر مذاہب کے خلاف مزید قوانین کا نفاذ عمل میں آیا، مثلاً ایک قانون نافذ کیا گیا کہ اگر ماں باپ مختلف مذاہب کے پیرو ہوں تو اولاد پر حق اس کا ہوگا جس کا مذہب سچا ہو، یعنی ماں باپ میں سے جو عیسائی ہو وہی اولاد کا مذہب ہے۔

اور ذمہ دار۔ قرآن پائے گا۔ اگر باپ غیر عیسائی ہو تو ماں کو بچوں کی نگرانی کا حق رہے گا اور باپ کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ املا کی کفالت کے مصارف ادا کرنے سے انکار کرے۔ اگر ماں باپ دونوں غیر عیسائی ہوں اور اولاد عیسائی ہو تو وہ والدین کی ساری جائیداد کے حق دار ہوں گے اور والدین ان کی کفالت کے بھی ذمہ دار ہوں گے، لیکن وہ کسی غیر عیسائی کے ساتھ اس کا نکاح نہیں کر سکیں گے۔ عیسائیوں اور یہودیوں کے باہمی مقدمات میں یہودیوں اور سہماری فریقے کے افراد کی شہادت غیر معتبر ہوگی۔ یہودیوں کے باہمی مقدمات میں صرف یہودیوں کی شہادت معتبر ہوگی لیکن سہماری یا مانوی فریقے کے اشخاص کی شہادت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ آیہ اور قانون کی رو سے حکام کو ہدایت کی گئی کہ سہماری فریقے کی عبادت گاہیں سہار کر دی جائیں اور اگر کوئی سہماری انھیں دوبارہ تعمیر کرنے کی کوشش کرے تو اسے سزا دی جائے۔ سہماری فریقے کے اشخاص اپنی جائیداد اور ملکیت کو اپنے ورثہ پر منتقل کرنے کے مجاز نہ تھے، وہ بذریعہ وصیت یا بلا وصیت۔۔ اس طرح کسی سہماری کو اپنی جائیداد اور ملکیت کے ساتھ اپنی باقی نہ رہی، بجز اس کے کہ اس کی اولاد ترک مذہب کر دے۔ سہماریوں کی جائیدادیں یا تو دوسرے مذہب والوں کو مل جاتی تھیں یا حکومت کی ملک ہو جاتی تھیں۔ سہماری فریقے کے اشخاص نہ تو کوئی عہدہ حاصل کر سکتے تھے، نہ عدالتوں میں اپنی قانونی رافعت کرنے کے مجاز تھے اور نہ ان کو تعلیم و تعلم کی اجازت تھی۔ مختلف مذہب رکھنے والے افراد کی اولاد اگر عیسائی ہو تو اسے ورثہ مل سکتا تھا، ورنہ اگر بچے عیسائی نہ ہوں، تو انھیں ماں باپ ترکہ نہیں دے سکتے تھے۔ اس قسم کے قوانین سے ہزاروں خاندانوں کی زندگی لعنت بن گئی۔ اولاد اور والدین کے تعلقات تلخ ہو گئے اور بے شمار نانانی نزاعیں اٹھ کھڑی ہوئیں۔

ظہور عیسائیت کے وقت یہودیوں کی مذہبی اور سیاسی حالت۔ ایرانیوں کے دور میں یروشلم اور ملحقہ علاقوں کی حکومت ایک مذہبی ادارت کے ہاتھ میں تھی۔ ایرانی سلطنت نے ان مذہبی حکمرانوں کو اس شرط پر اپنے اندرونی معاملات میں خود مختار قرار دیا تھا کہ وہ باقاعدگی کے ساتھ اس کو خراج دیتے رہیں۔ جوڈیا کی سلطنت کا یہ نیا دور سابقہ عہد سے مختلف تھا۔ نئے حالات میں ملکیت کے احیا کا کوئی امکان نہ تھا۔ یہ ایک ایسا نظمِ مملکت تھا جس میں

مذہب اور حکومت یکدہ رہے اور علم رانی کے اختیارات مذہبی طبقوں کو حاصل تھے۔ پس میں اس طریقہ حکومت کے ذریعے یہودِ شلم کے باشندے اپنی خصوصیت اور امتیازی قومیت کو مستحکم اور وسیع کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ یہود کی پرستش اور معیہ یروشلم کی مذہبی رسوم کو قومی زندگی میں مرکزی حیثیت عطا کی گئی۔ اس دور کی ابتدا اس وقت سے ہوئی جب کہ سائرس نے بابل پر قبضہ کر لیا۔ اس سے پچاس برس قبل بخت نصر نے یروشلم پر فتح حاصل کرنے کے بعد اس شہر کو بالکل مسمار کر دیا تھا اور یہاں کے امرا اور خواص کو بابل میں جلاوطن کر دیا تھا۔ اس لیے یہودیوں کے قومی ارتقا کا تسلسل پہلے ہی ختم ہو گیا اور نئے دور کا سابقہ دور سے مختلف ہونا لازمی تھا۔ بابل کی جلاوطن یہودی آبادی میں سے بہت کم لوگ یروشلم واپس ہوئے۔ اس لیے یہودیوں کی نئی حکومت اور تہذیب زیادہ تر فلسطین کے اصلی باشندوں کی تخلیق تھی۔ مذہبی نقطہ نظر سے اس دور کی خصوصیت یہ تھی کہ مذہبی رسوم و شعائر اور عملی زندگی کے تفصیلی نیو اسط کی تائید اس دور میں ہوئی۔ پھر تقریباً سال یعنی چوتھی صدی قبل مسیح میں وہ مذہبی کتب اور تاریخی روایات مرتب ہوئیں جنہیں حضرت موسیٰ کی شخصیت کے ساتھ منسوب کیا گیا۔ اس نئی مذہبی حکومت نے فلسطین کی تمام قدیمی روایات کو اپنا یا اور خود کو حضرت داؤد اور سلیمان کی حکومت کا جانشین قرار دیا جس کے ساتھ یہودی سلطنت کی وسعت پزیری اور عالم گیر فرماں روائی کا تصور وابستہ تھا۔ ایرانیوں کے دور میں بیرونی اثرات اور تہذیبی روایات کا یہودیوں پر بہت کم اثر پڑا کیوں کہ ایرانی فرماں رواؤں نے مذہبی رواداری کے اصول کا احترام کرتے ہوئے اپنے تہذیبی تصورات و اقدار کو یہودیوں پر ٹھونسنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کے علاوہ ایرانی دور میں یہودیوں کی معیشت زرعی تھی۔ فلسطین کی آبادی کا بیشتر حصہ گلہ بانی اور زراعت کے پیشوں میں مشغول تھا اور اپنی آمدنی میں سے حکومت کو عشر اور زندرلے ادا کرتا تھا، لیکن اس کے بعد یونانی دور آیا اور یونان کے ثقافتی اثرات تیزی سے پھیلنے لگے۔ بیرونی تہذیب کے ساتھ ساتھ تجارتی سرگرمیوں میں بھی اضافہ ہوا اور دولت کی فراوانی کے باعث تعیش کے آثار بھی پید ہو گئے۔ مذہبی امارت کے ایک معقول عنصر نے یونانی تہذیب کے اطوار و عادات اختیار

کر لیے۔ شام اور مصر پر یونانی تسلط کے بعد اس میلان کو مزید تقویت حاصل ہوئی سیکیوں یونانی اور مصر کے بطلمیوسی خاندان میں جو سیاسی کشمکش جاری تھی اس کے نتیجے میں اکثر اوقات جوڈیا کا علاقہ معرکہ کارزار بنا رہا اور کبھی ایک اور کبھی دوسرے کے زیرِ اطاعت ہو گیا۔ بالآخر اس کشمکش میں شام کو فتح حاصل ہوئی اور جوڈیا شام کی یونانی سلطنت کا جزو بن گیا یہ شام کے حکمران طبقے نے خالص سیاسی مصالح کے پیش نظر کبھی ایک فریق کا ساتھ دیا اور کبھی دوسرے کا۔ اس طرح اس نے اپنے مذہبی نصب العین کی خلاف ورزی کا ارتکاب کیا۔

علاوہ ازیں مذہبی حکمران طبقے کے ایک بڑے حصے میں یونانی اثرات کے تحت کفر و ارتداد کا رنگ پیدا ہو گیا اور عیش پسندانہ طریق زندگی کے باعث عوام پر ان کے محصولات اور واجبات کا بار بھی بہت بڑھ گیا۔ مذہبی طبقوں نے اپنی دینی تعلیمات اور مذہبی روایات کو یونانی روایات اور مذہبی طریقوں کے بالمقابل پس پشت ڈال دیا۔ اس طرز فکر اور میلان کے خلاف نبوت کی تحریک پیدا ہوئی اور کئی نبیوں نے پے در پے اس صورت حال کے خلاف عوامی احتجاج کیا۔ انھوں نے اپنی قدیمی روایات کی بنا پر بڑھتے ہوئے تعیش، سیاسی مظالم، معاشی تجمعات اور بت پرستانہ رجحانات کو مردود قرار دیا۔ اول اول ان نبیوں کے زبانی اقوال اور تعلیمات پر اکتفا کیا گیا لیکن بعد میں ان کے نام سے کئی مذہبی کتابیں تصنیف ہوئیں۔ ان میں سے بیشتر اب بھی یہودیوں کی کتب مقدسہ میں شمار ہوتی ہیں۔

بنی اسرائیل کے نبیوں نے یونانی ثقافت کے تمام مظاہر، مثلاً بت پرستی، مجسمہ سازی اور نقاشی وغیرہ کو مذہباً ممنوع قرار دیا۔ وہ یہود کی خالص عبادت کو پھیلانا چاہتے تھے اور اس تصویر میں انھوں نے اتنی وسعت پیدا کر دی تھی کہ یہود یہودیوں کا قومی خدا ہونے کی جگہ ساری انسانیت کا خدا بن گیا۔ اسی زمانے سے یہودیوں کے مذہبی فکر میں ایک خوش آئند مستقبل کا تصور پیدا ہوا جب کہ تمام اقوام عالم بنی اسرائیل کی سرکردگی میں متحد ہو کر نیکی اور پاک بازی کی زندگی بسر کریں گی۔ انبیائے بنی اسرائیل نے صرف بیرونی مشرکانہ رسوم کے خلاف ہی احتجاج نہیں کیا بلکہ خود یہودیوں کے مذہبی طور طریق میں ظواہر و رسوم کی جو کثرت پیدا ہو گئی تھی اس کی بھی مخالفت کی، مثلاً بہت سے انبیاء نے قربانیوں کی رسوم کو مذہباً قرار

دیا، لیکن ان کی تعلیمات کا خاطر خواہ اثر نہ ہوا کیوں کہ بعد کے دور میں قربانیوں اور دوسرے مذہبی شعائر اور نظام ہی سے عوام کی اور زیادہ کثرت ہو گئی۔ یہودیوں کی اس تحریک کے سامنے سب سے زیادہ دشوار گزار مرحلہ یہ تھا کہ عوام اور مذہبی طبقات کسی جدید اصلاحی پروگرام کو ماننے پر تیار نہ ہوتے جب تک اسے گزشتہ رسولوں اور نبیوں کی تعلیمات سے منسوب نہ کیا جاتا اور اس کی الہامی نوعیت کا انھیں یقین نہ ہو جاتا۔

شام کے یونانی فرماں رواؤں میں انطاکیس چہارم نے یونانی ثقافت کو جبراً یہودیوں میں پھیلانے کی کوشش کی۔ ۱۰۰ء قبل مسیح میں اس نے یہودیوں کا قتل عام کیا اور ان کے معبد کو لوٹ کر اسے یونانی دیوتا زئیس zeus کے معبد میں تبدیل کر دیا۔ ختنہ کو ممنوع قرار دے دیا گیا اور ایک سرکاری حکم کے ذریعے یہودیوں کو یوم السبت منانے سے روک دیا گیا۔ ہزاروں یہودیوں نے اپنی مذہبی عبادات اور شعائر کی خاطر جان دینا گوارا کیا۔ عجیب بات یہ تھی کہ ان شہداء کو آئندہ زندگی یا آخرت کے انعامات کا یقین نہ تھا۔ انھوں نے محض ایک مذہبی اصول کی خاطر جان دے دی تھی اور اس کے لیے وہ کسی انعام و اکرام یا حیات جاودانی کے طالب نہ تھے۔ غالباً انہی شہیدوں کی بے اجر قربانیوں نے یہودی مفکرین کو آمادہ کیا کہ وہ اپنے مذہبی تصورات تبدیل کریں اور انسانی روح کی بقا کو عقیدتاً اپنے مذہبی نظام میں جگہ دیں۔ انطاکیس کے مذہبی ظلم کے بعد ہی کتاب دانیال کی تصنیف عمل میں آئی جس کا مقصد یہ تھا کہ یہودیوں کو مذہبی ظلم اور مادی نقصانات کے مقابلے میں ثابت قدم رہنے کے لیے حیات ابدی کے عقیدے کی تلقین کی جائے۔ اس کتاب میں سب سے پہلے ایک مسیح اور نجات دہندہ کا تذکرہ ملتا ہے جو دنیا کو کفر و شرک سے پاک کر کے حق و صداقت، راست بازی اور نیک کرداری کا بول بالا کرے گا اور ایک ایسی سلطنت قائم کرے گا جس کی حدود عالم گیر ہوں گی اور جس میں اقوام عالم کو عدالت، امن اور راست بازی کی زندگی بسر کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ ریناں کی رائے میں کتاب دانیال فلسفہ تاریخ کے موضوع پر دنیا پر پہلی کتاب ہے۔ دانیال کے تصور کی رو سے روئے زمین پر بے شمار سلطنتیں قائم ہوں گی اور مٹ جائیں گی۔ اور آخر کار ایک عالم گیر مذہبی سلطنت قائم ہوگی جس کی پیش گوئی انبیائے سابقہ کر چکے ہیں۔

بنی اسرائیل کے متعلق اس کتاب کا تصور یہ ہے کہ انہیں نوعِ انسانی میں وہی حیثیت حاصل ہے جو کسی قوم میں دینی رہنماؤں اور مذہبی بادلوں کو حاصل ہوتی ہے، یعنی ان کا کام یہ ہے کہ وہ اپنی تبلیغی کوششوں سے بنی نوعِ انسان کو دائرۂ ہدایت میں داخل کریں، لیکن دانیال کے مصنف کو یہ توقع نہیں کہ اس قسم کی کوششیں پوری طرح سرسبز اور بار آور ہوں گی۔ اس کے نزدیک، آخری کامیابی سے پیشتر کوئی بڑا انقلابی حادثہ وقوع پذیر ہوگا جس میں انسانی ارادے کو کوئی دخل نہ ہوگا اور اس واقعہ کے بعد مشیتِ الہی اپنے عزائم کو رو بہ عمل لائے گی، یعنی دنیا میں ایک الہی نظام اور آسمانی بادشاہت قائم ہوگی۔ زمانہ تا بعد میں اسلامی بادشاہت کے تصور کے ساتھ ایک مسیح یا روحانی حکمران کا تصور بھی وابستہ ہو گیا۔ عام خیال یہ تھا کہ یہ آسمانی حکمران حضرت داؤد کی نسل سے ہوگا۔ پھر مسیح کے تصور کے ساتھ یہ خیال بھی پیدا ہوا کہ یہ ایک مظلوم انسان ہوگا جو انسانیت کے مفاد پر اپنی جان قربان کرے گا۔ دراصل یہ دونوں تصورات، یہودیوں کے سابقہ مذہبی تخیلات سے گہرا تعلق رکھتے تھے۔ یہودی مفکروں نے اس مسئلے پر پہلے بھی غور کیا تھا کہ دنیا میں اکثر اوقات راست بازی، امانت اور عدالت کا صلہ نہیں ملتا، بلکہ اٹھ نیک انسانوں اور عادل افراد کو جانی اور مالی نقصانات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اسی کے ساتھ یہودیوں میں اپنی قوم اور نسل کے بارے میں بھی یہ تصور موجود تھا کہ خدائے واحد کو ماننے اور قوانینِ الہی کی پابندی کرنے کے باوجود وہ ان قوموں کے ظلم و ستم کا شکار ہیں جو روحانی اور اخلاقی نقطہ نظر سے نہایت پست اور مذہبی اعتبار سے ملحد یا بت پرست ہیں۔ اب یہ سارے تصورات اس مسیح یا آسمانی بادشاہ کی شخصیت میں ضم ہو گئے جو اپنی قربانی اور مظلومیت سے ساری انسانیت کا نجات دہندہ ثابت ہوگا۔

یہ امر واقعہ ہے کہ اس عہد سے پیشتر یہودیوں میں بقائے روح کا کوئی عقیدہ نہیں ملتا۔ بنی اسرائیل کے مذہبی رہنماؤں کی تعلیمات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خدا کا عدل و انصاف اس حیاتِ ارضی کے دوران میں قومی یا انفرادی تقدیر کی شکل میں تکمیل پذیر ہو جاتا ہے۔ تمام بلند اخلاقی مقاصد اور اعلیٰ روحانی نصب العین مادی دنیا میں پورے

ہو جاتے ہیں۔ ان کی تکمیل یا حجاز کے لیے کسی دوسرے عالم کا وجود ضروری نہیں، لیکن، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، قومی شکستوں کے ایک طویل سلسلے اور ذہنی امیدوں کی پامالی کے بعد یہودیوں میں ایک نیا رجحان فکر پیدا ہوا اور انفرادی روح کی بقا کا تصور پہلے پہل ان کی مذہبی تصنیفات میں نمودار ہوا، لیکن جسمانی معاد یا حشر اجساد کا یہ عقیدہ آنے والے نجات دہندہ یا مسیح کے تصور کے ساتھ وابستہ تھا۔ جب متوقع نجات دہندہ اپنی آسمانی حکومت قائم کر دے گا اور ان تمام اقوام کو زیر کرنے میں کامیاب ہو جائے گا جو اس کی راہ میں مزاحم ہوں گی تو تمام مردے زندہ ہو کر ان یہودیوں کے ساتھ شامل ہو جائیں گے جو مسیح کی آمد کے وقت موجود ہوں گے۔ یہ آسمانی بادشاہت جس کا تصور اب یہودیوں میں پیدا ہوا اسی دنیا سے متعلق تھی اور یہ وہی یہودی بادشاہت تھی جو تاریخ کے سائنہ دور میں قائم ہو چکی تھی، لیکن اب اس میں عالم گیریت کا رنگ پیدا ہو رہا تھا۔ عام خیال یہ تھا کہ اس بادشاہت میں دوسری اقوام بھی شریک ہوں گی اور اس کا مرکز یروشلم ہوگا۔ اس کے ساتھ یہودیوں میں مذہبی قواعد و ضوابط کی سختیوں کے خلاف بھی ایک ردِ عمل پیدا ہو رہا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس سے قبل بنی اسرائیل کے کئی نبیوں نے قربانیوں اور مذہبی ظواہر کے خلاف آواز اٹھاتی اور اس حقیقت کی طرف قوم کو توجہ دلائی کہ مذہبی رسوم و شعائر اور ظواہر کی پابندی دین کا اصل مقصد نہیں۔ جب تک انسانی اعتبار سے انسان میں بلندی نہ پیدا ہو اور وہ دوسرے انسانوں سے اپنے معاملات اور تعلقات میں عدل و انصاف اور مساوات کے اصول پر کار بند نہ ہو، اس وقت تک محض ظاہری اور رسمی دین داری یا مذہب کے فروغی قواعد و ضوابط کی پیروی کا کچھ فائدہ نہیں۔ لیکن اس اخلاقی اور روحانی تعلیم کا یہودیوں پر کوئی خاطر خواہ اثر نہ ہوا۔ اس کے عکس جلاوطن یہودیوں کی بابل سے واپسی کے بعد عزرا کی سرکردگی میں مذہبی رسوم اور قواعد و ضوابط کی تفصیلات میں اور زیادہ پھیلاؤ پیدا ہو گیا۔ بابل سے عزرا اپنے ساتھ ایک نیا تفصیلی ضابطہ لائے تھے، کیوں کہ موسوی قوانین نئے حالات کے لیے موزوں نہ تھے۔ یہ کتاب جسے یروشلم میں شائع کیا گیا تھیس موسیٰ کے نام سے موسوم ہوئی اور یہودیوں کے

شرعی قوانین کا آخری مجموعہ ہے۔ اس کی اشاعت کے ساتھ تدوین قانون کا کام مکمل ہو گیا۔ عبادت اور پرستش کے قواعد میں نئے نئے فروعات و تفصیلات داخل ہو گئے۔ عزرائیل اپنے نئے قوانین کی رو سے تمام مخلوط ناکاحوں کی منسوخ کا مطالبہ کیا۔ یعنی ان ازدواجی رشتوں کو کالعدم قرار دیا جو یہودیوں نے دوسری اقوام کے ساتھ قائم کیے تھے۔ اس طرح ہزاروں غیر یہودی بیویوں کو اپنے شوہروں سے علیحدگی اختیار کرنی پڑی اور یہودی قوم میں دوسری اقوام کے بالمقابل اپنی علیحدگی قائم رکھنے کا جذبہ اور قوی ہو گیا۔

بابل میں جلاوطنی کے دور میں ایک نیا مذہبی طبقہ بھی نمودار ہوا جس نے یہودی قوانین کی سختیوں میں اور اضافہ کر دیا۔ یہ لوگ کاتبین Scribes کہلاتے تھے اور، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، انہی میں سے فریسی پیدا ہوئے۔ ان قانون دانوں کے وجود میں آنے کی وجہ یہ تھی کہ یہوشلم پر کلدانیوں کے قبضے کے بعد جلاوطن یہودیوں اور خود یہوشلم کے باشندوں میں معبد یہوشلم کی مرکزیت کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے ساتھ اس مذہبی طبقے کا اثر بھی فنا ہو گیا جو معبد یہوشلم میں مذہبی رسوم کی ادائیگی پر مامور تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ بابل میں جو یہودی بستے تھے انہوں نے معبد یہوشلم کی تباہی کے بعد اپنے لیے دوسری مذہبی عبادت گاہیں بنائیں جنہیں صومعہ Synagogues کہا جاتا ہے۔ ہر قریہ، نضیبہ اور شہر میں یہودی وقتاً فوقتاً عبادت کے لیے صومعہ میں جمع ہوتے تھے اور یہاں عبادت کے علاوہ مذہبی قوانین کی درس و تدریس کا انتظام بھی تھا۔ اس طرح صومعہ نے معبد یہوشلم کی جگہ لے لی کیوں صومعہ عوامی زندگی سے زیادہ قریب تھے اور ان میں جو جمہوری رنگ پایا جاتا تھا وہ معبد یہوشلم میں بالکل مفقود تھا۔ صومعہ کے مذہبی امام عام لوگوں میں سے منتخب کیے جاتے تھے۔ اس لیے وہ ان پجاریوں سے بالکل مختلف تھے جن کی سیادت معبد یہوشلم پر قائم تھی۔ یہ لوگ عبادت میں شریک ہونے والوں کو مذہبی کتب پڑھ کر سنانے اور ان کی تشریح و تفسیر کرتے۔ اس طرح رفتہ رفتہ یہودیوں میں ایک ایسا مذہبی طبقہ پیدا ہوا جو مذہبی کتب کی تفسیر اور قوانین مذہبی کے مطالعے میں مصروف رہتا اور تمام مذہبی امور بالخصوص قانونی مسائل کے بارے میں ان کی رہنمائی کا فرض انجام

دیتا۔ چونکہ تہوین قانون کا کام ختم ہو چکا تھا اس لیے ان طبقے نے بنی امیہ کی تاریخی روایات کی طرف توجہ کی جو اب تک حروف اشخاص کی یادداشت میں محفوظ تھے۔ یہ تہوین دوہری صدیوں کے ترتیب و تہوین کی منزل سے نہیں گزری تھیں۔ ان روایات کی تہوین دوہری صدی عیسوی میں ہوئی۔ اس لیے یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ مسیح کے ظہور کے وقت یہودی مذاہب انہی روایات پر مبنی تھیں، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان روایات کا اثر یہودیوں کی زندگی پر بہت گہرا تھا۔ ان میں زندگی کے ہر جزوی عمل پر یہودی قوانین کا اطلاق کیا جاتا تھا۔ مثلاً صبح کی دعا پڑھنے کا صحیح وقت کیا ہے؟ اس کے متعلق نہایت باریک بینی کے ساتھ قانون دانوں نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ جوں ہی نیلے اور سفید رنگ میں تمیز کی جاسکے۔ کوئی کہتا ہے کہ جب آفتاب پوری طرح طلوع ہو۔ اسی طرح ایک قانونی مسئلہ یہ تھا کہ اگر کھانے سے پہلے شراب پی لی جائے تو اس پر پٹھی ہوتی دعا کافی ہے یا کھانے کے بعد پھر شراب پیتے وقت دعا ضروری ہوگی، یا اگر کوئی شخص انجیر، انار یا انار رکھائے تو اسے کتنی مرتبہ دعا پڑھنی چاہیے؟ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ ایک دعا کافی ہوگی، دوسرا فریق تین دعائیں ضروری قرار دیتا ہے۔ ایک فقیہ کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص ترکاری کھائے تو اسے تین مرتبہ دعا پڑھنی ہوگی۔ پھر اگر کوئی شخص کھانا کھالے اور دعا پڑھنی بھول جائے تو اسے کیا کرنا چاہیے؟ شہابی کا مذہب یہ ہے کہ اسے اس مقام پر آکر پھر دعا کرنی چاہیے جہاں اس نے کھانا کھا یا تھا۔ ہلیل کا مذہب یہ ہے کہ جہاں کہیں اسے یاد آئے وہیں دعا پڑھ لے۔ اب سوال یہ ہے کہ دعائیں کتنی تاخیر جائز ہے؟ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ جب تک غذا ہضم نہ ہو۔ اسی طرح سبت کے قواعد و ضوابط میں بھی یہی تفصیل پسندی ظاہر ہے۔ جب میکابی خاندان کی سرکردگی میں سیلو کی حکمرانیوں کے خلاف بغاوت ہوئی تو ہزاروں یہودیوں نے بغیر لڑے ہوئے اس خیال سے جان دے دی کہ سبت کے روز لڑنا گناہ ہے۔ سبت کے روز کسی شخص کو آگ جلانے کی اجازت نہ تھی۔ اسی طرح کوئی آدمی اس روز نہ تو گرم باندھ سکتا تھا اور نہ کھول سکتا تھا۔ ایک ربانی کی رائے یہ تھی کہ ایک ہی ہاتھ سے آدمی گرم کھول سکے تو جائز ہے۔ اسی طرح ایک اور ربانی نے یہ

فیصلہ کیا کہ اگر گروہ باندھنے والے کی نیت یہ نہ ہو کہ گروہ مستقلاً بندھی رہے گی تو وہ گروہ باندھ سکتا ہے۔

کاتبین اور فریسیوں یعنی قانون دانوں کے اثر و اقتدار میں اضافے کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اس طبقے نے یونانی تہذیب و ثقافت کے اثرات کا بڑی شدت سے مقابلہ کیا۔ ان کے برعکس معبد یروشلم کے پجاریوں نے یونانی حکم ران طبقے کا ساتھ دیا۔ اس لیے وہ عام یہودیوں کی نظروں میں ذلیل ہو گئے۔ یہ طبقہ صدیقی کمالات تھا۔ غالباً ان کی ابتدا زداک Zadok سے ہوئی جو حضرت سلیمان کے زمانے میں معبد یروشلم کا سب سے بڑا پجاری تھا۔ بابل کی جلا وطنی کے اختتام پر یہ عہدہ اس کے خاندان میں موروثی ہو گیا۔ ایرانی حکومت کے زمانے میں اس عہدے دار اور اس کے ماتحت پجاریوں کو وسیع اختیارات حاصل تھے، اس لیے یہ پورا طبقہ بیرونی حکم رانوں کے اثر میں تھا اور یہودیوں میں اس کی حیثیت ایک طبقہ امر کی تھی۔ معبد یروشلم کے اندر انوں اور محصول عشر کی بدولت جو موسوی قانون کی رو سے ہر یہودی پر واجب الادا تھا ان لوگوں کی دولت و ثروت میں بڑا اضافہ ہوا۔ اس طرح ان پر دنیا داری طاری ہو گئی اور یہ ہر صاحب اقتدار کے دست نگر اور آلہ کار بن گئے۔ ایرانی عہد میں وہ فرماں دایان ایران کی دل جوئی کرتے رہے اور جب یونانی طاقت کا غلبہ ہوا تو یہ لوگ یونانی تہذیب و ثقافت کا پیہ چار کرنے لگے۔ سائن ہیدرین کی مجلس بھی جو یہودیوں کے اکابر اور بڑے بڑے پجاریوں پر مشتمل تھی ان کی پشت پناہ بن گئی لیکن کاتبین یعنی قانون دانوں اور رہبانوں کا گروہ ان سے الگ رہا، کیوں کہ اس کو معبد یروشلم سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ وہ صوامع میں عوام الناس کو شریعت کے اسرار و رموز کی تعلیم دیتا رہا۔ اس لیے عام یہودیوں کی نظر میں سب سے زیادہ پارسا اور قابلِ عزت طبقہ ہی تھا۔ ان لوگوں نے یونانی تہذیب و ثقافت کے اثرات کے بالمقابل اسرائیلی تہذیب و ثقافت اور انبیائے سابقہ کے عقاید اور طرز زندگی کا وقار قائم رکھا۔ انہی میں سے ایک متقی گروہ پیدا ہوا جس کو فریسی کہا جاتا ہے۔

انہا کیس چہارم نے یونانی ثقافت کو یہودیوں پر جبراً عاید کرنے کی کوشش کی تو بڑے

بڑے پجاریوں نے اس کا ساتھ دیا، مگر متقی گروہ یعنی فریسی مقابلے پر ڈٹ گئے۔ حکم ران طاقت کے ظلم و ستم نے شریعت موسوی کے ساتھ ان کی وابستگی کو اور زیادہ تقویت دی اور عوام کی نظروں میں بھی ان کا وقار بڑھنا گیا۔ بالآخر اس متقی گروہ کی جدوجہد کے باعث میکابی خاندان کی سرکردگی میں یونانی اقتدار کے خلاف علم بغاوت بلند کیا گیا۔ اس بغاوت کی کامیابی کے باعث معبد یروشلم کی مذہبی اہمیت کو بڑا اضافہ پہنچا۔ اگرچہ معبد کی رسوم اور عبادات جاری رہیں کیوں کہ وہ دین موسوی کا ایک لازمی جزو تھیں، لیکن عام یہودیوں میں عبادات کی بہ نسبت قانون کے درس و تدریس کا زیادہ شغف پیدا ہو گیا اور معبد کے بجائے ان کی زندگی میں صومعہ کا اثر غالب ہوتا گیا۔ جیسا جیسا یہ میلان فکر ترقی کرتا گیا فریسی گروہ کی اہمیت بڑھتی گئی۔ اس گروہ کا دینی مقصد یہ تھا کہ وہ پاک بازی اور راست بازی میں دیر کمال حاصل کرے یعنی مذہبی قوانین اور قومی اکابر کی روایات پر پوری شدت اور تفصیل کے ساتھ عمل کرے۔ یہ لوگ قانون کی نظری تشریح اور منطقی توجی سے زیادہ اس کی لفظی پابندی کو ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی ایک امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہر اس شے سے احتراز کرتے تھے جس کو مذہبی قانون میں ناپاک قرار دیا گیا تھا۔ جسمانی پاکیزگی سے بھی ان لوگوں کو بطور خاص دلچسپی تھی۔ چنانچہ یہ لوگ اکثر غسل کرتے، بار بار اپنے کپڑوں کو دھوئے اور برتنوں کو صاف رکھنے میں بھی ان کو بڑا غلو تھا۔ وہ ان یہودیوں اور غیر یہودیوں سے بھی دور دور رہتے جو مذہبی قوانین کے پابند نہ تھے یا اگر پابند تھے بھی تو معمولی طریقے سے۔ ان لوگوں کی رسمی دین داری اور ظواہر پرستی نے دین موسوی کو اتنا کٹھن بنا دیا کہ دیگر اقوام کے جو لوگ بت پرستی سے بیزار ہو کر یہودی مذہب اختیار کرنا چاہتے تھے ان کے لیے تبدیل مذہب کا تصور نہایت ہیست نامک ہو جاتا اور وہ ایسا دین اختیار کرنے کے بجائے جو زندگی کے تمام تفصیلات و فروعات میں انسانی آزادی کا مخالف تھا اپنے مشرکانہ دین پر قائم رہنے کو ترجیح دیتے۔

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں میکابی خاندان نے کاتین اور فریسیوں کی مدد سے یونانیوں کے خلاف کامیابی حاصل کی تھی۔ اس لیے ابتدا میں میکابی فرماں رواؤں نے ان لوگوں کی بہت

پاس داری کی اور دینی جوش و خروش کا اظہار کرتے رہے لیکن کچھ عرصے بعد ان کا دینی جذبہ سرد پڑ گیا اور دولت و قوت کے نشے میں انھوں نے دینی اقدار کی پروا کرنی چھوڑ دی۔ شاہی خاندان کے افراد کی باہمی رقابتوں اور خانہ جنگیوں سے فائدہ اٹھا کر رومیوں نے پامپی کی سرکردگی میں فلسطین پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد اگرچہ یہودیوں نے رومیوں کے خلاف کئی بغاوتیں کیں لیکن وہ اپنی محکومی سے چھٹکارا نہ پاسکے، بلکہ رومی طاقت کے ہاتھوں وہ مذہبی ظلم و ستم اور قومی انتشار کا شکار ہوتے گئے۔ رومیوں نے بے شمار یہودیوں کو غلام بنا کر روم اور دوسرے علاقوں میں منتقل کر دیا۔ اس انتقال آبادی کی بدولت رومی سلطنت کے کئی علاقوں میں یہودیوں کی نوآبادیاں قائم ہو گئیں اور اس طرح پہلی مرتبہ رومی اور یونانی بت پرستوں کا ایک توحیدی مذہب سے آمناسامنا ہو ا۔

(۵)

عیسائیت

عیسائیت اور اس کے عقاید کا نشو و نما — ظہورِ عیسائیت کے وقت یہودی قوم منتشر ہو چکی تھی۔ پیرِ روم کے اس پاس کے ممالک میں ان کی مختلف آبادیاں قیام تھیں اور مشرقِ وسطیٰ کے دیگر ممالک میں بھی یہودی کافی تعداد میں موجود تھے۔ بابل کی جلاوطنی کے اختتام پر یہودی بہت یہودی فلسطین میں دوبارہ آئے تھے۔ لیکن جلاوطن شدہ افراد کی اکثریت بابل میں مستقلاً قیام پذیر تھی۔ خود فلسطین میں یہودیوں کی خود مختاری کا دور ختم ہو گیا تھا۔ اس ملک کے ایک حصے پر ادومیوں کی حکومت تھی، مگر یہ رومیوں کے تابع اور ماتحت تھے۔ یروشلم رومی حکومت کا ایک صوبہ تھا جس کو رومی جوڈیا کہتے تھے۔ یہاں رومیوں کی طرف سے ایک ناظم مقرر تھا جسے پریوکیوریٹر Procurator کہا جاتا تھا۔ مادی اسباب و حالات کے لحاظ سے اس امر کو کوئی امکان نہ تھا کہ یہودی پھر کبھی آزادی کی فضا میں سانس لے سکیں گے یا غیر ملکی فرائض کے ظلم و ستم سے نجات حاصل کر سکیں گے۔ اس لیے قرآن ان کی امیدیں سنبھال رہا تھا۔ یہودی خداوند تعالیٰ کی راست مداخلت کے منتظر رہتے تھے۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ یہودیہ صوبہ کے حالات پر قناعت کر کے اپنی سیاسی حیثیت کو برضا و رغبت تسلیم کر لینا ہی قوم کے حق میں مفید ہوگا۔ اس لیے یہودیوں کو خدا کی عبادت اور مذہبی قوانین کی پیروی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ لیکن ایک بہت بڑی تعداد ان لوگوں کی تھی جو اپنی سیاسی حکومت کو ایک غرضی حادثہ قرار دیتے تھے۔ ان کے خیال میں وہ وقت قریب آ رہا تھا جب کہ ظالمانہ بیرونی سلطنتوں کی سیادت کا نام ہو جائے گا اور خداوند تعالیٰ بنی اسرائیل کو ایک مرتبہ پھر آزادی اور بالادستی کی نعمت سے

مرفراز کرے گا۔ ان کا اعتقاد تھا کہ جابر و ظالم حکم رانوں کے مقابلے میں یہودیوں کو ابتداءً بڑی سخت آزمائش کا سامنا ہوگا لیکن عین یا یوسی کی حالت میں انھیں خدا کی امداد و اعانت حاصل ہوگی، دشمنوں کو ہزیمت ہوگی اور بنی اسرائیل کو ایسی عالم گیر قوت و سلطنت تفویض ہوگی جو ابد الابد تک قائم رہے گی۔ یہ وہی موعود سلطنت ہوگی جس کا وعدہ ابراہیم اور دوسرے پیغمبروں سے کیا گیا تھا۔ اس دن جب کہ خداوند تعالیٰ کا یہ اعزاز کا نامہ پایہ تکمیل کو پہنچے گا وہ تمام اسرائیلی افراد زندہ ہو جائیں گے جنھوں نے بیرونی سلطنتوں کے ظلم و ستم سہتے سہتے جان دی تھی۔ اس طرح ایک انہی زمین اور دنیا آسمان معرض وجود میں آئے گا اور بنی اسرائیل کا یہ نیا دور ایک عظیم الشان شاہی تقریب کی مانند ہوگا جب کہ ہر طرف فتح و ظفر کے شادیاں بچتے سنے جائیں گے۔

یہ خیالات و اعتقادات ان مذہبی کتابوں کا مشترکہ موضوع تھے جنہیں اب جعلی قرار دیا گیا ہے لیکن جنہیں اس زمانے میں بڑے بڑے پیغمبروں اور مذہبی رہاؤں، مثلاً حضرت ابراہیم، موسیٰ، دانیال اور عزرا کی جانب منسوب کیا جاتا تھا۔ ان کتابوں نے یہودیوں کے عوام کو آسمانی بادشاہت اور مسیح نجات دہندہ کے تخیل سے آشنا کر دیا تھا جو اس سلطنت کا آغاز کرنے والا تھا۔ یہ حالات تھے جب کہ ہیراڈ کی حکومت کے آخری دور میں حضرت عیسیٰ یرؤشلیم کے قریب ایک مقام بیت اللحم میں پیدا ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے والدین مریم اور یوسف جنوبی گیلی کے ایک گاؤں نزارتھ کے باشندے تھے لیکن جب شہنشاہ آگستس نے ہیراڈ کی سلطنت میں مردم شماری کا حکم دیا تو ان دونوں کو اپنے اصلی وطن بیت اللحم جانا پڑا جہاں حضرت عیسیٰ کی ولادت ہوئی۔ یوسف کا تعلق حضرت داؤد کے شاہی خاندان سے تھا لیکن ان کا شجرہ نسب مشتبہ ہے۔ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کچھ عرصہ قبل مریم کی ایک رشتہ دار یلنہ بتھ کے بطن سے حضرت یحییٰ پیدا ہوئے۔ ان کے والد زکریا جو ڈیائیکے ایک راہب تھے۔ عیسیٰ اور یحییٰ کی بچپن میں کسی ملاقات کا پتا نہیں چلتا کیوں کہ عیسیٰ گیلی کے رہنے والے تھے اور یحییٰ جوڈیائیکے اور ان دونوں صوبوں میں کافی فاصلہ تھا۔ غالباً ان دونوں پیغمبروں کو اپنے قومی حالات کا بڑا غم تھا۔ غالباً یہ اپنی گزشتہ تاریخ

اور آئندہ تقدیر پر غور و فکر کرنے میں مصروف رہتے تھے۔ یہودیوں کا مذہبی قانون بھی ان کا موضوع فکر ہوگا اور وہ یہ سوچتے ہوں گے کہ اس قوم کے مذہبی قوانین نے ان کو کتنا فائدہ پہنچایا اور پھر کس طرح اس قانون کی بدولت ان کے اخلاقی ارتقا کا راستہ رک گیا اور وہ چھوٹی چھوٹی بے اصل ظاہری باتوں میں پڑ کر بڑے بڑے اعلیٰ روحانی مقاصد سے غافل ہو گئے۔ انھوں نے اپنے زمانے کی عدم مساوات پر بھی غور کیا ہوگا کہ کس طرح غریبوں کی حالت ناگفتہ بہ تھی اور وہ بڑے بڑے لوگوں سے دے ہوئے، پس ماندہ اور شکستہ حال تھے۔ ان کے دل میں اس آسمانی بادشاہت کا تصور بھی پیدا ہوا ہوگا جس میں مظلوموں، غریبوں اور پس ماندہ افراد و طبقات کو دولت مندوں کے ظلم و ستم سے نجات ملنے اور ایک باعزت اور باوقار زندگی بسر کرنے کی توقع دلائی گئی تھی۔

شہنشاہ ثابیریس کے عہد حکومت کے پندرھویں سال یحییٰ نے اپنی رہبانیت کے دائرے سے قدم نکالا اور ایک روحانی پیغام کی اشاعت شروع کی۔ انھوں نے لوگوں کو خبردار کیا کہ مسیح (نجات دہندہ) کی آمد قریب ہے اور آسمانی بادشاہت کا عہد شروع ہونے والا ہے، لیکن اس بادشاہت میں یہودی اور غیر یہودی کا کوئی امتیاز نہ ہوگا۔ لوگوں کو صرف ان کے اعمال کی بنا پر جانچا جائے گا۔ جن کے اعمال اچھے ہوں گے انھیں بادشاہت میں حصہ ملے گا لیکن بدکرداروں کو اس میں سے بالکل خارج کر دیا جائے گا۔ یحییٰ نے لوگوں کو دربارے ردن کے کنارے اپنی خانقاہ میں جمع ہونے کی دعوت دی تاکہ وہ یہاں اپنے گناہوں سے توبہ کریں اور دربارے پانی میں بپتسمہ حاصل کر کے گناہوں کی آلودگی سے پاک و صاف ہو جائیں۔ جوڈیا اور یرشلیم کے سزاوردوں لوگوں نے اس دعوت پر لبیک کہا۔ یحییٰ نے ان کی توبہ قبول کی اور ان کو گناہوں سے پاک کیا۔ جب ان تائبین نے یحییٰ سے عملی ہدایات کا سوال کیا تو یحییٰ نے انھیں ایمان داری، انصاف اور بردار نہ سلوک کی تلقین کی۔ اس تعلیم میں کوئی تہی بات نہ تھی۔ اس سے پہلے بھی پیغمبروں نے اسی قسم کی ہدایات دی تھیں اور قانون کے مقابلے میں اخلاقی اقدار پر زور دیا تھا۔ یحییٰ نے بھی وہی بات کہی کہ رسوم و شعائر و ظواہر کے اعتبار سے ان کی دین داری میں کوئی نقص نہیں لیکن ان کی اخلاقیات خراب ہے اور ان میں انسانی ہمدردی، اخوت اور عدل و مساوات

کا جذبہ مفقود ہے۔

اس نئی تعلیم کا بڑے جوش و خروش سے استقبال کیا گیا۔ مسیح کی آمد کے بارے میں لوگوں کو جو توقعات تھیں ان میں ایک غیر معمولی یقین پیدا ہو گیا۔ لاکھوں افراد بپتسمہ حاصل کرنے یردن آئے۔ یہ خبریں گلیل بھی پہنچیں اور یہاں کے زائرین میں حضرت عیسیٰ بھی شامل تھے۔ انھوں نے بھی دوسروں کی طرح دریلے یردن میں بپتسمہ لیا لیکن جب وہ گھر سے نکلے تھے، اس وقت سے یہ خیال ان کے دماغ پر طاری تھا کہ یحییٰ کی طرح انھیں بھی اپنے مشن کا آغاز کرنا چاہیے اور بہت ممکن ہے کہ ان کی ماموری کا وقت آگیا ہو۔ جب کہ وہ یحییٰ سے بپتسمہ لے رہے تھے ان کے دل پر ایک گہری الہامی کیفیت طاری ہوئی۔ ان کا یہ احساس یقین کے درجے کو پہنچ گیا کہ وہ عنایتِ الہی کے موردِ خاص ہیں اور اب انھیں ایک بڑی خدمت تفویض کی جانے والی ہے۔ وہ انسانیت کی ایک عظیم نجات کا واسطہ بننے والے ہیں۔ تجرد اور تنہائی کے ایک مختصر عرصے کے بعد حضرت عیسیٰ کو یقین ہو گیا کہ وہ خدا کی طرف سے ایک نئے مشن پر مامور ہیں۔ اب وہ خود سبغیرانہ حیثیت میں آگے آتے ہیں اور یحییٰ کے پیروؤں میں نہیں رہتے۔

حضرت عیسیٰ کے کارنامے کو سمجھنے کے لیے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ وہ انبیائے بنی اسرائیل کے سلسلے سے متعلق اور انہی کی روایات پر عمل پیرا ہیں، لیکن ساتھ ہی وہ اپنے ساتھ ایک نیا تصورِ حیات لائے ہیں۔ نظامِ معلوم ہونے لگا ہے کہ یحییٰ کی اور ان کی تعلیم میں کچھ فرق نہیں۔ ان کی ہدایات بھی وہی ہیں، یعنی اپنے نفوس میں تبدیلی پیدا کر دو کیوں کہ الہی حکومت کا زمانہ آرہا ہے، لیکن اس کے باوجود ان الفاظ کی معنویت میں بہت فرق ہے۔ عیسیٰ نے اپنے پیروؤں سے ناززدہ کا مطالبہ نہیں کیا۔ وہ خود ہر طبقے اور ہر قوم کے افراد سے بے تکلفی کے ساتھ ملتے رہے جو یہودیوں کو ناگوار تھا یہاں تک کہ انھوں نے عیسیٰ کو پیٹو اور شراب خورد تک کہا اور ان پر یہ الزام لگایا کہ وہ بے دین اور بے عمل افراد سے گھلتے ملتے ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم ان کی تعلیم کی امتیازی خصوصیات کا جائزہ لیں۔

سب سے پہلے حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا عام یہودیوں اور ان کے مذہبی طبقات کے

خیالات سے تصادم ہوتا ہے۔ یہ لوگ جن میں فریسی سب سے زیادہ نمایاں تھے قانون موسوی اور آبائی روایات پر شدت سے عمل پیرا تھے۔ اس لیے وہ تمام بے دینوں سے کنارہ کش رہتے تھے اور اپنی جسمانی پاکیزگی کا بہت خیال رکھتے تھے۔ اس کے برعکس حضرت عیسیٰ کو اصرار تھا کہ بے دینوں اور گنہ گاروں کو آسمانی بادشاہت میں حصہ دار بنانے کی پوری پوری کوشش کی جانی چاہیے۔ یہ بات فریسیوں کو ناگوار گزری۔ دوسری بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰ کو غریبوں، مظلوموں اور لپس ماندہ افراد کے ساتھ بڑی محبت تھی۔ غریبوں اور شکستہ حائلوں کی ہمدردی عام یہودی تعلیمات کا بھی جزو تھی، لیکن مذہبی رسوم و شعائر کو یہودیوں کے یہاں انسانی ہمدردی سے زیادہ اہمیت حاصل تھی اور بعض مذہبی قواعد ایسے بھی تھے جن سے اس کام میں دشواریاں پیدا ہوتی ہیں، مثلاً دین دار یہودی لوگوں سے ملنے جلنے میں بہت محتاط تھے اور شخص اور طبقے سے ملنے ہوئے جھکتے تھے۔ سبت کے دن وہ کوئی کام کرنا خلاف مذہب سمجھتے تھے، خواہ بیماروں کی عیادت ہو یا خلیق کی بھلائی کا اور کوئی کام۔ حضرت عیسیٰ نے ان پابندیوں کی کوئی پروا نہیں کی۔ انھوں نے سبت کے موسوی تصور کا احیا کیا کہ یہ دن مظلوم اور بد حال انسانوں کی خدمت کا ہے۔ جب ان کے پیروؤں نے سبت کے دن ایک باغ کے پھل توڑ کر کھالیے تو حضرت عیسیٰ نے ان سے کوئی باز پرس نہ کی۔ اسی طرح ایک موقع پر سبت کے دن وہ ایک صومعہ میں داخل ہوئے کہہ رہے تھے کہ ایک جذامی شخص ان کے پاس آیا۔ انھوں نے مذہبی پابندیوں کا خیال کیے بغیر اسے اچھا کر دیا۔ اس واقعے سے فریسیوں کو طرح طرح کے شکوک و شبہات پیدا ہو گئے۔ عیسیٰ کی تمام تعلیمات ان کی ظاہری پارسانی کے خلاف جا رہی تھیں۔ دین دار طبقوں اور بالخصوص فریسیوں کا خیال تھا کہ آسمانی بادشاہت میں قوانین مذہبی کی مکمل پیروی ہوگی لیکن یہ روحانی معلم مذہب کے تفصیلی ضوابط کی کوئی پروا نہیں کرتا تھا۔ اس لیے فریسیوں نے رومی حکام کے سامنے اسے نیچا دکھانا ضروری خیال کیا۔

اس سے زیادہ ستم یہ تھا کہ کپرنم کے مقام پر عیسیٰ نے ایک رومی عہدے دار کا معالوجہ کیا اور اپنے ہم وطنوں کی بے دینی کے مقابلے میں اس کے ایمان کو سراہا۔ ایک فریسی دوست سائمن کے مکان پر ایک فاحشہ عورت نے جس کو آپ نے گناہ کی زندگی سے نکالا تھا آپ کی کچھ

خدمت کی۔ آپ نے اس پر شفقت کا اظہار کیا۔ جب فریسی آپ سے اور آپ کے پیروں سے یروشلم ملنے آئے تو انھوں نے اعتراض کیا کہ یہ لوگ جسمانی پاکی کا خیال نہیں رکھتے اور کھانے سے پہلے ہاتھ نہیں دھوئے۔ عیسیٰ نے اس کے جواب میں پاکیزگی کا وہ سارا تصور رد کر دیا جو یہودی مذہب کی جان تھا۔ انھوں نے نہایت بلیغ انداز میں ارشاد فرمایا کہ جو کچھ انسان کے منہ کے اندر جاتا ہے اس سے وہ پاک یا ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کی پاکیزگی اور ناپاکیزگی کا تعلق ان چیزوں سے ہے جو اس کے منہ سے نکلتی ہیں، یعنی حرام و حلال کے قواعد سے زیادہ اہم انسان کے خیالات و اعتقادات اور دوسرے انسانوں کے ساتھ اس کا زبانی اور عملی سلوک ہے۔

معبد یروشلم کے ایک حصے میں خرید و فروخت اور تجارت کا بازار گرم رہتا تھا۔ یہاں پر مندوں اور قربانی کے دوسرے جانوروں کا لین دین ہوتا تھا جن کے متعلق پجاریوں کی جانب سے اس امر کی تصدیق کی جاتی تھی کہ ان میں مذہبی نقطہ نظر سے کوئی عیب نہیں اور انھیں قربانی کے لیے خریدا جاسکتا ہے۔ حضرت عیسیٰ ایک روز معبد سے گزرے اور انھوں نے اس تجارت گاہ میں نفع اندوزوں اور تاجروں کی بھیڑ دیکھی۔ ان کی روحانیت پر یہ احساس گراں گزرا کہ خدا کی عبادت گاہ نفع خوری اور تاجرانہ کاروبار سے ملوث ہے۔ اس لیے انھوں نے حکماً تمام تاجروں اور بیوپاریوں کو وہاں سے نکال دیا۔ پجاریوں اور عبادت گاہ کے پاسبانوں کو یہ بات بہت ناگوار گزری، لیکن وہ اس ہجوم کے خوف سے آپ پر ہاتھ ڈالنا نہیں چاہتے تھے جو آپ کی مشایعت کر رہا تھا۔

مختصر عیسیٰ کا پیغامِ پیغامِ محبت تھا اور آپ کی تعلیم کا مرکز یہ نقطہ یہ تھا کہ محبت اچھے کردار کی صرف ایک صفت نہیں بلکہ کردار کی بنیاد اور اس کا محرکِ اعلیٰ ہے۔ اگر انسان کے دل میں دوسروں کے ساتھ محبت کا جذبہ نہ ہو تو اس کی ساری مذہبیت بے کار ہے۔ آپ جہاں کہیں جلتے آپ کی حبِ انسانیت مذہبی اور معاشرتی پابندیوں کو ٹکڑے کر توڑ دیتی۔ سبت کے قواعد، دوسروں کے ساتھ ملنے جلنے کے ضوابط، کھانے پینے کے مسئلہ اوضاع و اطوار اور عبادت اور پرستش کے موروثی اشکال، غرضیکہ کوئی رسمی پابندی ایسی نہ تھی جس کی آپ نے خلاف ورزی نہ کی ہو۔

یہ تعلیم ایسی نہ تھی جس سے مذہبی طبقات اور سیاسی حکمرانوں کو اطمینانِ قلب حاصل ہوتا۔ اگر ایک طرف اس تعلیم کے نتیجے میں مذہب اور مذہبی قوانین کے اجارہ داروں کی پوزیشن معرضِ خطر میں تھی تو دوسری طرف آسمانی بادشاہت کا تصور دنیوی حکمرانوں کی عظمت اور عجب و داب کے لیے مہلک تھا۔ اس سے پہلے حضرت یحییٰ کو بھی سیاسی حیثیت سے خطرناک قرار دیا گیا تھا کیوں کہ انھوں نے بھی آسمانی بادشاہت کے تخیل سے عوام کو برومی حکومت کی ظالمانہ کارروائیوں کا احساس دلایا تھا۔ نتیجہً یحییٰ کو پہلے قید اور پھر قتل کیا گیا، حالانکہ ان کی تعلیم میں حضرت عیسیٰ کی تعلیم کے برعکس مذہبی فروعات و ظواہر کے خلاف کوئی احتجاج نہ تھا۔ لیکن عیسیٰ کی شخصیت یحییٰ سے زیادہ ہمگیر اور ان کا اثر زیادہ وسیع نہ تھا۔ نیز ان کی تعلیم میں غریبوں اور بد حالوں کے ساتھ ہمدردی کا جو جذبہ پایا جاتا تھا اور امرا اور دولت مندوں کی جو مذمت نکلتی تھی وہ حکمران طبقات کے لیے خوش آئند نہ تھی۔ اس لیے مذہبی طبقات اور سیاسی اقتدار دونوں کا مفاد یہی تھا کہ عیسیٰ کو بھی یحییٰ کی طرح فلسطین کے جسدِ سیاسی سے خارج کر دیا جائے، لیکن حضرت عیسیٰ کے ساتھ انھوں نے جو سلوک کیا اس کے نتائج بہت دور رس ثابت ہوئے۔

الوہیتِ مسیح کا عقیدہ۔ یحییٰ کی موت کے بعد ان کے پیروؤں نے کوئی خاص اثر نہیں پیدا کیا، اگرچہ ایک مذہبی فرقے کی حیثیت میں وہ کافی عرصے تک باقی رہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے اپنے پیغمبر کو صرف آسمانی بادشاہت اور مسیح کی بشارت پر مامور سمجھا تھا۔ ان کے نزدیک یحییٰ کی موت کے بعد ان کا کام ختم ہو گیا۔ اس کے برعکس حضرت عیسیٰ کی سحر انگیز شخصیت اور لوگوں کے بعض روحانی تجربات نے ان کے اندر یہ یقین پیدا کر دیا کہ عیسیٰ مرنے کے بعد پھر زندہ ہوں گے اور بنی آسمانی بادشاہت کا آغاز کریں گے۔ چنانچہ یروشلم میں وفاتِ مسیح کے بعد انھیں ۴۰ روز بعد اٹھنے کے بعض روحانی مشاہدات ہوئے کہ مسیح زندہ ہیں، حالانکہ مسیح نے اپنی بات ثانی کے بارے میں کوئی بات نہیں کہی تھی اور نہ ان کے اقوال و اعمال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے مذہب کی ابتدا کرنا چاہتے ہیں اور اس لیے اپنے دوبارہ حیات پذیر

ہونے کے عقیدے کو ضروری سمجھتے ہیں۔

جہاں تک ظاہری علامات کا تعلق ہے۔ حضرت عیسیٰ نے دو طریقے ایسے اختیار کیے تھے جن سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک نبی مذہب قائم کرنا چاہتے تھے۔ ان میں ایک تو بتسمہ کا طریقہ تھا، لیکن اول تو یہ طریقہ پہلے پہل یحییٰ نے اختیار کیا اور عیسیٰ نے صرف ان کی پیروی کی، دوسرے انھوں نے اپنے حواریوں یا دوسرے پیروؤں سے کبھی بتسمہ لینے پر اصرار نہیں کیا بلکہ اس کو ایک پسندیدہ امر بھی قرار نہیں دیا۔ دوسرا طریقہ عشاء زبانی کا تھا جس کے متعلق عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ اس کی ابتدا مسیح نے کی جب کہ انھوں نے حواریوں کے ساتھ مل کر کھانا کھاتے ہوئے فرمایا کہ جو شراب تم پیتے ہو وہ میرا خون ہے اور جو روٹی تم کھاتے ہو یہ میرا جسم ہے۔ لیکن یہ عقیدہ بھی زمانہء مابعد کی پیداوار معلوم ہوتا ہے کیوں حضرت عیسیٰ کی کسی بات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ انھوں نے اپنی زندگی میں کبھی مصلوب ہونے کی توقع ظاہر کی ہو یا اپنے آپ کو مسیح کی حیثیت سے پیش کیا ہو۔ مسیح تو آنے والی آسمانی بادشاہت کا فرماں روا تھا اور جب تک اس بادشاہت کا قیام عمل میں نہ آئے اس وقت تک کسی شخص کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اس کا فرماں روا یا مسیح ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے اپنے آپ کو متوقع مسیح قرار دیا تھا جو آسمانی بادشاہت قائم کرے گا، لیکن مسیح کے بارے میں یہودیوں کے جو عقاید و روایات موجود تھے ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مسیح کے مصلوب ہونے اور دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کسی ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ آسمانی بادشاہت کے قیام کے لیے اپنا مصلوب ہونا اور دوبارہ زندہ ہونا ضروری خیال کرتے تھے۔

پھر مسیح کی مصلوبیت، دوسری زندگی اور ان کی الوہیت کے عقاید کس طرح معرض ظہور میں آئے؟ یہ سوال بہت اہم ہے کیوں کہ اس عہد کے عام حالات و خیالات پر روشنی پڑتی ہے جس میں الوہیت کا عقیدہ پیدا ہوا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت یحییٰ کی وفات کے بعد ان کے ماننے والے ایک علیحدہ

مذہبی فرقے کی صورت میں باقی رہے۔ ان کو یقین تھا کہ یحییٰ کی جسمانی موت سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوئی۔ عیسیٰ کے پیروؤں کو بھی اسی طرح یقین تھا کہ موت کے بعد عیسیٰ روحانی اعتبار سے زندہ ہیں۔ البتہ ان دونوں کے مابین ایک بڑا فرق تھا اور وہ یہ کہ عیسیٰ کے ماننے والے ان کی واپسی کے منتظر تھے کیوں کہ عیسیٰ کے ایام حیات میں یہ خیال عام طور پر پختہ ہو چکا تھا کہ آسمانی بادشاہت کا وقوع قریب ہے۔ خود عیسیٰ کو اس کا یقین تھا اور ان کے پیروؤں کو بھی۔ ایسے لوگوں کے لیے جو حیاتِ آخری پر ایمان رکھتے ہوں اور جن کا عقیدہ یہ ہو کہ آسمانی بادشاہت کے قیام کے ساتھ تمام نیک کردار روحیں زندہ ہو جائیں گی یہ یقین کرنا دشوار تھا کہ خود اس بادشاہت کا بانی اور علم بردار عالم فانی میں واپس نہ آئے گا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت عیسیٰ کے پیرو، ان کی گرفتاری اور سزا کے بعد بہت جلد اس گھبراہٹ اور پریشانی سے نکل آئے جو اس واقعہ کے باعث ان پر طاری ہو گئی تھی اور عیسیٰ کے ظہورِ ثانی کا انتظار کرنے لگے۔ چوں کہ وہ آسمانی بادشاہت کا اعلان کرنے والے تھے اس لیے دوسری روحوں سے پہلے ان کا دوبارہ زندہ ہونا کوئی خلافِ قیاس امر نہ تھا۔ پھر چونکہ نفسیاتی حیثیت سے ان کا ذہن مسیح کی آمد کے لیے پہلے ہی تیار تھا اس لیے ان پر ایسی روحانی واردات کا طاری ہونا بھی خلافِ قیاس نہ تھا جس میں انھوں نے عیسیٰ کو اپنی آنکھوں سے دوبارہ زندہ دیکھا۔ اس کے لیے انھیں کسی ثبوت کی بھی ضرورت نہ تھی کیوں کہ ثبوت تو وہ لوگ طلب کرتے ہیں جنھیں کسی واقعہ میں شک ہو، لیکن یہاں تو ایمان ہی ایمان تھا، شک کا کیا گز رہو سکتا تھا۔ مسیح کے ظہورِ ثانی کا شک ان کے پیروؤں کو نہیں بلکہ ان یہودیوں اور غیر یہودیوں کو ہوا ہو گا جس کے سامنے یہ نیامذہبی عقیدہ پیش کیا گیا اور غالباً اس وقت ان دلائل کی ضرورت پیش آئی ہوگی جن پر مسیح کی الوہیت اور حیاتِ ثانی کا عقیدہ مبنی ہے۔

اس خیال کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عیسیٰ کی گرفتاری اور مفروضہ مصلوبیت کے بعد ان کے تمام حواری اور پیرو یروشلیم سے بھاگ کر گیلیلی کے علاقہ میں چھپ گئے جو ان کا اصلی وطن تھا۔ اس پریشانی کے عالم میں پطرس نے ان کو تسلی دی

کیوں کہ اس کو یقین تھا کہ مسیح بہت جلد ظاہر ہونے والے ہیں۔ پطرس کا جوشِ ایمان اتنا متعدد ثابت ہوا کہ سارے حواری اس کی سرکردگی میں ایک جگہ جمع ہو گئے اور یروشلم کی طرف روانہ ہوئے جہاں انھیں مسیح کی آمد کی توقع تھی۔ یروشلم میں ان حواریوں نے کافی عرصے تک سکونت اختیار کی۔ یہاں ان کے قیام کی توجہ اور کیا ہو سکتی ہے بجز اس کے کہ انھیں مسیح کے ظہورِ ثانی کا انتظار تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ ان لوگوں کے یہاں جمع ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ یروشلم کو اپنی مذہبی تبلیغ کا مرکز بنانا چاہتے تھے، لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ اس نوبت پر ان میں کوئی تبلیغی جوش موجود تھا کیوں کہ عیسائیت کی تبلیغ و اشاعت کا خیال بہت بعد میں پیدا ہوا۔ ابھی تک مذہبی اعتبار سے عیسیٰ کے پیرو یودیوں میں شامل تھے اور ان میں ایک علیحدہ مذہبی فرقہ ہونے کا بھی احساس نہ تھا اور نہ ہی عام یہودی انھیں اپنے مذہب سے خارج سمجھتے تھے۔ خود حضرت عیسیٰ کی تعلیم میں اس امر کا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ وہ اپنے آپ کو یا اپنے پیروؤں کو کوئی علیحدہ مذہبی فرقہ شمار کرتے تھے۔ البتہ یہ ضرور تھا کہ مسیح کے ظہورِ ثانی کا عقیدہ یہودیوں کے عام عقائد کے خلاف تھا۔ اگر عیسیٰ کے پیرو اس عقیدے کی تبلیغ کرتے تو یہودیوں اور ان میں مذہبی افتراق کا وقوع یقینی تھا کیوں کہ یہودی عقائد کی رو سے صلیب کی موت مرنے والا انسان لعنتی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ کسی ایسے شخص کو مسیح نہیں مان سکتے جس نے صلیب پر جان دی ہو۔ چنانچہ بعد میں اسی وجہ سے عیسائیت کو یہودیت سے کٹ کر ایک الگ مذہب قائم کرنا پڑا۔ لیکن ابھی تک پیروانِ مسیح میں اس عقیدے کی تبلیغ کا خیال نہیں پیدا ہوا تھا۔ وہ مسیح کے انتظار میں اتنے محو تھے کہ اور کسی کام کی جانب توجہ نہ نا ان کے لیے مشکل تھا۔ اس کے باوجود جن لوگوں سے ان کی ملاقات اور بات چیت ہوتی تھی، ان کو وہ اپنی توقعات اور آنے والے دور کی برکتوں سے واقف کرانے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے۔ چوں کہ ان کے خیال میں آسمانی بادشاہت کا ظہور قریب تھا اس لیے یہ لوگ اپنے ملاقاتیوں اور واقف کاروں کو اس امر سے خبردار کر دینا ضروری سمجھتے تھے کہ اس بادشاہ کی برکات سے مستفید ہونے کے لیے گناہوں سے توبہ کرنا اور مسیح پر ایمان لانا ضروری

ہے۔ اس طرح جو لوگ ان کے ہم خیال ہو گئے وہ اس نئی برادری میں داخل ہونے لگے۔ یہ برادری عام یہودیوں سے مذہباً مختلف نہ تھی اور اگر اس میں کوئی خصوصیت تھی تو وہ یہ کہ جو لوگ اس میں شامل ہوتے تھے انھیں بپتسمہ دیا جاتا تھا اور ان مشترکہ کھانوں میں حصہ لینا پڑتا تھا جن میں عیسیٰ کی یاد تازہ کی جاتی تھی۔ یہ ساری کارروائی اب تک اتنی خاموشی سے جاری تھی کہ یہودیوں کے مذہبی رہنماؤں کو نہ تو اس کی خبر تھی اور نہ انھیں اس پر کسی گرفت کا موقع تھا، لیکن اب ایک واقعہ ایسا پیش آیا کہ معبدِ یروشلم کے پجاریوں کو اس گروہ کی طرف سے اندیشہ پیدا ہو گیا۔ ایک روز معبد میں پطرس نے محیر العقول طریقے پر ایک جذامی کا مرض دور کر دیا اور وہ بالکل صحیح و توانا ہو گیا۔ اس واقعے کو دیکھ کر پطرس اور جذامی کے گرد ایک مجمع اکٹھا ہو گیا۔ معبد کے نگرانوں نے اس واقعے کی تفتیش کی اور پطرس سے سوال کیا کہ تم نے کس کے نام سے مریض کو اچھا کیا۔ پطرس نے جواب میں بتایا کہ میں نے عیسیٰ مسیح کے توسط سے اس مرض کو دور کیا۔ اب معبد کے نگرانوں کو معلوم ہوا کہ گلیلی کے جس باشندے کو چند روز قبل صلیب دی گئی تھی یہ لوگ اس کے ماننے والے ہیں۔ اس پر انھوں نے عیسیٰ کے حواریوں کو منع کیا کہ وہ معبد کے حدود میں اپنی مذہبی تبلیغ کا سلسلہ بند کر دیں۔ اس قسم کے غیر معمولی واقعات اور بھی پیش آئے جن کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ عام یہودی زیادہ تعداد میں مسیح کو ماننے لگے اور پیر وانِ مسیح میں شامل ہوتے گئے۔ جنوں جوں ان لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی ان کی داخلی تنظیم بھی ترقی کرتی گئی۔ ان کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ لوگ کھانا آپس میں مل کر کھاتے اور اپنے کم مایہ ساتھیوں کو معاشی مشکلات میں رقی امداد دیتے، کیوں کہ اس نئے گروہ میں شامل ہونے والے لوگ زیادہ تر غریب اور پست طبقات سے تعلق رکھتے تھے۔ غریبوں کی ہمدردی خود حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا ایک نمایاں جزو تھی اور آسمانی بادشاہت کا جو تصور انھوں نے پیش کیا تھا اس میں عاجزوں کا مقام سب سے زیادہ بلند تھا۔ اس لیے ان لوگوں میں بد حالوں، مصیبت زدوں اور بیماروں کے لیے جو جذبہ تسخیر کو شہی تھا، وہ اس آسمانی بادشاہت کا عکس

تھاجس کے ظہور کے یہ لوگ متوقع تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی تعداد میں اضافہ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی تنظیم کا مسئلہ بھی اہم ہوتا گیا۔ اس لیے بہت جلد ان میں لیڈروں اور رہنماؤں کا ایک طبقہ وجود میں آیا۔ یہ لوگ رسول کہلاتے تھے، لیکن یہ مبلغ نہ تھے اور نہ انھوں نے اپنی سیادت آپ قائم کی تھی بلکہ انھیں جماعت نے اپنے معاملات کی تنظیم کے لیے منتخب کیا تھا۔ ان رسولوں کی تعداد بارہ تھی۔ یہ ایک نوع کی کمیٹی تھی جو اپنے اندرونی معاملات کا تصفیہ کرتی تھی۔

بہت جلد اس نئے گروہ میں یونانی یہودیوں کی ایک بڑی تعداد داخل ہو گئی۔ یہ وہ یہودی تھے جن کی زبان آرامی یا عبرانی نہیں، یونانی تھی۔ نیز ان کا طریق زندگی اور ان کے خیالات میں بھی یونانی تہذیب کا اثر غالب تھا۔ ان میں زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی تھی جو فلسطین کے باشندے نہ تھے بلکہ ان علاقوں میں رہتے تھے جہاں یونانی تہذیب اور زبان کا تسلط قائم ہو چکا تھا، مثلاً ایشیائے کوچک، متھرا اور اسکندریہ وغیرہ، اور صرف زیارت کی غرض سے یروشلم آتے تھے۔ ان یونانی پیروان مسیح نے اپنی جماعت الگ بنائی۔ چنانچہ ان کے اجتماعات بھی ان یہودیوں سے علیحدہ ہوتے تھے جو عیسیٰ کے ظہور ثانی کا اعتقاد رکھتے تھے۔ ان یونانی عیسائیوں نے بہت جلد اپنی جماعتی تنظیم کے لیے سات اسقف مقرر کیے۔ ابھی تک مسیح کے ظہور ثانی کا عقیدہ فلسطین کی حدود سے باہر نہیں پہنچا تھا، لیکن جب یونانی یہودی پیروان عیسیٰ کی جماعت میں داخل ہو گئے تو انھوں نے فلسطین سے باہر بھی اپنے عقیدے کی تبلیغ شروع کر دی اور ایک علیحدہ مذہب کی حیثیت سے عیسائیت کی بنیاد دراصل انھوں نے ڈالی نہ کہ اس یہودی گروہ نے جس کی زبان اور تہذیب عبرانی تھی اور جس کے مذہبی امام بارہ رسول تھے۔

پیروان عیسیٰ کے عبرانی یہودی گروہ کی تبلیغ اتنی خاموش اور محدود تھی کہ یہود کے مذہبی طبقوں نے اس کا کوئی اثر نہیں لیا کیوں کہ یہ لوگ بالعموم خانگی ملاقاتوں اور دوستانہ محفلوں کے سوا عام یہودیوں میں اپنے خیالات کی اشاعت نہیں کرتے تھے لیکن جب سے یونانی یہودی ان کی جماعت میں داخل ہوئے انھوں نے بڑے پہلے پر اور

علی الاعلان اپنے عقاید کی تبلیغ شروع کر دی اور نہ صرف ان علاقوں میں اپنی جدوجہد شروع کی جو یونانی تہذیب و ثقافت کے زیر اثر تھے بلکہ خود فلسطین اور یروشلم کے صوبوں میں نئے عقاید پر بحثیں چھیڑ دیں۔ ان کے سات اسقفوں میں سے سب سے زیادہ سرگرم اور پرجوش شخصیت اسٹیفن کی تھی۔ اس نے پہلی مرتبہ یروشلم کے یونانی یہودیوں کی عبادت گاہوں (صوامع) میں عقیدہ مسیح اور اس کے ظہور ثانی کا غلغلہ بلند کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہود کے مذہبی رہنماؤں کو اعتراض کا موقع ملا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان مذہبی بحثوں میں اسٹیفن اور اس کے ہم خیال اصحاب کا پلہ بھاری رہا اور اس نے معترضین کو دندان شکن جوابات دیے۔ بہر حال حضرت عیسیٰ کے ابتدائی پیروں یعنی ان کے بارہ رسولوں کی تبلیغ پر یہود کے مذہبی طبقات اور سیاسی رہنماؤں نے کوئی اندیشہ ظاہر نہ کیا۔ ان یونانی یہودی مبلغین کی سرگرمیاں اور عقاید ان کی نظر میں نہایت قابل اعتراض تھے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یروشلم کے ارباب اقتدار کو ان جدید مبلغین کے خلاف سرکاری کارروائی کرنی پڑی۔ اگر اس امر پر غور کیا جائے کہ ابتدائی پیروان مسیح اور یونانی یہودی پیروں کی تبلیغ کے نتائج اتنے مختلف کیوں تھے تو معلوم ہو گا کہ نہ صرف ان دونوں کے دائرہ عمل کی وسعت میں اختلاف تھا بلکہ ان کے عقاید میں بھی پوری یکسانیت نہ تھی۔ مسیح کے ابتدائی پیرو اور ان کے بارہ رہنما بھی مسیح کی حیات ثانی اور آسمانی بادشاہت کے قریب الوقوع ہونے کا اعلان کرتے تھے، لیکن انھوں نے اپنی تبلیغ کے سلسلے میں یہ سوال کبھی نہیں اٹھایا کہ مسیح کی آمد اور آسمانی بادشاہت کے قیام کے بعد یہودیوں کے مذہبی رسوم و شعائر اور ان کے دینی قوانین کی حیثیت کیا ہوگی۔ لیکن اسٹیفن نے یہ سارے مسائل چھیڑ لیے۔ سائن ہیریڈین (یہودی عدالت العامیہ) کے سامنے اسٹیفن کے مقدمے میں جو گواہ پیش ہوئے تھے ان کا بیان تھا کہ یہ شخص ہمیشہ معبد یروشلم کی رسموں اور یہود کے مذہبی قوانین کی مذمت کیا کرتا ہے۔ ہم نے اس کو کہتے سنا ہے کہ عیسیٰ ناصری اس معبد کو سمار کر دیں گے اور ان مذہبی قوانین کو کالعدم قرار دیں گے جو موسیٰ پر نازل ہوئے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی یہودی گروہ جس نے عیسیٰ کے مسیح ہونے کا عقیدہ قبول کیا تھا یہودیوں کی مذہبی قربانیوں اور فقہی پابندیوں کا قائل نہ تھا اور ان کو صرف

عبرانی الاصل افراد کے قومی شعائر قرار دیتا تھا جن کا مسیح کی عالم گیر اور آسمانی بادشاہت میں کوئی مقام نہ ہوگا، کیوں کہ یہ بادشاہت تمام انسانوں کی نجات کا ضامن ہوگی خواہ وہ یہود ہیں یا غیر یہود۔

عیسیٰ کے یونانی یہودی پیروؤں سے قبل بعض اور یہودی فرقوں مثلاً ایسینی فرقہ Essenes کا بھی یہی نقطہ نظر تھا۔ جن لوگوں کو انھوں نے کفر و شرک سے نکال کر یہودی وحدانیت کے دائرہ میں شامل کیا تھا۔ ان پر سے وہ تمام تفصیلی پابندیاں ہٹائی تھیں جو عام یہودیوں کے مذہب کا لازمی جزو تھیں۔ علاوہ ازیں جب عیسوی میں معبدِ یروشلم کو رومینوں نے مسمار کر دیا تو یونانی مسیحی یہودیوں کے اس عقیدے کو اور قوت حاصل ہوئی کہ یہ نساری رسمیں عالم گیر آسمانی بادشاہت کے قیام سے پہلے تو مذہبِ مبأضوری تھیں، لیکن اب خود قدرت کو منظور نہیں کہ انھیں تمام انسانوں کے لیے لازمی قرار دیا جائے۔

بہر حال اسٹیفن کی شہادت سے یہودیوں کے مذہبی ظلم و ستم کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جو اب عیسیٰ کے یونانی پیروؤں کو مذہبِ مبأضراک سمجھنے لگے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہود کے مذہبی سرداروں کو ان عیسائی یہودیوں پر کوئی اعتراض نہ تھا جو عبرانی الاصل تھے، کیوں کہ یہ لوگ یہود کے مذہبی قوانین و شعائر کی پابندی میں عام یہودیوں سے کسی طرح پیچھے نہ تھے۔ یہ عبرانی الاصل عیسائی یہودی یروشلم میں اسی طرح امن و عافیت سے زندگی بسر کرتے رہے مثلاً پطرس اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ یہود کے مذہبی رؤسائے کوئی تعرض نہیں کیا، لیکن اسٹیفن کی موت کے بعد یونانی یہودی عیسائیوں کے لیے یروشلم میں جماعتی حیثیت سے رہنا یا اپنے خیالات و عقائد کی تبلیغ کرنا ناممکن ہو گیا۔ اسٹیفن کی جماعت کا یروشلم سے اخراج عیسائیت کی ترقی کے لیے انتہائی نتیجہ خیز واقعہ ثابت ہوا کیوں کہ یہی لوگ تھے جو عیسائی مذہب کے سب سے زیادہ پر جوش مبلغ ثابت ہوئے اور انھوں نے رومی سلطنت کے گوشے گوشے میں عیسائیت کا پیغام پہنچا دیا۔ اس کے برعکس عبرانی الاصل عیسائی فلسطین کی حدود میں محصور رہ کر رفتہ رفتہ گم نام اور بے اثر ہوتے گئے یہاں تک کہ بالآخر وہ یونانی عیسائیوں کے مقابلے میں بالکل ناپید ہو گئے۔

عام طور پر عیسائیت کی تبلیغ و توسیع کا سہرا سینٹ پال کے سر باندھا جاتا ہے اور خیال یہ ہے کہ عیسائیت ایک جداگانہ مذہب کی صورت میں اپنے مخصوص امتیازی عقائد کے ساتھ سینٹ پال کی فکری اور عملی جدوجہد کی پیداوار ہے۔ اس خیال میں اصلیت ضرور ہے، لیکن یہ پورے طور پر صحیح نہیں کہ صرف سینٹ پال نے موجودہ عیسائیت کی بنیاد رکھی یا وہی اس کی تبلیغ میں سب سے زیادہ پیش پیش تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اسٹیفن کی شہادت کے بعد اس کی جماعت کے افراد اس پاس کے ملکوں میں بکھر گئے اور انھوں نے یونانی نقطہ نظر سے اپنے عقائد کی ترجمانی اور تبلیغ کا کام شروع کیا۔ چنانچہ ان کی مذہبی تبلیغ کا سب سے پہلا مرکز انطاکیہ تھا جہاں بہت سے غیر یہودیوں نے عیسائی مذہب قبول کیا اور عیسائیت کی اصلاح انطاکیہ کی اسی جماعت سے شروع ہوئی۔ چنانچہ عیسائی کا لفظ سب سے پہلے انطاکیہ کے یونانی الاصل پیروان مسیح کے لیے استعمال کیا گیا۔ فلسطین میں عبرانی الاصل پیروان مسیح کو عیسائی نہیں بلکہ نصرانی کہنا جاتا تھا۔ چنانچہ جن عیسائیوں نے یہود کے مذہبی قوانین کو رد نہیں کیا انھیں بہت عرصہ تک نصرانی کے لقب سے موسوم کیا جاتا رہا۔

انطاکیہ کی عیسائی جماعت میں ہر قسم کے افراد شامل تھے، یعنی وہ لوگ بھی جو یہودیوں کے رسوم و شعائر کے پابند تھے اور وہ بھی جنھیں تختہ اور دیگر مذہبی ظواہر کی پابندی سے مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ سینٹ پال عیسائی مذہب قبول کرنے کے بعد اسی جماعت میں آ ملا اور یہاں بہت عرصے تک وہ برنباس Barnabas کے مددگار کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ اس وقت تک رسولوں کی جماعت بھی قائم ہو چکی تھی، یعنی ان داعیانِ عیسائیت کی جن کا خیال تھا کہ وہ خدا کی طرف سے دینِ عیسوی کی تبلیغ و اشاعت پر مامور ہیں۔ ان میں سے سینٹ پال اور برنباس کو اس امر پر مامور کیا گیا کہ وہ بیرونی ممالک میں جا کر اپنے عقیدے کی باقاعدہ اور منظم تبلیغ کریں۔ ان دونوں کو اپنی تبلیغ میں یہودیوں کی عبادت گاہوں (صومعوں) سے بہت مدد ملی کیوں کہ یہود کی عبادت گاہوں سے رومی اور یونانی بت پرستوں کی ایک کافی تعداد متعلق تھی۔ رومی دنیا میں جو لوگ بت پرستی سے متنفر اور مشرکانہ عقائد سے بیزار تھے انھیں یہودیوں کے مذہبی افکار و تخیلات کی حقیقت معلوم کرنے کا شوق تھا۔ ان میں

سے جو لوگ یہودی مذہب کے عقائد قبول کر لیتے تھے انھیں فتنہ کی رسم سے بڑی کر کے یہودی صومعوں میں آکر شریکِ عبادت ہونے کی اجازت دی جاتی تھی۔ چونکہ اب تک عیسائیت ایک مستقل مذہب نہ تھا، بلکہ اسے یہودی مذہب کا ایک جزو تصور کیا جاتا تھا، اس لیے عیسائی مبلغین کو یہودی صوامع میں اپنی تبلیغ و تعلیم کے کام کا پورا پورا موقع حاصل تھا۔ چنانچہ سینٹ پال اور برناباس نے انہی یہودی عبادت گاہوں سے اپنے مذہبی عقائد کی تبلیغ شروع کی، لیکن یہودیوں کے عکس یونانی اور رومی مشرکین میں ان کی تعلیم توقع سے زیادہ مقبول ہوئی۔ عیسائیت کی اس توسیع پذیری اور جاذبیت کی وجہ معلوم کرنے کے لیے ہمیں اس عہد کے فکری اور مذہبی پس منظر کا جائزہ لینا پڑے گا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ یونانی اور رومی دنیا میں یہودیوں کی بہت سی نوآبادیاں قائم تھیں۔ یہ منتشر آبادیاں ایک ایسی ذہنی اور اخلاقی فضا میں زندگی بسر کر رہی تھیں جس میں یونانی فلسفیانہ افکار نہایت طاقت ور تھے۔ اس لیے یہ ایک قدرتی امر تھا کہ فلسطین سے باہر کے یہودی ان افکار و تصورات سے متاثر ہوئے۔ ان لوگوں نے محسوس کرنا شروع کیا کہ خدا کا وہ قبیلوی تصور صحیح نہیں ہو سکتا جس کی رو سے خدا کو یہودی قوم کے ساتھ ایک نسبتِ خاص ہے۔ اسی کے ساتھ وہ ان تمام مراسم اور طوابع کو بھی بے معنی سمجھنے لگے جو خدا کے قومی تصور کے ساتھ وابستہ تھے اور جن کا جواز صرف فلسطین کے باشندوں کی سمجھ میں آ سکتا تھا۔ اس لیے یونان زدہ یہودیوں نے خدا کا ایک زیادہ عالم گیر تصور قائم کیا۔ نہ صرف یہودیوں میں بلکہ روم و یونان کی مشرک آبادی میں بھی یہ تصور پیدا ہو رہا تھا کہ خدا کو قربانیوں اور نظاہری عبادت سے راضی نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ وہ کوئی دنیوی حکم ران نہیں جو زبانی اظہار و وفاداری یا تحفوں اور نذرانوں سے خوش ہو۔ اس کے بجائے خدا کے ساتھ انسان کو زیادہ قریبی ربط قائم کرنا چاہیے اور اس کی صورت یہ ہے کہ انسان اور خدا روحانی حیثیت سے متحد ہو جائیں۔ ساتھ ہی ساتھ قدیم دیوتاؤں میں بھی ان کا اعتقاد زائل ہوتا جا رہا تھا اور ان کے بامعنی میں بے افسانے زبان زدِ عام تھے ان پر بہت کم لوگوں کو یقین رہ گیا تھا۔ اس لیے رومی اور یونانی مشرکین کے اہل علم طبقوں نے ان اصنامی افسانوں کی ایک نئی توجیہ و تشریح شروع کر دی، یعنی انھیں لفظاً صحیح سمجھنے کے بجائے وہ ان افسانوں کو استعارات اور تشبیہات کی

زبان میں مجروح حقائق کی تعبیر قرار دیتے تھے۔ روم میں جو سرکاری مذہبی رسوم ادا کی جاتی تھیں ان کے ساتھ بھی لوگوں کی دلچسپی کم ہوتی جا رہی تھی، کیوں کہ ان میں افراد کو اپنی ذاتی روحانی تسکین کا کوئی سامان نظر نہیں آتا تھا۔ وہ ایک دینِ اجتماعی کے بجائے انفرادی اور شخصی دین کے طلب گار تھے جو ان کی روحانی انگلوں کے لیے آسودگی کا باعث ہو۔ یونانی اور رومی فلسفیوں نے خدا کا جو تصور پیش کیا تھا اس میں تشخیص کا کوئی شائبہ نہ تھا اور اس سے ایسے لوگوں کی کوئی تسکین نہیں ہو سکتی تھی جن کا اندازِ فکر فلسفیانہ تھا۔ ان کو ایسے خدا کی ضرورت تھی جو نہ صرف ان کا معبود ہو بلکہ ان کے دکھ درد، ان کی مظلومیت اور افلاس میں بھی ان کا رفیق و ہم دم ثابت ہو۔ اس اندازِ فکر کے باعث اس زمانے میں بہت سے ثانوی خداؤں اور دیوتاؤں کی پرستش شروع ہو گئی جن کو عام لوگ اپنا نجات دہندہ تصور کرتے تھے اور جن کی مشترکہ پرستش کے لیے انھوں نے جمہوری اساس پر بہت سی برادریاں قائم کر لی تھیں۔ ان برادریوں سے عام رومیوں اور یونانیوں کو ملکی سیاست اور حکومتی کاروبار کی بہ نسبت زیادہ دل چسپی تھی کیوں کہ حکومت کا عوام سے کوئی ربط باقی نہیں تھا اور نہ اربابِ حکومت کو عام لوگوں کی فلاح و بہبود سے کوئی وابستگی تھی۔ ان مذہبی برادریوں کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ ان میں شرکت کرنے والوں کو یہ یقین ہو جاتا تھا کہ وہ اپنے نجات دہندہ دیوتا کی پرستش کے ذریعے ایک نئی اور لائانی زندگی حاصل کر لیں گے اور اپنے معبود سے پُر اسرار طریقے پر متحد ہو جائیں گے۔ عیسائیت بھی اسی قسم کی ایک خفیہ برادری تھی جس کے ارکان ایک نجات دہندہ مسیح پر یقین رکھتے تھے اور ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ وہ بعض مذہبی رسوم کی ادائیگی کے بعد اس نجات دہندہ کی لافانی زندگی میں شریک ہو جاتے ہیں۔ البتہ عیسائی برادری کی ایک خصوصیت ایسی تھی جس کے باعث وہ مشرکوں کی برادری سے ممتاز تھی، یعنی عیدِ نجات اپنے آپ کو تبلیغِ مذہب پر مامور سمجھتا تھا اور اس کی جدوجہد کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ وہ تمام انسانوں کو اپنی برادری کے دائرے میں لے آئے۔ اس لیے وہ کسی دوسرے مذہب کی عبادت و مراسم میں شرکت کرنا پسند نہ کرتا اور نہ دوسرے ادیان کے عقائد کی صحت پر یقین رکھتا تھا۔ اس کے برعکس ان مشرکانہ برادریوں میں جن کا

ہم ذکر کر چکے ہیں یہ تبلیغی جوش موجود نہ تھا اور نہ ان کے ارکان کو اس امر کی ممانعت تھی کہ وہ دوسرے مذہبی عقاید اور مراسم سے دلچسپی لیں۔ چنانچہ یونانی اور رومی مشرکین دوسری برادریوں کے مراسم و عبادات میں آزادی سے شرکت کرتے تھے۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ یہودیوں میں ایک مسیح اور نجات دہندہ کی آمد کا عقیدہ پیدا ہو چکا تھا، لیکن رومی اور یونانی علاقوں کے یہودیوں اور فلسطینی یہودیوں کا تصور اس بارے میں مختلف تھا۔ فلسطینی یہودیوں کا خیال تھا کہ آنے والا مسیح ایک دنیوی فرماں روا ہو گا جو یہودی سلطنت کو سارے عالم میں پھیلا دے گا، لیکن یونان زدہ یہودی آبادی محسوس کرتی تھی کہ یہود کے مروجہ مذہب میں ایسے عالم گیر عناصر کا فقدان ہے جن کی بنا پر یونان اور روم کی آبادیاں یہودیوں کے مذہبی اعتقادات پر متحیر ہو سکیں۔ اس لیے وہ آنے والے مسیح کو ایک روحانی فرماں روا تصور کرتے تھے جو یہودیوں کو غیر ضروری مذہبی ظواہر اور فروعات سے نجات دلا کر ایک اعلیٰ تر روحانی سطح پر لائے گا۔ ان کا خیال تھا کہ صرف ایسا ہی خاص روحانی دین بت پرستانہ اور مشرکانہ مراسم کو مٹا سکتا ہے جو فروعات و ظواہر، مذہبی قربانیوں اور دیگر مراسم و شعائر سے بالکل پاک ہو۔

ان حالات میں جب برنباؤس اور سینٹ پال نے یونانی علاقوں کا دورہ شروع کیا کہ اپنی تبلیغی جدوجہد کا آغاز کیا تو انھیں جلد ہی محسوس ہو گیا کہ ان میں کس قسم کا مذہب آسانی سے فروغ پا سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان مبلغین نے دانستہ طور پر عیسوی عقاید کو ایسی شکل دینے کی کوشش کی جو ان علاقوں کی آبادی کے لیے مطبوع خاطر ہو بلکہ جو مذہب یہ لوگ لے کر نکلے تھے، وہ خود اس ذہنی اور روحانی فضا کے اثرات سے آزاد نہ تھا جس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ عیسوی تعلیم میں قانون کی بہ نسبت اخلاق پر زیادہ زور دیا گیا تھا اور اس قسم کی مذہبی فروغ پرستی اور ظاہر پسندی کو منافقت پر مبنی قرار دیا گیا تھا جو معمولی مذہبی پابندیوں کے مقابلے میں اعلیٰ اخلاقی اقدار اور روحانی اصولوں کو پس پشت ڈال دینے کی عادی ہو۔ البتہ جہاں تک اعتقادات کا تعلق ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسوی نے خود اپنے عقاید کی تشکیل نہیں کی بلکہ ان کی تشکیل میں بعض دوسرے حالات اور عناصر درخشاں انداز ہو گئے جن کی تفصیل

ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

مسیح کے ابتدائی پیروؤں کا یہ عقیدہ نہ تھا کہ عیسیٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے ہیں۔ وہ آپ کو آنے والی آسمانی بادشاہت کا روحانی فرماں روا تسلیم کرتے تھے اور اس امر کے متوقع تھے کہ آپ کے ظہور ثانی کے بعد دنیا کی حالت بدل جائے گی اور انسان عالم گیر اخوت اور عدل و انصاف کے عہد میں داخل ہو گا کیوں کہ آپ دیوی طاقتوں کے جوہر و ستم کا خاتمہ فرمائیں گے، لیکن جیسا جیسا وقت گزرتا گیا پیروانِ مسیح کی امیدیں بالوہی میں بدلتی گئیں اور عیسائیوں کا عام میلان فکر اس طرف راجع ہوتا گیا کہ عیسیٰ نے اپنی موت سے انسانیت کے گناہوں کا کفارہ ادا کر کے اس کی روحانی نجات کا راستہ ہموار کر دیا ہے۔ اس طرح مسیح کا یہ تصور قومی ہوتا گیا کہ وہ انسانیت کے نجات دہندہ تھے اور ان کو ماننے کے ساتھ ہی انسان گناہ کی آلائشوں سے پاک ہو کر آسمانی بادشاہت کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ حضرت عیسیٰ کی تعلیم میں خدا اور انسان کے باہمی تعلق کے بارے میں جس الٰہی صفت پر سب سے زیادہ زور دیا گیا تھا وہ خدا کی ابوبیت تھی، یعنی انسان کے مقابل میں خدا کی وہی حیثیت ہے جو بیٹوں کے مقابلے میں باپ کی ہوتی ہے اور جس طرح ایک باپ اپنی اولاد کے دکھ درد میں شریک ہوتا ہے اسی طرح خدا بھی انسان کی تکالیف و مصائب میں اس کا ہمدرد اور دم ساہم ہے۔ اس تعلیم میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس سے یہ ظاہر ہو کہ انسان جسمانی حیثیت سے خدا کی اولاد ہے بلکہ اس کا مقصور صرف یہ تھا کہ انسان اپنے آپ کو خدا سے قریب سمجھے اور یہ یقین کرے کہ نیکی اور اخلاقِ عالیہ کی راہ میں اس کو جو مشکلات پیش آتی ہیں ان میں وہ خدا سے مدد اور نصرت کی توقع کر سکتا ہے۔

یہودیوں میں عام طور پر خدا کا جو تصور مروج تھا اس کے تحت خدا کو انسان سے بالکل غیر اور اورائی قرار دیا گیا تھا۔ حضرت عیسیٰ نے اس تصور کو بدلنے کے لیے اور خدا اور انسان کے باہمی تعلق کو زیادہ گہرا کرنے کی غرض سے خدا کے لیے آسمانی باپ کی اصطلاح استعمال کی تھی، لیکن مسیح کی غیر معمولی شخصیت کا اثر ایک نجات دہندہ اور مسیح کے آنے کا

انتظار اور پھر مسیح کے ساتھ یہودیوں نے جو ظالمانہ برتاؤ کیا اس کا ردِ عمل — ان سب عناصر کی آمیزش سے یہ خیال قوی ہو تا گیا کہ مسیح عام انسانوں کی بہ نسبت خدا سے کوئی خاص خصوصیت رکھتے تھے جب تک عیسائیت فلسطین میں محدود تھی اس وقت تک مسیح اور خدا کے مخصوص تعلق کی نسبت کوئی ایسا تصور پیدا ہونا مشکل تھا جو یہودیوں کے عام اعتقادات کے خلاف ہو۔ اس لیے مسیح کو برگزیدہ اور محبوب خدا سمجھنے کے باوجود آپ کے عیسائی ہونے پر وہ ابن اللہ کے عقیدے کی طرف مائل نہ ہو سکے، لیکن جب عیسائیت کی تبلیغ اُن علاقوں میں شروع ہوئی جہاں بت پرستانہ اور مشرکانہ عقیدوں کا زور تھا یا یونانی مذہبی تصورات کا غلبہ تھا تو آسمانی باپ کا تصور بدلنا شروع ہوا اور مسیح کی مظلومانہ موت کے تصور سے مل جل کر یہ عقیدہ پیدا ہو گیا کہ مسیح کا خدا سے وہ تعلق نہ تھا جو دوسرے انسانوں کا ہوتا ہے بلکہ آپ واقعہً خدا کے بیٹے تھے جس کو خدا نے اپنے بندوں کی نجات کے لیے دنیا میں پیدا کیا تھا۔ یونانی اور رومی تہذیب کے مرکوزوں میں اس قسم کے خیالات عام تھے اور کئی مذہبی فرقے یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ان کے دیوتا برگزیدہ انسانوں کے جسم میں حلول کر سکتے ہیں۔ اس لیے ایسی ذہنی فضا میں اس خیال کی اشاعت دشوار نہ تھی کہ مسیح نے آسمانی باپ کا جو تخیل پیش کیا تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ مسیح خدا کا بیٹا تھا اور مسیح کی موت میں خود خدا مجسم ہو کر نجاتِ انسانی کے لیے دنیا میں آیا۔

اس طرزِ خیال کو بعض یونانی افکار اور یہودی مذہبی تصورات سے بھی تقویت ملی۔ ہم بتا چکے ہیں کہ یہودیوں میں عام طور پر خدا کا ماورائی تصور رائج تھا، یعنی وہ خدا کو ایک ایسی ہستی قرار دیتے تھے جو کائنات سے بالکل الگ اور انسان کی آرزوؤں اور تمنائوں سے بیگانہ تھی۔ ان کے نزدیک خدا اور انسان غیر یک دیگر تھے اور انسان کا کام صرف یہ تھا کہ وہ ایک خارجی معبود کے احکام بجالائے۔ عیسائیت کے ظہور سے کچھ عرصہ پہلے اس تصور کے خلاف ردِ عمل پیدا ہو چکا تھا اور بعض مفکرین اس امر پر غور کر رہے تھے کہ اگر خدا اور انسان ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہستیاں ہیں تو ان دونوں میں کوئی درمیانی واسطہ ہونا چاہیے جو ان کے فصل و بعد کو پُر کر کے انھیں ایک دوسرے سے ملا سکے۔ چنانچہ کتاب

حکمتِ سلیمان میں ہمیں ایک درمیانی واسطے کا تصور ملتا ہے۔ اس کتاب کو حضرت سلیمان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے لیکن دراصل یہ عہدِ عیسائیت سے کچھ زمانہ قبل کی پیداوار ہے۔ اس میں حکمت کو خدا کی ایک صفت قرار دے کر اسے گوشت پرست پہنایا گیا ہے۔ یعنی اس کو ایک قائم بالذات طاقت بنا دیا گیا ہے جس کو خدا اپنے پیغامات اور الہامات کا واسطہ بناتا ہے۔ اسی قسم کے درمیانی واسطے کا بحال ہیں اسکندریہ کے ایک یہودی مفکر فائلو Philo کے یہاں بھی ملتا ہے جو عیسائیت کے ابتدائی زمانے میں یہودی کتب مقدسہ کی فلسفیانہ تاویل کا کام انجام دے رہا تھا۔ فائلو نے حکمت کے بجائے روائی کتب خیال کے کلمہ Logos کو خدا اور انسان کے درمیان واسطہ قرار دیا تھا۔ ابتداً کلمہ خدا کی ایک صفت تھی لیکن فائلو نے اس کو ایک مستقل بالذات ہستی اور خدا کا نقشِ اول قرار دیا۔ اس کے نقطہ سے خدا نے براہِ راست تخلیقِ عالم کا کام نہیں انجام دیا بلکہ پہلے کلمے کی تخلیق کی اور پھر اس کی وساطت سے دنیا پیدا ہوئی۔ اس طرح کلمہ کو یا ایک خدا کے ثانی تھا۔

اسی طرح یونانی ذہن نے خدا کا جو تصور قایم کیا اس میں بھی انسان اور خدا کے اتصال یا باہمی تعلق کا کوئی امکان نہ تھا، کیوں کہ یونانیوں کا خدا بالکل مادرِ رائی تھا جس کو عالمِ ادر اس کے وائنات سے کوئی سروکار نہ تھا۔ وہ اپنی جگہ پر اتنا مکمل اور بے عیب تھا کہ اس ناقص اور نامکمل عالم کے ساتھ اس کو دلچسپی لینے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ اس تصور کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ انسان اور خدا میں کمال درجہ کا بعدِ قائم ہو گیا، لیکن یہ ظاہر ہے کہ انسان ایسے خدا کے اعتقاد میں کوئی محبوبیت، لذت اور راحت نہیں پاسکتا جو اس کی زندگی، اس کے مقاصد اور اس کی آرزوؤں سے کامل طور پر بیگانہ ہو، اس لیے یونانی اور رومی تہذیب کے زیر اثر علاقے میں جو افراد بستے تھے انھیں ایک ایسے خدا کی تلاش تھی جو انسان کے دکھ درد اور رنج و راحت کا شریک ہو اور اس کے نصب العینوں اور آرزوؤں میں اس کا مددگار ہو۔ اس لحاظ سے یہودیوں کا تصور ان کی تلاش سے قریب تر تھا کیوں کہ یہودیوں کا خدا ایک زندہ، توانا اور صاحبِ قدرت خدا تھا جس نے نہ صرف عالم کی تخلیق

کی بلکہ اس کی ہدایت کا بھی سامان کیا اور درجہ بہ درجہ انسان کے نشو و ارتقا کا راستہ ہموار کیا، لیکن یہودیوں نے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، خدا کو ایک خارجی ہستی قرار دے کر اور اسے اپنی قوم کے لیے مخصوص کر کے اپنی مقبولیت کا راستہ خود ہی بند کر دیا۔ اب عیسائیت نے خدا کا جو تصور پیدا کیا اس میں نہ صرف یہودی تصور کے اجزائ شامل تھے بلکہ وہ یہودیوں کے خدا کی بہ نسبت انسان سے زیادہ قریب تھا اور اس کے ساتھ جب مسیح کو خدا کا بیٹا اور دنیا کا نجات دہندہ قرار دیا گیا تو انسان اور خدا کے درمیان وہ واسطہ حاصل ہو گیا جس کی یونانی اور رومی کمی محسوس کرتے تھے۔ ابھی تک انسان کا ذہن اس نوبت تک نہیں پہنچا تھا جہاں خدا اور انسان کا باہمی رابطہ کسی واسطے، شفیع اور نجات دہندہ کا محتاج نہ ہو۔ رومی اور یونانی دنیا میں اکثر بادشاہوں اور بڑے بڑے انسانوں کو خدا کا ہم مثل قرار دیا جاتا تھا۔ چنانچہ کئی رومی شہنشاہوں کو ان کی رعایا نے الوہیت کا مرتبہ عطا کیا تھا۔ ان حالات میں جب عیسائیت یونانی اور رومی دنیا میں اپنا پیغام لے کر پہنچی تو مسیح کے تصور میں ادنیٰ اسی تبدیلی نے الوہیت مسیح اور عیسیٰ کے ابن اللہ ہونے کے عقیدے کی شکل اختیار کر لی۔ پھر چونکہ رومی اور یونانی دنیا فلسطین سے زیادہ وسیع اور عالم گیر تھی اور اس کی علمی اور تہذیبی طاقت بھی باشندگان فلسطین کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھی، اس لیے یہ امر باعث تعجب نہیں کہ حضرت عیسیٰ کے ان پیروؤں کا عقیدہ رفتہ رفتہ ناپید ہو گیا جو آپ کو صرف مسیح اور آسمانی بادشاہت کا فرماں روا خیال کرتے تھے۔

مسیحیت اور یہودیت کی علیحدگی۔ رومی دنیا میں عیسائیت کی تبلیغ جتنی زیادہ مقبول ہوتی گئی، اسی نسبت سے یہودیوں کو اس خطرے کا احساس بڑھتا گیا کہ عیسائیت اب ایک مستقل دین کی صورت اختیار کرتی جا رہی ہے اور ان کی کامیاب، حریف ہے۔ ابتدا میں یہود کے مذہبی طبقوں کا خیال تھا کہ عیسیٰ کی مصلوبیت کے بعد یہ تحریک نمود بہ نمود ختم ہو جائے گی مگر اس واقعہ کے بعد جب عیسیٰ کے یہودی پیروؤں نے یروشلم میں اپنی علیحدہ جماعت قائم کر لی تب بھی ان کو عیسوی تحریک کی طرف سے کوئی اندیشہ نہیں پیدا ہوا۔ البتہ جب اسٹیفن کی سرکردگی میں عیسیٰ کے یونانی یہودی پیروؤں کی جماعت قائم ہوئی تو انھوں

نے اس اقدام کو خطرناک سمجھ کر اسٹیفن کو قتل کروادیا اور یونانی عیسائیوں کی جماعت کو یروشلم سے نکال دیا، لیکن یونانی عیسائیوں نے یروشلم سے نکل کر رومی سلطنت کے مختلف علاقوں میں اپنی تبلیغ کا جال بچھا دیا۔ اس تبلیغی جدوجہد کی کامیابی سے یہود کے مذہبی رُسا بہت مضطرب ہوئے لیکن فلسطین سے باہر رومی سلطنت کے دوسرے حصوں میں ان کا کوئی سیاسی اور مذہبی اثر نہ تھا۔ اس لیے انھوں نے فلسطین کے یہودی عیسائیوں کے مرکز کو توڑنے کی کوشش کی اور انہی کی تحریک پر شاہ اگر میپا اول نے عیسائی رہنماؤں کی گرفتاری کا حکم صادر کیا، لیکن پطرس جو ان کا سب سے بڑا لیڈر تھا فلسطین سے فرار ہو گیا۔ اس لیے ان لوگوں نے مجبوراً خاموشی اختیار کر لی کیوں کہ سارے عیسائیوں کو قانون کی گرفت میں لانا ممکن نہ تھا۔ ۷۰ء میں یروشلم کی تباہی سے قبل تک عیسوی تحریک کو یہودی مذہب کا ایک داخلی فتنہ قرار دیا جاتا تھا اور اس امر کے کوئی قرآن نہیں کہ اس وقت تک یہودیوں نے اس کو جداگانہ دین کی حیثیت سے تسلیم کیا ہو۔

عیسائیت کا پیغام سب سے زیادہ ان غربا اور مفکوک الحال طبقات میں مقبول ہوا۔ جو اپنی زندگی سے تنگ اور ایک ایسے عالم روحانی کے منتظر تھے جس میں غربت و مارت کا فرق ناپا مر ہو۔ اگرچہ عیسائیت میں ابتداء کوئی اشتراک رنگ نہیں تھا لیکن اس کے پیغام میں مساوات اور اخوت کے اقدار یقیناً نمایاں تھے جس کی وجہ سے یہود کے ادنیٰ طبقات، یونان و روما کے غلاموں کی ایک کثیر تعداد، نیز رومی سلطنت کے وہ افراد جنھیں دنیوی ثروت و اقتدار میں کوئی حصہ نہیں ملا تھا عیسوی تحریک میں ایک بہت بڑی روحانی تسکین محسوس کرتے تھے۔ اس طرح عیسائیت کے اشاعت کے ساتھ ساتھ رفتہ رفتہ ایک ایسا معاشرہ وجود پذیر ہوا جس کی اساس جمہوری تھی اور جس میں رومی سلطنت کے مظلوم طبقات باہم متحرک ہو گئے تھے۔

اس نئے مذہب کی ترویج میں خود یہودیوں کی عبادت گاہیں بہت معاون ثابت ہوئیں کیوں کہ یہودیوں نے یونان و روما کے مشرکین کی ایک بڑی تعداد کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں کامیابی حاصل کی تھی اور اب انہی کی عبادت گاہوں کو عیسائیوں نے اپنی تبلیغی

جہاد و جہد کا مرکز بنا لیا۔ اگر یہودیت نے رومی سلطنت میں اپنی جہاد و جہد کے ذریعے عیسائیت کی توسیع کے لیے پہلے سے راہ ہموار نہ کر دی ہوتی تو شاید اس نئے مذہب کی اشاعت اتنی آسان نہ ہوتی۔ اس طرح عیسائی مبلغین کو یونانی اور رومی دنیا کے مشرکوں سے رابطہ پیدا کرنے میں یہودی صوامع سے بہت مدد ملی، کیوں کہ ابھی تک یہودیوں کے مذہبی رہنما نے ان کو جداگانہ دین کا پیرو نہیں قرار دیا تھا، لیکن وہ وقت جلد آ رہا تھا جب کہ یہودیوں نے اپنی عبادت گاہوں میں عیسائیوں کا داخلہ بند کر دیا۔ عیسائی مبلغین کو یہودیوں کے اس فیصلے سے کوئی رکاوٹ نہیں پیش آئی کیوں کہ وہ یونانی اور رومی بت پرستوں سے پہلے ہی رابطہ پیدا کر چکے تھے۔ یہودی صوامع سے عیسائیوں کا اخراج پہلے پہل انطاکیہ میں شروع ہوا اور رفتہ رفتہ سلطنت کے دوسرے علاقوں میں بھی اس پیر عمل درآمد ہونے لگا۔

رومی سلطنت میں عیسائیت کی تبلیغی جہاد و جہد کا پہلا مرکز انطاکیہ تھا۔ انطاکیہ کے عیسائی یہودیوں کی مذہبی عبادات میں بالکل اس طرح شریک ہوتے تھے جس طرح خود یہودی مذہب کے افراد، لیکن فرق یہ تھا کہ یہ اپنی علیحدہ مذہبی مجالس بھی منعقد کیا کرتے تھے۔ انطاکیہ کی اسی عیسائی جماعت نے ایشیائے کوچک کے علاقوں میں سب سے پہلے ایک تبلیغی مہم روانہ کی جس کے مذہبی قائد سینٹ پال اور برناباس تھے۔ ان دونوں کو یونانی بت پرست افراد سے رابطہ پیدا کرنے میں کوئی دقت محسوس نہیں ہوئی کیوں کہ یہ لوگ یہودی عبادت گاہوں میں آزادی سے آتے جاتے اور ان کی عبادت میں بے تکلف حصہ لیتے تھے، اس طرح جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، انھوں نے یونانی بت پرستوں سے براہ راست رابطہ پیدا کر لیا۔ جو یونانی بت پرست افراد تبدیل مذہب پر آمادہ ہوتے انھیں عیسائی بنانے میں ان مبلغین کو کوئی دقت نہیں محسوس ہوتی تھی کیوں کہ خود یہودیوں نے ایسے بت پرستوں کو رسم ختنہ سے مستثنیٰ قرار دیا تھا جو یہودی وحدانیت کے قائل تھے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شریعت موسوی کے دیگر قوانین و مراسم کے متعلق ان عیسائی مبلغین کا کیا موقف تھا، لیکن غالباً اسٹیفن کی طرح ان میں سے زیادہ تر لوگ ایسے تھے جن کا یقین تھا کہ مسیح کی بادشاہت میں موسوی شریعت کے غیر اخلاقی یعنی ظاہری اور فروعی احکام کی

پابندی ضروری نہیں ہوگی۔ اس تبلیغی جدوجہد کے نتیجے میں ایشیائے کوچک کے علاقے میں کئی نئی عیسائی جماعتیں قائم ہو گئیں جن کی اکثریت ان افراد پر مشتمل تھی جنہوں نے بت پرستی ترک کر کے دین عیسوی قبول کیا تھا، لیکن انطاکیہ کے عیسائی مبلغین نے ان کو یہودی مذہب کے تفصیلی قوانین اور ظواہر و رسوم کی پابندیوں سے آزاد کر دیا تھا۔

اس آزاد روش کے نتائج پر ابھی تک انطاکیہ کے مبلغین نے پوری طرح غور و فکر نہیں کیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی یہ آزادی اور فروعات و ظواہر کو مذہب سے خارج قرار دینے کی حکمت عملی خود ان یونانی یہودیوں کے مسلک کے مطابق تھی جو فلسطین سے باہر رومی اور یونانی علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے کیوں کہ، فلسطین کے یہودیوں کے برعکس، یونانی یہودیوں میں یہ احساس پیدا ہو چکا تھا کہ شریعت موسوی کے تفصیلی احکام اور غیر ضروری ظواہر و فروعات کی کثرت خود ان کے لیے ناقابل برداشت ہونے کے علاوہ یہودی مذہب کی اشاعت میں مانع ہے۔ اس لیے عیسائی مبلغین نے بھی صرف خدا کی وحدانیت اور ان اخلاقی احکام کی تعمیل پر زور دیا جو شریعت موسوی کا جزو تھے۔ ممکن ہے کہ یونان و روم کے یہودیوں کی طرح انطاکیہ کے عیسائی مبلغین نے بھی محسوس کیا ہو کہ اگر دین عیسوی کو ان تفصیلات و فروعات سے پاک کر دیا جائے جو یہودیت کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کی تبلیغ کی کامیابی بالکل یقینی ہو جائے گی، مگر انہوں نے اس مسئلے کا قطعی تصفیہ نہیں کیا تھا۔

لیکن انطاکیہ کے مبلغین کی کامیابی اور ایشیائے کوچک کے علاقوں میں عیسائیوں کی متعدد جماعتوں کے قیام کے ساتھ ہی یروشلم کے مسیحیوں نے اس نازک مسئلے کو چھڑ کر یہودیت اور مسیحیت کے افتراق کا سنگ بنیاد رکھ دیا۔ یہ لوگ جو فلسطین کی محدود فضا میں زندگی بسر کر رہے تھے اور شریعت موسوی کے احکام پر سختی سے عمل پیرا تھے یہ سن کر نہایت برا فرونتہ ہوئے کہ ایشیائے کوچک میں ایسی عیسائی جماعتیں کا قیام عمل میں آ رہا ہے جو نہ صرف غیر یہودی یونانی بت پرستوں پر مشتمل ہیں بلکہ یہودیوں کے مذہبی رسوم و شعائر اور ظواہر سے بھی نا آشنا ہیں۔ ان فلسطینی یہودی عیسائیوں کو یقین نہیں آتا تھا کہ ایسے شخص

بھی خدائے موسیٰ کے وعدوں کے مصداق ہو سکتے ہیں جو بنی اسرائیل کی منتخب قوم سے تعلق نہ رکھنے کے علاوہ ان ظاہری علامات اور شعائر سے بھی محروم ہیں جن کو خدا نے اپنے میثاق میں نجات یافتہ قوم کے لیے مخصوص کر دیا تھا۔ انطاکیہ کے مذہبی رؤسا نے اس مسئلے کو معرض انہماک میں نہ لینے کی کوشش کی کیونکہ انھیں اس بارے میں مسیح کی کوئی واضح ہدایات نہیں ملتی تھیں۔ اس کے برعکس مسیح کی جو تھوڑی بہت تعلیم ان تک پہنچی اس کا اندازہ فلسطینی یہودی عیسائیوں کے مطابق سے متناقض تھا کیوں کہ مسیح نے اس امر کی پیش گوئی کی تھی کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب غیر یہودی افراد اقوام بھی آسانی سے آسمانی بادشاہت میں داخل ہوں گی۔ اگرچہ آپ نے اس مسئلے کی بابت کوئی صاف بات نہیں کہی تھی کہ ختمہ اور دیگر یہودی رسوم و شعائر کی پابندی ان پر لازم ہوگی یا نہیں، مگر فلسطینی یہودی عیسائیوں کا خیال تھا کہ مسیح نے ان تمام فروعیات و ظوایر کو مکملاً لازم کیا تھا۔ چنانچہ انجیل متی کا یہ جملہ کہ ”میں احکام موسیٰ کی تعمیل کرانے کے لیے آیا ہوں نہ کہ ان کی منسوخی کے لیے“ اسی ذمہ داری کا آئینہ دار ہے۔

یروشلم کے بعض انتہا پسند یہودی مسیحی اس معاملے میں اتنے مضطرب تھے کہ انھوں نے انطاکیہ پہنچ کر براہ راست اس کے متعلق اپنے احساسات کا اظہار کیا اور جو لوگ نبیلہ مذہب کے باعث مسیحیت کے دائرے میں داخل ہوئے تھے انھیں بتایا کہ شریعت موسیٰ کے تفصیلی اور فروعی احکام کی پیروی کے بغیر محض مسیح پر ایمان لانے سے نجات ممکن نہیں ہے۔ غالباً یہودی مسیحیوں نے ان کے فیصلے کو تسلیم کرنے میں تامل نہیں کیا، لیکن یونانی عیسائی آسانی سے ماننے والے نہیں تھے، اس لیے انطاکیہ کی عیسائی جماعت کا اختلاف رائے دور نہ ہو سکا۔ چوں کہ یہ مسئلہ اہم تھا اس لیے بالآخر یہ فیصلہ ہوا کہ انطاکیہ کے عیسائیوں کا ایک وفد یروشلم جاکر اس مسئلے کی بابت وہاں کے عیسائی رہنماؤں سے گفت و شنید کر لے۔ چنانچہ برنباؤس اور سینٹ پال اس مقصد کے لیے یروشلم گئے اور وہاں انھوں نے پطرس اور جیمس وغیرہ سے گفتگو کر کے ان پر اپنا نقطہ نظر واضح کیا۔ یروشلم کے اکابر کو ان کے دلائل سے تشفی ہو گئی اور معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے موسیٰ شریعت کے تفصیلی احکام

کی پابندی پر اصرار نہیں کیا۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ اب اس مسئلے پر کوئی مزید بحث و تحقیق نہیں ہوگی لیکن یہودی عیسائیوں کے وہ افراد اس آسانی سے شکست ماننے والے نہیں تھے جن میں فریسی فرقے کی روایات زندہ تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ چند دنوں بعد جیمس نے یروشلم سے کچھ عیسائیوں کو انطاکیہ روانہ کیا جنھوں نے یہاں مختون اور غیر مختون عیسائیوں کے باہمی اختلاط کا منظر دیکھ کر بہت برا مانا۔ اگرچہ انھوں نے یونانی عیسائیوں پر ختنہ لازم کرنے کی کوشش لازم نہیں کی لیکن اس امر پر ضرور اصرار کیا کہ عشاے ربانی کے موقع پر مختون اور غیر مختون افراد کو الگ کرنا ضروری ہے، نیز یہ کہ یہودی عیسائیوں کو موسوی قانون سے انحراف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ان کے دلائل سے پطرس اور برنباس دونوں متاثر ہو گئے لیکن سینٹ پال بدستور اپنے مسلک پر قائم رہا کہ عیسائی جماعت کے دونوں گروہوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس نے پطرس اور برنباس پر الزام لگایا کہ وہ عیسیٰ کی تعلیمات کی خلاف ورزی پر آمادہ ہیں اور یروشلم کے سمجھوتے سے ہٹتے جا رہے ہیں، لیکن بظاہر حالات یہ الزام غلط معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال عیسائی رہ نماؤں کے اس جھگڑے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سینٹ پال نے انطاکیہ کی جماعت سے اپنا تعلق منقطع کر لیا اور ایشیائے کوچک کے علاقے میں اپنی تبلیغ کا سلسلہ آزادانہ طور پر جاری رکھا، یعنی اس علاقے کی عیسائی جماعتوں کا انطاکیہ کے مرکز سے کوئی ربط نہیں رہا۔ اس طرح رفتہ رفتہ ان تمام عیسائیوں نے شریعت موسوی کے احکام پر عمل درآمد ترک کر دیا جو بت پرستانہ اور مشرکانہ مذہب کو چھوڑ کر عیسائیت میں داخل ہو گئے تھے اور چوں کہ عیسائیوں کی عظیم ترین اکثریت ایسے ہی افراد پر مشتمل تھی، اس لیے بہت جلد عیسائی مذہب ایک مستقل دین بن گیا جس کا یہودی روایات اور شعائر سے کوئی تعلق نہ تھا۔

یہودیت کے برعکس جس کی بنیاد عمل اور احترام قانون پر رکھی گئی تھی اور جس کا مدار اشخاص پر نہیں بلکہ تعلیمات اور روایات پر تھا، عیسائیت میں ابتدا ہی سے عمل کے مقابلے میں ایمان کو اور قانون کے مقابلے میں اخلاقی کردار کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ اس

کے ساتھ اس مذہب کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں مسیح کے ساتھ شخصی وابستگی کو مدایہ دین قرار دیا گیا تھا۔ اس کی قوت محرکہ، نصب العین، مقصد یا پیغام اور احکام کی طاقت نہ تھی بلکہ ایک مرکزی روحانی شخصیت کی تقلید اس کی زندگی کا اصل محور تھی۔ عیسائی کی تعلیم کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ انسان اصلاً خدا تعالیٰ کی فطرت پر پیدا کیا گیا ہے، اس لیے وہ روح خداوندی کا مظہر ہے۔ اس نے یہودی ماورائی تصور کے برعکس خدا تعالیٰ اور انسان کے باہمی قرب پر زور دیا۔ یہی اس کی صداقت اور قوت کا اصل راز تھا۔ اس کے ساتھ اس نے اعلیٰ کردار کی اہمیت واضح کر کے انسان کو فروعات و جزئیات اور مذہبی مراسم و فطوہر کے پنجے سے رہا کیا۔ بد قسمتی سے عقاید ایمانیات کے بارے میں عیسائیت کی تعلیم واضح نہ تھی۔ پھر چون کہ اس نے اعمال کے بجائے عقاید کو مرکزی اہمیت دی تھی اس لیے عیسائیوں کے یہاں عقاید کے بارے میں وہی تفصیلی اور فروعی جھگڑے پیدا ہو گئے جو یہودیوں کے یہاں قانون کے بارے میں پیدا ہو چکے تھے۔ اس کے ساتھ ہی عیسائیت نے اخلاقی زندگی اور معاشری زندگی کے باہمی تعلق کو قرار واقعی اہمیت نہیں دی اس لیے اس کے نظریہ اخلاق میں انفرادیت کا رنگ غالب رہا، حالانکہ اجتماعی اخلاقیات کی طاقت کے سامنے اخلاق کے انفرادی معیارات یا تو قطعاً بے اثر رہتے ہیں یا ان کا دائرہ عمل نہایت محدود ہو جاتا ہے تا آنکہ افراد اپنی اخلاقی طاقت کے ذریعے سوسائٹی کی زیادہ موثر اخلاقیات کو بالکل بدل نہ ڈالیں۔ انفرادی اخلاق پر زور دینے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب پسند افراد نے اپنی اخلاقیات کو سوسائٹی کے اثرات سے محفوظ کرنے کے لیے دنیا اور معاملات دنیا سے گریز کرنا شروع کیا۔ اس طرح عیسائیت انسانوں کی ایک بڑی تعداد کو رہبانیت اور متراضیت کی طرف لے گئی اور جو صلاحیتیں تعمیہ و تمدن اور ارتقاء حیات کے کام میں صرف ہونی چاہیے تھیں وہ نفس کشی اور انفرادی تزکیہ اخلاق کی بے سود کوشش میں ضائع ہو گئیں۔

مسیحی عقاید کا اختلاف اور ان کی بنا پر فرقہ بندی کا ظہور
نصرانی فرقہ۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں مسیحیت اعمال صالحہ سے زیادہ عقیدے کو

صحت کو ضروری قرار دیتی تھی۔ اس لیے اس مذہب کی تاریخ میں عقاید کا اختلاف اور ان کی بنا پر فرقہ بندی کا ظہور ایک فطری امر تھا۔ مسیحیوں کا پہلا اور ابتدائی فرقہ نصرانی یا ایبونی کہلاتا تھا۔ یہ لوگ مسیح کی الوہیت سے بالکل نا آشنا اور موسوی شریعت کے احکام پر سختی سے عمل پیرا تھے۔ حضرت عیسیٰ کے جن حواریوں کو آپ سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا ان کے دل میں یہ تصور کبھی پیدا نہ ہو سکا کہ مسیح اپنی بشریت میں ان سے کسی درجہ مختلف ہیں۔ انھوں نے آپ کو صغیر سنی، طفولیت اور شباب کی منزلوں سے گزرتے دیکھا اور طبعی نشو و ارتقا میں انھیں کوئی غیر اعجازی کیفیت نہیں نظر آئی۔ یہ صحیح ہے کہ حضرت مسیح نے انسانیت کے لیے صلیب پر جان دی تھی لیکن اس سے ان کی الوہیت کا ثبوت ملنا دشوار تھا کیوں کہ کئی صدیوں پہلے سقراط بھی حق کی خاطر زہر کا پیالہ پی چکا تھا۔ انجیل میں جن معجزات کا ذکر تھا اس سے بھی انھیں الوہیت مسیح کا کوئی خیال نہیں پیدا ہوا کیوں کہ بنی اسرائیل کے پچھلے پیغمبروں سے بھی اس قسم کے کرامات ظہور میں آ چکے تھے۔

لیکن نصرانی فرقہ مسیح کی پیدائش میں ایک مافوق الفطری کیفیت کا قائل تھا اور اس کی نظر میں ایسے تمام لوگ ملحد تھے جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش میں کوئی غیر طبعی خصوصیت نہیں محسوس کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ حضرت عیسیٰ کے باپ تو ضرور تھے لیکن حضرت یم کے حاملہ ہونے میں ان کا کوئی دخل نہ تھا کیوں کہ یہ حمل روح القدس کے ذریعے آرا پایا۔ یونانی اور کلانی تصورات کے نفوذ کے ساتھ یہودیوں میں روح کی بقا، ابدیت و رتناسخ کے عقاید پیدا ہو گئے تھے اور انسان کے حیات مادی کے متعلق ان کا عقیدہ یہ ہو گیا تھا کہ انسانی روح جسم مادی میں اس لیے اسیر کی گئی ہے تاکہ وہ اپنے پچھلے گناہوں کا فائدہ ادا کرے۔ اس سے قدر تا یہ عقیدہ بھی پیدا ہوا کہ مسیح کے جسم میں جو روح ڈالی گئی تھی اس نے مسیح کے اپنے گناہوں کا نہیں بلکہ ساری انسانیت کا کفارہ ادا کر دیا۔ اس مسیح کو نوی درجہ کا معبود قرار دینا بالکل غلط نہیں ہے۔

ڈو سیٹس Docetes — مسیحی عقاید فلسطین کی سرزمین سے ابھرے لیکن کی تکمیل ایسے جغرافیائی ماحول میں ہوئی جہاں اکثریت غیر یہودی کی تھی۔ روم و ایشیا کی

وہ آبادی جس نے مسیح کو انسان کی شکل و صورت میں کبھی نہیں دیکھا تھا آپ کی الوہیت کو ماننے میں بالکل متامل نہیں ہوئی۔ یونانی اور رومی اقوام کے مشہدین میں فلسفی المراجہ اشخاص کا مدت سے عقیدہ تھا کہ کائنات میں فرشتوں، شیطانوں اور ثانوی خداؤں کا ایک لامتناہی سلسلہ موجود ہے کیوں کہ خدا کے ابدی نور سے ایک مسلسل اور بے نہایت تہرق صادر ہوتا رہتا ہے۔ ایسے لوگوں کی نظر میں یہ کوئی بعید از قیاس امر نہ تھا کہ خدا کا اشتراک اول یا کلمہ Lagos جس کا جوہر خدا سے مختلف نہیں ہے انسان کو شر اور خباثت سے نجات دلانے کے لیے زمین پر نمودار ہو، لیکن مشرق میں مادے کی سرآمیزی اور کثافت کا عقیدہ اتنا پختہ تھا کہ بہت سے غیر یہودی پیروان مسیحیت کو یہ یقین نہیں آ سکتا تھا کہ عیسیٰ کی روح جو الوہیت کے خمیر سے بنی تھی گوشت و پوست کے مادی لباس میں بھی ظہور کر سکتی ہے۔ مسیح کی الوہیت پر ان کا اعتقاد اس قدر پختہ تھا کہ انھوں نے مسیح کو انسانیت کو مسترد کر دیا۔ یہی لوگ ڈیویس کہلاتے ہیں۔ بعد میں اس عقیدے کو مائیکس اور مانوی عقاید کے پیرووں نے اپنا یا اور فی الجملہ اس قسم کے عقاید کے پیروان تک فرقا سے تعلق رکھتے تھے جو ذیلی اختلافات کے باوجود سب کے سب تقریباً مسیح کی بشریت کے منکر تھے۔ یہ لوگ اناجیل کے اس حصے کو نہیں مانتے تھے جس میں مریم کے حمل اور مسیح کا پیدائش اور آپ کی ابتدائی تیس سالہ زندگی کے حالات درج ہیں۔ ان فرقوں کا عقیدہ تھا کہ مسیح بالکل اچانک طور سے ایک مکمل اور جوان سال انسان کی صورت میں دیائے بردن۔ کنارے ظاہر ہوئے لیکن ان کی جسمانی شخصیت صرف ایک سراب نظر تھی۔ خدا تعالیٰ نے ایک انسانی شکل و صورت کے اندر یہ صلاحیت پیدا کر دی تھی کہ وہ چند بشری اعمال و حرکات بجالائے اور اپنے دوستوں اور دشمنوں کو ایک دائمی التباس میں مبتلا رکھے۔ اصل میں وہ کے اندر جسمانیت کا کوئی شائبہ نہ تھا بلکہ وہ روح خالص تھے۔ ناستکوں کا ایک عقیدہ، بھی تھا کہ یہودیوں کا خدا یہوواہ جو عالم اسفل کا خالق ہے ایک باغی روح تھی۔ اس لیے ابر یعنی مسیح کے ظہور کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس کے معبود اور قانون (شریعت موسوی) کا قلعہ کر دے۔

سیرنٹھس Cerinthus نے جو ایشیا کا باشندہ تھا ایبونی اور ناسٹک عقیدوں میں مصالحت کرنے کی کوشش کی تاکہ مسیح کی انسانیّت اور الوہیت دونوں برقرار رہیں۔ اس عقیدے کو مصر کے ملاحدہ نے سند قبول عطا کی جن میں بیسیلیڈس Basilides ورویلنٹن Valentine سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ ان لوگوں کا نظریہ یہ تھا کہ یسوع ناصری یوسف اور مریم کا جائزہ فرزند ہونے کی حیثیت سے بشر محض تھا، لیکن جب سے دریائے بردن پر بپتسمہ دیا گیا تو مسیح جو خدا کا اشراق اول اور ابن اللہ تھا ایک زندہ کی شکل میں اس پر نازل ہوا اور اس کے ذہنی اور جسمانی اعمال کا محرک بن گیا۔ ب حضرت عیسیٰ کو یہودی اشراق کے حوالے کر دیا گیا اور آپ کو صلیب دینے کا وقت آیا تو سچ نے اس کے جسم کو چھوڑ دیا اور عالم ارواح کی طرف پرواز کر گیا۔ اس طرح یسوع تنہا گیا اور تمام جسمانی اذیتیں اسی پر وارد ہوئیں۔

مسیح کی الوہیت سے جو منطقی اور عقلی استخلاط پیدا ہو رہے تھے، انھوں نے عیسائی بسا کے فلسفیانہ اذہان کو سخت پریشان کر رکھا تھا، مثلاً سوال یہ تھا کہ اگر مسیح خالق تھا تو باخدا رحم مریم میں نو ماہ تک مستور رہا؟ کیا ایک ازلی اور ابدی ہستی کو شب و روز اور ماہ لکے ان متغیر الاحوال مراحل سے گزرنا پڑا جن سے انسانی زندگی کے زیر و بم کی پیمائش جاتی ہے؟ کیا خدائے عز و جل کو صلیب دی گئی اور اُسے موت کی جسمانی اذیتوں سے چارہ ہونا پڑا؟ عیسائی کلیسا الوہیت مسیح کے ان خوف ناک منطقی نتائج سے دامن بچانا ہوتا تھا۔ لوڈیشیا کے اسقف اپولونیریس Apollonarius نے جو یونانی مہ وفنون اور فلسفہ کا ماہر تھا ان منطقی نتائج کو پوری کشادہ دلی کے ساتھ تسلیم کیا۔ ونیریس کی تعلیم یہ تھی کہ الوہیت جسم انسانی کے ساتھ مخلط تھی اور کلمہ یا حکمت نے مسیح کے جسم میں روح کی جگہ لے لی تھی۔ اس لیے مسیح خالص کلمہ الہی تھا اور اس اندر بشریت کا کوئی شائبہ نہ تھا۔ مصر اور حبشہ کے اکثر کلیساؤں میں اپولونیریس کی یہ تعلیم تک جاری و ساری ہے۔ اگرچہ مسیحی کلیسا نے ایبونی اور لوسیٹی فرقوں کے عقاید مسترد دیے اور زمانے نے انھیں بدل ہی فراموش کر دیا لیکن اپولونیریس کے عقاید کے خلاف

جو رد عمل ہو رہا تھا اس نے کلیسا کو سیرتھس کے اس عقیدے سے مصالحت کرنے پر مجبور کیا کہ مسیح کے اندر دو متضاد فطرتیں یعنی الوہیت اور بشریت، بیک وقت برسرِ پیکار تھیں لیکن جہاں سیرتھس نے عارفی اتحاد کا نظریہ پیش کیا تھا، وہاں کلیسا نے الوہیت اور بشریت کے اتحاد کا نظریہ قائم کیا۔ پانچویں صدی میں مسیح کی دو گونہ فطرت کے اتحاد کا نظریہ قبولیت عام کر چکا تھا۔ البتہ اس اتحاد کی نوعیت اور طریق کے بارے میں ابھی تک کوئی واضح موقف اختہ نہیں کیا گیا تھا۔ عام خیال یہ تھا کہ ایک ہی شخصیت میں ان دو متضاد فطرتوں کا اجتماع ایک واقعہ ہے جس کی تشریح و توجیہ سے فلسفیانہ فکر اور انسانی طاقت اظہار عاجز ہے، لیکن اندر ہی اندر گروہوں کے درمیان اختلاف کا مواد تیار ہو رہا تھا۔ ایک وہ جو الوہیت اور بشریت کے اختہ امتزاج سے گھبراہا تھا اور دوسرا وہ جو ان کی علیحدگی کے تصور سے ہراساں تھا۔

یہ مسئلہ بالآخر آریوس Arius کی شکل میں منظرِ عام پر آیا۔ اسکندریہ Alexandrius کلیسائے اسکندریہ کا اسقف تھا اور آریوس اسی کلیسا کا ماتحت عہدے دار تھا۔ اسکندریوس نے آریوس کے برعکس، مسیح کی الوہیت اور اللہ کے کامل اتحاد کی تبلیغ کی، لیکن آریوس نے ایک نیا نظریہ پیش کیا اور وہ یہ کہ اگرچہ حق مسیح خدا کے بیٹے لیکن ایک وقت ایسا بھی تھا جب صرف خدا تھا لیکن بیٹا یعنی موجود نہ تھا، کیوں کہ باپ کا بیٹے سے مقدم ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح ایک سے علت کا اور اس طرح بیٹا باپ سے کم ابدی ہے۔ انطاکیہ اور شام کے اکثر علما۔ آریوس کا ساتھ دیا مگر اہل اسکندریہ نے اسکندریوس کی سرکردگی میں آریوسی عقیدے سرگرم مخالفت کی۔ ان کا اعتراض یہ تھا کہ آریوسی عقیدے سے خدا کا متغیر ہونا لازمی ہے کیوں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ابد کے ایک دور میں وہ تنہا تھا اور پھر وہ باپ اگر وہ اب باپ ہے تو ابد الابد سے باپ ہوگا۔ ہمیں بیٹے کو کلے کی مانند سمجھنا چاہیے جو کے مرکز سے ابداً اور ہمیشہ ہمیشہ نکلتا رہا۔ اسکندریوس اور آریوس کا اختلاف بڑھ اقل الذکر نے مصر اور لیبیا کے سواسقفوں کی ایک مجلس جمع کی جس نے آریوس کو خارج کر دیا۔ اس پر آریوس اسکندریہ چھوڑ کر فلسطین چلا آیا۔ یہاں آریوسی

کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی اور قیساریہ کا اسقف یوسے پیوس اور اسی نام کا ایک اور اسقف جو نیکومیڈیا کے کلیسا سے متعلق تھا اس کے ساتھ ہو گیا۔ جے۔ بی۔ فریڈرک، مصنف ”قسطنطین اعظم“ آریوسی عقیدے کی مقبولیت کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”آریوسی عقیدے نے فی الواقع مختلف طبیعت و قابلیت کے لوگوں کو قدرتی طور پر اپنی طرف متوجہ کیا، مثلاً ایسے لوگوں کو جو عیسائی تو ہو گئے تھے مگر ابھی تک بت پرستوں کی محبوں میں باقی تھی۔ ایسے لوگ بکثرت تھے اور ان میں وہ تعلیم یافتہ گروہ بھی شامل تھا جس پر جدید فلسفہ افلاطونی کا جو ایک مذہبی فلسفہ تھا بہت اثر تھا، یا مثلاً جاہل اور ناخواندہ لوگ تھے جو بہت سے خداؤں کو یا تو دل سے یا محض زبان سے مانا کرتے تھے۔ پس ایسی طبیعتوں کے لیے جواب تک ایسے مذہب کے خیالات اور اصطلاحات کی مدد سے عیسوی مذہب کی باتوں پر غور کرتی تھیں جس میں بہت سے خدا مانے جاتے تھے۔ آریوسی عقیدہ بہت دل کش ثابت ہوا ہوگا۔ اس عقیدے میں ایک خدا تو ایسا مانا جاتا تھا جو سب سے افضل، ازلی اور مالک مطلق تھا، یعنی باپ کی حیثیت کا خدا تھا اور دوسرا خدا ایسا مانا جاتا تھا جو دوسرے درجے کا خدا بیٹے کی حیثیت کا تھا، یعنی خدا اور خدا کا مولود ایک ہی ذات میں شریک تھے اور اس شرکت کی وجہ سے خدا کا بیٹا اس بات کا اہل تھا کہ خطا کار انسان اور خائے قادر میں جس تک انسان کی رسائی ممکن نہیں ایک واسطہ ہو جائے۔ صد ہا برس سے دنیا میں دو طرح کے خدا چُختے چلے آئے ہیں — ایک وہ جو پورے خدا تھے اور ایک وہ جو ادھورے خدا تھے، یعنی جن میں انسانیت اور الوہیت دونوں شامل سمجھی گئی تھیں۔ پس ایک لحاظ سے آریوسی مذہب نے لوگوں کی نظر شوق پھر اس بوسیدہ و پارینہ بت پرستی کی طرف جھکا دی جو نہ تو بالکل ہی باطل تھی اور نہ جس میں انسانی کمزوریوں کا لحاظ کرتے ہوئے زیادہ سختی تھی۔ علاوہ اس کے کتب مقدسہ میں بھی ایسی آیات موجود تھیں جو روشن طریقہ پر آریوسی عقیدے کی صحت کا ثبوت دے رہی تھیں، مثلاً مسیح کا یہ فرمانا کہ ”میرا باپ مجھ سے بزرگی میں زیادہ ہے“ ان الفاظ کے ظاہری یا پوشیدہ معنی ہرگز ایسے عقیدے سے مطابقت نہ رکھتے تھے جس میں باپ، بیٹے اور جوہر کو ایک سا مانا جاتا تھا۔“

بہر حال جب اس اعتقادی مباحثے نے طول کھینچا تو قسطنطین اعظم کو دخل اندازی کرنی پڑی اور اس نے آریوس اور اسکندریوس کے مابین مصالحت کرانے کی کوشش کی مگر یہ سعی مصالحت ناکام رہی۔ اس پر شہنشاہ کے ایک مذہبی مشیر نے اسے صلاح دی کہ کلیسا کی ایک مجلس منعقد کر کے اس نزاع کا فیصلہ کیا جائے تو بہتر ہوگا۔ چنانچہ شہنشاہ نے حکم دیا کہ ۳۲۵ء کے ماہ جون میں کل اساقفہ علاقہ بھی نیا کے شہر نیقیہ میں جمع ہوں۔ کلیسا کی مجالس عمومیہ سے نیقیہ کی مجلس سب سے پہلی مجلس تھی۔ اس مجلس میں آریوس کا سب سے زبردست حریف اثناسیوس Athanasius تھا۔ اس کو اسکندریہ کے اسقف اسکندریوس نے پالا تھا اور اسی کے زیر سایہ تعلیم و تربیت حاصل کی تھی اور اب پچیس برس کے سن کو پہنچ کر ڈیکن Deacon کی حیثیت سے یہ اسکندریوس کے ساتھ نیقیہ کی مجلس میں شریک ہوا۔ مجلس کے مباحثوں کے دوران میں کئی فریق پیدا ہو گئے۔ ایک فریق بالکل آریوسی عقیدے کا پیرو تھا۔ یہ جس قدر تعداد میں کم تھے اسی قدر طاقت میں زیادہ تھے۔ دوسرا فریق مطلقاً ثلاثی Trinitarian تھا، یعنی وہ باپ اور بیٹے کو بالکل مساوی المرتبہ قرار دیتا تھا۔ اس گروہ کا لیڈر اثناسیوس تھا۔ تیسرا فریق ان دونوں کے بین میں تھا۔ اس کا سرگروہ یوسیپیوس اسقف نیکومیڈیا تھا جس کو نہ صرف دیرینہ تعلقات کے باعث بلکہ عقیدتاً آریوس سے بہ نسبت اثناسیوس کے زیادہ ہمدردی تھی۔ لیکن مجلس میں بالآخر فتح اثناسیوس کو حاصل ہوئی اور اس نے اپنا تیار کردہ تفصیلی عقیدہ کثرتِ رائے سے منظور کروا لیا۔ اس عقیدے کے آخر میں آریوسی خیالات کی تردید کی غرض سے یہ الفاظ بڑھائے گئے تھے۔ ”لیکن جو کہتے ہیں کہ ایک وقت ایسا تھا کہ وہ (مسیح) نہ تھا اور کہتے ہیں کہ مولود ہونے سے پہلے وہ نہ تھا اور اس کا وجود ایسی چیز سے ہوا جو پہلے نہ تھی، یا جو لوگ مانتے ہیں کہ ’خدا نے فرزند کی ذات یا اس کا جوہر خدا کی ذات اور جوہر سے جدا ہے یا یہ کہ وہ مصنوع تھا یا تابع تغیر و تبدل ہے‘ تو کلیسا ایسے تمام لوگوں کی تکفیر کرتا ہے“ عقیدے کی منظوری کے وقت سب کی نظریں یوسیپیوس قیسا روسی کی طرف لگی ہوئی تھیں کہ آیا یہ فریق اس عقیدے پر دستخط کرتا ہے یا ان عقاید پر قیام رہتا ہے جن کی تکفیر ہو چکی

ہے۔ اولاً اس فریق نے بہت شدت کے ساتھ فتویٰ تکفیر کی مخالفت کی لیکن بالآخر اس کے لیڈر یوسی بیوس نے آخری فیصلے کے لیے ایک دن کی مہلت مانگی اور اس کے بعد اس نے عقیدے پر دستخط کر دیے، لیکن دوسرے یوسی بیوس، اسقف نیکو میڈیا اور تھیوگ نیز، اسقف نیقیہ، اور مارکوس، اسقف کیلسٹون نے مقابلے میں زیادہ بہت جرات سے کام لیا۔ انھوں نے مجلس کے متفقہ عقیدے پر تو دستخط کر دیے کیوں کہ شہنشاہ کو اصرار تھا کہ مجلس کے فیصلے کو سب لوگ تسلیم کریں لیکن آریوسیوں کے خلاف تکفیر کا جو فتویٰ دیا گیا تھا اس پر دستخط کرنے سے انھوں نے قطعی انکار کر دیا۔ اس قصور میں ان میں سے دو شخص یعنی یوسی بیوس اور تھیوگ نیز اپنے اپنے کلیسائی عہدوں سے برخاست کر دیے گئے اور ساتھ ہی ان کی جلاوطنی کا حکم بھی دیا گیا۔ اس طرح آریوس اور اس کے دو بڑے مددگار کلیسا سے خارج اور جلاوطن کر دیے گئے

ان اعتقادی مباحث میں سب سے زیادہ ممتاز اور نمایاں شخصیت اسکندریہ کے بطریق سائرل کی تھی۔ اپنے چچا تھیا فلس کی وفات کے بعد یہ اس کی جانشینی کا امیدوار تھا۔ اسکندریہ کے پادری اس بارے میں باہم متفق نہ تھے۔ فوج ایک دوسرے امیدوار کے حق میں تھی۔ لیکن عوام کا ایک جم غفیر سائرل کی حمایت میں اٹھ کھڑا ہوا اور اس نے بالآخر جبر و قوت کے استعمال سے سائرل کو کلیسائے اسکندریہ کی صدارت کی کرسی پر بٹھانے میں کامیابی حاصل کی۔ اسکندریہ مرکز سلطنت سے دور تھا، اس لیے اس کے بطریق کو وہ طاقت حاصل ہو گئی جو پولیس اور عدالتوں کو حاصل ہوتی ہے۔ سائرل نے اپنے غیر معمولی تدبیر سے اس میں یہاں تک اضافہ کیا کہ وہ لوگوں کی جان اور عزت کا بھی مالک و مختار بن بیٹھا۔ سب سے پہلے اس نے نوویشن Novatian

فرقے کی سرکوبی اور ان کی بد اعتقادیوں کے باعث انھیں بہت سی مذہبی آزادیوں سے محروم کر دیا۔ اس کے بعد یہودیوں کی باری آئی۔ یہودی مذہب والوں کو بطریق موسیٰ دور سے بہت کچھ قانونی اور مذہبی تحفظات حاصل تھے۔ رومی شہنشاہوں نے ان قانونی اور مذہبی آزادیوں کو بحال رکھا تھا۔ اس روادارہ مسک کے باعث یہودیوں کی

آبادی میں معتد بہ اضافہ ہو گیا تھا، لیکن سائریل نے ان تمام قوانین کو بالائے طاق رکھ کر شہنشاہ کی منظوری حاصل کیے بغیر اور بلاوجہ اشتعال اپنے پیروؤں کو لے کر یہودیوں کی عبادت گاہوں پر دھاوا بول دیا۔ یہودی غیر مسلح تھے اور حملے کے لیے بالکل تیار نہ تھے۔ اس لیے وہ مزاحمت نہ کر سکے۔ ان کی عبادت گاہوں کو سمسار کرنے کے بعد سائریل نے سارا مال غنیمت اپنے پیروؤں میں تقسیم کر دیا اور بقیہ یہودی آبادی کو اسکندریہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔

اسی زمانے میں ہائی پیشیا Hypatia کے قتل کا واقعہ پیش آیا جس کا بانی مبنی بطریق اسکندریہ سائریل تھا۔ ہائی پیشیا ایک مشہور ریاضی دان کی بیٹی تھی اور نہ صرف اپنے علم و فضل کے باعث بلکہ اپنے حسن و جمال کی وجہ سے بھی مرجعِ خلافت بن گئی تھی۔ بڑے بڑے ممتاز اور عالی رتبہ اشخاص اس کی زیارت کے متمنی رہتے تھے۔ اس کی مقبولیت اور شہرت کو دیکھ کر سائریل کی آتش حسد بھڑک اٹھی۔ ایک روز جب کہ وہ اپنی گاڑی میں بیٹھی ہوئی اسکندریہ کی سڑکوں سے گزر رہی تھی، ایک مجمع نے اس پر حملہ کر کے اسے گاڑی سے گرا دیا اور اس کا لباس اتار کر بالکل عریاں حالت میں گھسیٹتے ہوئے کلیسا میں لے آیا۔ یہاں اسے نہایت بے دردی کے ساتھ قتل کیا گیا۔ جب اس واقعہ کی تحقیقات شروع ہوئی اور ملزموں کا سراغ لگانے کی کوشش کی گئی تو سائریل نے عہدہ داران حکومت کو رشوت دے دلا کر معاملہ رفع دفع کر دیا۔

اس کے بعد قسطنطنیہ کا بطریق نسطوریس Nestorius سائریل کی آتش حسد کا شکار ہوا۔ نسطوریس انطاکیہ کا ایک راہب تھا۔ اس نے اپنے فصیح و بلیغ معارف اور زہد و پارسائی کی بدولت اتنی شہرت حاصل کی کہ شہنشاہِ بازنطین تھیوڈوسیوس ثانی Theodosius-II نے اسے قسطنطنیہ کا بطریق مقرر کر دیا۔ اس عہد پر آتے ہی نسطوریس نے بے دینی کے خلاف ایک بڑی زبردست مہم چلائی اور سب سے پہلے آریوسی عقائد رکھنے والی جماعت پر دستِ ناز کیا۔ آریوسی فرقے والوں نے پیش بینی سے کام لے کر اپنے مرکروں کو خود ہی آگ لگا دی۔ اس کے بعد نسطوریس

نے او۔ دو فرقوں کو مستاناً شروع کیا جس کی وجہ سے ساردس Sardis اور ملٹس Miletus کے شہروں میں کئی فسادات ہوئے۔ اس زمانے میں حضرت مریم کی پرستش کی رسم عام ہو گئی تھی اور آپ کو عموماً خدا کی ماں کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ نسطوریوں نے اس بدعت کے خلاف آواز اٹھائی۔ انطاکیہ سے نسطوریوں نے اپنے ساتھ ایک اور پادری اناستیسس Anastasius قسطنطنیہ ساتھ لایا تھا۔ اس نے قسطنطنیہ کے ایک کلیسا میں حضرت مریم کو خدا کی ماں بنانے کے خلاف ایک بڑا طویل خطبہ دیا جو غالباً نسطوریوں کا تصنیف کردہ تھا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ خدا کا ایک انسانی ماں کے بطن سے پیدا ہونا امر محال ہے۔

اب سائرل کو موقع ملا کہ وہ نسطوریوں کو نیچا دکھائے۔ چنانچہ اس نے نسطوری عقیدے کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنی شروع کی اور اس سلسلے میں اس نے سب سے پہلے پاپائے مدائن اور اپنا ہم نوا بنالیا۔ بازنطینی شہنشاہ نے اس نئی مذہبی نزاع کا سد باب کرنے کے لیے ایفیس کے مقام پر ایک کلیسائی مجلس کے انعقاد کا اعلان کیا۔ لیکن لکھتا ہے کہ سائرل بڑے طمطراق اور زبردستی کے ساتھ ایفیس میں وارد ہوا اور ملاحوں، غلاموں اور مذہبی دیوانوں کا ایک جم غفیر اس کے ہمراہ تھا۔ شہر کے حکام اس جہاد و جلال اور شاہانہ شان و شوکت سے مرعوب ہو گئے اور سائرل کے مخالفین کو ہر سر بازار ذلیل و خوار کیا گیا۔ فیاضانہ تحائف اور عطیات کے ذریعے سائرل نے دوسرا اسقف کو اپنا ہم نوا بنا لیا لیکن اسے انطاکیہ کے اسقف جان کی مخالفت کا اندیشہ تھا جو ابھی تک ایفیس نہیں پہنچا تھا بلکہ راستے ہی میں تھا۔ سائرل نے اس کی آمد کا انتظار کیے بغیر مجلس ایفیس کے افتتاح کا اعلان کر دیا۔ جب نسطوریوں نے، جس کو جان کی آمد اور ہم نوائی سے بہت زیادہ توقعات تھیں، سائرل کی اس حرکت پر احتجاج کیا تو سائرل اور اس کے حامیوں نے اس کی تکفیر کا فیصلہ سنا دیا اور سائرل خود ہی مجلس کا صدر بن بیٹھا۔ شہنشاہ کے نائب نے سائرل سے درخواست کی کہ چار روز تک مجلس کی کارروائی ملتوی کر دی جائے لیکن اس نے بڑی ذلت کے ساتھ اس کو مجلس سے نکلوا دیا اور ساری کارروائی ایک روز کے اندر

ختم کر دی جس کے نتیجے میں نسطوریس کو اس کے عہدے سے معزول کر دیا گیا۔ خوشی میں سارے شہر نے چراغاں کیے اور رات بھر جشن منایا۔ جب الطاکہ کا وفد جان کی سرکردگی میں ایفیس پہنچا تو اس نے ایک علیحدہ مجلس منعقد کی، سائرل کو معزول قرار دیا اور فیصلہ کیا کہ سائرل کو اس کی شرکت کے بغیر نسطوریس کو معزول کرنے کا کوئی حق نہ تھا۔ اب شہنشاہ بڑی مصیبت میں مبتلا ہو گیا اور اس نے بڑے پس و پیش کے بعد نسطوریس اور سائرل دونوں کی گرفتاری کا حکم صادر کر دیا، لیکن رائے عامہ کے دباؤ سے مجبور ہو کر اس نے بالآخر سائرل کو رہا کر کے نسطوریس کو پہلے عرب اور بعد میں مصر کو جلاوطن کر دیا۔

جہاں تک اعتقادی بحث کا تعلق ہے، نسطوریس کا عقیدہ ایلو نیس کے دعاوی کا رد عمل تھا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، ایلو نیس نے مسیح کی کامل الوہیت کا عقیدہ پیش کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مسیح کی انسانیت مکمل نہ تھی۔ اگر انسانیت اور الوہیت دونوں کو ایک درجہ دیا جائے تو مسیح کی شخصیت کو تقسیم پذیر ماننا پڑے گا اور اس کی وحدت زائل ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف تھیوڈور نے جس سے نسطوریس نے اپنا عقیدہ مستعار لیا تھا مسیح کی انسانیت اور معصومیت پر زور دیا۔ مسیح کی معصومیت کا سبب اس کے نزدیک یہ تھا کہ مسیح کے ساتھ کلمہ الہی متعلق ہو گیا تھا۔ یہ کلمہ مسیح کی ذات میں جاری و سادی تھا اور اسی نے مسیح کو الوہی عزت و مرتبت کا اہل بنایا۔ تھیوڈور نے مسیح اور کلمہ اتحاد کو باطل قرار دے کر مسیح اور کلمہ کے ربط Connexion کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے خیال میں حضرت مریم انسان کی کبھی حامل تھیں اور خدا کی کبھی۔ وہ انسان کی ماں تھیں، لیکن اس انسان کی جو بطن مادر سے تولد کے وقت مجسم الوہیت تھا۔ اصل میں ایلو نیس کا نظریہ حلول کے منطقی تصور کے خلاف تھا کیوں کہ اگر مسیح انسان نہ تھے تو ان میں خدا کا حلول کیسے ممکن تھا۔ بہر حال نسطوریوں نے مسیح کی کامل انسانیت کا دعویٰ کرتے ہوئے یہ خیال پیش کیا کہ مسیح کے اندر دو شخصیتیں انضمام شدہ تھیں — ایک کلمہ الہی اور دوسری انسانیت۔ سائرل

کہ اس نظریے سے اختلاف تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ مسیح میں دو شخصیتوں یا فطرتوں کے ضم ہونے کا نظریہ غلط ہے۔ مسیح کی فطرت اور شخصیت ایک تھی۔ سب سے اہم بات یہ تھی کہ حلول کے نظریے کی صداقت کا دار و مدار اس یقین پر ہے کہ حضرت مریم نے اسی مسیح کو جنم دیا جو ہمیشہ ہمیشہ سے باپ یعنی خدا کے ساتھ موجود تھا، نہ یہ کہ مریم کے بطن میں آنے کے بعد کلمہ الہی اس سے متعلق اور متحد ہو گیا۔

نسطوریوں کو اس امر کا کامل یقین تھا کہ مسیح علیہ السلام میں نفسِ ناطقہ اور کلمہ کے باہم ضم ہونے کا عقیدہ معقولیت سے بعید ہے۔ اس لیے انھوں نے سرکاری کلیسا سے علیحدگی اختیار کی اور اپنا کلیسا علیحدہ بنایا۔ لیکن سرکاری کلیسا کو دنیوی اقتدار حاصل تھا، اس لیے نسطوریوں کو شدت کے ساتھ سزائیں دی گئیں۔ انطاکیہ اور شام کے یونانی بولنے والے علاقے میں ظلم و ستم نے پورا پورا کام کیا اور نسطوریوں کو مصر میں ایک مفروز فرقے کی حیثیت سے پناہ دینی پڑی، لیکن یہاں بھی انھیں چین سے نہ بیٹھنے دیا گیا۔ صرف سریانی زبان بولنے والے عیسائیوں نے نسطوری عقاید قبول کیے اور اسی جماعت نے نسطوریت کی اشاعت میں سب سے زیادہ سرگرمی دکھائی۔

۶۳۹ء میں شہنشاہ زینو نے اڈلسہ کے مدرسے کو اس بنا پر بند کر دینے کا حکم دیا کہ اس کے معلمین نسطوری خیالات رکھتے تھے۔ اس لیے اس مدرسے کے خارج شدہ ارکان یارسوما کی قیادت میں رومی سلطنت سے نکل گئے اور انھیں ایران میں پناہ ملی۔ اس طرح نسطوریت کو شام کے علاوہ ایران میں بھی اپنا عقیدہ پھیلانے کا موقع ملا۔

نسطوریوں کی معنوی کے بعد کلیسا کو ایک اور دینی تفرقے سے دوچار ہونا پڑا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ سائرل نے نسطوریوں کے اس عقیدے کے خلاف آواز اٹھائی تھی کہ مسیح کے اندر دو شخصیتیں باہم متحد تھیں۔ اس کو اصرار تھا کہ مسیح کی فطرت اور شخصیت

ایک ہے۔ اس طرزِ خیال کا لازمی نتیجہ وحدتِ فطری Monophysites فرقے کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ لوگ مجلسِ چالسڈن کے اس فیصلے کے خلاف تھے کہ مسیح کی دو فطرتیں تھیں، انسانی اور الٰہی، اور جب وہ انسان کی صورت میں بطنِ مادر سے

پیارا ہوا تو یہ دونوں فطرتیں ایک ناقابل انفکاک وحدت میں تبدیل ہو گئیں۔ وحدتِ الفطر
 عقیدے کا موجد یوٹیکس Eutyelius تھا جو قسطنطنیہ کے راہبوں کا سردار تھا۔
 اس نے ابتدا سے سائرل کی پیروی کی لیکن قسطنطنیہ کے استقف فیلیون نے اس کے
 خلاف ایک مجلس منعقد کر کے اسے ۴۴۸ء میں معزول قرار دیا۔ اس پر الزام یہ تھا کہ
 وہ مسیح کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ حلول Incarnation کے بعد
 مسیح کی فطرت اور شخصیت واحد ہو گئی اور اس میں کسی قسم کی تقسیم پذیری کا امکان نہیں
 رہا۔ لیکن یوٹیکس بڑا با اثر آدمی تھا۔ قسطنطنیہ کے تمام راہب اس کے پشت پناہ تھے۔
 ان کی تائید اور حمایت سے یوٹیکس نے شہنشاہ تھیودوسیوس کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ
 کلیسا کی ایک باقاعدہ مجلس کا انعقاد کر کے اس مسئلے کا تصفیہ کرے۔ چند درباری امرا
 نے بھی اس کی تائید کی اور نتیجے کے طور پر تھیودوسیوس نے ایفیس کے مقام پر ایک اور
 مجلس کے انعقاد کا اعلان کیا۔ اس مجلس میں ابتدا ہی سے یوٹیکس کا پلہ بھاری تھا۔
 ڈیاس کورس جو مجلس کا صدر تھا، یوٹیکس کا ہم نوا تھا۔ درباریوں کی اکثریت بھی اسی
 کی حامی تھی۔ راہبوں کی ایک بڑی کثیر جماعت نے مجلس کو گھیر رکھا تھا اور اپنے سرگروہ
 کے حق میں لڑنے کو تیار تھی۔ جب یہ سوال اٹھا یا گیا کہ حلول کے بعد مسیح کی دو فطرتوں کے
 بارے میں مجلس کی کیا رائے ہے تو کفر کفر کی صدا ایں بلند ہوئیں۔ مجلس نے فیلیون کو
 معزول قرار دیا۔ جب فیلیون نے اپنی صفائی پیش کرنی شروع کی تو ساری مجلس نے
 شور مچایا ”اس کو مار ڈالو، اس کو مار ڈالو“ اور ڈیاس کورس صدر نے بھی تشدد پسند
 عناصر کی حوصلہ افزائی کی۔ راہبوں کی جماعت فیلیون پر ٹوٹ پڑی اور اس کو اتنا زور
 کو ب کیا کہ وہ چند دنوں بعد اس کو فت کے باعث جاں بحق ہو گیا، لیکن اس مجلس کے
 فیصلوں کو قبولیت عام حاصل نہ ہو سکی۔ اس کے بعد شہنشاہ نے مجلس کے تصفیے کی
 توثیق کر کے یوٹیکس کے وحدتِ الفطری عقیدہ کو درست قرار دیا۔ نسطوریوں کی تمام
 کتابوں کو ممنوع الاشاعت کر دیا گیا اور حکم ملا کہ جہاں کہیں یہ کتابیں پائی جائیں انھیں جلا
 دیا جائے۔

لیکن تھیوڈوسیوس کے حکم ناموں کا عوام پر کوئی اثر نہ ہوا، کیوں کہ سارے نرن
 کلیسا اور مشرقی کلیسا کی ایک غالب اکثریت و سرت الفطری عقیدے کے خلاف تھی۔
 غرضیکہ الفیس کی مجلس کے بعد ایک شدید دینی تنازعہ نمودار ہوا۔ اسی عرصے میں شہنشاہ
 تھیوڈوسیوس کا انتقال ہو گیا اور اس کی بہن نے مارشین کو تخت شاہی دلوانے میں کامیابی
 حاصل کی۔ حالات کی تبدیلی کے ساتھ وحدت الفطری عقیدے کے خلاف آتش غضب
 بھڑک اٹھی۔ پوپ لیو کے اشارے سے نئے شہنشاہ نے چالسڈن کی مجلس کے انعقاد
 کا اعلان کیا۔ اس مجلس نے دیاس کورس کو معزول قرار دیا۔ نیتیکہ اور قسطنطنیہ کی مجلس
 کے منظور کردہ عقاید کی توثیق کے بعد مجلس نے حسب ذیل اعلان کیا: ”ہم اعلان کرتے
 ہیں کہ ہم اس یسوع مسیح کو مانتے ہیں جو خدا کا بیٹا تھا اور جو اپنی الہیت اور انسانیت
 دونوں میں یکساں کامل تھا، جو صحیح معنوں میں خدا اور حقیقی معنوں میں انسان تھا اور
 ایک معقول روح اور جسم کا حامل تھا، جو اپنے باپ کے ساتھ ہم جوہر تھا اور اپنی انسانیت
 کے باعث ہم سب کے ساتھ بھی ہم جوہر تھا، جوہر پہلو سے ہمارے مماثل تھا اور گناہوں
 کی آلائش سے پاک تھا، جس کو اس کے باپ نے ازل سے پیدا کیا تھا اور بعد میں ہماری
 نجات کی خاطر خدا کی ماں مریم کے بطن سے پیدا ہوا تھا، ایک ہی مسیح جس کی دو غیر تقسیم پذیر
 فطرتیں تھیں اور ان فطرتوں کے اتحاد نے ان کے باہمی امتیاز میں کوئی فرق نہیں پیدا کیا تھا
 بلکہ ہر فطرت کی خاصیت اپنی جگہ مستقلاً ایک واحد شخصیت میں موجود تھی اور جس کو
 دو شخصیتوں میں منقسم نہیں کیا جاسکتا بلکہ ایک ہی بیٹا، ایک ہی مولود اور کلمہ الہی تھا۔“
 لیکن شہنشاہی احکام و قوانین کے باوجود مصر میں موحد الفطری عقیدہ جڑ پکڑا گیا۔
 مصر کے راہبوں نے یوٹیکس کے ساتھ کامل وفاداری کا ثبوت دیا اور چالسڈن کی مجلس
 کی مخالفت میں سرگرم رہے۔ اس کے بعد سے موحد الفطری عیسائیوں کی پانچ شاخیں
 قائم ہو گئیں۔ اولاً، شام کے یعقوبی۔ دوم، مصر کے قبطی۔ سوم، اہل حبشہ۔ چہام،
 آرمینی عیسائی جن کی آبادی بکھری ہوئی ہے۔ پنجم، لبنان کا میرونی Maronite
 فرقہ۔

نسطوریس کو عیسائی کلیسا نے اس بنا پر مردود قرار دیا تھا کہ وہ مسیح کے اندر دو مختلف فطرتوں کا قائل تھا۔ اسی طرح یونیکس کو اس بنا پر کلیسا سے خارج کیا گیا کہ وہ مسیح کی ایک واحد فطرت کے عقیدے کا حامل تھا۔ مجلس چالسڈن کے فیصلے کی رو سے صحیح عقیدہ یہ تھا کہ مسیح کی واحد شخصیت میں دو فطرتیں جمع تھیں، لیکن اب مسیحی کلیسا میں ایک نیا اعتقادی تنازعہ برپا ہوا اور سوال یہ اٹھا کہ آیا مسیح کی فطرت کی مانند اس کے ارادے بھی دو تھے، ایک انسانی اور ایک الٰہی، یا اس کی شخصیت کی طرح اس کا ارادہ واحد تھا۔ یہ سوال شہنشاہ ہرقل نے اٹھایا جب کہ وہ ایران کی فتح کے بعد وطن واپس ہوا۔ بطریق سررجیس نے بمشکل تمام پوپ ہنورس کو واحد ارادے کے اعتقاد پر راضی کیا۔ شہنشاہ نے حکم نامے کے ذریعے وحدت الارادی عقیدے کا اعلان کیا۔ چنانچہ قسطنطنیہ کی دو مجلسوں میں اس نئے عقیدے کی توثیق کی گئی، لیکن ہرکاری تاہم کے باوجود مشرق میں اس عقیدے کی مخالفت کی گئی اور روم کے اساقفہ جان چہارم، قیصر ڈور اور مارٹن نے بھی اپنے پیش رو ہنورس کی تردید میں اس عقیدے کو باطل قرار دیا۔ ہرقل کے پوتے شہنشاہ کانستینس ثانی نے فریقین کے درمیان مصالحت کرانے کی غرض سے اپنے دادا کا حکم نامہ منسوخ کر دیا اور دونوں عقیدوں کو جائز قرار دیا، لیکن پوپ مارٹن نے شہنشاہ کی مخالفت میں اعلان کیا کہ دونوں عقیدوں کا بہ یک وقت درست ہونا محال ہے۔ اس پر شہنشاہ نے پوپ کو گرفتار کر وا کر قسطنطنیہ بلوایا اور اس کے ساتھ نہایت ذلت آمیز برتاؤ کیا۔ ایک اور کلیسائی عہدے دار میکزیس کو بھی اس جرم میں جلاوطن کر دیا گیا، لیکن یہ اعتقادی نزاع کئی سال تک جاری رہی اور اس کی وجہ سے مشرقی اور مغربی کلیساؤں کے درمیان افتراق کی خلیج وسیع تر ہو گئی۔ بالآخر کانستینس کے جانشین قسطنطین نے اپنے دارالسلطنت میں کلیسا کی چھٹی مجلس کا انعقاد کیا۔ پوپ اگیتھو agatho بھی اپنے ماتحت عہدے داروں کے ساتھ مجلس میں شریک ہوا جس نے گزشتہ پانچ عمومی مجالس کے فیصلوں کی توثیق کی اور قرار دیا کہ مسیح کے اندر دو ارادے اور قوتیں کارفرما تھیں، مگر یہ دونوں ایک واحد شخصیت میں متوافق تھیں نہ کہ متضادم۔ مسیح کا انسانی ارادہ اس کے

اعلیٰ ارادے کے ماتحت تھا۔ جس طرح مسیح کا جسم، باوجود اس کی الوہیت کے، گوشت پوست کا بنا ہوا تھا اسی طرح گوشت پوست کے جسم میں کارفرما ارادی قوت بھی ایک الہی قوت تھی، اور جس طرح الوہیت نے اس کی انسانی جسمانی ساخت میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا کی اسی طرح اس کا انسانی ارادہ بھی الوہیت کے باوجود اپنی جگہ قائم رہا۔

مشرقی کلیسا کے اعتقادی تنازعات میں پابلیشین فرقے کا ظہور بھی قابل ذکر ہے۔ اس فرقے کے پیروؤں کو بے انتہا مظالم اور وحشیانہ سلوک کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اس کا بانی ایک شخص پال نامی تھا، لیکن اس کی ابتدا دراصل ایک شخص قسطنطین نے کی تھی جس کو مانی کا پیرو کہا جاتا ہے۔ مانی کے عقاید کے علاوہ یہ ناستک فرقے کی ثنویت سے بھی متاثر تھا۔ ساتویں صدی عیسوی کے وسط میں اس کی ملاقات ایک عیسائی پادری سے ہوئی جو اس کا مہمان تھا۔ روانگی کے وقت اس پادری نے اسے عہد نامہ جدید کا ایک نسخہ عنایت کیا جس سے قسطنطین اب تک پوری طرح متعارف نہ تھا۔ عہد نامے میں سینٹ پال کے جو خطوط درج ہیں انھوں نے قسطنطین کے دل پر خاص طور سے اثر کیا کیوں کہ ان میں روح اور جسم، قانون اور توفیق الہی کے تضاد پر بہت کچھ زور دیا گیا ہے۔ ان تحریروں نے اس کے ثنوی افکار کو اور زیادہ تقویت پہنچائی اور اب وہ اپنے عقاید کی پرجوش تبلیغ کرنے لگا۔ آرمینیا میں اس کے پیروؤں کی تعداد بہت کثیر تھی۔ انھیں پالیشین کہا جاتا تھا۔ ان کے خلاف سب سے بڑا الزام یہ تھا کہ وہ مانوی عقاید کو مانتے ہیں، حالانکہ اس فرقے کے بانی قسطنطین نے صراحتاً مانوی عقاید سے انکار کیا تھا۔ بہر حال ان کا عقیدہ یہ تھا کہ مسیح ایک معصوم انسان کی حیثیت میں پیدا ہوا اور پینسٹھ کے وقت اسے خدا نے شرف الوہیت سے نوازا، لیکن اس کی الوہیت کا درجہ وہ نہ تھا جو خدا باپ کا تھا، نیز مسیح کے ذریعے تمام انسان کسی نہ کسی درجے میں شریک الوہیت ہیں۔ ان کے عقاید میں شیطان بطور اصول شر کے بہت اہم درجہ رکھتا ہے، لیکن مانوی فرقے کے برعکس، جو شیطان کو خدا کا حریف اور مد مقابل مانتا تھا، یہ لوگ شیطان کو خدا سے کم رتبے پر رکھتے تھے۔ ان لوگوں سے عیسائیوں کو جو تنفر تھا اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ تصاویر، مجسموں اور اولیا کی پرستش کے خلاف تھے۔ ان میں مذہبی اور غیر مذہبی طبقوں کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ وہ انجیل مقدس

کا احترام کرتے تھے اور بالخصوص سینٹ پال کے مکتوبات کا انھیں حد درجہ احترام ملحوظ تھا، مگر انھوں نے پطرس کے مکتوبات کو مسترد کر دیا تھا، کیوں کہ وہ پطرس کو پال کا دشمن سمجھتے تھے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ عہد نامہ قدیم خدا کی کتاب نہ تھی بلکہ ایک ایسی ہستی کی جو درجے میں خدا سے کم تھی۔ ان کے خلاف شہنشاہِ قسطنطین لوگنائس نے سخت کارروائی کی لیکن سرکارِ مظالم کے باوجود یہ اپنے عقیدے سے نہ ہٹے۔ بلکہ تھیوڈورا کے زمانے میں اس فرقے کے تقریباً ایک لاکھ آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور ان کے بچے کچھے افرادِ ادھر ادھر منتشر ہو گئے۔

(۶)

یونانی مذہبی افکار کا ارتقا

جب کہ بنی اسرائیل کے انبیاء اپنی قوم کی اخلاقی تنظیم کر رہے تھے اور ان کے مذہبی اعتقاد زیرِ تشکیل تھے، یونانی قوم میں بھی اخلاقی مسائل پر غور و فکر کا سلسلہ جاری تھا۔ لیکن یونانیوں نے اس مسئلے پر یونانی نقطہ نظر سے غور کرنے کے بجائے عقلیت اور مابعد الطبیعیاتی فکر کا راستہ اختیار کیا۔ ان کے فلسفیانہ افکار کسی مذہبی نظام میں تو متشکل نہ ہو سکے لیکن انھوں نے خدا اور کائنات کے دینیاتی مسئلے کے بارے میں ایک خاص زاویہ نگاہ پیدا کر دیا اور الہیاتی مسائل کے متعلق ان کے افکار و تصورات اتنے طاقتور ثابت ہوئے کہ جب یہودی اور عیسائی مذاہب کا یونانی فکر سے تصادم ہوا تو انھیں چاروں طرف اپنے مذہبی عقائد اور دینیاتی تصورات کو یونانی فکر کے سانچے میں ڈھالنا پڑا کیوں کہ یونانیوں نے جو الہیاتی ڈھانچا تیار کیا تھا وہ عقلی حیثیت سے مذہبی عقاید کی بہ نسبت زیادہ پختہ اور طاقتور تھا۔

یونانی الہیاتی فکر کی ابتدا سقراط سے ہوئی جس نے سب سے پہلے خیر و شر کے مسئلے پر بحث شروع کی۔ سقراط کے نقطہ نظر سے خیر اور شر کا فرق ایک علمی فرق ہے۔ بدی یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ نظری اور کوتاہ علمی کے باعث کسی اعلیٰ لیکن بعید تر خیر کو ادنیٰ لیکن قریب تر خیر پر قربان کر دے۔ ہر شخص کا محرک عمل تلاش لذت اور حصول مسرت ہے، لیکن نیک آدمی اور بُرے انسان میں فرق یہ ہے کہ اقل الذکر اپنے ہر عمل کا جائزہ لے کر لیتا ہے کہ اس کی آئندہ مسرت اور لذت پر اس کا عملی اثر کیا ہوگا اور اگر اسے یہ محسوس ہو کہ کسی خاص عمل سے اس کی مسرت فنا ہو جائے گی، ادھوری اور ناقص رہ جائے گی یا کسی

بہتر باعلیٰ تر مسرت کا حصول اس کی وجہ سے دشوار ہو جائے گا تو وہ اپنی فوری لذت سے دست کش ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس ایک بُرا انسان نتائج و عواقب پر غور کیے بغیر ہر اس عمل پر آمادہ ہو جاتا ہے جس سے اس کو فوری لذت حاصل ہونے کی توقع ہو۔ اس لیے نیکی، علم اور بدی جہالت ہے۔ اس طرح سقراط کے نزدیک عام لوگوں کی اخلاقیات جو رسم و رواج اور موروثی خیالات پر مبنی ہوتی ہے صحیح علمی اساس سے محروم ہونے کے باعث بد اخلاقی سے قریب تر ہوتی ہے۔ ایک بہتر اخلاقیات پیدا کرنے کے لیے انسان کو اپنی سوسائٹی کے رسم و رواج اور روایات سے ہٹ کر خالص علمی نقطہ نظر سے مسائل و معاملات پر غور کرنا چاہیے۔

افلاطون نے اپنے استاد کی اس رائے سے اختلاف کیا کہ عام لوگوں کے اخلاقی اقدار و معیارات بالکل جہالت پر مبنی ہوتے ہیں اور ایک صحیح اخلاقی نظام کی تشکیل کے لیے ہمیں عوام کے اخلاقی افکار سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے۔ افلاطون کی نظر میں عوامی اخلاقیات نہ تو خالص علمی اساس پر قائم ہوتی ہے اور نہ محض جہالت اور فقدانِ علم پر، بلکہ اس میں علم اور عدم علم دونوں کا امتزاج ہوتا ہے۔ عوام کے اخلاقی نظریات میں ہیں وہ مواد ملتا ہے جس کی تصحیح و توسیع سے ہم ایک صحت مند نظریہ اخلاق کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ اس لیے اخلاقی علم کا تمام ابتدائی سرمایہ عوام کے مروجہ اخلاقی نظریات سے نیاں ہوتا ہے۔ اصل میں افلاطون نے جو سیدال جیفیر تھا وہ علمباتی بھی تھا اور اخلاقی بھی — علمباتی

اس نقطہ نظر سے کہ انسانی مدرکات و حواس کے ذریعے جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے، اس کی سائنٹیفک حیثیت کیا ہے۔ اگر سائنٹیفک علم انسان کے عام تجربات سے ماورا نہیں بلکہ تجربات کی تحلیل و تشریح ہے تو اس کا کوئی خاص فائدہ نہیں۔ اس کے برعکس اگر حکمیاتی (سائنٹیفک) علم ہمیں حواس و مدرکات سے آگے لے جاتا ہے اور اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے تو اس کی صحت و صداقت کی ضمانت کیا ہے اور اس کی علمیت کا مصدر کہاں ہے؟ اگر ہمارے مقدمات میں جو تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں نتیجہ پہلے ہی سے مضمر ہوتا ہے تو نتیجہ اخذ کرنے سے فائدہ کیا ہوا اور اگر ہمارا اخذ کردہ نتیجہ مقدمات سے بالکل الگ اور ماورا

ہے تو اس کے جواز کا کیا ثبوت ہے ؟ افلاطون اس کا جواب حسب ذیل الفاظ میں دیتا ہے :

انسانی روح ایک لافانی حقیقت ہے ۔ وہ مختلف اوقات میں عالم مادی میں ظاہر ہوتی رہی ہے ۔ پھر چوں کہ وہ عالم مادی اور عالم روحانی کی تمام اشیاء کا مشاہدہ کر چکی ہوتی ہے اس لیے اس کو تمام اشیائے ہستی کا علم ہوتا ہے ۔ اس لیے جب اسے دنیا میں آکر اخلاقی تجربات ہوتے ہیں تو وہ خیر محض کی ماہیت از خود معلوم کر لیتی ہے ۔ چوں کہ تمام فطرت یکساں ہے اور روح کو ہر ممکنہ شے کا علم ہے ، اس لیے ایک واحد تجربے سے اس کے دل میں تمام تجربات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے ۔ اس طرح ہر تحقیق و انکشاف درحقیقت گزشتہ علم کی یادآوری ہے ۔ روح کا علم ابتدا ہی سے کامل ہوتا ہے ، لیکن یہ علم صاف اور واضح نہیں ہوتا ، یعنی خفی ہوتا ہے ، جلی نہیں ہوتا ۔ روح انسانی تمام عالم کا مصدر ہے جس کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ روح کو ایک تجربے سے اپنے تمام گزشتہ تجربات یاد آ جاتے ہیں ۔

افلاطون کے اس نظریے سے ایک اور نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے جس کی تصریح خود اس فلسفی نے بعد میں چل کر کی ، یعنی حقیقتِ اصلہ محض مجموعہٴ اشیاء نہیں بلکہ ایک مربوط نظام ہے جس کے ہر جزو میں کل کا وجود جاری و ساری ہے ۔ بالفاظِ دیگر اگر ہمیں عالم کے کسی ایک واقعہ کا علم ہو تو ہمیں ایک ایسے واقعہ کا علم ہوگا جو مختلف اور متعدد رشتوں سے سارے واقعاتِ عالم کے ساتھ منسلک ہے اور اگر ہمیں ان رشتوں کا علم ہو جائے تو ایک واحد واقعہ کے علم سے ہم جملہ واقعاتِ عالم کا وقوف حاصل کر سکتے ہیں ۔ اس لیے علم محض بے جوڑ مدرکات کو جمع کر لینے سے نہیں پیدا ہوتا ، بلکہ وہ ایک ارتقائی عمل ہے جس میں ہم کسی عالم گیر صداقت کو جو منفرد تجربات اور مدرکات میں موجود رہتی ہے ۔ ان تجربات سے الگ کر کے اپنی اصلی صورت میں پاسکتے ہیں ، یعنی ہر جزوی واقعہ کسی عالم گیر صداقت کی نشان دہی کرتا ہے اور اس کی ایک جزوی مثال ہوتی ہے اور یہ عالم گیر صداقت ایک ایسے اصول کے طور پر جزوی تجربات سے حاصل کی جاسکتی ہے جو ان تجربات کی نوعیت اور ان کے تعلق کو معین کرتا ہے ۔

اس نظریے کی مدد سے اخلاقی مسئلے کا حل آسان ہو جاتا ہے ۔ عوام کے اخلاقی افکار اور

نظریات کی حیثیت وہی ہے جو انسان کے جزوی تجربات و مدرکات ہیں۔ جس طرح ان جزوی تجربات میں ایک عالم گیر اصول مضمر ہوتا ہے اسی طرح عوام کے اخلاقی فیصلوں میں بھی کوئی نہ کوئی عالم گیر اخلاقی اصول پنہاں ہوتا ہے۔ اسی لیے اگر ہم عامۃ الناس کے اخلاقی فیصلوں سے وہ عالم گیر اصول اخذ کر لیں جو ان کی بنیادیں پنہاں ہوتا ہے تو ہمیں اخلاق کا صحیح نظریہ حاصل ہو جائے گا۔ بالفاظ دیگر جس طرح علم کے میدان میں جزوی واقعات سے بلند ہو کر کسی عالم گیر اصول وحدت کی تلاش ضروری ہے اسی طرح عوام کے اخلاقی فیصلوں سے ہمیں کسی ایک عالم گیر اخلاقی اصول کی تلاش کرنی چاہیے جس کا اطلاق جزوی اخلاقی نظریات پر کیا جاسکے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے نیوٹن کے نظریہ جذبہ کشش کی۔ نیوٹن نے بہت سے ارضی و سماوی اجسام کے مشاہدے سے ایک ایسا عالم گیر اصول یعنی قانون ثقل دریافت کیا جس سے تمام اجسام کی حرکت کی توضیح کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح مختلف اخلاقی مسائل میں لوگ جو مختلف رائیں ظاہر کرتے ہیں ان سب کے مطالعے سے ہم ایک ایسے اخلاقی اصول کا انکشاف کر سکتے ہیں جس کا اطلاق ہر جزوی اخلاقی مسئلہ پر کیا جاسکے۔ اس طرح سے ہمیں ایک معیار حاصل ہو جائے گا جس کی مدد سے ہم یہ فیصلہ کر سکیں گے کہ کسی مسئلے کی نسبت جو رائے ظاہر کی جا رہی ہے، اس میں کتنی صداقت ہے

افلاطون کا نظریہ اعیان Ideas — ہم دیکھ چکے ہیں کہ افلاطون کے نظریے کی رو سے عام لوگوں کے آراء و نظریات سے علم کا ابتداء یعنی سرما یہ میا ہوتا ہے، لیکن یہ آراء و نظریات اصلی علم نہیں ہوتے بلکہ انھیں مظاہرہ کا علم کہا جاسکتا ہے۔ چون کہ یہ علم علم مظاہرہ ہے اس لیے اس میں کسی حد تک التباس اور بے اصل بھی شامل ہوتی ہے، لیکن یہ صحیح علم سے بالکل غیر متعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ صحیح کے لیے ایک ابتدائی قدم کی حیثیت رکھتا ہے جس سے ہم صداقت کا انکشاف کر سکتے ہیں۔ عام آراء اور نظریات جن امور سے متعلق ہوتے ہیں وہ موجود بھی ہیں اور معدوم بھی۔ چون کہ ان کا تعلق مظاہرہ ہوتا ہے اس لیے مظاہرہ کا علم علم حقیقت کا انکشاف بھی کرتا ہے اور کسی حد تک اس کے

لیے حجاب بھی ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں حقیقت ظاہر تو ہوتی ہے مگر پوری طرح نہیں۔ اسی طرح مدرکات و حواس جو مواد فراہم کرتے ہیں ان پر اعتبار نہیں کیا جاسکتا، اگرچہ انہیں علم کی ابتدائی منزل قرار دیا جاسکتا ہے۔ علم صحیح یا علم حقیقت کے حصول کے لیے ہمیں مدرکات و حواس سے آگے جانا پڑے گا کیوں کہ ان سے صرف جزوی حقائق حاصل ہوتے ہیں اور کلی حقیقت مخفی رہتی ہے۔ حواس و مدرکات سے جو علم آتا ہے وہ ایک کلی حقیقت یا کلی تصویر کی جزوی مثال ہوتا ہے اور نقص سے پاک نہیں ہوتا۔ اگر انسان کلی حقیقت یا کلی تصورات تک پہنچنا چاہے تو اس کو جزوی تجربات سے بلند ہو کر کسی عالم گیر اصول تک پہنچنا چاہیے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت تک رسائی اس کے بغیر ناممکن ہے کہ انسان حیات اور مدرکات کی گرفت سے آزادی حاصل کر لے۔ افلاطون کہتا ہے کہ اشیا کے ادراک اور وقوف میں غفل کو مادے اور جسم سے کام لینا پڑتا ہے اور حواس کو اپنے علم کا واسطہ بنانا پڑتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا جسم اس کو ایک ایسے عالم میں پھنسا دیتا ہے جس سے کسی شے کو ثبات و قرار نہیں بلکہ ہر شے متغیر رہتی ہے۔ اس لیے عقل بھی مادیات اور جسمانیات سے آلودہ ہو کر اس عالم میں اوارہ گردی کرتی رہتی ہے۔ اس کی بصیرت میں کوتاہی پیدا ہو جاتی ہے اور واضح تصورات کے بجائے وہ ایک دھندلی اور مبہم فضا میں پھرتی رہتی ہے۔ گویا کہ عقل پر ایک طرح کا نشہ طاری ہو جاتا ہے جس کے تحت اس کی بصیرت بھی نیم جان اور مردہ ہو جاتی ہے، کیوں کہ عالم مادی کی اشیا کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ہر دم تغیر ہوتا رہتا ہے۔ وہ کسی ایک کیفیت پر قائم نہیں رہتیں اور جب اشیا مسلسل متغیر ہوں تو وہ علم صحیح کا واسطہ نہیں بن سکتیں۔ اس لیے جب تک عقل اس دنیا میں رہتی ہے وہ صرف مظاہر کا علم حاصل کرتی ہے لیکن جب وہ عالم تغیر کو چھوڑ کر اپنے اصلی عالم روح میں آتی ہے جس میں تغیر ہے نہ فنا اور نہ آمیزش، تو وہ علم صحیح اور کلی تصورات کا ادراک کر سکتی ہے۔

اس طرح افلاطون عالم حقیقت کے دو جدا گانہ خانے قرار دیتا ہے۔ ایک عالم وہ ہے، جس میں انسان کو تغیرات، حوادث اور منفرد واقعات کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ عالم حسی ہے اور اس کا سارا علم ہمیں مدرکات حسی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کو تعقل سے کوئی نسبت نہیں،

لیکن اس سے اوپر ایک اور عالم ہے۔ یہ عالم روحانی ہے جس میں اعیان (کلی تصورات) اور عالم گیر اصولوں کا وقوف حاصل ہوتا ہے۔ اس عالم میں کوئی چیز فنا پذیر اور متغیر نہیں بلکہ ہر شے دائم و قائم اور ازلی ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس غیر متغیر عالم اور اس کے اعیان یا کلی تصورات کا عالم محسوسات اور اس کے متغیر حوادث اور حسی مدرکات سے کیا تعلق ہے، تو اس کا جواب افلاطون یہ دیتا ہے کہ عالم محسوسات کی تغیر پذیر اشیا اور آئی و فانی تجربات ان عالم گیر اصولوں، کلی تصورات اور اعیان کی نامکمل مثالیں ہیں جن سے عالم روحانی عبارت ہے۔ جس حد تک عالم مادی کے تغیر پذیر حوادث اور اعیان اور کلی تصورات کا امثلہ یا نقلیں ہیں، اس حد تک یہ عالم حقیقی ہے، لیکن چون کہ کوئی کلی تصور جزئی واقعات اور اشیا میں پوری طرح منعکس نہیں ہوتا، اس لیے عالم ناقص اور حقیقی ہے اور انکشافات حقیقت کے لیے ہمیں تمام مادی اور حسی رشتوں سے اپنا تعلق منقطع کر کے خالص تصورات و افکار کی دنیا میں پناہ لینا پڑے گی۔ مثال کے طور پر جب ہم کہتے ہیں کہ دو مادی اشیا ایک دوسرے کے مساوی ہیں تو مساوات کا تصور ان دونوں اشیا میں پوری طرح منکشف نہیں ہوتا۔ چون کہ عالم کی کوئی دو چیزیں ہر حیثیت اور ہر اعتبار سے مساوی نہیں ہو سکتیں، ان میں کوئی نہ کوئی فرق ضرور رہے گا، اس لیے مساوات کا تصور ایک ایسا کلی تصور (عین) ہے جس کا وجود عالم مادی میں کہیں نہیں۔ اس لیے اس کا تعلق ایک ایسی دنیا سے ہی ہو سکتا ہے جو خالص عقل اور فکر کی دنیا ہو، یعنی عالم روحانی سے۔ مادی اشیا اس کلی تصور یعنی مساوات کا عکس تو ہو سکتی ہیں لیکن یہ عکس بھی ناقص ہوگا اور اس میں کامل مساوات کا انکشاف نہیں ہوگا۔ اس لیے اگر ہمیں کامل مساوات کا کلی تصور (عین) حاصل کرنا ہو تو ہمیں مادی اور حسی دنیا سے بالکل قطع نظر کر کے عالم اعیان کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

افلاطون کا نظریہ روح۔ افلاطون اعیان کے نظریے کا روح کی حقیقت و ہامیت سے گہرا تعلق ہے۔ کیوں کہ افلاطون کا دعویٰ تھا کہ روح میں تمام اعیان یا کلی تصورات پہلے سے موجود رہتے ہیں۔ البتہ ان کو شعورِ خفی سے شعورِ جلی میں لانے کے لیے حسی تجربات کی ضرورت ہوتی ہے۔ یعنی حسی تجربات وہ ضروری تحریک فراہم کرتے ہیں جن سے روح کی ازلی تصورات معرضِ وجود

میں آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کا حافظہ محسوسات کے دباؤ سے کمزور ہو جاتا ہے اور اس کو اپنی سابقہ زندگی کے احوال کا واضح شعور نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب روح پہلے جسمانی عالم میں آتی ہے تو اس عالم کی کیفیات اس کے شعور کو دھندلا اور تاریک کر دیتی ہیں، لیکن جوں جوں وہ پختگی اور بلوغ کی طرف بڑھتی ہے۔ اس کے سابقہ احوال اور کیفیات کی یاد اس میں تازہ ہو جاتی ہے۔ اس طرح افلاطون حیات اور عقلیات (یا روحانیت) کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج خائل کر دیتا ہے۔ گویا کہ حسی اور عقلی یا روحانی کیفیات ایک دوسرے کی ضد ہیں اس طرح وہ اعین یا کلی تصورات کے ایسے عالم گیر تصورات مراد لیتا ہے جن کا ہماری مادی دنیا یا تجربات و احساسات سے کوئی تعلق نہ ہو اور جو حیات ارضی کی کثافتوں سے بالکل پاک و صاف ہوں۔

جسم اور روح، کلیات و جزئیات، حیات و عقلیات، تجربیت اور روحانیت کے تضاد کی بنا پر افلاطون بقائے روح کا نظریہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ کسی شے کے فنا یا معدوم ہو جانے کا اصل سبب اس کی برائی ہوتی ہے اور برائی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس شے کی اصلی فطرت کو مسخ کر دیتی ہے جس کے لیے وہ بری ہو۔ اس لیے روح کو جسم کے آلام و حوادث یا اس کے فنا ہو جانے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ بجز اس کے کہ ان خرابیوں سے خود روح کے اندر کوئی برائی پیدا ہو جائے، مثلاً بے اعتدالی، نا انصافی، جمالت وغیرہ۔ ایسی صورت میں یہ برائیاں روح کو نقصان پہنچا سکتی ہیں، لیکن پھر بھی وہ جسم کی طرح مطلقاً فنا نہیں ہو سکتیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ اگر روح کو خود اس کی خرابیاں ہلاک نہیں کر سکتیں تو جسم کی ہلاکت سے اس کو کیا نقصان پہنچ سکتا ہے؟ کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جسم کی موت سے روح میں بے اعتدالی یا جمالت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے جسمانی موت کا اس پر قطعاً کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس سے لازماً یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ روح ایک ثابت و قائم اور مستقل جوہر ہے۔ اس لیے روجوں کی تعداد میں نہ کوئی کمی ہو سکتی ہے اور نہ زیادتی، البتہ جسم کے ساتھ تعلق ہو جانے کی وجہ سے کچھ مدت کے لیے ان کی تاب ناک اور پائی میں کمی واقع ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہم روح کو اس کی اصلی صورت میں دیکھنا چاہیں تو ہم ان کثافتوں

کو خارج کرنا ہوگا جو جسم میں آنے کے بعد اس میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ بالفاظِ دیگر جب تک روح جسم سے متعلق رہتی ہے اس وقت تک وہ اپنی اصلی ہیئت میں نہیں رہتی۔ ان توجیہات سے افلاطون کا منشا یہ ہے کہ جس حد تک روح میں عقلی اور اخلاقی زندگی کی ہئیت موجود ہے اس حد تک وہ ایک عالم گیر اصول یا کلی تصور (عین) کی حامل ہے۔ اس لیے خارجی حوادث سے اس کی زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اگرچہ ایک نقطہ نظر سے روح ایک محدود انفرادی وجود بھی ہے، اس لیے وہ عالم خارجی کے حوادث سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی، لیکن اس کا یہ پہلو ثانوی اور غیر حقیقی ہے کیوں کہ روح میں ایسا محدود اور عالم گیر عنصر بھی موجود ہے جو اسے عالم کے حوادث و تغیرات سے بالاتر کر دیتا ہے۔

ایک اور مقام پر افلاطون روح کو ایک ایسے رتھ سوار سے مشابہ قرار دیتا ہے جس کی رتھ میں دو گھوڑے لگے ہوں۔ ایک گھوڑا ادنیٰ خواہشات و میلانات کی نماندگی کرتا ہے اور ایک اعلیٰ روحانی امنگوں کا۔ رتھ سوار کا کام یہ ہے کہ وہ ان میں سے ایک کو دوسرے کے تابع کر دے۔ اب یہ رتھ سوار دیوتاؤں کے جلوس میں شامل ہو کر ساری کائنات کے سفر کے لیے نکلتا ہے اور ان کے ساتھ کائنات کے اعلیٰ ترین مقام تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے، یعنی حقائق اور اعیان کی تلاش کرتا ہے، لیکن اس کی رتھ اتنی اونچی نہیں جاسکتی بلکہ اس کوشش میں وہ نیچے گر جاتی ہے اور رتھ سوار زمین پر اگر کسی فانی جسم میں پناہ حاصل کرتا ہے۔ اس مرکب وجود کو جو رتھ سوار (روح) اور فانی جسم کی ترکیب سے بنا ہے ہم انسان کہتے ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ افلاطون ہر انسان کو روح اور جسم کا مرکب قرار دیتا ہے۔ روح کی ماہیت یہ ہے کہ اس میں تعقل کا ملکہ ہے یعنی وہ اعیان اور کلی تصورات کا ادراک کر سکتی ہے، لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متعدد روحوں میں کوئی نقطہ اشتراک بھی ہے یا نہیں یا یہ سب ایک دوسرے سے بالکل الگ اور منقطع ہیں۔ افلاطون کے نظریے کی روش سے خدا ان سب روحوں کا مشترک مصدر ہے اور ان میں تعقل کی جو صفت پائی جاتی ہے وہ خدا یا عقل کل سے صادر ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک خدا عقلِ اولیٰ ہے جو کائناتِ مادی اور عالمِ انسانی کی بے ربط کثرت میں نظم و درت پیدا کرتی ہے۔ اس طرح متعدد روحوں کے بجائے افلاطون

ایک ایسے عالمِ ارواح کا تصور پیش کرتا ہے جس میں ہر روح فطرتِ الہی سے ہم کنار ہے اور اسی وجہ سے زمانی اور مکانی تغیرات سے بالاتر ہے۔ ان روحوں کا وجود مستقل بالذات نہیں بلکہ خدا کے وجود پر منحصر ہے اور اگر وہ لافانی ہیں تو ان کی ازلیت اور ابدیت خدا کے ساتھ ان کے تعلق سے مشروط ہے۔ اس طرح افلاطون عالمِ کائنات کی کثرت کو ایک ایسی وحدت میں تحویل کر دیتا ہے جس میں امتیازات اور بالخصوص فکر و مفکوار اور موضوع و معروض کا کوئی شائبہ نہیں۔ علاوہ ازیں افلاطون اس وحدت کو ایک عقلِ کلی تصور کرتا ہے جس کا ہر اس وجود سے خصوصی تعلق ہے جس کے اندر عقل کی صلاحیت ہو۔ صرف ایسے ہی موجودات جن میں عقل موجود ہو اس وحدتِ ازلی یعنی خدا کی زندگی میں شریک ہو سکتے ہیں اور اس شرکت کے باعث تغیر اور فنا و ہلاکت سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں تمام دیگر موجودات محض اعتباری اور موهوم ہیں۔ اسی لیے وہ ہر دم متغیر رہتے ہیں اور انھیں اپنے بعد آنے والوں کے لیے جگہ خالی کرنا پڑتی ہے، لیکن جو موجودات حیاتِ الہی سے مستنیر ہوں اگرچہ انھیں عارضی طور پر پیدائش اور موت، نشوونما اور زوال کی متغیر کیفیات سے گزرنا پڑتا ہے اور عارضی طور پر اشکال کی نقاب اندھنی پڑتی ہے لیکن ان کا بنیادی تعلق اس عارضی اور متغیر دنیا سے نہیں ہوتا اور نہ ہی ان کی اصلی فطرت اس وقت تک ظاہر ہوتی ہے جب تک وہ اس دنیا سے خلاصی نہ حاصل کر لیں۔

افلاطون کے نزدیک عالمِ اعیان یا روحانی عالم اور عالمِ مادی کے مابین کلی مغایرت ہے۔ عالمِ مادی کے تمام موجودات اور ذوات محدود ہیں یہاں تک کہ انسانی روح بھی ایک محدود ذات ہے۔ یہ سب افلاطون کی رائے میں محدود اور لا محدود کی مصالحت سے وجود میں آئی ہیں۔ ایک طرف ان پر ایک عالم گیر قانون مسلط ہے جو تمام اشیاء کو مضبوط کرنا اور انھیں معین حدود میں رکھنا چاہتا ہے اور دوسری طرف ان کی فطرت میں ایک ایسا مادی عنصر موجود ہے جو بالکل بے آئین ہے اور کسی قسم کی تحدید یا انضباط کا خوگر نہیں۔ اس لیے وہ کوئی داخلی تحدید قبول نہیں کرتا بلکہ اس کی تحدید اور تعین خارج سے عمل میں آتی ہے۔ پھر چونکہ خارجی تحدید و تعین کبھی مکمل نہیں ہو سکتی اس لیے ہر ایسا وجود جس پر انضباط خارج سے عاید کیا گیا ہو ان تحدیدات و ضوابط

سے بچ نکلنا چاہتا ہے جن کے ذریعے تعینِ عمل میں آتی ہے اور اپنی اصلی لاقانونی اور بے اساسی کی طرف عود کرنے پر آمادہ رہتا ہے۔ اگر اس پر کوئی خارجی تحدید نہ ہوتی اور وہ قائم بالذات ہوتا تو وہ کبھی تفریط میں مبتلا ہو جاتا اور کبھی افراط میں۔ اس کی فطرت میں اعتدال و توسط کا کوئی شاخہ نہ ہوتا۔ ذواتِ محدود (جن میں روحِ انسانی بھی شامل ہے) کی مثال ایک سنگِ مرمر کے ٹکڑے کی ہے جس میں سنگ تراش یا مجسمہ ساز کا تصور پوری طرح جلوہ آرا نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں پہلے سے ایک بنیادی نقص موجود ہے یا انھیں فطرت کی خارجی قوتوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے جنھیں انسانی اغراض و مقاصد کے تابع تو کیا جاسکتا ہے لیکن وہ ان اغراض و مقاصد سے کوئی فطری مناسبت نہ رکھنے کے باعث پورے طور پر ان کی تکمیل نہیں کر سکتے۔ انسانوں کے باہمی تضادم، کشمکش، ان کے عیوب و نقائص، ان کی بے ثبات زندگی اور متغیر احوال کا سبب یہی ہے کہ وہ اعیان کی ثابت و قائم اور لازوال دنیا سے کالملاً متحد نہیں ہیں اور اسی وجہ سے انسان میں روح اور عقل کی مادیات اور حیات کے کشمکش کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ ایک طرف اس کے اعلیٰ تصورات اور نصب العین ہیں اور دوسری طرف اس کی ادنیٰ خواہشات ہیں جو مادی اور حیثی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایک طرف اس کی عقل ہے جو عالم گیر اصولوں اور لافانی تصورات کی متلاشی رہتی ہے اور دوسری طرف اس کا حیثی تجربہ ہے جو اسے آنے جانے والے اور گزر جانے والے منفرد تجربات کے دائرے میں محدود رکھتا ہے۔

عالمِ اعیان اور عالمِ مظاہر کی ثنویت۔ گزشتہ تشریح سے یہ ظاہر ہے کہ افلاطون نے عالمِ اعیان یا عالمِ روحانی کو عالمِ مادی سے بالکل منقطع کر کے ایک شدید ثنویت کا آغاز کیا۔ اس کی مزید تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ افلاطون کے فلسفے میں خدا اور کائناتِ مادی دونوں اپنی جگہ مستقل حقیقتیں ہیں۔ افلاطون یعنی حقیقت یا خدا کو کائنات سے الگ قرار دیتا ہے۔ اگرچہ یہ عینی حقیقت کائنات سے بالکل متضاد نہیں ہے، کیوں کہ اس کا ظہور کائنات ہی میں ہوتا ہے، پھر بھی افلاطون کو تسلیم ہے کہ تخلیقِ عالم سے پہلے خدا کے سوا اور کوئی وجود بھی موجود تھا مگر یہ وجود نظم و وحدت اور اصول سے بے بہرہ تھا۔ اس انتشار اور بے نظمی میں عقلِ کل یا خدا نے تحدید و تنظیم پیدا کی اور اسے اصول و آئین کا خوگر بنا دیا۔ اس طرح کائنات میں عقلیت

کا عنصر داخل ہوا، لیکن یہ کائنات خیر محض نہیں ہے، وہ اسی حد تک خیر ہے جس حد تک کہ اس کے مواد میں صلاحیت خیر پہلے ہی سے موجود تھی، مگر یہ مواد ابتدا ہی سے بے صورت اور بے نظم تھا۔ اگرچہ خدا نے اس کو نظم و صورت عطا کی لیکن اس کی تنظیم و تشکیل درجہ اول کو نہ پہنچ سکی کیوں کہ اس کا مواد فطری طور پر بے صورت اور بے نظم تھا۔ اس نقص کے باعث عالم مظاہر میں تغیر پذیری اور تقسیم و امتیاز کی صفات پیدا ہو گئیں اور ان صفات کے نتیجے کے طور پر اس کے مختلف موجودات میں باہمی تصادم اور کشمکش کا سلسلہ جاری ہوا۔ اس طرح عالم مادی ایک پہلو سے صرف مظاہر کا عالم رہا نہ کہ حقیقت کا، اگرچہ اس میں ایک عکسی تصویر کی طرح اصل حقیقت بھی جزوی طور پر جلوہ گر ہے۔ افلاطون کی رائے میں عقل الہی کا ظہور ایک خارجی دنیا میں ہوا جس کا فطری مواد تعقل سے بے گانہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا محض ایک عقلی حقیقت کا عکس بن گئی لیکن اس میں خود نہ عقلیت ہے اور نہ حقیقت۔ مختصر یہ کہ افلاطون نے ثنویت کو ایک باقاعدہ فلسفیانہ نظام بنا دیا۔

افلاطون نے عالم مظاہر کو ایک زندہ ہستی قرار دیا جس کا جسم بھی ہے اور روح بھی۔ یہ دنیا نہ صرف عالم عقلی اور عالم روحانی کا عکس ہے بلکہ خدا کے ثانی ہے۔ اگرچہ اس کا وجود ایک حیثیت سے مستعار اور ماخوذ ہے لیکن اس میں ایک نوع کا کمال بھی موجود ہے جس کے باعث ہم اسے ان نامی اور غیر نامی موجودات کی نسبت سے ایک الہ ثانی قرار دے سکتے ہیں جو اس میں رہتے اور اس سے اپنی نشوونما کا سامان حاصل کرتے ہیں۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود افلاطونی فلسفے کا عام میلان یہی ہے کہ یہ دنیا بے اصل اور حقیقت سے بعید ہے، اس کے اندر کوئی بنیادی نقص ہے جس کو دور نہیں کیا جاسکتا، اس کی خرابیوں پر پوری طرح غلبہ نہیں پایا جاسکتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ خدا کا علم ہمیں صرف اس عالم مظاہر کے ذریعے سے ہی ہو سکتا ہے جو ذات الہی کا عکس و پر تو ہے، لیکن یہ دنیا پیدائش اور موت، بقا اور فنا کی دنیا ہے، اس لیے اس میں فطرت الہی کا کامل طور سے جلوہ گر نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ انسان خود ایک وجود عقلی ہے اور اس میں عقل الہی جلوہ ریز ہے لیکن ایک دوسری حیثیت سے انسان ایک نامکمل ہستی ہے، اس کا وجود محدود اور جزوی ہے، وہ ایک عالم جزوی کا ایک جزو ہے اور کل کے ذراک

سے ہمیشہ تاسر رہے گا۔

ارسطو طالیمیسی فلسفہ - افلاطون کے فلسفے میں انسان اور دیگر موجودات خارجی کے درمیان کسی ربط و تعلق کا تصور نہیں ملتا۔ اس کی نظر میں حیوانات انسان کی زوال یافتہ اشکال ہیں۔ مدارج ہستی میں ان کا کوئی مستقل درجہ نہیں ہے۔ افلاطون روح اور جسم کو بالکل جدا گانہ حقیقتیں قرار دیتا ہے۔ روح وہ ہے جو از خود حرکت کر سکتی ہو، جسم از خود حرکت نہیں کرتا بلکہ روح کے واسطے سے کیوں کہ وہ بالکل بے جان ہے۔ اس طرح جان دار اشیاء اور بے جان اشیاء کے درمیان کسی قسم کا اتصال باقی نہیں رہتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ افلاطونی فلسفے کی رو سے انسان کو چھوڑ کر باقی موجودات فطرت میں کوئی مقصدیت یا غایتی جدوجہد نہیں پائی جاتی کیوں کہ وہ بے روح ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ صرف انسان ہی میں نہیں بلکہ کائنات کی بے جان اشیاء میں بھی مقصد کی طلب اور غایات کی جدوجہد موجود ہے۔ اگرچہ بے جان اشیاء کی مقصدی حرکات میں کوئی شعوری کیفیت نہیں پائی جاتی لیکن جب آگے چل کر ذی روح اشیاء میں شعوری طور سے غایات کی طلب پیدا ہو جاتی ہے تو یہ شعور اس بے شعور مقصدیت سے اصلاً مختلف نہیں ہوتا جس کا وجود بے جان اشیاء میں پایا جاتا ہے۔ اس طرح سے مدارج فطرت میں تسلسل قائم ہو جاتا ہے اور پودوں کی بے شعور زندگی، حیوانات کی شعوری حیات اور انسان کی خود شعور ذات ایک ہی زنجیر کی مختلف کڑیاں بن جاتی ہیں، کیوں کہ ان تمام موجودات کے اندر ہی نظم آفرین قوت کا فرما ہے جس کو ارسطو روح کہتا ہے۔ ارسطو نے روح کا جو تصور پیش کیا وہ افلاطون کے تصور روح سے جدا تھا۔ افلاطون روح اور عقل کو قریب قریب ایک ہی چیز سمجھتا ہے، لیکن ارسطو حیات عضوی کے اصول کا قائل ہے اور اس بنا پر وہ روح کی تعریف یہ کرتا ہے کہ وہ عضویہ Organism کی صورت Form ہے جو ایک عضوی جسم کی پوشیدہ صلاحیتوں اور امکانات کو قوت سے فعل میں لاتی ہے۔ اس لیے اس کی رائے میں نہ جسم کے بغیر روح رہ سکتی ہے اور نہ روح کے بغیر جسم۔ اس طرح ارسطو طالیمیسی فلسفے میں روح اور جسم ایک انفرادی جوہر - Subs. tance کے دو مختلف لیکن باہمی تعلق رکھنے والے پہلو ہیں۔ ارسطو افلاطون کے اس

نظریے کی تردید کرتا ہے کہ روح درحقیقت ذہن کا دوسرا نام ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ مختلف جہوں میں متکون ہونے کے باعث ہر جسم کی فطرت کے اعتبار سے ذہن کی صفائی کا درجہ مختلف ہوتا ہے۔ بعض ذہن (روح) روشن ہوتے ہیں، بعض دھندلے اور تاریک۔ ارسطو روح اور ذہن کے اس اتحاد کا قائل نہیں۔ اسی لیے وہ تناسخ کا بھی مخالف ہے، یعنی افلاطون کے اس نظریے کا کہ روحیں انسانی اجسام سے حیوانی اجسام میں منتقل ہو سکتی ہیں۔ اس کے بجائے ارسطو ایک نفسی نظام کا قائل ہے جس میں درجہ بدرجہ نفوس کے اندر بلندی پیدا ہوتی جاتی ہے اور نفس یا روح اپنے سے ادنیٰ تر نفس یا روح کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے اور اسے اپنی غائبی جدوجہد میں بطور مواد استعمال کرتا ہے۔ اس طرح ارسطو کے فلسفے میں اعلیٰ تر نفوس کے لیے ادنیٰ نفوس کا وجود ضروری ہے کیوں کہ ادنیٰ نفوس اعلیٰ نفوس کے لیے اساس و بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اس طرح پورا سلسلہ فطرت درجہ بدرجہ ایک واحد اصول پر کاربند رہے اور فطرت کے مختلف درجات میں کامل اتصال و تسلسل پایا جاتا ہے۔ نتیجتاً ارسطو کے فلسفے میں فطرت ایک واحد شخصیت کا جامہ پہن لیتی ہے جس کے کسی درجے میں مقصد اور غایت کا فقدان نہیں پایا جاتا بلکہ یہ سارا سلسلہ درحقیقت ایک ایسی جدوجہد بن جاتا ہے جس میں ہر ذات اپنی تکمیل کرنے کے لیے کوشاں اور اس امر کی متمنی ہے کہ اس کی تعیین میں کوئی خارجی وجود موثر نہ ہو بلکہ وہ اپنی ذاتی تعیین Self-determination اہل بن جائے، حالانکہ یہ ایک مجرد نصب العین ہے جس کو کوئی وجود حاصل نہیں کر سکتا اور صرف خدا ہی ایک ایسا وجود ہے کہ جس کی تعیین و تکمیل کسی دیگر ہستی کی محتاج نہیں۔ ارسطو کہتا ہے کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وجود بھی فطرت الہی سے ہم کنار ہونے کی آرزو سے مرشار اور الوہیت کو جذب کرنے کا آرزو مند ہے لیکن وہ اس نصب العین کی تکمیل انہی حدود میں کر سکتا ہے جن میں وہ محصور ہے۔ وہ ابدیت کا طالب ہے لیکن ایک انفرادی وجود کی کیفیات میں پھنسا ہوا ہے جو محدود متغیر اور فانی ہے، اگرچہ اپنی نوع کے تسلسل میں وہ ایک طرح کی ابدیت سے ہم کنار ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس لحاظ سے بھی ابدیت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کی محدود زندگی ایک اعلیٰ تر حیات کی بنیاد بن جاتی ہے۔ پلوے حیوانات کی زندگی کا سہارا ہیں حیوانات انسانی زندگی کی نشوونما میں مدد و معاون ہیں۔ اس طرح درجہ بدرجہ ہر وجود دوسرے وجود میں اپنے آپ کو ضم کر کے ایک واحد و در زندگی کے حصول میں کامیاب ہو جاتا ہے یہاں تک

کہ آخر میں ہم انسان کی عقلی زندگی تک پہنچتے ہیں جو اپنی فکری سرگرمیوں کے ذریعے خدا کی ابدی اور لازوال زندگی میں شریک ہو سکتا ہے۔

اس عضوی تصور اور تدبیری ارتقا کے نظریے کے ساتھ ساتھ ارسطو کی فکر میں ایک اور میلان بھی پایا جاتا ہے جو اس تصور اور نظریے سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا، یعنی ارسطو کی نظر میں ہر محدود ذات ایسے عناصر کی ترکیب سے وجود پذیر ہوتی ہے جن میں باہم مناسبت نہیں بلکہ غیریت ہے۔ ارسطو اپنے استاد افلاطون کے اس خیال سے متفق ہے کہ مادہ اور صورت میں کامل تناقص پایا جاتا ہے۔ افلاطون نے مادے کو نیستی یا عدم سے تعبیر کیا تھا اور یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ موجودات کے تمام نقائص کی اصلی وجہ یہ ہے کہ وہ اعیان کی ثابت و قائم حقیقت اور عدم کے امتزاج کا نتیجہ ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو مادے کا تصور اس طرح کرتا ہے کہ یہ تمام تغیرات کا مبنی Substratum ہے۔ مادہ وہ غیر متغیر شے ہے جس پر تمام تغیرات وارد ہوتے ہیں، مثلاً ایک چیز کی شکل و صورت اور خواص و صفات بدل جاتی ہیں، لیکن یہ تمام تبدیلیاں کس پر واقع ہوتی ہیں؟ ظاہر ہے کہ کسی ایسے جو ہر پر جو خود تبدیل پذیر نہ ہو۔ اگر ایسا کوئی دائم و قائم جوہر نہ ہو تو اشیاء کے خواص و صفات کی تبدیلی کا تصور ناممکن ہے۔ پھر چون کہ تمام اشیائے عالم ہر آن متغیر رہتی ہیں، اس لیے ان سب کی تہ میں کوئی ایسا مواد ضرور موجود ہے جو خود تبدیلی نہ قبول کرے مگر تبدیلیوں کا محل ہو۔ یہی مادہ ہے جو تمام تغیرات کا محل ہے۔ اس لیے مادے کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ ہر قسم کے امکانات کا جامع ہے لیکن کسی واقعیت کا حامل نہیں۔ بالفاظ دیگر اشیاء اور ذاتِ محدود کی فطرت کا وہ جزو مادہ ہے جس کی وجہ سے ان کے اندر مسلسل تغیرات جاری رہتے ہیں اور ان کی فعلیت اپنی ذات پر مرکوز نہیں رہتی جیسی کہ خدا کی فعلیت ہے کہ اس کا منتہا خارج میں کہیں موجود نہیں بلکہ یہ فعلیت ایک ایسی حرکت میں ظاہر ہوتی ہے جو امکان سے واقعیت کی طرف بڑھتی ہے جو ایک صورت اختیار کرنے کے بعد کسی دوسری صورت میں جلوہ گر ہونے کی سعی کرتی ہے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ ارسطو مادہ اور صورت کے تضاد کا قائل ہے۔ مادہ امکانِ محض ہے اور بالکل بے صورت۔ جب یہ صورت اختیار کرتا ہے تو ایک محدود ذات کی واقعیت میں تبدیل ہو جاتا

ہے۔ صورت سے مادے کے انتشار اور بدنظمی میں وحدت پیدا ہوتی ہے، لیکن صورت کے زیر اثر مادے میں جو نظم وحدت پیدا ہوتی ہے وہ مادے کی اصل فطرت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی اور اس لیے مادہ صورت تو اختیار کر لیتا ہے لیکن کلیتہً اس کا تابع نہیں ہوتا۔ اس طرح ارسطو کہتا ہے کہ روح نہ تو نشوونما کے منازل طے کرتی ہے اور نہ فنا ہوتی ہے، اگرچہ اس کی تمام فعلیتیں جسم کے نشوونما اور بقا و فنا کے ساتھ وابستہ ہیں۔ گویا کہ روح ایک ایسی دائم وقائم ذات ہے جو تمام تبدیلیوں سے مبرا رہتی ہے۔ اگرچہ اس کی وجہ سے فرد کی تمام سرگرمیاں اور تبدیلیاں معرض وجود میں آتی ہیں، لیکن وہ خود ان متغیر کیفیات سے بالاتر ہے۔ اس طرح ارسطو افلاطون کے اس تصور سے قریب تر آجاتا ہے کہ روح اور جسم بالکل الگ الگ حقیقتیں ہیں، حالانکہ اس کا ابتدائی نظریہ تھا کہ روح جسم کی صورت ہے جو اس کے امکانات کو واقعیت میں تبدیل کر دیتی ہے۔

روح اور جسم کی علیحدگی کے ساتھ ساتھ ارسطو عقل اور وجدان کی علیحدگی کا نظریہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک عقل لافانی ہے کیوں کہ اس کا تعلق جسم کے کسی عضو کے ساتھ نہیں ہے، لیکن پھر بھی چونکہ عقل انسانی جسم کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے وہ جسمانی حالتوں کی تبدیلی سے غیر متاثر نہیں رہ سکتی اور نتیجتاً اس کے خالص وجدان میں تخیل کی آمیزش ہو جاتی ہے اور صداقت کے براہ راست نظارہ حاصل کرنے کے بجائے اس کو منطق اور استدلال کی بھل بھلیوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ارسطو کی نظر میں انسان کی عقل انفرادی یعنی اس کا وہ شعور جو ماضی اور حال کے احساسات سے متعلق ہے اور وہ خواہشات جو اس شعور کے ساتھ وابستہ ہیں یہ سب تغیر پذیر اور فانی ہیں۔ اس محدود حسی زندگی کے دائرے میں عقل کشف و وجدان کی منزل سے اتر کر استدلال کے شکنجے میں گرفتار ہو جاتی ہے، بالفاظ دیگر وہ اشیا کو ان کی وحدت میں نہیں دیکھ سکتی بلکہ حسیات کی مدد سے۔ اس لیے لازماً اس کو ایک معروض سے دوسرے معروض تک گزرنا پڑتا ہے اور اگر وہ اشیا کی وحدت کا مشاہدہ کرنا چاہتی ہے تو اس کے لیے اور کوئی چارہ کار نہیں بجز اس کے کہ وہ ان کے درمیان باہم امتیاز کر کے پھر تحلیل و تجزیہ کے عمل سے گزر کر ترکیب سے کام لے کر اور بالآخر ایک ترکیبی وحدت کے تصور تک پہنچے، لیکن یہ ترکیبی وحدت جس کے ذریعے عقلاء و ادبا

حقیقت رقی ہے اس خالص وحدت کا بدل نہیں ہو سکتی جو وجدان کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح ارسطو عقل استدلالی اور عقل وجدانی، خالص اور بے آمیز عقل اور اس عقل کے درمیان جو جذبات و خواہشات سے آلودہ ہو ایک واضح خط امتیاز کھینچتا ہے اور اس کا وہ عضوی تصور جس کی رو سے اس نے مادے اور صورت کو جسم اور روح کی ایک ہی وحدت کے مختلف پہلو قرار دیا تھا انسان کی عقلی زندگی پر چسپاں نہیں ہو سکتا۔ صرف پودوں اور حیوانات کی حد تک روح اور جسم اور مادہ اور صورت کے باہمی تعلق کا نظریہ ٹھیک رہتا ہے لیکن انسان میں یہ دونوں عناصر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو جاتے ہیں۔

ارسطو کا تصور الوہیت۔ ارسطو نے مادہ اور صورت اور جسم اور روح کے درمیان جس طرح فصل قائم کیا اسی طرح اس نے خدا اور عالم کے درمیان بھی ایک دیوار کھڑی کر دی۔ ارسطو کے نزدیک خدا کی فعلیت Activity امکان سے واقعیت کی طرف نہیں بڑھتی کیوں کہ مادہ جو امکان محض ہے اس کی راہ میں حائل نہیں جس طرح وہ انسان کی راہ میں حائل ہے۔ اسی وجہ سے خدا کی زندگی نشو و ارتقا سے خالی اور اپنی جگہ مکمل ہے کیوں کہ نشو و ارتقا اسی ہستی میں ہو سکتا ہے جو اپنے امکانات کو واقعیت بنانے کی کوشش میں مصروف ہو، مگر خدا تو سرسرا واقعیت ہے، اس لیے خدا کی فعلیت بالکل نظری اور فکری Ideal ہے۔ اس کو کسی معروض Object کی طرف بڑھنے کی حاجت نہیں اور انسان کے عقلی شعور کی مانند اسے اپنی تکمیل اور خودیابی Self-realisation کے لیے کسی خارجی عالم کی ضرورت ہے کیوں کہ انسانی شعور خارجی مزاہمتوں کے ذریعے ہی سے اپنے ارتقا اور تکمیل کا سامان مہیا کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس خدا کا شعور اپنی جگہ بالکل مکمل ہے، اس لیے اس کا کوئی غیر نہیں اور نہ وہ تبدیلی، تغیر اور نشو و ارتقا کے مراحل سے گزرتا ہے۔ اس کی فعلیت خود اس کی ذات میں مرکوز ہے۔ اس میں ایک ابدی سکون پایا جاتا ہے مگر یہ سکون موت نہیں بلکہ ایک لامحدود زندگی ہے جس کا مرکز خود اس کی ہستی میں موجود ہے۔ خدا کے یہاں مقصد اور اس کی تکمیل کے درمیان کوئی فصل نہیں اور نہ نصیب العین اور واقعیت میں کوئی بُعد ہے۔ خدا فکر محض ہے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ اس کی فکر کا معروض کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وہ اپنا آپ معروض ہے۔

عقلِ الہی اپنے آپ کو معروضِ فکر بناتی ہے، کیوں کہ اس میں محروض و موضوع کا کوئی فرق نہیں۔ یہ تو ہوا خدا کا تصور، اب دنیا کے تصور کو ایسے جو اسطو کی نظر میں خدا کی عین ضد ہے۔ یہ دنیا تبدیل، موت، پیدائش اور تغیر کی دنیا ہے، کیوں کہ اس دنیا میں ہر ذات ایک جوہر سے وجود پذیر ہوتی ہے جس میں اس کے تمام امکانات مضمر ہوتے ہیں۔ یہ جوہر بھی ایک سابقہ جوہر کے ذریعے وجود میں آتا ہے جو اس کا سببِ پیدائش ہوتا ہے۔ نتیجتاً ہر جوہر دوسرے جوہر کی تخلیق کا سبب بنتا ہے جو اسی کی نوع سے ہو۔ اس طرح عالم میں ہر صورت ایک ہی نوع کے افراد میں بار بار ظاہر ہوتی ہے۔ دادا سے باپ اور باپ سے بیٹا پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے افرادِ انسانی میں ایک وجودِ علت اور اس کے بعد آنے والا وجود معلول ہوتا ہے اور ساری کائنات ایسی تبدیلیوں کے ذریعے حرکت کرتی ہے جن کا بار بار اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ نہ صرف افرادِ انسانی اور افرادِ حیوانی اپنی نوعی صورتوں کا اعادہ کرتے رہتے ہیں بلکہ افلاک کے اندر بھی دوری حرکت پائی جاتی ہے یعنی وہ بار بار پلٹ کر اپنی جگہ واپس آتے ہیں۔ یہی حالت تمدنیوں کے آثار چڑھاؤ کی ہے جس کے باعث انسانیت ہر دور کے بعد اپنی سابقہ حالت پر واپس آجاتی ہے۔ اس طرح عالمِ مادی مکانی اعتبار میں خارجی اجسام کا ایک تسلسل ہے جس میں ہر شے دوسرے سے خارج اور اس کی غیر ہے اور زمانی اعتبار سے مروجہ وقت کا تسلسل ہے جس میں ہر واقعہ کے بعد دوسرا واقعہ وجود پذیر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ دنیا خدا کی بالکل غیر ہے جس میں نہ مکانی تعدد ہے اور نہ زمانی تاخیر و تقدم، جو تغیرات کے شائبہ سے بالکل پاک ہے اور جس کی فعلیت کا محور خود اس کی اپنی ذات ہے۔

لیکن اس نوبت پر ارسطو جیسی فلسفے سے ایک بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ ایسے خدا کا دنیا سے کیا تعلق اور معاملہ ہو سکتا ہے جس کا کوئی خارج نہیں اور جس کی فعلیت اس کی اپنی ذات میں مرکوز ہے۔ اگر عالمِ سرِ امر متغیر الاحوال اور خدا ایک قائم و دائم اور بے احتیاج ہستی ہے جس میں امکان اور واقعیت، آرزو اور تکمیل، آرزو کا کوئی فعل نہیں تو ایسے خدا کا دنیا سے کیا رابطہ ہو سکتا ہے؟ اگر وہ اپنا معروضِ فکر ہے تو وہ کسی ادنیٰ شے کا تصور نہیں کر سکتا کیوں کہ ادنیٰ کے ساتھ متعلق ہونے سے خود اس کی ذات میں ہستی پیدا ہو جائے گی۔ اگر وہ کسی غیر اور اپنے سے خارج ہستی کا تصور کر لے تو اس حد تک وہ جتنی فیما محتاج ہو جائے گا۔ اس لیے خدا کا اس تغیر پذیر عالم سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ پھر ارسطو

کے نقطہ نظر سے خدا کائنات کا خالق بھی نہیں کیوں کہ کائنات تو پہلے ہی سے موجود تھی۔ ارسطو خدا تعالیٰ کو کائنات کا محرکِ اقل ضرور قرار دیتا ہے لیکن ایک مرتبہ کائنات میں تحریک پیدا کر دینے کے بعد پھر اس کو دنیا سے کوئی مطلب نہیں رہتا۔ وہ کائنات سے نہ صرف کوئی زندہ تعلق نہیں رکھتا ہے بلکہ اس کو یہ بھی خبر نہیں ہوتی کہ کائنات میں کیا ہو رہا ہے۔ اس سچیدگی کا حل ارسطو نے اس طرح سوچا کہ خدا کو تو کائنات سے کوئی مطلب نہیں مگر کائنات خدا کی طالب ہے۔ بالفاظِ دیگر خدا کائنات سے کوئی الفت نہیں رکھتا مگر کائنات الفتِ الہی سے سرشار ہے اور خدا اس کا مطلوب و مقصود ہے۔ پھر جس طرح انسان اپنا مطلوب و مقصود حاصل کرنے کی جدوجہد کرتا ہے، اسی طرح کائنات قربِ خداوندی کے حصول کے لیے مضطرب ہے۔ خدا ایک نصب العین ہے جس کی طرف دنیا حرکت کرتی ہے لیکن خود خدا کائنات پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح ارسطو کے فلسفے میں کائنات تو خدا کے ساتھ وابستہ و پیوستہ ہے لیکن خدا کائنات سے بے گانہ ہے۔

ایک مقام پر ارسطو نے اس سچیدگی کا ایک اور حل پیش کیا ہے کہ خدا کائنات کا کس طرح تصور کر سکتا ہے جب کہ کائنات اپنے صفات و احوال میں متغیر ہے اور خدا ایک بے متغیر ہستی ہے۔ وہ خدا اور دنیا کے تعلق کو فوج اور اس کے جنرل سے مشابہ قرار دیتا ہے اور یہ سوال کرتا ہے کہ فوج کی خوبی کا باعث کیا ہے۔ اس کا دافعِ نظم یا اس کے جنرل کی اعلیٰ قیادت؟ وہ کہتا ہے کہ فوج کی خوبی اس کے نظم و ضبط میں بھی ہے اور جنرل کی قابلیت میں بھی، مگر جنرل کی قابلیت سے فوج کی خوبی کا تعلق زیادہ ہے کیوں کہ فوج کا نظم و ضبط بھی جنرل کی قیادت پر موقوف ہے اور اگر جنرل نہ ہو یا نالائق ہو تو فوج کا نظام بگڑ سکتا ہے۔ اس سے یہ مطلب اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ خدا کائنات کے متغیر احوال و کیفیات کا تصور نہیں کر سکتا اور اس لیے وہ جزئیاتِ عالم سے بے خبر ہے لیکن وہ کائنات کا اس کے نظم اور اس کی صورتوں اور نمونوں کے ذریعے تصور کر سکتا ہے، یعنی کائنات کے تعلق سے عظیم الہی جزئی نہیں بلکہ کلی ہے۔ خدا عالمِ جزئیات نہیں، عالمِ کلیات ہے۔ ذاتِ الہی کا شعور کوئی مجرّم اور Abs-
tract consciousness نہیں بلکہ وہ کائنات کے ان تمام اصولوں،

قوانین اور کلیات کا جامع ہے جن کے تحت واقعاتِ عالم ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ وہ تمام عینی صورتیں Ideal Form خد کے دائرۃ ادراک میں ہیں جن میں اشیا اور افراد اپنا کمال حاصل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو عقلِ الہی کے معروضات کو سادہ اور بسیط قرار دیتا ہے نہ کہ مرکب، کیونکہ جن امور کا خدا تصور کرتا ہے اگر وہ مختلف اجزاء کے امتزاج و تالیف سے ترکیب پذیر ہوں تو عقلِ الہی یعنی خدا کی فکری قوت ان تبدیلیوں کے تابع ہوگی جو اجزاء پر وارد ہوتی ہیں۔ ایسی تبدیل پذیر فکر سے خدا کو کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ اس لیے خدا کی فکر کا صرف بسیط اشیا اور تصورات یعنی قوانین، اصولوں اور نوعی صورتوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ بعض مخصوص انسانی تصورات کو پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ انسانی فکر کے معروضات اکثر صورتوں میں مرکب ہوتے ہیں یعنی انسان ایسی اشیا کا ادراک کرتا ہے جو اجزائے مختلف کی ترکیب سے وجود پذیر ہوتی ہیں لیکن بعض وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ان کا ادراک بصورتِ واحد کرتا ہے اور وہ ان کے ہر ہر جزو میں اپنا مطلوب و مقصود تلاش کرنے کے بجائے کل کے ادراک سے تشفی حاصل کرتا ہے، حالانکہ اس صورت میں انسان جو موضوعِ فکر ہے اپنے معروض سے جدا ہے۔ بالکل یہی حال فکرِ الہی کا ہے کہ وہ اجزاء کا ادراک کرنے کے بجائے کلیات اور نوعی تصورات کا ادراک کرتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ خدا کی فکریں موضوع و معروض کا کوئی امتیاز نہیں کیوں کہ خدا اپنی فکر کا موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ ارسطو کے نزدیک خدا کی فکر ایک ناقابلِ تقسیم وجدان کے ذریعے کل حقیقت کا احاطہ کر سکتی ہے جیسے ایک بڑا فن کار اپنے موضوع کے تمام مختلف عناصر اور اجزاء کو ایک فکری کل کی صورت میں دیکھ لیتا ہے۔ اس وجدان میں موضوع و معروض کا کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا اور نہ ہی خدا کے شعور ذات اور شعورِ عالم کے مابین کوئی فرق کیا جاسکتا ہے۔ اس مقام پر ارسطو کے نظریے میں ایک بڑا نقص پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ خدا کی خالص وجدانی عقل صرف وحدت کا ادراک کر سکتی ہے ایک ایسے عالم کو کس طرح معروضِ فکر بنا سکتی ہے جس کے مختلف اجزاء میں باہم تضاد پایا جاتا ہے اور جو تیز حرکت و تبدیلی اور نقص سے پاک نہیں۔ خدا تو صرف انسی نوعی صورتوں یا وحدتوں کو معروضِ فکر بنا سکتا

ہے جس کا ہر عنصر اور جزو دوسرے اجزا اور عناصر کے ساتھ ایک ہم آہنگ وحدت میں متوافق ہو۔ ارسطو نے نظریہ اور عمل و عقل استدلالی اور عقل وجدانی میں جو تفریق قائم کی تھی وہ یہاں بھی پورے زور شور سے موجود ہے کیوں کہ ایک طرف ایک زمانی اور مکانی عالم ہے جس کا ادراک عقل حسی کے ذریعے عمل میں آتا ہے اور دوسری طرف ایک عالم اعیان یا نوعی موجودات کی دنیا ہے جو صرف عقل وجدانی کے ذریعے گرفت میں آسکتی ہے اور یہی مؤخر الذکر عالم عقل الہی کا معروض بن سکتا ہے۔ اس لیے پھر سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ہمارے زمانی اور مکانی عالم کا خدا سے کیا تعلق ہے؟ کیا اس عالم کی تخلیق اور بقا میں بھی خدا کا کوئی حصہ ہے؟ اس مسئلے کو صاف کرنے کے لیے ہمیں اس سوال پر بھی غور کرنا پڑے گا کہ فکر اور اس کے معروض میں کوئی خط امتیاز کھینچا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اگر معروض فکر فکر سے جدا نہیں تو فکری عمل کا کوئی مقصود باقی نہیں رہتا، کیوں کہ فکر اپنی آپ معروض نہیں ہو سکتی۔ دوسری طرف اگر فکر اور اس کے معروض کے درمیان کامل تباعد اور تناقض موجود ہو تو ایسے معروض کا فکر کے دائرہ ادراک میں آنا ممکن نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ فکر اور معروض فکر کے ان دو پہلوؤں کے درمیان کس طرح امتیاز کیا جائے، معروض فکر کن معنوں میں فکر سے متحد اور کن معنوں میں اس سے مختلف ہے؟ ارسطو کا جواب یہ ہے کہ معروض فکر میں ایک عنصر یعنی ہوتا ہے جو عقل کے دائرہ ادراک میں ہے اور دوسرا عنصر عقل سے کامل اجنبیت رکھتا ہے۔ اس لیے یہ آخر الذکر عنصر صرف حواس کے دائرہ ادراک میں رہتا ہے۔ عقل اس کے فہم سے قاصر رہتی ہے لیکن ارسطو کے اس نظریے سے مشکل حل نہیں ہوتی، کیوں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اشیا کا عینی عنصر معروضی Objective نہیں ہو سکتا یعنی وہ کسی خارجی واقعیت کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتا۔ دوسری طرف اشیا کا وہ عنصر جس سے ایک خارجی واقعیت کی نشان دہی ہوتی ہے عینی نہیں ہو سکتا۔ حالاں کہ مسئلہ یہی ہے کہ عقل خارجی واقعیت کا کس طرح ادراک کر سکتی ہے۔ اگر یہ واقعیت عقل سے کامل اجنبیت رکھتی ہے، بالفاظ دیگر عالم عقلی کس طرح عالم واقعی یا خارجی حقائق کا عالم بھی ہو سکتا ہے؟ ارسطو کے نظریے کی روشنی خدا ماسوا کا ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ اپنا آپ معروض نہیں کرے۔ اس لیے عقل الہی یا عقل دہلی

خارجی واقعیت کے ادراک سے عاجز ہے۔ اب اگر ارسطو کے نظریے کے لحاظ سے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دنیا میں ایک غیر عقلی یا غیر عینی عنصر موجود ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی تو یہ خارجی عالم عقل کا معروض نہیں بن سکتا اور عقل صرف اپنے داخلی شعور کے حدود میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس طرح عالم خارجی کو غیر حقیقی یا کم از کم ناقص الحقیقت قرار دینے سے ارسطو نے خدا اور دنیا کے رشتے کو بالکل منقطع کر دیا۔ اگر عالم خارجی کا مادی عنصر خالص غیر عقلی ہے اور صرف حیات کے دائرہ ادراک میں آ سکتا ہے تو خدا جو عقل خالص ہے اس عنصر سے بالکل تعلق نہیں رکھ سکتا۔ وہ صرف اپنی فکر کی دنیا میں بھنس کر رہ جاتا ہے۔ اس لیے ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مادہ بالکل غیر عقلی عنصر نہیں اور نہ ہی خارجی مادی عالم ذہن و عقل سے کاملاً متناقض ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عقل اور مادہ ایک دوسرے کے غیر ہیں لیکن ایسا ہونا عین مقتضائے فطرت ہے کیوں شعور عقلی کے لیے ایک ایسے معروض کا وجود ضروری ہے جو اس کا غیر ہو۔ عقل انسانی صرف ایک ذات غیر کے ذریعے سے ہی شعور ذات کر سکتی ہے۔ کوئی شعور شعور نہیں ہو سکتا جو اپنے آپ کو غیر شعور سے متمیز نہ کر سکے۔ اس لحاظ سے عقل اور مادہ ایک دوسرے کے غیر قرار پاتے ہیں، لیکن یہ غیریت اتنی کامل نہیں کہ اس کا ارتقاغ ناممکن ہو اور اس کو کسی ہم آہنگ وحدت میں یک جا کیا جاسکے۔

رواقی فلسفہ - رواقی ایک ایسی تمدنی فضا میں پیدا ہوئے جب کہ یونان و روما کی اجتماعی زندگی پارہ پارہ ہو چکی تھی اور افراد انسانی کو سیاسی نظام اور ملکی امور سے کوئی وابستگی نہیں رہ گئی تھی۔ روم نے ایک عالم گیر نظام حکومت قائم کئے کہ قومی حدود بند یوں کو مٹا دیا اور تمام انسانوں کو بلا امتیاز نسل و قوم اور مذہب ایک سیاسی نظام میں متحد کر دیا۔ لیکن اسی کے ساتھ روما کی شنشاہیت اور امرائی حکومت نے عام انسانوں کی حیثیت بہت گرا دی۔ جمہوریت کے زوال کے ساتھ عوام اور اہل حکومت کے درمیان کوئی رابطہ نہیں رہا اور نہ عام لوگوں کو سیاسی اور ملکی تبدیلیوں سے کوئی دلچسپی باقی رہی کیوں کہ وہ محسوس کرتے تھے کہ ملک کے اقتدار اور دولت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے اور حکم رانوں کی تبدیلی یا سیاسی

نظام کے بناءً بگاڑ سے ان کی تقدیر پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اس لیے انھیں اجتماعی امور سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ایسے حالات میں یہ ایک فطری امر تھا کہ لوگ مذہبی اور روحانی امور میں اپنی دلچسپی اور تسکینِ نفس کی تلاش کریں لیکن یہ مذہب بھی ایسا ہی ہو سکتا تھا جو اجتماعیات سے بے تعلق ہو اور صرف انفرادی زندگی کے مسائل سے بحث کرتا ہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ رومی سلطنت کے تحت جو مذہبی اور فلسفیانہ تصورات پیدا ہوئے ان کا محور و مرکز فرد اور اس کی روحانی تسکین کا سوال تھا۔ اب فرد کی اخلاقی زندگی کا اجتماعی امور سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بے شک یہ سوال اب بھی اہم تھا کہ ایک انسان کا تعلق دوسرے انسانوں سے کیا ہونا چاہیے، لیکن اس تعلق میں کسی اجتماعی یا سیاسی عنصر کا تصور موجود نہ تھا۔ یہ سوال اس کا نہ تھا کہ افراد کے تعاون اور اشتراکِ عمل سے کس طرح کی اجتماعی تنظیم وجود پذیر ہونی چاہیے بلکہ بنیادی مسئلہ یہ تھا کہ افراد ایک معاشرے کے رکن کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنی ذاتی اور شخصی حیثیت میں دوسروں کے ساتھ کس قسم کا اخلاقی رویہ اختیار کریں۔ اس طرح ایک ایسا فکری اور مذہبی میلان پیدا ہوا کہ جن کو خارج سے زیادہ باطن سے، جسم سے زیادہ روح سے اور عبادت سے زیادہ فرد کے ساتھ دلچسپی تھی۔ یہ فضا اور ماحول ان حالات سے مختلف تھا جن میں افلاطون اور ارسطو اس مسئلہ پر غور کر رہے تھے کہ وہ کون سا معاشرہ ہو سکتا ہے جس میں افراد ایک دوسرے کے ساتھ زیادہ سے زیادہ تعاون کر کے اپنی ذاتی صلاحیتوں اور اخلاقی صفات کو قوم و ملک کی خدمت کے لیے نشوونما دے سکیں۔

رواقی فلسفے نے معاشرے کے رسم و رواج اور ملکی قوانین کے مقابلے میں فرد کے اپنے باطنی اخلاقی احساس کو زیادہ اہمیت دی۔ اس فلسفے کی رو سے فرد اپنے لیے خود واضح قانون کی حیثیت رکھتا ہے اور جو قانون اور اپنی عقل و فہم اور اپنے اخلاقی احساس کی بنا پر اپنی زندگی کے لیے وضع کرتا ہے وہ معاشرے کے رسوم و شعائر اور مملکت کے سیاسی قوانین کی بد نسبت عقل و فطرت سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ لیکن روایت کو یہ تسلیم تھا کہ جس عقلی اور اخلاقی احساس کی بنا پر فرد معاشرے اور مملکت کے مقابلے میں اپنی آزادی کا اثبات کرتا ہے وہ ایک عالم گیر اصول کی حیثیت رکھتا ہے اور محض اس کے ذاتی اور نجی احساسات کا حاملہ نہیں

بلکہ تمام افراد معاشرہ میں یکساں مشترک ہے۔ اس لیے فرد کی انفرادیت کوئی خود غرضانہ اصول نہیں بلکہ دوسرے افراد کے ساتھ اس کا رشتہ اتحاد ہے۔ جب انسان معاشرے کے بندھنوں سے آزادی حاصل کر لیتا ہے اور اپنی ذاتی انفرادیت کو پوری طرح فروغ دینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو اپنی تنہائی اور تجربہ میں محسوس کرتا ہے کہ وہ درحقیقت تمام عالم انسانی کے ساتھ رشتہ اتحاد میں منسلک ہے۔ خارجی قوانین سے آزادی حاصل کرنے کا جو تصور روایت میں پایا جاتا ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان بے قید ہو جائے اور اپنی خواہشات و مقاصد کا اسیر بن کر رہ جائے۔ اس کے صحیح معنی یہ تھے کہ خارجی پابندیوں کے دام سے نکل کر انسان اپنے نفسِ اعلیٰ کی باطنی اخلاقی پابندی قبول کرے، لیکن چون کہ انسان کا نفسِ اعلیٰ تمام افراد بشری میں مشترک ہے، اس کے وضع کردہ قوانین اپنی نوعیت میں عالم گیر ہوتے ہیں۔ لہذا جب فرد اپنی باطنی فطرت کی رہ نمائی قبول کرتا ہے تو وہ ساری کائناتِ فطرت اور کائناتِ بشری کے ساتھ متحد اور ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ اس طرح فرد کی اخلاقی آزادی کا تصور درحقیقت اس امر کا تصور ہے کہ انسان ذاتِ الہی کے ساتھ وابستہ اور اس کے ارادے اور مرضی میں شریک رہے۔

رد اقیوں نے یونانی فلسفے کی ثنویت کا انکار کیا۔ وہ یہ ماننے کو تیار نہ تھے کہ کلی تصورات یا اعیانِ خارجی واقعیت سے اور روحِ مادہ سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔ بالفاظِ دیگر وہ حقیقت کو حسی اور عقلی خانوں میں تقسیم کرنے کے مخالف تھے۔ اسی طرح وہ خدا کے ماورائی تصور اور عالمِ اعیان کے ماورائی نظریے کے بھی خلاف تھے۔ جس طرح اسپینوزا Spinoza نے فطرت اور خدا کو ایک ہی حقیقت اور فکر و امتداد کو ایک جوہرِ الہی کے دو مختلف ظہور قرار دیا تھا اسی طرح رد اقیوں نے مادہ اور ذہن کو علیحدہ کرنے اور جسم کو روح کی ضد قرار دینے کی مخالفت کی۔ چنانچہ انھوں نے دعویٰ کیا کہ کوئی شے ایسی موجود نہیں جو جسمیت اور مادیت سے یکسر خالی ہو، لیکن ان کی رائے میں جسم اور مادہ کوئی جامد و ساکن اور منفعل passive حقیقت نہیں بلکہ وہ متحرک اور فعال ہیں، نیز یہ کہ ہر نوع کی فعالیت میں ایک روحانی اصول مضمون ہوتا ہے جس کو کلمہ کہتے ہیں۔ انھوں نے ارسطو کے اس نظریے کی تردید کی کہ صورت ایک فعال وجود ہے اور مادہ غیر متحرک، جامد اور فعلیت سے خالی ہے۔ ان کے خیال میں ساری فطرت جسمانی ہے

لیکن اس کی جسمیت اپنے اعلیٰ ترین درجے میں ایک آتشیں نفس کی صورت اختیار کرتی ہے۔ اس آتشیں نفس سے دو متحرک اصول یعنی آگ اور ہوا اور دو جامد منفعل اصول یعنی مٹی اور پانی وجود میں آتے ہیں اور کائنات کی تمام اشیا انہی دونوں اصولوں کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہیں۔ ہر وجود میں ایک آتشیں اصول وحدت ہونا ہے جو اسے انتشار سے محفوظ رکھتا ہے اور دوسرے موجودات کے مقابلے میں اس کو زندہ اور متحرک رکھتا ہے لیکن اثبات ذات اور بقائے نفس کی یہ آتشیں قوت لامحدود نہیں اور کچھ مدت کے بعد اس کا اثر زائل ہونا شروع ہوتا ہے۔ اس لیے آخر میں تمام اشیا اس مرکزی آتشیں نفس میں واپس ہو کر ختم ہو جاتی ہیں جس سے وہ پیدا ہوئی تھیں۔

لیکن رواقیین اس مادی اور جسمانی عمل کی ایک روحانی توجیہ بھی کرتے ہیں، کیونکہ جس آتشیں نفس کے وہ قائل ہیں ان کی نظر میں وہ ایک جرثومی عقل -

Reason بھی ہے جو کل کائنات میں ایک فکری روح کی طرح جاری و ساری ہے اور اسی آتشیں نفس سے وہ جرثومی عقل بھی پیدا ہوتی ہیں جو تمام ذوات محدود کی اصول وحدت ہیں، یعنی جن کی وجہ سے اشیائے مادی، حیوانات اور انسان اپنی وحدت اور انفرادیت قائم رکھ سکتے ہیں۔ اس طرح غیر نامی اشیا میں یہ جرثومی عقل ایک غالب خاصیت یا صفت کی صورت اختیار کرتی ہے۔ پودوں میں یہ ایک مخصوص فطرت پیدا کرتی ہے یعنی ایک اصول تنظیم، حیوانات میں یہ ایک روح کی شکل اختیار کرتی ہے، یعنی خواہشات و احساسات کا اصول اور انسان میں سب سے زیادہ بلند صورت میں نمودار ہوتی ہے، یعنی ایک عقلی روح کی صورت میں جو کہ عقل الہی کا عکس ہے۔ اس طرح اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تمام اشیائے عالم کائنات کی عقل جرثومی سے پیدا ہوتی ہیں لیکن یہ دعویٰ بالخصوص انسانی روح پر صادق آتا ہے کیونکہ روح خدا کا براہ راست عطیہ ہے جس سے وہ افراد انسانی کو نوازتا ہے۔ جس طرح خدا اس کائنات کی حکم ران قوت ہے جو اسے قائم رکھتا ہے، اس کے ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے اور اس کی تمام کثرت کو اپنی وحدت کے شیرازے میں متحد کر دیتا ہے، اسی طرح انسانی روح یا اس کا باطنی نفس اس کے سارے وجود کا شیرازہ بند ہے اور انسان کی تمام صلاحیتوں اور قوتوں کو اپنا تابع فرمان رکھتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں ہیں قوت حاکمہ اور قوائے محکومہ کے اختلاف پر زیادہ زور نہیں دینا

چاہیے کیوں کہ یہ اختلاف اضافی ہے، بنیادی نہیں۔ خدا کو دنیا سے بالکل الگ نہیں کہا جاسکتا اور وہ ذاتِ محدودہ جن پر خدا اثر انداز ہے ایک نقطہ نظر سے خدا ہی کی مختلف صفات یا اس کے اجزائے مختلفہ ہیں۔ اسی طرح انسان میں حیاتِ خواہشات کی جو کثرت پائی جاتی ہے اس کا بھی روح سے خارج کوئی مستقل وجود نہیں بلکہ یہ تمام حسیات اور جذبات اس قوتِ محاکمہ یعنی روح ہی کے مختلف اور متنوع مظاہر ہیں۔ جس طرح خدا اپنے آپ کو اور صرف اپنے آپ کو کائنات میں پاتا ہے اسی طرح حیات اور جذبات کی مختلف قوتوں میں دراصل ایک ہی انسانی اتنا اپنی سعی تکمیل میں مصروف رہتا ہے۔

رواقی نظامِ فلسفہ دو بنیادی تصورات کی ترکیب پر مبنی ہے۔ اولاً یہ کہ کائنات منفرد ہستیوں کے مجموعے سے عبارت ہے جو اپنی ذات و صفات میں دوسروں سے بالکل الگ ہیں۔ یہ انفرادیت اور تشخص کا تصور ہے جس کی سب سے اعلیٰ مثال انسان ہے کیوں کہ انسان میں انفرادیت اور شخصیت اپنی نمایاں ترین صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ دوسرا تصور یہ ہے کہ کائنات مجموعی طور پر ایک وحدت ہے جس کے اندر ایک الہی روح کار فرما ہے۔ یہی الہی روح اس نظام کی جامع اور شیرازہ بند ہے اور تمام انفرادی موجودات اور بالخصوص افرادِ انسانی اسی روح کے مظاہر اور آلہ کار ہیں۔ اس فلسفے میں انسان کے خود غرضانہ جذبات کو اس عالم گیر اصول کا تابع قرار دیا گیا ہے جو کائنات کو متحد اور شیرازہ بند رکھتا ہے۔ ہر ہستی اور ہر وجود اس واحد عالم گیر اصول کی تخلیق ہے اور کسی وجود میں یہ طاقت نہیں کہ وہ اس کی خلاف ورزی کر سکے۔ ارسطو کے فلسفے کے برعکس رواقی فلسفے میں مادے کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا، یعنی ایک ایسی منفی طاقت کا جو کسی وجود کی تکمیل میں مزاحم ہو۔ اسی طرح رواقی اس تصور کا بھی انکار کرتے ہیں کہ کوئی محدود اور منفرد ذات دوسری ذات کی تکمیل میں خارج ہو سکتی ہے۔ چوں کہ کائنات کا واحد عالم گیر اصول تمام اشیاء و ذات پر غالب و حکم ران ہے اور ان کے اندر جاری و ساری ہے، اس لیے وہ ان کی تکمیل ذات کی تمام کوششوں کو اپنی تکمیل ذات کا ذریعہ بنا لیتا ہے۔ صرف انسان ہی ایک ایسا وجود ہے جو اس عالم گیر اصول کی خلاف ورزی کا تصور کر سکتا ہے لیکن اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ دوسروں میں سے ایک کا انتخاب کر سکتا ہے یعنی یا تو وہ کائنات کے عالم گیر کلی اصول کا اپنی خوشی اور مرضی سے خاتم بن کر یا چارواچا اور بادلِ ناخو استہ اس کی

خدمت کرنے پر مجبور ہو۔ اگر وہ صرف اپنی محدود ذات کے مقاصد اور نصب العینوں کو حاصل کرنا چاہے تو وہ انھیں صرف اس حد تک حاصل کر سکتا ہے جس حد تک کہ کائنات کا کلی نظام اس کی اجازت دیتا ہے، اس صورت میں وہ چاروں اچار اور اپنی مرضی کے خلاف کائنات کے عالم گیر اصول کی محکومی پر مجبور ہوگا لیکن اگر وہ برضا و رغبت اپنے آپ کو عقل الہی کا تابع کر دے تو وہ اپنے آزاد اختیار سے منشائے الہی کی تکمیل کرے گا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں وہ عالم کی نظم آفرین قوت کا آلہ کار رہے گا۔ یہ کائنات ایک واحد کائنات ہے اور اس کی وحدت سے بچ نکلنے کی خواہش بے سود ہے کیوں کہ خود انسان کا وجود اس وحدت پر قائم ہے۔ وحدت کائنات سے فراکی خواہش ایک ذمی عقل ہستی میں اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ اپنی حقیقت اور کائنات کی حقیقت دونوں سے یکساں بے خبر ہو، کیوں کہ اگر وہ اس بات کو سمجھ جائے کہ اس کی عقل اور روحانی فطرت کی تکمیل ہی میں اس کی فلاح مضمر ہے تو وہ کائنات کی عقلی وحدت اور اس کے عالم گیر روحانی اصول سے کنارہ کش ہونے کی کوشش نہیں کرے گا۔

رواقی اخلاقیات - رواقی اخلاقیات کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ انسان کو تمام خارجی علائق اور ذاتی جذبات سے بلند تر رہنے کی کوشش کرنا چاہیے اور کسی جزوی ہستی کے ساتھ، یہاں تک کہ اپنے نفس کے جزوی مطالبات کے ساتھ بھی ضرورت سے زیادہ وابستگی نہیں رکھنی چاہیے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ رواقی فلسفہ میں تمام اشیائے ہستی اور بالخصوص انسان کو اگر ایک عالم گیر اور کلی اصول کا منظر قرار دیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو مادی اور معاشرتی علائق کے مقابلے میں وہی جانب داری اختیار کرنی چاہیے جو کائنات کے کلی اصول کی خصوصیت ہے۔ جس طرح یہ عالم گیر کلی اصول ہر ذات میں جاری و ساری ہے، لیکن کسی ایک ذات تک محدود نہیں، اسی طرح انسان کو بھی اپنے علائق اور نفس کے مادی مطالبات میں سے کسی ایک کے ساتھ پورے طور پر وابستہ نہیں ہونا چاہیے بلکہ ہر ایک کو صرف مناسب اہمیت دینی چاہیے۔ علم اور اخلاق کی بنیاد ہی یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشات اور شخصی جذبات سے بالکل قطع نظر کرے۔

رواقی تعلیم کے لحاظ سے انسان کے خارجی احوال کا اس کی مسرت اور فلاح پر بہت کم اثر ہوتا ہے۔ انسانی سکون و طمانیت اور راحت و مسرت کا سامان اس کے اندر ہے، نہ کہ باہر۔

خارج کی تمام اشیاء محدود، متغیر اور فانی ہیں۔ اس لیے ان میں سے کسی کو مرکزی اہمیت دینا یا مقصودِ حیات بنالینا اخلاقی زندگی کے لیے مضرت رساں ہے۔ دولت، عزت، تندرستی، حسی اور جمالیاتی مسرتیں، خاندانی الفتیں، دوستی اور رفاقت کے رشتے — یہاں تک کہ انسان کی اپنی جان، ہر چیز کی ایک محدود قدر و قیمت ہے اور انھیں اسی حد تک اہمیت دینی چاہیے جس حد تک وہ واقعی قابلِ قدر ہیں، لیکن ان میں سے کسی ایک کو قدرِ مطلق یا قدرِ کلی نہیں قرار دینا چاہیے۔ اس طرزِ خیال کا منہمایہ ہے کہ اشیاء اور اسبابِ خارجی انسانی مسرت اور سکون کے لیے قطعاً ضروری نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کی ایک محدود قدر و قیمت ہے اور بس۔ اسی کے ساتھ رواقی تعلیم میں یہ تھوڑی بہت نمایاں ہے کہ خارجی اسباب ہمارے قابو اور دسترس سے بالاتر ہیں اور انسان کی کوشش ان کو محفوظ و مامون نہیں کر سکتی۔ اس لیے اپنے اطمینان و مسرت اور سکون کا دار و مدار خارجی وسائل پر رکھنے سے انسان کو مایوسی کے سوا اور کچھ نصیب نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ تمام امور اس کے دائرۂ اختیار سے ماوراء ہیں۔ صرف انسان کے ذاتی خیالات و افکار اور شخصی جذبات اس کے قابو میں ہیں اور انہی کو وہ اپنی روحانی مسرت کا مدار بنا سکتا ہے۔ اس لیے اس کی تمام کوششوں کا منہا اور محور یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنے ارادے اور جذبات کی پاکیزگی اور لطافت میں اضافہ کرے۔

یونانی فلسفۂ اخلاق سے اس نقطہ نظر کو کتنا بُعد ہے اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون دونوں ریاست اور مملکت کے نظام کو انسانی فلاح و مسرت کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ رواقیوں کی مانند انھیں بھی یہ حقیقت تسلیم ہے کہ انسان کی اصلی مسرت یہ ہے کہ اپنی باطنی قوتوں کو صحیح طور پر نشو و نما دے لیکن ان کے خیال میں انسانی صلاحیتوں کے ارتقا اور نمو کے لیے معاشرتی تنظیم اور سیاسی اداروں کا وجود ضروری ہے۔ ایک اچھی مملکت کے اچھے شہری کی حیثیت سے ہی انسان اپنی باطنی قوتوں کو ترقی دے سکتا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کو اس سے انکار نہیں کہ بعض اوقات خارجی مزاحمتیں، مالی مصائب اور معاشرتی الجھنیں انسانی اوصاف کو اور زیادہ جلا دیتی ہیں لیکن عام طور پر ان کا خیال یہ ہے کہ خارجی حالات کی نامساعدت انسانی اخلاق کے لیے مہلک ثابت ہوتی ہے۔ رواقی مفکرین نے ارسطو اور افلاطون کے اس نظریے سے صحیح طور

پر اختلاف کیا کہ انسان صرف ایک محدود قومی ریاست کے دائرے میں ہی اپنی اخلاقی صفات کو نشوونما دے سکتا ہے۔ ان کے خیال میں انسان ایک عالم گیر معاشرے کا رکن ہے جو قومی حدود سے بالاتر ہے۔ اس لحاظ سے روایتوں نے انسانی وحدت کا ایک زیادہ بلند نصب العین پیش کیا اور نوع بشری کے محدود قومی اغراض و مقاصد کے تنگ دائرے سے نکالنے کی کوشش کی، لیکن ان کا یہ تصور صحیح نہ تھا کہ معاشرے کی تنظیم، سیاسی اداروں کی نوعیت اور خارجی حالات کی نامساعدت سے انسانی سکون و مسرت کا کوئی تعلق نہیں۔ انھوں نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ حیات خارجی اور حیات باطنی دونوں زندگی کے دائرے نہیں بلکہ ایک ہی زندگی کے دو مختلف پہلو ہیں۔ اگر ہم حیات خارجی کو اپنے طے نظر سے بالکل الگ کر دیں اور ساری جدوجہد حیات باطن پر مرکوز کر دیں تو اس باطنی زندگی میں کوئی واقعیت نہیں رہ جائے گی۔ انسان کے تمام خیالات و احساسات، اس کی تمام خواہشات اور آرزوئیں خواہ روحانی ہوں یا مادی، خارجی اشیاء اور ہستیوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے کہ انسان ایک سماجی اور سیاسی حیوان ہے، اس لیے اس کی حیات باطن خود مکنتی اور کامل بالذات نہیں۔ جس زندگی کا دوسری اشیاء اور ہستیوں سے کوئی تعلق نہ ہو، جو ذات تمام ذاتوں سے مستغنی ہو اور ان کے مفادات اور تمناؤں سے بالکل بے گانہ رہے اس کا باطن خالص محض اور واقعیت و حقیقت سے بالکل غاری ہو گا۔

روایتی اور توفلاطونی دور کا درمیانی عرصہ۔ روایتی فلسفے نے انسانیت کو اخلاق کے قومی اور نسلی نظریات سے بلند تر کرنے اور نوع بشری کی وحدت کا تصور پیش کرنے میں ایک بہت بڑی خدمت انجام دی۔ سقراط نے فرد کو روایات کی بندشوں سے چھڑانے کا جو کام شروع کیا تھا روایتوں نے اس کو پایہ تکمیل تک پہنچا دیا۔ انھوں نے انسان کو نہ صرف روایات کی بندشوں سے نکالا بلکہ تمام معاشرتی پابندیوں اور قوانین سے بالاتر قرار دے کر اسے اپنے نفس اعلیٰ یا نفس اللہ کے تقاضوں کی طرف متوجہ کر دیا۔ ادنیٰ اور اعلیٰ ہر شخص کو روایتوں نے تعلیم دی کہ اس کا قانون حیات اور مقصد زندگی خارج میں نہیں بلکہ اس کے اپنے اندر موجود ہے، لیکن ساتھ ساتھ روایت نے اس حقیقت کی تبلیغ بھی کی کہ جو فرد اپنے نفس اعلیٰ کو اپنے لیے قانون و آئین قرار دے اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ہر فرد کا یہ مساوی حق

تسلیم کر لے کہ وہ دوسروں کے مقاصد کا آلہ کار نہیں بلکہ اپنی آپ غایت ہے۔ اس طرح رواقیوں نے دینی و اور اضافی قوانین کے مقابلے میں ایک عالم گیر قانونِ فطرت کا تصور پیش کیا جس کے سامنے تمام انسان مساوی ہیں۔ قانونِ فطرت کا یہی تصور تھا جس نے رومی واضعینِ قانون کو اپنے ملکی قوانین میں ایسی ترمیمات کرنے پر مجبور کیا جن سے ان کی قومی اور جغرافیائی نوعیت کا خاتمہ ہو گیا اور وہ ایک عالم گیر انسانی برادری کا قانون بن گیا۔ رواقیوں کا یہ نظر یہ کہ خدا ایک جبرِ ثو می عقل ہے اور تمام موجودات میں یکساں جاری و ساری ہے، بالخصوص نفسِ انسانی اس کا اعلیٰ ترین مظہر ہے، خدا ایک ایسے عالم گیر تصور پر منتج ہوا جو نسلی اور قومی محدودیتوں سے پاک تھا۔ اس تصور سے کوئی عالم گیر مذہب تو نہیں پیدا ہوا لیکن اس نے عیسائیت اور اسلام جیسے عالم گیر مذاہب کی راہ ہموار کر دی۔ علاوہ ازیں رواقیت نے معاشرے کے مقابلے میں فرد کو اہمیت دے کر اسے براہِ راست متوصل کر دیا کیوں کہ اس تعلیم کی رو سے افراد کو اپنی قومی اور ریاستی عبادات اور مراسم و شعائر سے وابستگی کی کوئی وجہ نہیں رہی۔ خدا کو خارج میں تلاش کرنے کے بجائے انسان اس کو اب اپنے نفس اور باطن میں تلاش کرنے لگا۔

جب کہ رواقی تحریک انسان کو خارجی نظامات مثلاً ریاست اور سلطنت کی طرف سے ہٹا کر اپنی انفرادیت اور باطنی زندگی کی طرف متوجہ کر رہی تھی، یہودی مذہب میں بھی انفرادیت اور باطنیت کے میلان پیدا ہو رہے تھے۔ جیسا کہ ہم نے گزشتہ ابواب میں دیکھا ہے، یہودی مذہب کا عبرانی قومیت اور اسرائیلی ریاست سے گہرا تعلق تھا۔ یہوشلم کا معبد یہودیوں کی قومی عبادت گاہ تھا۔ ان کے مذہب میں اخلاقیات کی یہ نسبت ظاہری مراسم و شعائر اور فروعی قوانین کا پہلہ بھاری تھا، لیکن بابل کی بلاء وطنی کے بعد یہودیوں کے قومی مرکز فلسطین کی اہمیت کم ہو گئی اور دوسری قوموں سے میل جول پیدا ہونے کی وجہ سے ان کی مذہبی تنگ نظری اور قوی عصبيت میں بھی کمی واقع ہوئی۔ یہودیوں کے مذہبی رہ نماؤں اور بالخصوص ان کے نبیوں کا دعویٰ اب یہ نہ تھا کہ یہودی خدا کے مخصوص بندے ہیں یا یہ کہ خدا کی رحمتیں اور نوازشیں صرف بنی اسرائیل کے لیے مخصوص ہیں۔ یہودیوں کی خصوصی حیثیت کے متعلق اب ان کا دعویٰ صرف اسی قدر تھا کہ اس قوم کو خدا نے دنیا کی دیگر اقوام کی ہدایت کے لیے منتخب کیا ہے اور یہودیوں کے واسطے

سے خدا کی رحمتیں سارے عالم پر محیط ہو جائیں گی۔ اس دور کے یہودی مذہبی رہنماؤں کے کلام کا بہترین حصہ وہ تھا جس میں انھوں نے فرد اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق پر زور دیا۔ قربانیوں اور نطوہاہر کا تعلق تمام تریہ و شلم کے معبد سے رہ گیا تھا۔ باقی عام طور پر یہودی مذہب میں روحانیت اور انفرادیت کا رجحان غالب آنا جا رہا تھا۔ اس طرح یہودیوں کی مذہبی ریاست کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ان کا باطنی شعور ترقی کرتا گیا اور ان کے اندر یہ احساس پیدا ہو گیا کہ نوع انسانی ایک وحدت ہے۔ اسی کے ساتھ یونانی اور رومی اقوام کی مانند وہ بھی دنیا کی موجودہ روحانی حالت سے مایوس ہوتے گئے۔ غرض یہ کہ یونانی رومی اور یہودی مفکر دونوں کے اندر عالم خارجی کی اصلاح کا جذبہ سرد ہو گیا اور ساری کوشش اس پر مرکوز ہو گئی کہ فرد اپنی باطنی اخلاقی اصلاح کو زندگی کا مقصد و منہا قرار دے، لیکن عالم خارجی سے یکسر بے گانگی اور بے تعلقی ممکن نہ تھی۔ اس لیے دونوں تہذیبوں کے اہل فکر میں احوال مادی کی اصلاح کی بابت ایک موہوم سی امید پائی جاتی تھی، اگرچہ اس امید میں بھی قومی تنگ نظری کی جگہ انسانیت کی عالم گیر وحدت کا رنگ جھلکتا تھا، مثلاً رواقیوں کا یقین تھا کہ ایک عالم گیر مثالی دنیا بطور ایک نصب العین کے موجود ہے۔ اگر ہم اسے خارج میں نہیں پاسکتے تو کم از کم اپنے نفوس کی روحانی امنگوں میں اس کا جلوہ ضرور دیکھ سکتے ہیں۔ یہودیوں کو بھی اپنے موجودہ خارجی حالات سے مایوسی تھی لیکن انھوں نے اصلاح کی امید کو کسی مثالی دنیا سے متعلق کرنے کی بجائے ایک روشن مستقبل میں اس کی جھلک دیکھی، یعنی ان کی توقع بدستور قائم رہی کہ خارجی عالم کی اصلاح ہو سکتی ہے، مگر چوں کہ مستقبل قریب میں اس کا کوئی امکان نہ تھا اس لیے انھوں نے مستقبل بعید پر اپنی امیدیں مرکوز کر دیں اور اس کی اعتقادی شکل یہ پیدا کی کہ دنیا کی اصلاح اور آسمانی سلطنت کے لیے ایک مسیح یا نجات دہندہ کا ظہور ہوگا جو مافوق الفطری ذرائع سے وقت کی مادی اور ظالماتہ طاقتوں پر غالب آکر راج الوقت نظام زندگی کو تہ و بالا کر دے گا اور اس کی جگہ ایک ایسا منصفانہ نظام زندگی قائم کرے گا جس میں خدا پرستی اور روحانیت کو نشوونما ہوگا اور انسانوں کی باہمی تفریق مٹ جائے گی، لیکن چوں کہ اس نئی دنیا کے قیام کا مستقبل قریب میں کوئی امکان نہ تھا اس لیے رواقیوں کی طرح یہودی مذہبی مفکر بھی انسان کی حیات باطنی اور فرد کی روحانی نشوونما کو مذہب کا مقصد و منہا قرار دے گئے۔

گزشتہ صفحات میں ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفے نے خدا اور کائنات کے تعلق کا جو نظریہ پیش کیا اس کی رو سے کائنات خارجی کی واقعیت باطل ہو گئی۔ اس فلسفے کی رو سے عالم الہی جوازی، ابدی اور غیر متغیر اعیان پر مشتمل تھا حقیقت اور واقعیت کا مسکن ہے۔ اس کے مقابلے میں کائنات متغیر، بے آئین اور حیات پر مشتمل ہے جن میں لحظہ بہ لحظہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے اس میں واقعیت اور حقیقت کا کوئی عنصر نہیں۔ اسی کے ساتھ خدا کا یونانی تصور ایک ایسی ہستی مطلق کا تصور تھا جس کے پہلو بہ پہلو اضافی موجودات کا قیام ناممکن ہے۔ یہ وحدت مطلقہ کثرت کا احاطہ کرنے کے بجائے اس کو خارج اور معدوم کر دیتی ہے۔ ہم نے یہ بھی بتایا کہ رواقیوں نے کائنات اور خالق کائنات کے باہمی تعلق کے اس تصور کو رد کر دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ خدا کائنات سے الگ نہیں بلکہ اس میں جاری و ساری ہے، لیکن رواقیوں نے خدا کے سرایانی تصور کی وضاحت نہیں کی اور اس کو ایک مبہم عقیدہ بنا دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفیانہ فکر پھر خدا کے ماورائی تصور میں جا پھنسی، لیکن ایک ایسا خدا جو کائنات سے بالکل ماوراء اور الگ تھک ہو اس کا موجودات سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ نتیجہً انسان اور خدا کا تعلق ناقابل فہم ہو گیا، نیز انسان کے لیے ایک ایسے خدا کا عقلی ادراک ناممکن ہو گیا جو اس سے اور کائنات سے بالکل غیر ہو۔ اس تصور کے تحت اصلی فعلیت صرف خدا کی تھی جو کائنات کو حرکت دیتا ہے، لیکن انسان کا اس فعلیت میں کوئی حصہ نہیں، وہ سرسبز مجہول اور غیر فاعل ہستی بن گیا۔ یہی کیفیت یہودیوں کے مذہبی تصورات کی بھی تھی۔ یہودیوں میں ابتدا میں خدا کا جو تصور مقبول ہوا وہ تشبیہ اور مجسم سے آلودہ تھا، یعنی ان کا خدا معین جسمانی اور اخلاقی صفات سے متصف تھا، لیکن جب دوسری قوموں کے میل جول سے ان کے اندر مذہبی وسیع النظری پیدا ہوئی تو انھوں نے خدا کو تشخص سے پاک کرنا شروع کر دیا اور اس کو معین صفات سے متصف کرنے کا میلان ان میں ختم ہو گیا، یہاں تک کہ وہ خدا اور انسان کے براہ راست تعلق کا بھی بمشکل تصور کر سکتے تھے۔ اس طرح یہودیوں کا خدا انسان سے بالکل غیر اور کائنات سے یکسر ماوراء ہو گیا اور بے صفت ہستی بن گیا۔

اسی کے ساتھ یونانی اور یہودی فکر میں ایک اور میلان بھی نمودار ہوا، یعنی چوں کہ ان دونوں تہذیبوں میں خدا کی ہستی کو عالم کائنات سے ماوراء قرار دیا گیا تھا اور انسان کے ساتھ اس کا کوئی زندہ

اور براہِ راست تعلق نہیں رہا تھا اس لیے اس تعلق کو بحال کرنے کے لیے دونوں تہذیبوں کے اہل فکر نے ایسی درمیانی ہستوں کا اعتقاد پیدا کیا جو خدا اور انسان، خالق اور کائنات کے درمیان رابطہ کا کام دے سکیں۔ یونانی فلسفے میں یہ تصور کلمہ کی شکل میں پیدا ہوا۔ یہ خداوند تعالیٰ کی کوئی صفت نہ تھی بلکہ افلاطون کی روح کائنات کی مانند عالم میں خدا کے ظہور کا ایک آلہ یا وسیلہ تھا۔ خواہ ہم کلمہ کو عقلِ الہی قرار دیں یا ایک عالم گیر روحانی اصول کی حیثیت سے مانیں، دونوں صورتوں میں یہ ایک مستقل ہستی کا درجہ رکھتا ہے جو خدا کی صفت نہیں بلکہ اس کی پیدا کردہ ایک کڑی ہے، جس کے ذریعے وہ کائنات اور انسان سے اپنا رابطہ برقرار رکھتا ہے، یا افلاطون کے الفاظ میں وہ ایک ثانوی معبود ہے جو انسان سے بالاتر اور خدا سے کم درجہ رکھتا ہے۔ یہودیوں میں بھی ایک مماثل عقائد پیدا ہوا جس کی رو سے خدا کی بعض صفات مثلاً حکمت کو ایک مستقل ہستی تصور کر لیا گیا۔ اسی کے ساتھ فرشتوں اور شیاطین کا عقیدہ بھی معرضِ وجود میں آیا جس سے یہودی اب تک نا آشنا تھے۔ اس قسم کی ملکوئی اور شیطانی ہستیاں خدا اور عالم کائنات کے مابین رابطے کا کام دیتی ہیں۔ خدا کی ہستی تو انسان سے ماوراء رہی، یہاں تک کہ انسان اس کی صفات کا بھی نہ شکل اور اک کر سکتا تھا، مگر اس فصل کو پُر کرنے کے لیے فرشتوں کو ایک وسیلہ قرار دیا گیا۔ غرض یہ کہ یونانی تہذیب کے اہل فکر اور یہودیوں کے مذہبی رہنماؤں میں یہ مشترک عقیدہ پایا جاتا تھا کہ خدا اور انسان، خالق اور کائنات غیر یک دیگر ہیں اور خدا ایک بے صفت، ماوراء اور بے گانہ عالمِ ہستی ہے جس کا کائنات سے براہِ راست کوئی رابطہ نہیں لیکن ایسے درمیانی وسائط موجود ہیں جو خدا اور انسان کے مابین درمیانی کڑی کا کام دیتے ہیں۔ یہودیوں کے یہاں یہ درمیانی ہستیاں فرشتے ہیں اور یونانیوں کے یہاں یہ روحِ عالم یا کلمہ ہے جو خدا کا عقلی اصول ہے۔

فیلو کا الہیاتی فلسفہ۔ یہ تھا فکری پس منظر جس میں فیلو کی نشوونما ہوئی۔ فیلو اسکندریہ کا ایک یہودی مفکر تھا جس نے یونانی فلسفہ اور افکار کے ساتھ یہودی مذہبی عقائد کو مطابقت دینے کی پہلی کوشش کی۔ فیلو نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا تھا اس لیے اس نے اپنے آبائی مذہبی عقاید کی توجیہ اس فلسفے کی روشنی میں کرنی شروع کی، مثلاً عہد نامہ قدیم میں بیان کیا گیا ہے کہ خدا نے آسمان پہلے پیدا کیے اور پھر زمین کی تخلیق کی۔ فیلو نے اس بیان کی

فلسفیانہ توجیہ یہ کہ کہ آسمان سے یہاں مراد عقل ہے اور زمین سے مراد اشیائے جسمانی ہیں۔ اس طرح عہد نامہ قدیم کے ان الفاظ کا مطلب یہ ہو کہ عقل جو اس سے بالاتر اور زیادہ قدیم ہے۔ خدا نے پہلے عالم عقلی پیدا کیا اور پھر اس کو نمود بنا کر ایک بے نظم مادے میں سے کائنات خارجی کی تخلیق کی۔ عہد نامہ قدیم میں جہاں جہاں خدا کی جسمانی صفات کا ذکر ہے وہاں فیلو نے ان کو تشبیہ و استعاضہ قرار دیا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ عہد نامہ قدیم میں خدا کو انسانی صفات سے متصف کرنے کا جو میلان پایا جاتا ہے اس کی غرض یہ تھی کہ خدا کی ہستی کو انسان کی فہم عامہ کے قریب لایا جائے تاکہ عوام بھی خدا کا ادراک کر سکیں، لیکن ساتھ ہی ان مذہبی کتب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ خدا انسان کے مماثل نہیں ہے اور اس پر انسانی صفات کا اطلاق کرنا صحیح نہیں۔ یہ تعلیم ازل اہل فکر کے لیے تھی جو عقلی ترقی کے باعث خدا کے اعلیٰ روحانی تصور کا ادراک کرنے کی قابلیت رکھتے ہوں۔ ایسے لوگوں کے نزدیک خدا ایک وحدت مطلقہ ہے جس کو محدود افراد انسانی کی صفات سے کوئی واسطہ نہیں۔ ایسی ہستی کے متعلق ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہے، لیکن یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ کیا ہے۔ اس لیے عہد نامہ قدیم میں جہاں خدا یہ کہتا ہے کہ میں وہی ہوں جو میں I am that I am تو اس کی مخالفت انہی ترقی یافتہ عقول سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی اصلی فطرت کسی صفت یا لفظ کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ ہم خدا کا صرف سلبی تصور قائم کر سکتے ہیں اور یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے لیکن ایجابی اور ثبوتی حیثیت سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کیا ہے، کیوں کہ خدا کے بارے میں جو اثبات بھی کریں گے وہ انسان سے اس کی غیریت اور اس کے فرق کو ظاہر کرے گا۔ اس طرح اگر ہم یہ کہیں کہ وہ ایک اور واسطہ ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ اس میں افراد انسانی کی طرح تغیر و کثرت نہیں ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وہ بسیط Simple ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ انسان کی مانند اس میں مختلف اجزاء اور عناصر کی ترکیب کا شائبہ نہیں ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وہ غیر متغیر ہے تو اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ وہ کائنات کے دوسرے موجودات کی طرح تبدیل پذیر نہیں ہے، اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ وہ ابدی اور بے نہایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہے اور انسان اور دیگر اشیائے کائنات کے برخلاف اس کی ابتداء ہے نہ انتہا۔ اس طرح یہ تمام صفات اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں کہ خدا اپنی مخلوق سے مختلف ہے اور اس پر ان اضافات اور نسبتوں کا

اطلاق نہیں ہو سکتا جن میں اشیائے کائنات اور بنی نوع انسان محصور ہیں۔ لیکن ان صفات سے یہ امر مطلقاً ظاہر نہیں ہوتا کہ خدا اپنی حقیقت کے اعتبار سے کیسا ہے اور اس کی اصلی فطرت کیا ہے۔ فیاد اس خیال کی بھی تردید کرتا ہے کہ خدا کی ہستی سے دوسری ہستیاں کا صدور ضروری ہے کیوں کہ اگر خدا کی فطرت میں کوئی ایسا وجوب ہو جس سے وہ کسی ہستی غیر کی تخلیق پر مجبور ہو تو ایسا خدا غیر محتاج اور بے نیاز نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو دوسری ہستیاں کی ضرورت باقی رہے گی۔ بالفاظِ دیگر اشیائے کائنات اور افرادِ انسانی کا خدا سے تعلق ضروری ہے لیکن خدا کا ماسوا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔

یہ وہ ہمہ ادستی اور متصفوفا نہ تصور ہے جس کو ارسطو کے فلسفے میں نمایاں حیثیت حاصل تھی اور جس کے تحت ہر محدود ہستی لامحدود کے ساتھ ایک ضروری نسبت رکھتی ہے، لیکن ہستی لامحدود کا ذاتِ محدودہ میں ظہور نہیں ہو سکتا۔ لیکن فیلو کے لیے جو یہودی ماحول اور روایات کا پروردہ تھا اپنی مذہبی تعلیمات کو بالکل نظر انداز کر کے خدا کو ایسی ذاتِ مطلق میں تبدیل کرنا ممکن نہ تھا جس کے اندر عالمِ کائنات اور انسان کا وجود بالکل فنا ہو جائے۔ یہودی مذہب نے خدا کا جو تصور پیش کیا تھا اس میں شخص کا عنصر بہت نمایاں تھا۔ اس لیے فیلو خدا کے شخصی تصور سے بالکل دست کش نہ ہو سکا۔ اگر خدا اپنی ماہیت کے اعتبار سے اضافات کا حامل نہیں ہو سکتا اور اس لیے کائناتِ مادی اور انسان کے ساتھ رابطہ قائم نہیں کر سکتا تو اس کے اندر کوئی قوت یا صفت ایسی ضرور ہونی چاہیے جو درمیانی واسطے کا کام دے کہ خالق و مخلوق کے فصل کو پورا کر سکے۔

اس دشواری کا ایک حل تو یہ تھا کہ جس امر کو خدا کی ماہیت سے منسوب نہ کیا جاسکے اسے مشیتِ الہی سے منسوب کیا جائے۔ مثلاً یہ دعویٰ کہ تخلیقِ عالم خدا کی مرضی کا نتیجہ ہے، لیکن ایک دوسرا طریقہ یہ تھا کہ خدا کی کسی اخلاقی صفت کو ایک مستقل قوت مان کر اسے خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ قرار دیا جائے۔ چنانچہ یہودیوں کی مذہبی فکر میں یہ رجحان پہلے ہی موجود تھا۔ حکمتِ سلیمان میں جو ایک جعلی کتاب ہے خدا کی حکمت کو ایک مستقل شخصی وجود قرار دیا گیا تھا اور فیلو کو جو یونانی فلسفے سے متاثر تھا روایتوں کے کلمہ میں ایک ایسا اصول ماٹھا آگیا جس سے یہ غرض بدرجہٴ "لوری ہو سکتی تھی کیوں روایتی فلسفے میں کلمہ ایک ایسا عقلی اصول تھا جو انسان اور کائنات میں

یکساں جاری و ساری ہے۔ عہد نامہ قدیم میں خدا کے کلمہ کا کئی حکمہ ذکر ہے۔ اگر اسے روایتوں کے کلمہ کی طرح ایک مستقل ہستی قرار دیا جائے تو ایک ایسا واسطہ ہاتھ آجاتا ہے جس سے خالق و مخلوق کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فیلو نے کلمہ الہی کو ایک ثانوی الہی قوت بنا دیا جو ایک مطلق اور صیغہ خدا کو عالم کائنات سے ملاتی ہے۔ یہ کلمہ ایک ایسا آکھ ہے جو اظہار ذات کی طلب سے معمور ہے اور اس نقطہ نظر سے خدائے اکبر سے مختلف ہے کیوں کہ خدا اپنی ماہیت و فطرت کے اعتبار سے وری الوریٰ اور تمام اضافات، روابط اور نسبتوں سے منزہ ہے۔ یہ کلمہ مخلوق بھی ہے اور خالق بھی ہے۔ مخلوق اس لیے کہ خدانے اسے اس مقصد سے پیدا کیا ہے کہ اس کے ذریعے سے وہ عالم پر فرماں روائی کرے اور اس کے اجزا میں نظم و ضبط پیدا کرے، خالق اس اعتبار سے کہ وہ عالم کی تمام قوتوں کا شیرازہ بند ہے۔ اس لیے فیلو کے یہاں یہ کلمہ ابن اللہ بن جاتا ہے۔ یہی تمام فرشتوں کا سردار اور سب سے بڑی ملکوتی قوت ہے جو عالم میں سرگرم ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمہ ذات الہی کا ایک پہلو ہے یا ایک مستقل ہستی، تو فیلو کے یہاں اس کا کوئی واضح جواب نہیں ملتا بعض قوت وہ کلمہ کا تصور اس طرح پیش کرتا ہے کہ گویا وہ افلاطون کے اعیان کا دوسرا نام ہے اور بعض وقت وہ اسے فرشتوں کا مترادف قرار دیتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ فیلو کی مذہبی الہیاتی فکر میں وہ مخفی شہیت ایک معین شکل اختیار کر لیتی ہے جو یہودی اور یونانی دینیات میں مضمر تھی۔ ایک طرف فیلو ایک ایسے مطلق بسیط اور قائم بالذات خدا کا تصور کرتا ہے جو کائنات اور انسان سے بالکل ماوریٰ ہے، دوسری طرف وہ خدا کا تصور اس طرح بھی کرتا ہے کہ اس کی ذات کائنات کے وجود و بقا کی ضامن اور اس کے اجزائے پریشاں کی شیرازہ بند ہے، اور وہ خدا کے ان دو تصورات کو دو مختلف خداؤں کی حیثیت دیتا ہے جو کسی نہ کسی طرح ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ ان میں سے ایک خدا دوسرے کا تابع اور ماتحت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کلمہ نہ تو خدا کی طرح غیر مخلوق ہے اور نہ انسان کی طرح مخلوق، بلکہ اس کی حیثیت درمیانی ہے، اور وہ ان دونوں کے مابین رابطے کا کا دیتا ہے۔ اس طرح کلمہ ایک ثانوی الہی اصول بن جاتا ہے جس کے ذریعے اصلی خدا اپنے آپ کو انسان پر متکشف کرتا ہے۔ اس کے برعکس خدائے حقیقی اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک ناقابل انکشاف ہستی ہے کیوں کہ اس کے

انکشاف اور اظہار کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اضافات اور نسبتوں میں پھنس جائے گا، حالانکہ خدا کی خدائی یہی ہے کہ وہ اضافات سے بری اور بالاتر ہے۔

اخلاقی اور علمی حیثیت سے خدا کے اس مطلق اور مادی تصور کا جو فیلو نے قائم کیا تھا نتیجہ انسانی انفرادیت کے زوال اور بطلان کی شکل میں نمودار ہوا، کیوں کہ اس کے معنی یہ تھے کہ انسان خدا کو پا نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی انفرادیت ذات مطلق میں گم نہ کر دے۔ بجائے اس کے کہ ہم اپنی انفرادیت کو ایک ہستی اعلیٰ کا تابع بنا کر اس کی خصوصیات کو نشوونما دیں، فیلو کے نزدیک ہمارے انسانی شرف کا منہا یہ ہے کہ ہم خدا کے شعور میں اپنے انفرادی شعور کو کھو دیں اور ہمارے اوپر برتری اور وحدتی ایک ایسی کیفیت طاری ہو جائے کہ ہماری عقلی بصیرت بالکل زائل ہو جائے، کیوں کہ اگر خدا اپنی ماہیت و فطرت کے لحاظ سے مخلوق سے بالکل مادی اور اس پر اپنی ذات کو منکشف نہیں کر سکتا تو مخلوق کو اس سے متحد ہونے کے لیے اپنی ہستی کو گم کر دینا پڑے گا اور اپنی انفرادیت سے دست کش ہونا پڑے گا۔ درحقیقت فیلو شعور مذہبی کے دو مختلف تقاضوں کا اظہار کر رہا تھا جن کے مابین وہ کوئی مصالحت کی راہ نہیں پاتا تھا۔ ایک تقاضائے مذہبی تو یہ ہے کہ انسان محدودیت سے لامحدودیت کی طرف ترقی کر لے اور اپنی انفرادی خواہشات اور تمنائوں کو ذات مطلق کی عالم گیر تمنائیں سمودے، دوسرا مذہبی تقاضا یہ ہے کہ انسان ہستی لامحدود کو اضافی اور محدود موجودات میں منعکس اور منکشف دیکھنا چاہتا ہے فیلو کے بعد نوافلاطونی مفکرین کو دو متخالف تقاضوں کے پیش نظر اپنے الہیاتی فلسفے کی تعمیر کرنی پڑی۔

نوافلاطونی فکر۔ فلاطینوس کے نزدیک خدا یا حقیقت مطلق انسانی علم و فہم سے بالکل مادی اور اس کا شعور انسان کے لیے ممکن ہے تو صرف ایک ایسے عالم جذب و برستی میں جب کہ تمام فکری شعور ناپید ہو جائے۔ فلاطینوس کے نزدیک ساری اشیاء اور تمام اذہان عقل کا مبداء ایک ذات واحد ہے جس کے بغیر ان کا وجود ناقابل تصور ہے۔ اگر ہم دنیا کو اور اپنے آپ کو سمجھنا چاہتے ہیں تو صرف اس وحدت مطلقہ کے حوالے سے سمجھ سکتے ہیں جو موجودات کا مبداء ہے، لیکن یہ وحدت عالم کائنات اور انسان میں ظہور نہیں کرتی جیسا کہ رواقیوں کا خیال تھا اور نہ عالم کائنات یا اللہ اس وحدت کے اجزاء ہیں۔ فلاطینوس ذات واحد یا خدا کا تصور اس طرح کرتا ہے کہ وہ اپنی

جگہ بالکل مکمل، بے نیاز اور ماورائے۔ وہ ہمارے عالم طبعی ہی سے نہیں بلکہ عالم روحانی سے بھی بالکل الگ تھلگ ہے۔ وہ نہ حواس کے ادراک میں آسکتا ہے، نہ عقل کے۔ اس تصور کے لحاظ سے عالم موجودات متعدد، مختلف اور جداگانہ قوتوں کا نظام ہے جس کا ادنیٰ ترین درجہ مادہ اور اعلیٰ ترین درجہ عقل ہے۔ لیکن یہ اعلیٰ ترین ذات یعنی عقل بھی خدا کے ساتھ کسی وحدت میں منسلک نہیں بلکہ اس کی پیداوار یا تخلیق ہے، اور بحیثیت مخلوق کے اس سے بالکل الگ ہے۔ یا الفاظ دیگر کسی ایسی وحدت کا تصور نہیں کیا جاسکتا جس میں ذاتِ واحد (خدا) اور اس کی اعلیٰ ترین مخلوق (عقل) دونوں شریک ہوں۔ فلاطینوس ان مختلف قوتوں کی تشبیہ ان بتوں اور محبوسوں سے دیتا ہے جو کسی معبد کے باہر نصب کر دیے گئے ہوں اور معبد کے اندر رہنے والے دیوتا کے حسن و جمال کے تمام عکس یا نقوش ہوں کہ ان سے حسنِ ازلی کا مکمل اظہار نامکن ہے، یا اس کی مثال ہم عبرانیوں کے خدا سے دے سکتے ہیں جو کئی پردوں کے اندر چھپا رہتا تھا، جہاں صرف بڑا پجاری سال میں ایک بار داخل ہو سکتا تھا۔ فلاطینوس کا خدا بھی ایک پراسرار اور مخفی خدا ہے جو اپنے آپ کو ظاہر کرنا نہیں چاہتا اور روحِ انسانی اگر اس کا مشاہدہ کر سکتی ہے تو وہ بھی شاذ و نادر اور صرف ایسی کیفیت میں جب کہ وہ اپنی محدودیتوں سے بالاتر، عقل و فکر سے بے گانہ اور شعورِ ذات سے عاری ہو جائے۔

اس طرح فلاطینوس ذاتِ واحد کو تمام کثرت سے الگ کر دیتا ہے اور اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ ذاتِ واحد کو کسی دوسرے وجود کی حاجت تھی یا اس کی فطرت میں کوئی ایسا تقاضا پوشیدہ تھا جس سے وہ موجودات کی تخلیق پر مجبور ہوا، یا یہ کہ اس کا دوسرے موجودات سے کوئی علاقہ رکھنا ضروری تھا۔ اس لیے نہ تو ہم اس کو کسی نام سے موسوم کر سکتے ہیں اور نہ کسی صفت کا اس کی طرف انتساب کر سکتے ہیں۔ ہم اسے واحد یا خیر بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ اس طرح ہم اس کو دیگر موجودات کے ساتھ نسبت دینے پر مجبور ہوں گے۔ لیکن دوسری طرف جب ہم اس امر کا خیال کریں کہ تمام موجوداتِ عالم اس کے محتاج اور اپنی بقا کے لیے اس پر تکیہ گزار ہیں تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ ہم دیگر اشیاء اور مخلوقات کے ساتھ اس کا علاقہ تسلیم کریں۔ اس نقطہ نظر سے ہمیں اس کو اسما اور صفات سے متصف کرنا پڑتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ تمام

موجودات کا مبدا اور وہ اصولِ اولیہ ہے جس سے کائنات کا سرچشمہ بھوٹتا ہے۔

اس طرح فلاطینوس کو یہ بتانا پڑا کہ کس طرح ذاتِ واحد یا لا محدود سے سلسلہ موجودات صادر ہوا اور کیوں کر اس ذات نے ادنیٰ ترین مخلوق کو بھی حقیقت کا ایک درجہ عطا کیا۔ اس لیے اب ذاتِ مطلق وہ خود مرکز : Self-Centred اور مستغنی ذات نہیں رہتی۔ جس کا تصور فلاطینوس نے پیش کیا تھا۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ ذاتِ واحد یا خبر کل اپنے سے ماسوا کسی چیز پر متوجہ نہیں ہو سکتی لیکن وہی تمام واقعتوں کا سرچشمہ ہے جو انھیں اپنا مثل بناتی ہے، اس کا کوئی فعل ماسوا کی طرف راجع نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہم ایک ایسی غیر فاعل مہتی کا تصور کس طرح کر سکتے ہیں جو تمام فاعلیت کا سرچشمہ بھی ہو؟ فلاطینوس اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ جس طرح کوئی پیمانہ بھر جائے تو وہ اُبل پڑتا ہے اسی طرح خدا حقیقت اور واقعیت سے اتنا پُر ہو گیا کہ اس سے موجودات کی تخلیق عمل میں آنے لگی۔ وہ خدا کی مثال سورج سے دیتا ہے جو کائنات کو روشنی اور حرارت بہم پہنچاتا ہے لیکن اس کی وجہ سے خود اس کی قوت، روشنی یا حرارتیں کوئی کمی نہیں آتی اور اس کے بعد وہ ایک عام اصول یہ بیان کرتا ہے کہ ہر موجود ایک ذیلی وجود کی تخلیق کرتا ہے جو اس کا عکس ہوتا ہے اور اپنے قیام کے لیے وجودِ اصلی کا محتاج رہتا ہے۔ اس طرح حرارت آگ پیدا کرتی ہے اور برف برودت کا سبب وجود ہے۔ سب سے بڑھ کر جو شہودِ اراشیہ کی مثال ہے کہ وہ جہاں کہیں پائی جائیں ساری فضا کو معطر کر دیتی ہیں۔ ہر چیز جو درجہ کمال کو پہنچ چکی ہو اپنا ثانی یا عکس پیدا کرتی ہے اور وہ جو ازل کی کمال سے متصف ہے ازلًا ابداً تخلیق میں مصروف رہتا ہے اور ہر وقت ایسی مخلوقات پیدا کرتا رہتا ہے جو درجہ کمال میں اس سے ادنیٰ ہوتی ہیں۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ ان تشبیہات سے فلاطینوس کا مقصد پورا نہیں ہوتا کیوں کہ ان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی ذات موجود نہیں ہو سکتی جو کسی نہ کسی صورت میں اپنا ظہور کر لے۔ ہر وجود ان ظاہر ذات کے تقاضے سے معمور ہے اور ہم کسی ایسی فاعلیت کا تصور نہیں کر سکتے جس کا مرکز اس کی اپنی ذات ہو یا جس سے محض اتفاقاً کوئی خارجی معلول پیدا ہو جائے اور ایسی ذاتِ مطلق کا تو تصور ہی ممکن نہیں جس کا کوئی خارجی معلول ہو لیکن یہ معلول اس کی فطرت اور ماہیت کو مستلزم نہ ہو۔ اس لیے

فلاطینوس کی تشبیہات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی فعلیت کا وجود غیر ممکن ہے جس کا مرکز و منتہا خارج میں موجود نہ ہو اور اگر یہ ممکن ہو بھی تو صرف ایسی ہستی کے لیے جو تمام موجودات کو محیط ہو۔ مختصر یہ کہ فلاطینوس اس مسئلے کو حل کرنے میں ناکام رہا کہ ایک خود مکتفی ذات مطلق کیوں کر ایسے وجودات کی خالق ہو سکتی ہے جو اس سے بالکل خارج ہوں یا اس کی حیات میں شامل نہ ہوں۔

فلاطینوس کے فلسفے میں ذات مطلق درجہ بدرجہ تنزل کر کے سلسلہ موجودات کو پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ وجود کا پہلا درجہ یہ ہے کہ ذات واحد اپنے کمال و فور میں ایک دوسری ذات پیدا کرتی ہے۔ اس طرح جو دوسری ذات پیدا ہوتی ہے وہ ذات مطلق کا تصور کر کے عقل بن جاتی ہے۔ ذات واحد کے ساتھ اس کا جو تعلق ہے وہ اس کے وجود محض کا باعث ہے لیکن یہ وجود محض امکانی ہے، حقیقی نہیں۔ امکان سے حقیقت بننے کے لیے اس کو ذات واحد کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ اب یہ عقل خالص جو امکان سے واقعیت کی سرحد میں داخل ہو گئی اپنے کمال و فور کے باعث ایک اور وجود کی تخلیق کرتی ہے، یعنی روح عالم کی۔ لیکن یہاں بھی فلاطینوس کے طرز فکر کی رو سے یہ روح عالم اپنی ابتدا میں امکان محض رہتی ہے۔ واقعیت اختیار کرنے کے لیے اسے عقل کل کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ چنانچہ جب یہ عقل خالص کی طرف توجہ کرتی ہے تو واقعاً روح عالم بن جاتی ہے۔ روح عالم عالم اعیان یا عالم روحانی کا ادنیٰ ترین درجہ ہے اور عقل کل سے اس کو صرف اس طرح ممیز کیا جاسکتا ہے کہ اس کے مختلف تصورات میں واقعیت کے اعتبار سے فرق کیا جاسکتا ہے۔ بالفاظ دیگر عقل خالص کے برعکس جو اشیا اور تصورات کا وجودانی طور پر بصورت وحدت ادراک کرتی ہے، روح عالم ایک شے سے دوسری شے تک اور ایک تصور سے دوسرے تصور تک حرکت کرتی ہے، اگرچہ وہ ان کی وحدت کو بہر حال قائم رکھتی ہے۔ اس طرح فلاطینوس (عالم روحانی) میں ایک تشلیک کا قائل ہے جو ذات واحد کے تنزلات سے قائم ہوتی ہے، لیکن تنزلات کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور روح عالم بھی اپنا نقش ثانی یا عالم مادی پیدا کرتی ہے جس میں انفرادی رو میں مادی لباس میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔

اس مادی عالم میں بھی زندگی اپنے تنزلات کا سلسلہ پودوں اور غیر نامی Inorganic اجسام تک جاری رکھتی ہے جو زندگی سے محروم اور تناسل کی قوت سے عاری ہیں۔ لیکن غیر نامی اجسام

پر بھی فلاطینوس مادہ اور صورت یا امکان اور واقعیت کے اصول کا اطلاق کرتا ہے کیوں کہ جس طرح وہ اعلیٰ مدارجِ حیات کی نسبت کہتا ہے کہ اولاً جو شے وجود میں آتی ہے وہ امکانِ محض یا ایک بے صورت ہستی ہے لیکن جب یہ بے صورت ہستی اس وجود کی طرف متوجہ ہوتی ہے جس سے اس کی تخلیق عمل میں آتی ہے تو اس میں صورت پیدا ہو جاتی ہے، محض امکانی حالت سے وہ واقعیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ یہی صورت مادہ کے متعلق بھی پیش آتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ادنیٰ ترین درجہ حیات میں اس طرح جو صورت یا واقعیت وجود پذیر ہوتی ہے وہ کوئی روح نہیں بلکہ ایک بے جان اور غیر متعین وجود ہے، یعنی اس مرحلے پر جو شے پیدا ہوتی ہے وہ ایک خالص مادہ ہے جو اپنے سے بالاتر وجود کے ذریعے صورت یا واقعیت حاصل کرنے کے بعد ایک غیر نامی جوہر Inorganic Substance بن جاتا ہے۔ اس طرح ارسطو کے تصور کے مطابق فلاطینوس کے نزدیک بھی مادہ امکانِ محض ہے جو اپنے آپ قائم نہیں رہ سکتا لیکن فلاطینوس کے یہاں یہ مادہ بھی ذاتِ واحد کی ضیا گسٹری کا نتیجہ ہے۔ اس لحاظ سے فلاطینوس نے یونانی تنوعیت میں ایک اہم تبدیلی پیدا کی۔ اگرچہ اس نے مادہ اور صورت کے فرق و تضاد کو قائم رکھا لیکن اس کے نزدیک مادہ بھی خداوند تعالیٰ کا ایک جلوہ ہے۔ حالانکہ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے میں مادہ اور عقل الہی میں کامل تضاد ہے، اس فرق کے باوجود فلاطینوس بھی اس یونانی تصور پر قائم ہے کہ صورت یا واقعیت ایک ایسے مادہ میں جلوہ گر ہونا چاہتی ہے جو اپنی فطرت کے اعتبار سے اس سے مختلف ہے۔ اس لیے مادہ کتنا ہی صورت پذیر ہو جائے وہ اس صورت کی پوری جلوہ گاہ نہیں بن سکتا۔ بالفاظِ دیگر وہ اس واقعیت کی تکمیل نہیں کر سکتا جو مادے میں ظہور پذیر ہونے کے لیے کوشاں ہے۔ عینی اصول Ideal

Principles عالمِ مظاہر کی کلی تعین میں اس لیے ناکام رہتے ہیں کہ یہ دنیا ان کی ماہیت اور فطرت سے مختلف ہونے کی وجہ سے ان کے کامل اظہار سے عاجز رہتی ہے۔

فلاطینوس کے فلسفے میں انسان اور خدا کا باہمی تعلق۔ فلاطینوس انسان کو ایک عالمِ اصغر قرار دیتا ہے جس میں حقیقت کے تمام مدارجِ ادنیٰ ایمان پر موجود ہیں۔ ایک طرف وہ وہ اپنی بلندی میں ذاتِ مطلق سے ہم کنار ہے اور دوسری طرف اپنی ہستی میں حیوانات اور نباتات

سے اس کی روح ایک مخصوص جسم اور اس کے احساسات سے وابستہ ہے لیکن اس کا مصدر اور مبدا ایک عقلِ کل ہے جو وحدتِ مطلقہ کی راست پیداوار ہے۔ اسے اپنی فکر کا مواد اپنے جسمانی نظام کے احساسات سے حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ نہایت آسانی سے نہ صرف اپنی حیوانی خواہشات کا غلام بن سکتا ہے بلکہ ان نباتی جبلتوں کا بھی تابع ہو سکتا ہے جن میں وہ پودوں کے ساتھ شریک رکھتا ہے مگر دوسری طرف وہ عقلی زندگی کا بھی حامل ہے بلکہ عقل سے پرے جا کر ذاتِ الہی سے بھی متصل ہو سکتا ہے۔ اس طرح وہ دو دنیاؤں کے درمیان معلق ہے لیکن اس کا مخصوص دائرہ اس درمیانی عالم میں ہے جو عقل اور حواس کی دنیا ہے، یعنی استدلالی عقل کی جس میں حواس اور عقل دونوں شریک ہیں۔ اس استدلالی عقل کے ذریعے وہ ایسے نتائج اخذ کرتا ہے جن میں وہ حواس کے کم کردہ اشارات میں امتیاز پیدا کرتا ہے اور پھر ان کے باہمی ربط و علاقہ کا پتا چلاتا ہے، لیکن دوسری طرف وہ بالاتر مدارجِ وجود یعنی عقلِ خالص کے تصورات سے بھی فیض حاصل کرتا ہے۔ اس طرح فلاطینوس انسان کو استدلالی عقل کی منزل میں رکھتا ہے۔ اس کے اوپر وجودِ باطنی عقل یا عقلِ خالص ہے اور اس کے نیچے عقلِ حسی ہے۔ اس لیے وہ ان دونوں مدارجِ فکر سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس طرح انسانی انا استدلالی عقل کے ساتھ وابستہ ہے۔

لیکن یہ انا نئے انسانی جو استدلالی عقل کے ساتھ وابستہ ہے انسان کے معمولی اور عام شعور کی نمائندگی کرتی ہے جس میں اسے اپنی بلندیوں اور گہرائیوں کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اس عقل کے دائرے میں رو کر انسان کو شعور رہتا ہے کہ وہ ایک مخصوص فردیت کا حامل ہے جس کا دوسرے افراد سے تعلق تو ضرور ہے مگر جو دوسروں سے مختلف ہے۔ دوسرے تمام انسان اس کو اپنی ہستی سے خارج نظر آتے ہیں اور یہ افراد بھی ایک دوسرے کو اپنی ذات قرار دیتے ہیں۔ اس لیے انسان کی فکر انہی مخصوص اشیا اور افراد کے درمیان حرکت پذیر رہتی ہے اور ان کے فروق و امتیازات کا ادراک کرتی رہتی ہے۔ اس حیثیت میں جب کہ انسان کو اپنی محدود فردیت کا احساس ہوتا ہے اور وہ اپنے آپ پر ایک مخصوص جسمانی عضو کا اطلاق کرتا ہے اور اس جسم کی خبر گیری اور بقا میں مصروف رہتا ہے تو اس کو اپنی بلند تر فطرت کا احساس نہیں ہوتا بلکہ وہ انہی حسی اشیا کو مستحشا و مقصود سمجھتا ہے جن سے وہ گھرا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے وہ یہ تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا کہ یہ اشیا

خالی خولی آئی و فانی مظاہر ہیں جب کہ خود اس کی جڑ میں ایک ابدی ذات میں پیوست ہیں۔ وہ اپنی انفرادی زندگی میں محصور اور کائنات کی دیگر مادی اشیاء کی طرح زمان و مکان کی قیود کا پابند رہتا ہے۔ الف ذات کے باعث وہ دوسری ہستیوں کے مقابلے میں اثبات ذات کرتا رہتا ہے اور کش مکش حیات میں ان پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے لیے زیادہ سے زیادہ سامان لذت بہم پہنچائے اور اپنی دنیوی اُمّتوں کے حصول پر قادر ہو جائے۔

لیکن فلاطینوس کا خیال یہ ہے کہ یہ تنگ اور محدود فردیت روح کی اصلی فطرت نہیں، بلکہ اس کی اصلی حالت سے زوال کا نتیجہ ہے۔ اپنی ماہیت اور فطرت میں روح عقل کی عالم گیر زندگی کے ساتھ ہم ذات ہے لیکن اس نے اس عالم گیر حیات سے جدائی اختیار کر لی جس کے نتیجے میں اس کو ایک فانی جسم کے ساتھ وابستہ ہونا پڑا۔ اپنی خود غرضانہ ذہنیت میں وہ اپنی ذات کے لیے کوئی چیز بطور خاص حاصل کرنا چاہتی ہے۔ انہی انفرادی اور ذاتی خواہشات نے اس کو حیوانی جسم میں قید کر کے ذات الہی کی عالم گیر حیات سے جدا کر دیا ہے جس میں من و تن کا کوئی امتیاز نہیں بلکہ ہر فرد کل پر مدست رہتا ہے اور کل ہر فرد پر حاوی ہے۔ اس طرح روح نے ابدی سکون کے بجائے زمان و مکان کے اضطراب کو پسند کیا اور مکانی تقسیم اور خارجیت کو نفس spirit کی اس زندگی پر ترجیح دی جس میں ہر وجود دوسرے وجود کو مستحق اور ہر ذات دوسری ذات میں رواں ہے یعنی جس میں کوئی وجود دوسرے سے بالکل خارج نہیں۔

فلاطینوس کہتا ہے کہ ہمارا معمولی شعور ذات ایک ایسا شعور ہے جس میں ہمیں یہ احساس متنا ہے کہ بہت سی دیگر مستیوں کے منجملہ ہم بھی ایک ہیں، ہمارا وجود ان سے خارج ہے اور ہم اپنی محدود اُمّتوں اور آرزوؤں کی تکمیل میں ان کے حریف اور مد مقابل نہیں۔ لیکن یہ ہماری اصلی ذات کا شعور نہیں ہے اور نہ ذات الہی کا۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ اس محدود فردیت کا شعور کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ روح خواہ عالم مادی میں کتنا ہی متزلزل کر جائے لیکن عالم بالا سے اس کا کچھ نہ کچھ تعلق ضرور رہتا ہے۔ اس طرح کی عالم گیر فطرت کبھی ناپید نہیں ہوتی اور خواہ ہم اس کی عالم گیریت کو کتنا ہی فراموش کریں ہم ہر وقت اس کے شعور کو تازہ کر سکتے ہیں، کیوں کہ روح کی استدلالی عقل اپنے ان سارے اصولوں کو جن کی مدد سے وہ عقلی مسائل کا تصفیہ کرتی ہے و جدائی عقل سے حاصل،

کرتی ہے اور جس حد تک کہ ہمیں ان اصولوں کا شعور ہوتا ہے ہم عقل استدلالی کی سطح سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں جب ہم ان کے اصولوں کا ادراک کر لیتے ہیں جن کے ذریعے ہم اشیاء کے درمیان باہمی روابط قائم کرتے ہیں تو ہم اس وحدت کا بھی ادراک کر لیتے ہیں جو ان اصولوں میں مضمر ہے اور اس طرح وجدانی عقل سے ہم کنار ہو جاتے ہیں جو عقل استدلالی کے برعکس ایک نظر میں کل حقیقت کا احاطہ کر سکتی ہے۔ اس نوبت پر ہم محسوس کرتے ہیں کہ عقل کی اپنی ایک وحدت ہے جس میں موضوع اور محروض کا کوئی فرق نہیں اور جس کے لیے اور تمام امتیازات کی طرح یہ فرق بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ اس عقل کی وحدت میں اب ہمیں اپنی ذات کا سر رشتہ ملتا ہے اور جب ہم اس عقل کو پالیتے ہیں تو عالم مظاہر کے ساتھ ہماری دل چسپا ختم ہو جاتی ہیں بلکہ ہمیں اپنی محدود ذات کے ساتھ جو وابستگی ہے وہ بھی نائل ہو جاتی ہے۔

اس طرح ارسطو کی مانند فلاطینوس بھی فکر استدلالی کو عقل خالص کا ایک نامکمل اور محدود چہرہ یا عکس قرار دیتا ہے کیوں کہ ایسے وجود متناہی کو محدودیتوں کے تحت کام کرنا پڑتا ہے اور اس لیے یہ اشیاء کو علیحدہ علیحدہ کر کے دیکھتی ہے یا اگر ان کے باہمی ارتباط کا تصور کرتی ہے تو وہ بھی اس طرح سے کہ گویا یہ ایک دوسرے سے بالکل خارج الذات ہیں جنہیں صرف خارجی رشتوں سے ملایا جاسکتا ہے۔ ہم عقل استدلالی کی تشریح اس طرح نہیں کر سکتے کہ گویا یہ محض ایک انسان کے جسمانی کوالٹ اور خصوصیات کی پیداوار ہے۔ البتہ ہم اس کی توجہ یوں کر سکتے ہیں کہ یہ ایک روحانی وجود ہے جو جسم میں مقید ہونے کے باعث خیالی تصاویر کے ذریعے فکر کرنے پر مجبور ہے اور اس وجہ سے اشیاء کے باہمی رشتوں اور علاقوں کو خارجی رشتے اور علاقے قرار دیتی ہے۔ اس طرح فلاطینوس ہماری انفرادی زندگی کے جذبہ وہمیںجیات کو بھی طبعی فطرت سے متعلق قرار دیتا ہے۔ اس لیے جب ہم اس اصول کی طرف بڑھتے ہیں جس پر عقل استدلالی کی بنیاد قائم ہے، جب ہمیں اس وحدت کا شعور ہوتا ہے جو انفرادی اشیاء کے شعور کی تہ میں موجود ہے، تو ہم جسمانی علاقوں اور نفس محدود کی سرحد سے آگے بڑھنا شروع کرتے ہیں اور ایک ایسے عالم میں داخل ہوتے ہیں جہاں اشیاء کا باہمی فصل و بُعد اور خود نفوس انفرادی کا فصل و بُعد ختم ہو جاتا ہے اور جس میں ہر ذات اپنا شعور کرنے میں دوسری تمام ہستیوں کا وجدانی

شعور کر سکتی ہے۔ اس طرح ہم انا اور غیر انا کے امتیازات سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب ہم کو اشیاء کی وجدانی وحدت کا شعور حاصل ہوتا ہے تو عقلی استدلالی اور اس کا معروض یعنی یہ عالمِ زمان و مکان ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔

لیکن فلاطینوس کتنا ہے کہ بلندی کا ایک اور درجہ ابھی انسان کے لیے باقی رہ جاتا ہے کیوں کہ جس طرح استدلالی عقل وجدانی عقل پر قائم ہے اسی طرح وجدانی عقل ایک وحدتِ مطلق پر استوار ہے۔ اور اگر ہم سچے عرفانِ نفس کے طالب ہیں تو ہمیں اس وحدت کا ادراک کرنا ضروری ہے۔ بد قسمتی سے جب ذہن اپنے اس بنیادی اصول کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کے حصول کی کوشش ہی میں وہ ایک نئی تقسیم پیدا کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کیوں کہ طالب و مطلوب کا فرق پھر بھی باقی رہتا ہے اور ذہن کو اپنا مطلوب حاصل کرنے میں اس کی جداگانہ ہستی کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے اگر اس مطلوب یعنی وحدتِ مطلق کو پاتا ہے تو ہمیں اپنے انفرادی شعورِ ذات کو بھی فنا کر دینا ہوگا، یعنی خدا تک پہنچنے کے لیے ہمیں اپنی مشخص ہستی کو مٹا دینا ہوگا، تب ہم ذاتِ مطلق میں نہ صرف اپنی ہستی کو بلکہ تمام اشیاء کو پالیں گے، بالفاظِ دیگر انسان اپنی ذات کو معدوم کر کے ہی خدا تک پہنچ سکتا ہے۔ لیکن فلاطینوس یہ بھی کہتا ہے کہ وحدتِ مطلق کی طرف بڑھنے میں روح کسی خارجی ہستی کی طرف نہیں بڑھتی کیوں کہ خدا کسی وجود کے لیے خارج نہیں، وہ ہمارا مرکزِ ذات ہے۔ اس مرکز سے جدا ہو کر ہم تمام اشیائے عالم کے ساتھ غیریت قائم کر لیتے ہیں، لیکن اس سے متصل ہونے کے بعد ہماری ذاتِ عالم اور اس کی اشیاء سے کاملاً متوافق ہو جاتی ہے۔ اس لیے فلاطینوس کی نظریں وحدتِ مطلق کی طرف انسان کا صعود کسی ایسے عالم کی طرف صعود نہیں ہے جس سے انسان بالکل جدا ہو بلکہ درحقیقت یہ انسان کا اپنی ذات کی طرف صعود ہے۔

فلاطینوس کے طرزِ فکر کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ وہ انسان کی معاشرتی اور تمدنی زندگی اور اس زندگی کے علاقے کو ترک کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ یہ وہی طرزِ فکر ہے جس کو ارسطو نے پیش کیا تھا جب کہ اس نے خدا کو ایک فکرِ خالص قرار دیا تھا۔ ارسطو کے نزدیک عملی زندگی حسی زندگی ہے، اس لیے خدا جو فکرِ کامل ہے اس زندگی سے کوئی نسبت نہیں رکھ سکتا، اور جو شخص خدا تک پہنچنا چاہتا ہے اس کو بھی حیات سے ماورا جا کر عقلِ خالص کی دنیا میں پناہ لینی پڑے گی

دوسرے الفاظ میں اسے عملی جدوجہد اور حسی تجربہ کو ترک کرنا ہوگا۔ بالکل اسی طرح فلاطینوس کے یہاں بھی فکرِ خالص کی زندگی عمل کی زندگی سے بہتر ہے۔ پھر فکری زندگی کے اوپر ایک وجدانی زندگی ہے جس میں روح تمام عقلی اور حسی تجربات سے دست کش ہو کر ایک پُر اسرار کیف اور مسرتی میں کھو جاتی ہے۔ اس طرح ایک ایسا مذہب پیدا ہوتا ہے جس میں انسان کو نہ عمل کی ضرورت ہے اور نہ تجربہ کی اور نہ فکر کی، جسے زندگی اور معاشرت کے کسی پہلو سے دلچسپی نہیں اور جو انسان کے تمام مفادات سے بالکل بے گانہ ہے۔ اس فلسفے کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ عقل و وجدانی سے عقل استدلالی کو خارج قرار دیتا ہے حالانکہ عقل وجدانی استدلالی عقل کا ایک بالاتر اصول ہے جو موخر الذکر کی تصحیح کرتا ہے۔ اسی طرح روحانی اور مادی زندگی بھی ایک دوسرے سے خارج نہیں اور خالص روحانیت جو مادی علالتی سے بالکل بے گانہ ہو ایک مجرد اصول ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ روحانیت مادی اور معاشرتی علالتی سے خارج نہیں بلکہ اس کی رہ نما اور صبح ہے جس طرح عقل وجدانی استدلالی عقل کی رہ نما اور صبح ہے۔ زندگی کی سطحیں مختلف اور متعدد ہیں لیکن یہ سب ایک دوسرے میں پیوست ہیں۔ کوئی بالاتر سطح ادنیٰ تر سطح کو خارج نہیں کرتی بلکہ اس کی ترکیب و تشکیل پر منتج ہوتی ہے۔ اس طرح حسیات فکر کے متضاد نہیں لیکن فکر انہیں ایک نئے انداز سے منظم کرتی ہے۔ وجدان فکر استدلالی کا نقیض نہیں بلکہ اس کی ایک بہتر تشکیل کا نام ہے۔ حیوانی زندگی طبعی زندگی سے خارج نہیں بلکہ اس کی ایک اعلیٰ تر صورت ہے۔ اسی طرح انسانی زندگی حیوانی زندگی کو خارج کر دینے سے نہیں حاصل ہوتی بلکہ اس تہذیب و ترتیب سے۔ یہی حال روحانی زندگی کا ہے جو انسان کے معاشرتی اور تمدنی علالتی سے خلاصی کا نام نہیں بلکہ ان علالتی کی بہتر تنظیم سے عبارت ہے۔ وجود انفرادی عالم گیر نفس میں فنا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اپنی انفرادیت کو ایک بلند سطح پر پہنچاتا ہے۔

عیسائیت پر فلاطونی فکر کے اثرات۔ عالم مادی کے بارے میں فلاطینوس نے جس مایوسانہ نقطہ نگاہ کا اظہار کیا، نیز خدا اور کائنات مادی کے درمیان اس نے جو تفریق قائم کی، کم و بیش یہی دونوں خصوصیات عیسائیت میں بھی پائی جاتی تھیں لیکن نو فلاطونی فلسفے کے زیرِ عیسائیوں کی ان خصوصیات میں نمایاں ترقی ہوئی، یہاں تک کہ عیسائیوں پر یہ مبنائی طرزِ فکر بالکل

غالب آگیا اور زندگی کے مسائل سے ان کی دل چسپی فنا ہو گئی۔ عیسائیت نے یہودی مذہب کے ورثے کے طور پر مظاہرِ فطرت کی پرستش کے خلاف نفرت کا اظہار کیا اور دوسری طرف یہودی روایات کے مطابق کائناتِ مادی میں شیطانی قوتوں کی بالادستی نہیں تو کم از کم ان کے زبردست اثر کو تسلیم کیا۔ حالانکہ ابتدائے کائنات کے بارے میں یہودیوں کا اندازِ فکر یہ نہ تھا کہ اس میں شیطانی قوتوں کا پہلہ بھاری ہے۔ یہ تخیل انھوں نے ایرانیوں سے مستعار لیا تھا جو عالم کو یزدان و شیطان کی رزم گاہ سمجھتے تھے۔ بہر حال اس لحاظ سے بھی عیسائیت نے یہودیت کا ورثہ قائم رکھا۔ ناستک فرقے نے عیسائیت کے اس عقیدے کو انتہائی مشکل میں پیش کرنے کی کوشش کی کہ دنیا میں شیطانی قوت ایک بڑی زبردست عامل ہے۔ چنانچہ اس فرقے کا عقیدہ تھا کہ عالم کو خدا نے نہیں بلکہ ایک شیطانی طاقت نے پیدا کیا ہے۔

دوسری طرف عیسائیت میں ابتداءً ایک رجائی میلانِ فکر بھی پایا جاتا ہے، یعنی اس کا عقیدہ تھا کہ مسیح کی آمد کے بعد دنیا میں آسمانی بادشاہت کا دور دورہ ہوگا جس کے معنی یہ ہیں کہ انسانی فلاح و مسرت کے حصول کا امکان اس عالم میں بھی ہے۔ اس کے علاوہ عیسائیت نے خود انسان کو بھی الوہیت کا مظہر قرار دیا تھا۔ یہ دونوں میلانات نوافلاطونیت کے منافی تھے۔ چنانچہ فلاطینوس نے دونوں تصورات کا رد کیا اور اپنے اس عقیدے پر زور دیا کہ کامل اور ابدی سکون مادی دنیا کی کسی تبدیلی کے ذریعے ممکن نہیں بلکہ اس کے حصول کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ انسان دنیا سے کنارہ کش ہو کر عالمِ روحانی سے آس لگائے۔ اس نے عیسائیت کے مقابلے میں اپنے اس عقیدے کو بھی دہرایا کہ اعلیٰ ترین خیر عام انسانوں کے بس میں نہیں، صرف چند منتخب اور برگزیدہ افراد ہی خیرِ برتر کے حصول میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ عام لوگ خدا کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتے جیسا کہ عیسائیوں کا عقیدہ ہے۔ یہ نعمت صرف چند لوگوں کے لیے مخصوص ہے اور اس کا حصول عمل کے ذریعے نہیں بلکہ مراقبہ اور فکر کے ذریعے ممکن ہے۔

نوافلاطونی فکری میلانات کی تقویت میں ایک اور عنصر بھی کار فرما تھا۔ زمانہ قدیم میں مذہب ایک سماجی اور معاشرتی ادارہ تھا۔ انسان کا خدا کے ساتھ تعلق اس حیثیت سے نہ تھا کہ وہ ایک فرد ہے بلکہ اس حیثیت سے تھا کہ وہ ایک معاشرے اور سیاستی تنظیم کا رکن ہے۔ گویا فرد معاشرے

کے واسطے سے قرب الہی حاصل کر سکتا ہے لیکن براہِ راست اس کو خدا سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ معاشرتی فرائض، سیاسی واجبات اور تمدنی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے بعد ہی انسان کے لیے رضائے الہی کا حصول ممکن تھا۔ لیکن رومی فتوحات کی توسیع کے ساتھ پرانے معاشروں اور قدیم سیاسی اور ملکی تنظیمات کا خاتمہ ہو گیا۔ رومی سلطنت نے نہ صرف قوموں کو فتح کر لیا بلکہ ان کے دیوتاؤں کو بھی۔ ایک عالم گیر سلطنت کی رعایا کی حیثیت سے قومی گروہوں کے تمام امتیازات ختم ہو گئے اور رومی سیادت کے مقابلے میں سب کی حیثیت یکساں ہو گئی۔ رومی سلطنت کے ساتھ ان کی وفاداری میں وہ مذہبی شان اور والہانہ جذبہ پیدا نہیں ہو سکا جو انھیں اپنی قومی اور ملکی حکومتوں اور ان کے اداروں کے ساتھ وابستہ رکھتا تھا۔ اس لیے معاشرہ اور سلطنت دونوں کے بجائے افراد خود اپنی باطنی روحانی زندگی کی طرف متوجہ ہو گئے۔ یونانی فلسفہ اور یہودی نبوت نے اس انفرادی شعور کے لیے ایک پناہ گاہ کا کام دیا کیوں کہ ان دونوں کا طرزِ فکر یہ تھا کہ فرد اپنی اخلاقیات کا خود ذمہ دار ہے اور خدا کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کے لیے افراد انسانی کو کسی ملکی حکومت، سیاسی نظام یا معاشرتی ادارے سے تو سبکی حاجت نہیں۔ یونانی فلسفہ کے مدارس اور یہودی صوامع میں ایک کلیسائی نظام زیرِ تشکیل تھا جس کے تحت افراد انسانی کو خدا سے براہِ راست رابطہ حاصل تھا اور ان کا باہمی تعلق اگر کچھ تھا تو خدا کے واسطے سے تھا نہ کہ براہِ راست۔

اب عیسائیت کا مرکزی تصور یہ تھا کہ انسانی فلاح و نجات صرف مسیح کے ساتھ شخصی وابستگی پر موقوف ہے کیوں کہ مسیح میں خدا اور انسان کا اتحاد مکمل ہے۔ اس لیے جو فرد انسانی خدا کے ساتھ متحد ہونا چاہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسیح کے ساتھ شخصی الفت و محبت کا جذبہ پیدا کرے۔ یہ تصور کلیسا کی روحانی تنظیم کے لیے تو نہایت جان بخش ثابت ہوا لیکن اس میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ ایک زندہ معاشرہ یا مملکت پیدا کر سکے جو افرادِ انسانی کے روحانی اور نبوی مفادات میں توافق اور ہم آہنگی کا سبب ہو اور عوام الناس کے دینی اور مادی مفادات کی یکساں حفاظت کر سکے۔ عیسائیت کی برادری میں افرادِ انسانی مذہبی رشتوں سے متحد تھے لیکن وہ کسی سیاسی وحدت کے ماتحت نہ تھے۔ کیتھولک کلیسا نے بھی عیسائیوں کو ان کی انفرادی

حیثیت میں متحد کیا تھا یعنی جس حد تک کہ ان میں ایک عالم گیر الہی فطرت کا رفرما تھی، لیکن اس نے اس مشترکہ فطرت کے تقاضوں کو دنیوی مفادات اور مشغولیتوں سے علیحدہ رکھا۔ اس کو اس امر سے کوئی بحث نہ تھی کہ عیسائی اپنے دنیوی معاملات کو کس طرح سرانجام دیتے ہیں اور اگر کبھی اس نے انسان کی دنیوی مشغولیتوں پر پابندیاں عائد کیں تو وہ پابندیاں خارجی نوعیت کی تھیں۔ اس نے جسمانی اور مادی تقاضوں کو روحانی تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا اور نہ محدود انسانی زندگی کے جذبات و محرکات کو انسان کے مذہبی شعور اور اس کی لامحدودیت کے ساتھ ترکیب دے سکا۔ اس بنیادی کمزوری کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائیت زہد و رہبانیت اور ترک دنیا کی طرف روز بروز زیادہ مائل ہوتی گئی، حالانکہ اس کی اصل تعلیم یہ تھی کہ انسانیت اور الوہیت کا اتحاد ممکن ہے، لیکن رہبانی میلانات کی بدولت الوہیت و انسانیت کے اتحاد کا نظریہ پس پشت پر گیا اور عیسائیوں کا عقیدہ یہ نہیں رہا کہ تمام انسان سرشتِ الہی سے ہم کنار ہو سکتے ہیں بلکہ اتحادِ انسانیت اور الوہیت کو انھوں نے مسیح کے ساتھ مخصوص کر دیا جس کے معنی یہ تھے کہ عام انسان خدا سے اتحاد حاصل نہیں کر سکتے۔ اس طرح انسانیت اور الوہیت کی وہ ثنویت اور زیادہ مستحکم ہو گئی جس کی ابتدا یونانی فلسفیانہ افکار سے ہوئی تھی اور جس کو عیسائیت مٹانا چاہتی تھی۔ اس تبدیلی کے پہلو بہ پہلو عیسائیت ایک خالص غیر دنیوی یا آخروی مذہب بن گیا جس میں حیاتِ دنیا کو صرف اتنی اہمیت حاصل تھی کہ وہ آخرت کی زندگی کے لیے ایک ضروری تیاری ہے۔

ابتداء میں یہ میلان فکر اس وجہ سے فروغ نہ پاسکا کہ حضرت عیسیٰ کے متعلق ابھی تک عیسائیوں کا عام تصور یہ تھا کہ وہ یہودی قوم کے مسیح یا نجات دہندہ ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیوں کی ابتدائی جماعت ابھی تک اس امر سے مایوس نہ ہوئی تھی کہ مسیح کے ذریعے ہی دنیا اور اسی زندگی میں حق کو باطل پر فتح ہوگی۔ انھیں یقین تھا کہ کچھ عرصے کی کش مکش کے بعد مسیح کے ظہورِ ثانی پر دنیا کی کیفیت بدل جائے گی اور مسیح کی آسمانی بادشاہت کا قیام عمل میں آجائے گا۔ لیکن جیسا جیسا وقت گزرنا گیا اور مسیح کے ظہورِ ثانی کی امید پوری نہ ہو سکی، عیسائیوں نے یہ خیال ترک کر دیا کہ مسیح کی آسمانی بادشاہت کا قیام اس دنیا میں ہوگا۔ اس کے بجائے انھوں نے آسمانی بادشاہت کے تخیل کو آئندہ زندگی اور آخرت کے ساتھ وابستہ کر دیا جہاں

تک کہ اس عالم مادی کا تعلق تھا ان کا نقطہ نظر اس کے بارے میں روز بروز قنوطی ہونا گیا۔ اس طرح عیسائی کلیسا اور دنیوی فرماں رواؤں کے درمیان ایک مخاصمت پیدا ہو گئی۔

لیکن اس قنوطی نقطہ نظر کی تشکیل میں یونانی اور نوافلاطونی تصورات کا اثر غالب تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان اثرات کے تحت فیلو نے یہودی مذہب کی ایک فلسفیانہ توجیہ شروع کی تھی اور یہودیوں کے متعدد عقائد کو ایک نئے رنگ میں پیش کیا تھا۔ اب بھی یونانی اور نوافلاطونی عنصر عیسائیت پر اثر انداز ہونا شروع ہوا۔ مسیح کا تصور جب یہودیوں کے قومی علاقے سے باہر پھیلا تو اسے قدیم اقوام کے مذہبی تصورات کی تائید حاصل کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ یونانی فلسفیانہ افکار میں اس تصور سے ملتا جلتا ایک تصور کلمہ Lagos کا تھا جس سے فیلو نے بھی استفادہ کیا تھا۔ جب مسیح کو یونانی کلمہ کا جامہ پہنایا گیا تو اس کی ہیئت میں بڑی زبردست تبدیلی واقع ہوئی۔ چنانچہ سینٹ پال کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مسیح کا جو تصور قائم کیا وہ ایک یہودی مصلح یا انقلابی شخصیت کا تصور نہیں ہے کیوں کہ ان خطوط میں بتایا گیا ہے کہ مسیح نادیدہ خدا کا عکس اور ایک ایسی ہستی ہے جو ازل سے موجود تھی اور جس کے وجود سے دنیا قائم ہے۔ کلمہ کے یونانی تصور کا ایک خطرناک پہلو یہ بھی تھا کہ اس کے تحت مسیح کی بشریت بالکل زائل ہونے کے قریب تھی یا کم از کم ان کی انسانی حیثیت کو ایک التباس محض قرار دینے کا میلان پیدا ہو رہا تھا۔ یوحنا کی انجیل میں مسیح کا مافوق الفطری تصور بہت مایاں ہے اور ہمیں سے مسیح کی الوہیت اور بشریت کے بارے میں وہ تمام نزاعی بحثیں شروع ہوئیں جن سے کلیسا کی تاریخ پر ہے۔ خدا اور انسان کے تضاد کا شعور پہلی مرتبہ نہایت وضاحت کے ساتھ لوگوں کے ذہنی افق پر نمودار ہوا۔ اس طرح یونانی فلسفے کی ثنویت عیسائیت کے بنی عقائد میں داخل ہو گئی اور کلیسا کو یہ مسئلہ حل کرنا پڑا کہ آیا خدا انسان میں ظہور کر سکتا ہے اور انسان اس کے ظہور کا محل بن سکتا ہے یا نہیں۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ مسیح میں الٰہیت اور ظہور عمل میں آیا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مسیح کی انسانیت قائم رہی یا زائل ہو گئی۔ کیا الوہیت کی دلیل نہیں کہ اس نے ایک فانی جسم میں حلول کیا؟ اس کا ایک حل تو یہ تھا کہ مسیح لے انسانی اور فانی وجود کو ایک التباس یا قریب نظر قرار دیا جائے۔ دوسری طرف اگر مسیح

کی انسانی شکل و صورت کو غیر حقیقی قرار دیا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے ضروری تھا کہ ایسا وجود جس کی کوئی اصلیت نہ ہو حقیقتِ الہی کی جلوہ گاہ کس طرح بن سکتا ہے اور ایک ایسا واسطہ کس طرح انسان کو خدا سے متوصل کر سکتا ہے جو خود انسان نہ ہو؟ اس فکری نزاع کے نتیجے کے طور پر بالآخر مسیح کی انسانیت اور الوہیت دونوں کا یکساں اثبات کیا گیا۔ اس طرح مسیحیت نے اپنا یہ موقف قائم رکھا کہ انسان اور خدا کے درمیان کامل غیریت نہیں ہے، بلکہ انسان حیاتِ الہی کا شریک ہو سکتا ہے۔ لیکن نوافلاطونی اثرات کے تحت مسیح اور دوسرے انسانوں کے درمیان ایک بڑی زبردست قطع پیدا ہو گئی۔ اگر ایک طرف اس فرقے کو شکست اٹھانی پڑی جس کا دعویٰ یہ تھا کہ مسیح کی انسانی حیثیت اور اس کی بشری شکل و صورت محض ایک دھوکا تھی تو دوسری طرف اس کا یہ مدعا حاصل ہو گیا کہ مسیح کو انسانیت کی سطح سے ایک بلند تر وجود قرار دیا جائے۔ چنانچہ مسیح کو انسانوں کے زمرے سے الگ کر کے ایک خدائے ثانی قرار دے دیا گیا۔ پھر انسان اور خدا کے درمیان جو غیر معمولی فصل قائم ہو گیا اسے پر کرنے کے لیے مریم، عذرا اور اولیا و صلحا کے درجات بلند کیے گئے۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ قائم رہا کہ عام انسان بھی مسیح کی مانند روحانیت کا بلند ترین مرتبہ حاصل کر سکتے ہیں یا، دوسرے الفاظ میں، الوہیت کی صفات سے متصف ہو سکتے ہیں، لیکن تبدیلی یہ ہوئی کہ اس روحانی ترقی کو عالمِ آخرت کے ساتھ وابستہ کیا گیا۔ جہاں تک اس عالم کا تعلق ہے، انسان کے لیے یہ ناممکن قرار دیا گیا کہ حیاتِ الہی میں شریک یا صفاتِ الوہیت سے متصف ہو سکے۔ پھر انہی اسباب سے عیسائیت کا رہبانی میلان روز بروز قوی ہوتا گیا اور مادی اور حسی زندگی کو روحانیت کی ضد سمجھا جانے لگا۔ اگرچہ متراضیت اور رہبانیت کا نصب العین فطرتِ انسانی کے مقتضیات کا اتنا منافی تھا کہ وہ پوری طرح مذہبی زندگی پر غالب نہ آسکا، لیکن پھر بھی اس کے اثر و طاقت کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ عیسائیت بالعموم خاندانی، سیاسی اور مدنی زندگی بسر کرنے والے اشخاص کو روحانی حیثیت سے ایک ادنیٰ مخلوق قرار دیتی تھی۔

نوافلاطونی فکر نے محدود اور لامحدود خدا اور انسانی کی جوثنویت قائم کی تھی اس کا حل اس نے یہ سوچا کہ ان متضاد حقیقتوں کو ایک درمیانی واسطے سے ملایا جائے۔ اس لیے اس نے عقل کل یا روحِ عالم کو ایک درمیانی ہستی قرار دیا جس کے ذریعے لامحدود محدود سے اتصال قائم کرتا ہے۔

لیکن یہ عقل کل یا رُوحِ عالم بھی بالآخر ایک ایسی مادرائی ہستی بن گئی کہ اس کا اس مادی اور
 حسی دنیا سے کوئی تعلق نہیں رہا، اس لیے وہ روحانی اور مادی دنیا کے درمیان ایک اتصال
 کڑی کا کام نہ دے سکی۔ نتیجتاً نوظلاطونیت مادی اور روحانی زندگی کے درمیان مصالحت کی
 کوشش میں ناکام رہی۔ اس کے بجائے وہ ان دونوں میں ایک مستقل تضاد اور تناقض کی بانی
 ہو گئی۔ پھر جیب نوظلاطونی فکر کا عیسائیت سے تصادم ہوا اور عیسائی مفکرین کو یونانی ذہن سے
 سبقت پڑنے کے باعث یونانی منطق اور استدلال سے کام لے کر عیسائی عقائد کی فلسفیانہ توجیہ
 کرنی پڑی تو نوظلاطونی شمولیت عیسائیت کا ایک مستقل جزو بن گئی اور عیسائی مذہب نے
 انسانیت اور الوہیت کے درمیان مصالحت کا جو کام شروع کیا تھا وہ اگر ناکام نہیں تو بالکل قہق
 رہ گیا۔

(۷)

انسانیت اسلام سے پہلے

بعثت نبوی کے متعلق دنیا کی سیاسی اور اقتصادی حالت۔ اسلامی تعلیمات سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس مذہبی، سیاسی، اقتصادی اور تمدنی ماحول کو مد نظر رکھیں جس کے اندر اسلامی تحریک رونما ہوئی۔ جہاں تک اس زمانے کی سیاسی حالت کا تعلق ہے، وقت عرب کے آس پاس دو بڑی زبردست سلطنتیں قائم تھیں، یعنی روم اور ایران۔ لیکن ان دونوں پر سیاسی اور اخلاقی زوال طاری تھا۔ ان کی باہمی جنگوں سے مذہب انسانیت کا بڑا حصہ پامال اور عوام الناس کا امن و چین و خصلت ہو چکا تھا۔ ”حجة الله البالغة“ یہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس زمانے کے حالات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ صحیح اور حقیقت پسند ہے۔ ہم ان کی عبارت کو ہو بہو نقل کرتے ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں: ”جب ایرانیہ اور رومیوں کو مختلف اقوام پر حکومت کرتے صدیاں گزر گئیں اور انھوں نے دنیوی زندگی پر اپنا مقصد بنالیا اور آخرت کو فراموش کر بیٹھے اور شیطنیت ان پر غالب آگئی تو ان کی زندگی حاصل یہ بن گیا کہ عیش کے دن گزاریں۔ چنانچہ ان میں سے ہر شخص داغ عیش دینے لگا۔ ان اس طرز زندگی کو دیکھ کر دنیا کے ہر گوشے سے علما اور سائنس دان ان کے گرد جمع ہونے لگے ان کے لیے سامان عیش مہیا کرنے کی غرض سے عجیب عجیب دقیقہ سنجیاں اور نکتہ آفرینیاں لگے اور نئے نئے اسباب زینت کی ایجاد و اختراع میں مصروف ہو گئے۔ سرمایہ پرست امرا حال ہو گیا تھا کہ جس کسی کے پاس ایک لاکھ درہم سے کم مالیت کا پٹکا یا کلاہ ہوتا تھا اسے کاٹھنہ دیا جاتا تھا۔“

”ایسے ہی انھوں نے عالی شان سر بفلک محل، اعلیٰ درجے کے آب زن، نفیس حمام

پائیں باغ، سواری کے نمائشی جانور، خدمت کے لیے خوب صورت غلام اور باندیاں اپنی زندگی کے لوازم بنا لیے اور مقصدِ حیات صرف یہ سمجھ لیا کہ صبح و شام عیش و نشاط کی محفلیں ہوں۔ طرح طرح کے کھانے و مسح دسترخوانوں پر چنے ہوں اور وہ لباسِ فاخرہ پہنے ان پر بیٹھے ہوں۔ غرض ان ملوکِ ایران و روم کی داستانِ پاستان کہاں تک بیان کی جائے۔ تم اپنے زمانے کے بادشاہِ دہلی کی جو حالت دیکھتے ہو وہی ان ملوکِ ایران و روم کی حالت کا قیاس کرنے کے لیے کافی ہے۔

”بادشاہوں اور امیروں کی اس عیاشیانہ زندگی سے بہت خطرناک معاشی اور معاشرتی امراض پیدا ہو گئے جو حیاتِ معاشری کے ہر شعبے میں داخل ہو گئے۔ ان سے نہ شہری محفوظ رہا نہ دیہاتی، نہ امیر اور نہ غریب۔ اس ہمہ گیر مہیبت کا سبب یہ تھا کہ یہ سامانِ تعیش کثیر زر و مال صرف کیے بغیر حاصل نہ ہو سکتا تھا اور ظاہر ہے کہ یہ مال کثیر کاشت کاروں اور تاجروں وغیرہ پر نئے ٹیکس لگانے اور پہلے کے لگے ہوئے ٹیکسوں میں اضافہ کیے بغیر حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ پھر مہیبت بالائے مہیبت یہ کہ گراں بار ٹیکس لوگوں کو طرح طرح سے تنگ کر کے وصول کیے جاتے تھے۔ اگر وہ ٹیکس ادا کرنے سے انکار کرتے تھے تو ان کے خلاف فوجی کارروائی کی جاتی تھی۔“

”اس اقتصادی بد حالی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ٹیکس ادا کرنے اور اپنا اور اپنے اہل و عیال کا پیٹ پالنے کے سوا لوگ اور کسی امر کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے تھے چہ جائیکہ سعادتِ اخروی کے متعلق سوچ سکیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سارے ملک میں ایک شخص بھی نہیں رہتا جو حصولِ معاش کی کش مکش یا عیش و عشرت کی دل فریبیوں سے نکل کر کائنات کی حقیقت اور اخلاقی سعادت کے بارے میں غور و فکر کر سکے۔“

آخر میں شاہ صاحب فرماتے ہیں (جلد ۱، ص ۶۰۱) کہ ”جب یہ مہیبت بہت بڑھ گئی اور مرض نے شدت اختیار کی تو خدا تعالیٰ اور اس کے مقرب فرشتے ناراض ہوئے۔ اس وقت خدا تعالیٰ کی مشیت یہ ہوئی کہ اس مرض کا مادہ ہی کاٹ کر پھینک دیا جائے، کیوں کہ مرض لاعلاج حد تک بڑھ گیا تھا۔ چنانچہ اس غرض کے لیے خدا تعالیٰ نے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو بالکل ان پڑھ تھے اور جنہوں نے کبھی ایرانی اور رومی لوگوں سے میل جول نہ

رکھا تھا اور نہ ان کے رسم و رواج اور طرز معاشرت اختیار کی تھی۔ انھیں رسوم صالح اور غیر صالح کے درمیان تمیز کرنے کا معیار قرار دیا اور ان کی زبان فیض ترجمان سے عجمیوں کی رسموں کی مذمت کروائی اور دنیاوی زندگی میں انہماک اور اس پر اطمینان کر کے بیٹھ جانے کی خرابی ظاہر کی۔ ان کے دل میں ڈالا کہ جن اخلاق فاسدہ اور رسوم رذیہ کے عجمی عادی ہیں اور جن پر وہ فخر و مباہات کرتے ہیں وہ حرام ہیں، مثلاً ریشمی لباس، ارغوانی کپڑے، سنہرے اور روپلے برتن، سنہرے زیور اور ایسے کپڑے جن پر تصویریں بنی ہوں، مکالوں پر نقش و نگار۔ خداوند تعالیٰ نے فیصلہ کیا کہ اس نبی کی حکومت کے ذریعے سے قیصر و کسریٰ کی حکومت کو بر باد کرے اور اس کی لیڈر شپ کے ذریعے ان کی لیڈر شپ کو ختم کر دے۔ چنانچہ اس کے وجود سے کسریٰ ہلاک ہو گیا اور پھر کوئی کسریٰ نہ ہوگا اور قیصر کی قیصریت ختم ہو گئی اور پھر اس کا کوئی جانشین نہ ہو سکے گا۔“

ساسانی حکمرانوں کے تحت زردشتی مذہب اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ گیا لیکن اس کی اخلاقیات کو گھن لگ چکا تھا۔ ایران کے مذہبی آتش کدے آباد تھے لیکن دلوں کے آتش کدے بجھ چکے تھے۔ اردشیر اور اس کے جانشین مذہبی یکسانیت پیدا کرنے کی غرض سے زردشتیوں کے سوا ساسی مذاہب کی بیخ کنی کے درپے تھے لیکن ان کا مقصد حاصل نہ ہو سکا۔ زمانہ مابعد کے ساسانیوں کے تحت ایرانی سلطنت فقر و دارانہ نزاعات کی گرم بازاری، حکمرانوں کی عیاشی، امرائے ظلم و ستم اور مذہبی طبقات کے غرور و تکبر میں بازنطینی سلطنت سے کسی طرح پیچھے نہ تھی۔ اس کے فرماں رواؤں کو الوہیت کا مرتبہ حاصل تھا۔ وہ اپنی رعایا کی جان و مال اور عزت و آبرو پر پورا پورا اختیار رکھتے تھے۔ عوام بالکل بے زبان اور تمام حقوق سے محروم تھے۔ ان کی حیثیت بالکل غلاموں کی تھی۔

یورپ میں اسپین کی حالت بالخصوص نہایت ابتر تھی۔ امرا جنھیں رومی شہنشاہوں کے تحت تمام اعلیٰ مناصب اور عہدے حاصل تھے، ہر قسم کے محمول سے بری قرار دیے گئے۔ یہ لوگ نہایت شان دار محلات میں رہتے اور غلاموں اور کینزوں کا ایک جم غفیر ان کی مشالعت کیا کرتا تھا۔ ان کا زیادہ وقت حماموں میں گزرتا جو بد اخلاقیوں کے اڈے بن گئے تھے۔ ان کی دولت و ثروت اور اعلیٰ معیار زندگی کے مقابلے میں عوام الناس کی حالت نہایت شکستہ

اور قابلِ رحم تھی۔ متوسط طبقے اور شہروں اور دیہاتوں کی آزاد آبادی رومیوں کے ظلم و ستم سے تنگ تھی۔ غلاموں کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک کیا جاتا تھا۔ وحشی اقوام کے حملوں نے ملک میں اور زیادہ ابتری پھیلا دی تھی۔ انھوں نے ہر طرف قتلِ عام اور تباہی کا بازار گرم کر دیا اور ہزاروں عورتوں، بچوں اور پادریوں کو غلام بنالیا۔

رومی سلطنت کی کیفیت اس سے بدتر تھی۔ جان بی۔ فرتھ اسکو انرا اپنی کتاب "مقطنین اعظم" میں لکھتا ہے: "یہ تو ہم بڑھ چکے ہیں کہ فرماں روا نے سلطنت کی حیثیت بہ نسبت سابق کے اب بہت بدل گئی تھی۔ اب وہ ایک رومانی امپراطور یعنی مالک جنگ و پیکار یا سلطنت کا سب سے اعلیٰ مہارزن نہیں رہا تھا بلکہ محلوں کا بادشاہ ہو گیا تھا، ایک مشرقی تخت نشین حکومت کے تکلفات اس میں پیدا ہو گئے تھے، عوام کی نظر سے پوشیدہ رہتا تھا، سونے اور جواہرات سے مرصع لباس پہنتا تھا اور ہر چہار طرف جاہ و حشم کے سامان موجود ہوتے تھے۔ رعایا کو تعلیم ہوتی تھی کہ شہنشاہ کا خیال جب دل میں یا ذکر زبان پر آئے تو اس کو انسان سے بڑھ کر معظم و محترم سمجھیں اور جو لوگ اس کے حضور میں حاضر ہوں تو نہایت ادب سے گھٹنے ٹیکتے ہوئے آگے بڑھیں۔"

ہر نوال پذیر سلطنت کی مانند رومی سلطنت میں دقتِیت کا پھیلاؤ بھی بہت بڑھ گیا۔ چنانچہ وہی مصنف جس کا حوالہ ہم پہلے دے چکے ہیں لکھتا ہے: ”ہر ایسے حاکم کے نیچے اہل کاروں کا ایک انبوہ کثیر ہوتا تھا اور یہی انتظام درجہ ادنیٰ سے لے کر درجہ اعلیٰ تک کے سرشتوں اور محکموں میں جاری تھا۔ خود مختار بادشوں کو مجبوری ہوتی ہے کہ ماتحتوں کی ایک بافتیا اور تربیت یافتہ جماعت Bureaucracy کے ذریعے ملک پر حکومت کریں اور یہ سلسلہ حکام با اختیار کا ایک ایسے پھیلاؤ کا بھاری چٹان ہوتا ہے جس کے بوجھ میں محصول دینے والی رعایا دب رہتی ہے کیوں کہ اس عظیم الشان انتظام کی عمارت کو سنبھالنے رکھنا ان ہی غریبوں کا کام ہوتا ہے۔“ رومی باز نظمی سلطنت کے نظامِ محصول بندی کا ذکر کئی مصنف ان الفاظ میں کرتا ہے: ”خلاصہ یہ کہ اس سخت محصول بندی سے صوبجات کے زمیندار اور چھوٹے کاشت کار بالکل ہی فنا ہو گئے۔۔۔۔ قسطنطین کے زمانے میں بالخصوص کے آخری دور

حکومت میں اس بات کی شہادت بکثرت موجود ہے کہ صوبجات کے گورنر جس طرح چاہتے تھے رعایا کو لوٹتے تھے، بلکہ معلوم ہوتا تھا کہ ان کو اجازت تھی کہ جس طرح چاہیں رعایا پر جبر کریں۔ ظاہر ہے کہ اس محصول نے رعایا پر بڑی سختیاں پیدا کی تھیں۔ ہر ایک علاقے میں جس قدر سرمایہ پس انداز لوگوں کے پاس تھا وہ سب ختم ہو گیا اور کاشت کار بالکل تباہ ہو گئے۔

”غرض کہ ملکی واصلات اور خرچ کا جو طریقہ جاری تھا اور جہاں تک اس کا تعلق ارہنی کی بابت مال گزاری سے تھا اس کے وضع کیے جانے کی غرض صرف یہ معلوم ہوتی تھی کہ ہر ایک علاقے کی دولت بالکل کھینچی لی جائے۔ اس سختی کی وجہ سے رعایا میں جات بندی کا طریقہ نکل آیا اور اس طریقے کی سختیاں خزانہ شاہی کی ضروریات کے مطابق بڑھتی گئیں اور آڑا کاشت کار جو پہلے کسی کے غلام تھے نہ نوکر بالکل ہی بگڑنے لگے۔ جب مفلسی بڑھی تو امیروں کے غلام نہیں تو ادنیٰ رعیت بن کر کاشت کاری کرنے لگے اور پھر یہ ادنیٰ پیشہ ان کی جات ہو گئی۔ یہ کاشت کار گو غلام نہ تھے لیکن اپنی نقل و حرکت پر قدرت نہ رکھتے تھے۔ جس وقت ان غریبوں کا حق ملکیت زمین سے اٹھ گیا تو پھر دوسروں کے نوکر اور بندے ہو گئے۔ اس حال میں جو کچھ زمین سے پیدا کرتے تھے اس کا ایک مقررہ حصہ مالک کو دیتے تھے۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں مالک کی سکونت ہوتی وہاں جا کر چند مقررہ ایام تک بیگایاں کام کرتے تھے۔ غرض ان کاشت کاروں کی حالت جن کو کولونس کہتے تھے رفتہ رفتہ ایسے غلاموں کی ہو گئی جن کو پوری آزادی نہ ملی ہو بلکہ غلامی اور آزادی کی درمیانی حالت میں ہوں۔ دوسرے لفظوں میں یہ سمجھئے کہ اب وہ محض سرف سرف رہ گئے تھے، یعنی ایسے کاشت کار ہو گئے تھے جن کا تعلق کسی طرح زمین سے جس پر وہ کاشت کرتے تھے جدا نہیں ہو سکتا تھا۔ گویا زمین کے ساتھ اشیائے غیر منقولہ میں ان کا بھی شمار تھا۔ ان کاشت کاروں کی نسبت لکھا جاتا تھا کہ وہ زمین کے ساتھ شامل ہیں۔ ان غریبوں کو بھی حالت بہتر کرنے یا اپنی اولاد کی مدد کرنے کا مطلق موقع حاصل نہ رہا تھا۔ صرف ایک صورت اس حالت سے نجات کی تھی اور وہ یہ تھی کہ کہیں فوج میں بھرتی ہو جائیں۔“

طبقہ داریت۔ ہندوستان میں جب آریہ حملہ آور پنجاب سے آگے بڑھے تو ان کے مذہبی طبقات نے مفتوحہ آبادی کو الگ تھلگ رکھنے کے لیے نہایت سخت قواعد وضع کیے۔

اگر مفتوحہ آبادی کا کوئی فرد فاتح طبقے کے کسی شخص کو چھو لیتا تو اس کو مذہباً ناپاک خیال کیا جاتا تھا۔ اعلیٰ ذاتوں کے مذہبی رسوم و شعائر شودروں کے لیے بالکل ممنوع تھے۔ شودروں کو یہ اجازت تو ضرور تھی کہ وہ اپنے آبا و اجداد کی یاد میں قربانیاں کریں لیکن ان مراسم میں کوئی حصہ نہیں لے سکتا تھا، اور اگر لیتا تو اسے سخت سزاؤں کا مستوجب قرار دیا جاتا تھا۔ اگر کوئی شودر کسی برہمن کو ویڈ پڑھتے سن لیتا تو اس کے کانوں میں گچھلا ہوا سیسہ ڈالا جاتا تھا۔ اگر وہ کسی برہمن کی نشست پر بیٹھ جاتا تو اسے گرم لوہے سے داغ دیا جاتا۔ کوئی شودر اونچی ذات والوں میں شادی بیاہ نہیں کر سکتا تھا اور نہ طبقہ اعلیٰ کے کسی فرد کو یہ اجازت تھی کہ وہ شودروں میں شادی بیاہ کرے۔

ایران میں مسلمانوں کے داخلے سے قبل محصولات کا جو نظام رائج تھا اس سے ایرانیوں کی طبقہ درانہ ذہنیت صاف عیاں ہوتی ہے۔ خسرو نوشیروان کی اصلاحات کے مطابق ایران میں عام آبادی کو دو محصول ادا کرنے پڑتے تھے — ایک خراج یعنی محصول زمین، دوسرے گزیت یعنی جزیہ۔ لیکن ایران کے سات بڑے خاندان جن میں شابی خاندان بھی شامل تھا ان محصولوں سے مستثنیٰ تھے۔ اسی طرح امرائے عظام کو بھی جنھیں العظما کہا جاتا تھا دونوں محصولوں سے بری کر دیا گیا تھا۔ یہی نہیں، بلکہ تمام فوجی سپاہی، سرکاری عہدے دار، آتش کدوں کے نگران کلا، مذہب کے نمائندے اور وہ اشخاص جو شہنشاہ ایران کے شخصی ملازم تھے ان محصولوں کی ادائیگی پر مجبور نہ تھے۔ اس طرح حقوق یافتہ طبقات اور عوام الناس کے مابین ایک گہری خلیج حائل تھی۔ یہ حقوق یافتہ طبقات حکم رانوں، امیروں، مذہبی پیشواؤں اور نظم و نسق کے کارکنوں پر مشتمل تھے۔

زن و مرد کی عدم مساوات — عرب میں اسلام سے قبل عورتوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا جاتا تھا اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن دنیا کے دوسرے حصوں کی کیا حالت تھی؟ دختر کشی کی رسم صرف عرب تک محدود نہ تھی بلکہ ہندوستان میں بھی اس کا خاصا رواج تھا۔ (امیر علی: "اسپرٹ آف اسلام"، مقدمہ، ص ۲۸)۔ یہ امر واضح طور پر نہیں معلوم کہ بیواؤں کو زندہ جلا دینے کی رسم ہندوستان میں کب سے شروع ہوئی لیکن ساتویں

صدی عیسویں میں اس کا رواج عام تھا۔ عورتوں کو وید پڑھنے کی ممانعت تھی اور اسی طرح وہ دیوتاؤں کی قربانیوں میں بھی حصہ نہیں لے سکتی تھیں۔ عورت کا مقصد زندگی یہ تھا کہ وہ عمر بھر شوہر کی چاکری کرتی رہے۔ ہندوستان میں مردوں کی طرح عورتوں کی بھی بہت سی مذہبی برادریاں قائم تھیں۔ یہ غیر شادی شدہ عورتیں آزادی کے ساتھ خانقاہوں میں داخل ہو سکتی تھیں جہاں انھیں باقاعدہ رکن کی حیثیت دی جاتی تھی۔ غیر شادی شدہ عورتوں اور مردوں کے اس اختلاط سے خانقاہوں کی فضا بالکل ناپاک ہو گئی تھی اور زنا کاری عام تھی۔ ایران میں عورتوں کی حالت اس سے کچھ بہتر نہ تھی۔ ہندوستان میں تو منوں کے قوانین کے باعث مردوں اور عورتوں پر کچھ اخلاقی یا بندیاں عاید تھیں، لیکن ایران میں مرد ہر قسم کی اخلاقی، مذہبی اور قانونی گرفت سے بالکل آزاد تھا۔ اس کی مرضی اپنا آپ قانون تھی۔ وہ خون کے قریب ترین رشتوں میں شادی کر سکتا تھا اور جتنی بیویوں کو چاہتا طلاق دے سکتا تھا۔ عورتوں کو مردوں سے

علحدہ رکھنے کی رسم صرف ایرانیوں تک محدود نہ تھی۔ آئیونیونیائیوں Ionian Greeks میں عورتوں کو گھروں میں بالکل مقفل رکھا جاتا تھا اور انھیں کسی حالت میں باہر جانے کی اجازت نہ تھی۔ ایران میں زمانہ قدیم سے یہ دستور تھا کہ عورتوں کی حفاظت کے لیے مردوں کو ملازم رکھا جاتا تھا، نیز یونان کی طرح یہاں بھی خواہوں اور داشتہ عورتوں کو رکھنے کا طریقہ عام تھا۔ اسے نہ صرف مذہباً جائز قرار دیا گیا تھا بلکہ یہ ایرانیوں کی سماجی زندگی کا خاصہ بن گیا تھا۔

مذہبی عدم رواداری اور فرقہ داریت کا زور۔ عیسائیوں کے باہمی مذہبی اختلافات کا پہلا مظاہرہ مجلس نیقیہ میں ہو چکا تھا۔ اس مجلس نے آریوسی عقیدے کو مردود قرار دیا تھا، حالانکہ آریوس کو مسیح کی الوہیت سے انکار نہ تھا۔ اس کا عقیدہ صرف یہ تھا کہ ایک وقت ایسا تھا جب باپ تھا اور بیٹا نہ تھا، یعنی حضرت مسیح ابدیت میں خدا سے ایک درجہ کم ہیں۔ اس جرم میں آریوسی عقائد کے پیروؤں کے خلاف کفر کا فتویٰ دیا گیا اور آریوس، یوسی بیوس اور تھیوگلس کو سلطنت سے جلا وطن کر دیا گیا۔ اسی زمانے میں نسطور کی تکفیر کا واقعہ پیش آیا جس کے متعلق ڈریسپر اپنی کتاب ”معرکہ مذہب و سائنس“ میں لکھتا ہے: ”عیسوی مذہب میں بت پرستی کے عنصر کی آمیزش کا عمل تو ہر طرف جاری ہی تھا، اب ہر طریق کو ہر دل عزیز

بننے یا اپنا اثر و رسوخ برقرار رکھنے کے لیے اس بات کی فکر پڑ گئی کہ جس طرح بن پڑے اپنے مقتدیوں کے عقاید کو، عام اس سے کہ ان عقاید کا زمانہ قبل ظہور مسیحیت ہو یا بعد ظہور مسیحیت، مذہب میں داخل کر لیا جائے۔ مصریوں نے اسی طرح مسئلہ تثلیث کے متعلق اپنے خاص قسم کے عقاید کو عیسائیت میں زبردستی شامل کر لیا تھا اور وہ چاہتے تھے کہ مریم عذرا کی پرستش کے بہانے سے آئی کسس کی قدیم پرستش کو از سر نو زندہ کیا جائے۔

”انہی دنوں میں قیصر تھیوڈوسیوس نے نسطور کو جو فلسفہ میں تھیوڈور... کا ہم مسلک تھا قسطنطنیہ کا بطریق اعظم مقرر کیا (۳۸۰ء عیسوی)۔ ان ذیل تجسیمہ عقاید سے جو عوام میں پھیلے ہوئے تھے نسطور کو انکار تھا اور اس کا یہ خیال تھا کہ خدائے ذوالجلال و قیوم کو جو کائنات کے ذرے ذرے میں ساری و دائر ہے ذات یا صفات میں انسان کے مشابہ یا مماثل قرار دینا کفر ہے۔ نسطور پر ارسطو کے فلسفے نے گہرا اثر ڈالا تھا اور اس کی یہ گوشش تھی کہ عقاید مشائخہ کو خالص مسیحی عقاید کے ساتھ تطبیق دی جائے۔ اس بنا پر اس میں اور اسکندر یہ کے بطریق سائرل میں جھگڑا ہو گیا۔ سائرل کا تعلق کلیسا کی اس جماعت سے تھا جو بت پرستی کی حامی تھی اور نسطور اس فریق کا سرگروہ تھا جو مذہب کو مطابق عقل ثابت کرنے میں کوشاں تھا۔ یہ سائرل وہی ہے جس نے ہائی پیشیا کو قتل کیا تھا۔ سائرل نے عزم بالجزم کر لیا تھا کہ حضرت مریم کی پرستش خدا کی ماں ہونے کی حیثیت سے ارکان کلیسا میں داخل ہو جائے اور نسطور کا مہم قصد تھا کہ ایسا نہ ہونے پائے۔ چنانچہ قسطنطنیہ کے صدر گرجا میں نسطور نے ایک خطبہ پڑھا جس میں خدائے قیوم کی صفات کو شرک سے میرا قرار دیتے ہوئے اس نے ازراہ استعجاب یہ سوال کیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ ایسے خدا کی ماں ہو؟ ...

”اسکندر یہ کے ادنیٰ درجے کے پادریوں کی شہ پاکر قسطنطنیہ کے پادریوں نے خدا کی ماں کی حمایت کا بیڑا اٹھایا اور نسطور کی مخالفت شروع کی۔ اس مناظرے نے یہاں تک طول کھینچا کہ شہنشاہ کو مجبوراً حکم دینا پڑا کہ ایفیسس میں کونسل منعقد ہو۔ سائرل نے اس اثنا میں دربار شاہی کے صدر خواجہ ہمر کو کئی سو مثقال سونے کی رشوت دے کر شہنشاہ کی بہن تک رسائی حاصل کر لی۔ اس طور سے سائرل نے ایک دن میں میدان مار لیا اور اپنے حریف

کو شکستِ فاش دے کر خوش خوش گھر پہنچا۔ نسطور نے بہت کچھ ہاتھ پاؤں مارے کہ اس کے عذرات تو سن لیے جائیں اور جو دلائل وہ پیش کرنا چاہتا تھا ان کو ایک نظر تو دیکھ لیا جائے، لیکن اس کی ایک پیش نہ گئی۔ بلا اس کے اس کو صفائی کا موقع دیا جاتا اس پر قرارِ درجہ لگا دی گئی۔ ... نسطور موردِ عتاب ہوا اور اسے جلاوطن کر کے مصر کے ایک ریگستان میں بھیج دیا گیا۔ اُس کے دشمن عمر بھر اس کو ایذا میں دیتے رہے۔

دو سال کے بعد نسطور کے پیروؤں نے اپنا ایک علیحدہ کلیسا قائم کر لیا اور انیس کی مجلس کے فیصلوں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ لیکن سرکاری کلیسا کو دینیوی اقتدار حاصل تھا اور نسطوریوں کو شدت سے سزائیں دی گئیں۔ انطاکیہ اور یونانی بولنے والے شامی علاقے میں ظلم و ستم نے اپنا پورا کام کیا اور نسطوری مصر میں ایک مفرد فرقہ کی حیثیت میں آئے۔

۶۳۹ء میں شہنشاہ زینون نے اڈیسہ کے مدرسے کو اس بنا پر بند کر دیا کہ اس کے امکانِ نسطوری میلانات رکھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اڈیسہ کے نسطوری اساتذہ اور اہل علم بارسوما کی قیادت میں ایرانی سرحد کے پار نقل مکانی کر گئے۔ بارسوما نے ایرانی بادشاہ فیروز کو سمجھایا کہ راسخ العقیدہ یعنی سرکاری کلیسا یونانیوں کا موید ہے لیکن نسطوری بازنطینی سلطنت کے مظالم کی بنا پر اس سے بالکل الگ ہو گئے ہیں۔ اس طور پر نسطوریوں کو ایران میں پناہ مل گئی۔

یہ تو تھا عیسائیوں کے مختلف فرقوں کے باہمی رواداری کا حال۔ اب یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ عیسائیوں کے اقتدار کے تحت یہودیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جاتا تھا۔ قسطنطین پہلا بازنطینی رومی فرماں روا تھا جس نے عیسائیت کو سرکاری مذہب قرار دیا تھا اس بادشاہ نے یہودیوں کے متعلق یہ قانون وضع کیا کہ اگر کوئی یہودی کسی ایسے شخص کو پتھر سے مارے یا اس کی زندگی خطرے میں ڈالے جس نے یہودی مذہب ترک کر کے عیسائیت قبول کی ہو تو ان تمام لوگوں کو زندہ جلا دیا جاسکتا ہے جو ایسی کارروائی میں شریک ہوں۔ اس کے بعد ایک قانون یہ وضع کیا گیا کہ کوئی عیسائی یہودی مذہب نہیں اختیار کر سکتا۔ مرنے سے چھ ماہ پہلے قسطنطین نے ایک اور قانون کے ذریعے یہودیوں کو ممانعت کر دی کہ وہ کوئی عیسائی غلام رکھیں۔ ڈین ملین dean Melman اپنی کتاب ”یہودیوں کی تاریخ“

History of the Jews میں لکھتا ہے (ص ۱۹۱): ”قسطنطین کے جانشین نے یہودیوں کے بارے میں جو سخت تر قواعد وضع کیے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں اور یہودیوں کے مابین عداوت کے جذبات کتنے شدید تھے۔ بد قسمتی سے یہودیوں نے اپنے رویے سے حکومتِ وقت کو اشتعال دلانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ یہودیوں کے جو فیلے نوجوانوں نے آریوسی اور اثناناثیوسی فرقوں کے جھگڑوں میں شریک ہو کر ان مذہبی اور فرقہ دارانہ فسادات کو اور زیادہ ہوادی جن سے اسکندریہ کی فضا مکر تھی۔ انھوں نے بت پرستوں کی طرح آریوسی فرقہ کی طرف داری میں بڑی سنگ دلی اور غارت گری کا مظاہرہ کیا۔ کئی گرجاؤں کو جلا دیا اور بہت سی دوشیزاؤں کی آبروریزی کی جنھوں نے کلیسا کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ اسی زمانے میں جوڈیا میں یہودیوں نے پھر بغاوت کی جس نے عیسائیوں کے ظلم و ستم کے لیے ایک اور بہانہ فراہم کر دیا۔ یہودیوں پر محاصل کا شدید ترین بوجھ ڈال دیا گیا، انھیں منع کر دیا کہ وہ کوئی عیسائی غلام اپنے پاس رکھیں ورنہ انھیں موت کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح عیسائی عورتوں سے بھی شادی کی ممانعت کی گئی۔ شہنشاہ ہٹیریا کے زمانے کا ایک قانون دوبارہ نافذ کیا گیا جس کی رو سے بیت المقدس میں ان کا داخلہ روک دیا گیا“ جولین کی تخت نشینی سے یہودیوں کی جان میں جان آئی، کیوں کہ یہ شہنشاہ بت پرست تھا اور عیسائیوں کا سخت مخالف، لیکن جولین کے جانشینوں نے پھر قدیم عیسائی حکمتِ عملی کا احیا کر کے یہودیوں کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ چنانچہ تھیوڈوسیوس نے ایک قانون کے ذریعے فلسطین سے باہر بسنے والے یہودیوں کو حکم دیا کہ وہ فلسطین کے یہودی بطریق کو سالانہ خراج کی رقم ادا کرنا بند کر دیں۔ اس حکم کی وجہ سے فلسطین میں یہودیوں کی مذہبی سیادت اور مرکزیت کو سخت صدمہ پہنچا۔

ترک دنیا اور رہبانیت کا زور۔ اسلام سے پہلے جو تمدن کش رجحانات کا رفرما تھے ان میں سب سے زیادہ نمایاں تصویر یہ تھا کہ دنیاوی زندگی ایک لعنت ہے جس سے چھٹکارا حاصل کرنا انسانی نجات کے لیے ضروری ہے۔ بدھ مت نے ہندوستان میں اس رجحان کو اور زیادہ تقویت دی۔ اس نے مذہب کا ترک خواہشات پر دار و مدار رکھا اور نروان یا

فنائے کامل کو مقصودِ حیات قرار دیا۔ اس کے علاوہ اس نے ایک نہایت وسیع اور منظم خانقاہی نظام کی تخلیق کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں لاکھوں انسان جو اعلیٰ درجے کی صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لا کر تمدن کی ترقی اور انسانیت کی خوش حالی میں اضافہ کر سکتے تھے، دنیا اور علاقہ دنیا سے الگ ہو کر خانقاہوں، جنگلوں اور پہاڑوں میں ریاضت اور نفس کشی کے دن گزارنے لگے۔ ان کے نزدیک انسان خدمتِ خلق کے لیے نہیں بلکہ مراقبہ اور ذکر و فکر کے لیے پیدا ہوا تھا اور روحانی تسکین و نجات کے حصول کا طریقہ یہ نہ تھا کہ انسانیت کو اس پست سطح سے بلند کیا جائے، تمدن کے وسائل کو ترقی دی جائے اور انسانی تعلقات کے نظام کو بہتر اصول پر قائم کیا جائے، بلکہ روح کی نجات اور تسکین کا ذریعہ صرف یہ ہے کہ آدمی کسی گوشے میں بیٹھا اللہ اللہ کرے تاسہے اور زبان، کان، آنکھ اور دل و دماغ کے تمام دریچے بند کر کے صرف مراقبہ اور فکر میں دن گزارے۔ عیسائیت نے زندگی کو لعنت تو نہیں قرار دیا لیکن اس نے انسان کی سیدائشی گناہی کے تصور سے ایک ہمت شکن اور تمدن کش طرز فکر پیدا کر دیا۔ بدھ مت کی طرح عیسائیت بھی خانقاہی زندگی کی حامی بن گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ لاکھوں مردوں اور عورتوں نے زندگی کے اعلیٰ مشاغل ترک کر دیے اور اپنی قوتوں کو انسانیت کے فائدے کی خاطر استعمال کرنے کے بجائے انہیں بالکل مہول کر دیا۔ اس ضمن میں ہم ”قسطنطین اعظم“ کے مصنف جی۔ بی۔ فرخ تھاں سکوار کا صاحب ذیل بیان پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہو گا کہ مذہبی عبادات و ریاضات کا یہ غلو دنیا کو کس طرف لے جا رہا تھا: ”کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا کہ رومانی سلطنت میں، خاص کر اس کے مشرقی حصے میں، لوگوں کے اطوار بگڑ کر کس درجہ طبعیتیں مسخ ہو گئی تھیں اور کیسی بے شرمی اور بدکاری عموماً پھیل گئی تھی۔ اگر قوم کا بحیثیت مجموعی کوئی ایمان تھا تو اس کی قوتِ احساس بالکل زائل ہو چکی تھی۔ اب اس کے لبوں پر مہر سکوت لٹھی۔ کوئی نیک ہدایت اس سے ظاہر نہ ہوتی تھی۔ نیک بخت اور پاکیزہ طبعیتیں نازک مزاج بن کر الگ ہو بیٹھی تھیں، تمام خرابیوں کو گوارا کر کے مطلق ہاتھ پاؤں نہ ہلاتی تھیں۔ پس اشد ضرورت تھی کہ کوئی تحریک ان خرابیوں کے رفع کرنے کے لیے ظاہر ہو۔ آخر کار وہ تحریک ظاہر ہوئی اور مسیحی دین کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ لیکن اس دین کے ماننے والوں میں بہت لوگ ایسے تھے کہ جن گناہوں میں دنیا تھی ان کو جتنا خود بخود

چھوڑ بیٹھے تھے اور گوشہ نشین ہو کر رہبانیت اختیار کر لی تھی۔ رہبانیت بھی ایسی سخت جس میں انسان کی فطری کمزوریوں کا لحاظ کرنا تو چیز دیگر تھا؛ قدرتی ضرورتوں کو بھی جو انسان کے ساتھ لگی ہیں قطعی ترک کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان لوگوں میں جن کے مزاج میں سختی بڑھی ہوئی تھی اتنا تو ضرور مانا جاتا تھا کہ ازدواج ایک قابلِ عزت چیز ہے لیکن تجربہ کی خوبیوں کو بیان کرنے میں بحدِ غایت مبالغہ کرتے تھے اور گو خود اس پر عمل نہ ہو لیکن دوسروں کو سمجھانے میں جس قدر فصاحت و بلاغت میں کمال پیدا کیا تھا وہ سب اسی مضمون پر صرف کیا جاتا تھا۔ کوئی شخص بلا افسوس اس تکلیف و اذیت کا اندازہ نہیں کر سکتا تھا جو صد ہا بلکہ ہزار ہا مردوں اور عورتوں کو اس رہبانیت کی وجہ سے اٹھانی پڑی جو اگر بالکل نئی نہ تھی تو کم از کم سختی میں پہلے سے بڑھی ہوئی تھی۔ سلطنت کو اور ملکوں کو ان مردوں اور عورتوں کی خدمت کی واقعی ضرورت تھی اور بہت خوب ہوتا کہ ملک ان کی خدمتوں سے مستفید ہوتا، لیکن ان لوگوں نے دنیا کے تعلقات سے کنارہ کیا اور تنہائی کے گوشوں میں جا بیٹھے جہاں انھوں نے یہ نہیں سیکھا کہ اپنے بھائی انسان کی مدد کس طرح کرتے ہیں بلکہ اس خود غرضانہ حیرانی اور پریشانی میں کہ کس طرح خود عذابِ آخرت سے بچ جائیں اپنا خاتمہ کر دیا۔ ان کو سوائے اپنی روحانی نجات کے اور کسی چیز سے بحث نہیں رہی تھی۔“

یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے: ”اس کے ساتھ اس کا خیال بھی رہنا چاہیے کہ ازدواج سے پرہیز کرنا اور اس کی ذمہ داریوں سے بچنا رومانی سلطنت میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ صد ہا برس سے سلطنت کو خوف تھا کہ بڑے طبقوں میں یا مخصوص یہ خیال قوت پکڑتا جاتا ہے کہ شادی کر کے اہل و عیال کا بوجھ اپنی گردن پر لینا درست نہیں۔ چنانچہ رعایا کے اسی میلانِ طبیعت کو بدلنے کے لیے سلطنت کی جانب سے خاص خاص انعام، محصولات سے معافیوں کے وعدے ہوئے تاکہ لوگ صاحبِ اولاد ہونے سے پرہیز نہ کریں۔ اس قسم کے احکام اس اصول پر مبنی تھے کہ انسانی معاشرت کا یہ لازمی فرض ہے کہ انسان شادی کر کے ملک کی خدمت کے لیے اولاد پیدا کرے۔ چنانچہ دربار کے ایک خوش بیان شاعر نے لکھا تھا: ”قوم کی اولاد سلطنت کا بیج ہے۔ یہی وہ کیاری ہے جہاں سے نئے پودے تیار ہو کر

دور دور کے باغوں میں لگائے جاتے ہیں۔ یہی وہ باغِ جوانی ہے جہاں سے افواجِ رومانی کے لیے شجاعت و مہرِ انکی گے چشمے جاری ہوتے ہیں، لیکن لوگوں کو لاؤ لدرہنے میں ایسی آسائش معلوم ہوتی تھی کہ گو شہنشاہِ جولین نے اس منعمین کے متعلق بہت سے فرامین جاری کیے لیکن کسی نے کچھ پروا نہ کی۔ تاسی قیوس ان ذابین کو نسبت لکھتا ہے: ”ان میں مرض کا علاج مرض سے بھی بدتر بتایا گیا ہے۔ جس نیت سے دنیا سے ایک غراذمی یا زنا کاربت پرست بدنی پاکیزگی حاصل رکھنی چاہتا تھا وہ ایک عیسائی کی نیت سے مختلف ہوتی تھی، مگر حیرت کا مقام ہے کہ اس بدنی طہارت کو حاصل رکھنے کے لیے طریقہ دونوں نے ایک ہی سا اختیار کیا تھا، یعنی شادی کرنے سے بیزاری ظاہر کرتے تھے۔“

انسانی فکر و نظر کا انحطاط۔ اب تک ہم نے اسلام سے پہلے کے تمدنی اور مذہبی خیالات کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری مذہبِ دنیا کا سیاسی، معاشی اور تمدنی نظام ابتر ہو چکا تھا۔ ایک طرف تو دنیا اور مشاغلِ دنیا میں محویت کی یہ حالت تھی کہ عیش و عشرت ایک فنِ لطیف بن گیا تھا اور مال دار طبقوں کو زندگی کی دل فریبیوں میں نہ خدا یاد رہا تھا اور نہ روحانی فلاح و سعادت کا کوئی تصور ان کے ذہن میں باقی رہ گیا تھا۔ دوسری طرف غریب مفلوک الحال طبقوں کو زندگی میں جن مصائب اور محرومیوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اس کا ذہنی ردِ عمل ان پر یہ ہوا کہ وہ دنیا کو ایک لعنت سمجھنے لگے، زندگی اور تمدن کو نفرت و کراہت کی نظروں سے دیکھنے لگے اور روز بروز ترکِ دنیا اور لا طائل ریاضات و مجاہدات کی طرف مائل ہوتے گئے، لیکن یہ ساری خرابیاں فکری زوال کی پیداوار تھیں جو اس زمانے میں انسانیت پر طاری تھا۔ اس فکری انحطاط میں فلاطونی فلسفہ اور بعض مشرقی مذاہب، مثلاً ہندومت اور بدھ مت، کے نظریات کا بڑا حصہ تھا۔ ان اثرات نے مل جل کر نو فلاطونی نظامِ فکر کو جنم دیا جو اس دور میں انسانی ذہن پر اتنا حاوی ہو گیا کہ مذہبِ عیسوی کی پوری تعلیمات اس کے رنگ میں رنگ گئیں۔ یہ تمدن کش راہِ مبانہ فلسفہ دنیا اور انسان کی حقیقت کا منکر تھا اور مراقبہ اور کشف کو ادراکِ حقیقت کا واحد ذریعہ قرار دیتا تھا، وجدان کو حواس پر اور کشف و الہام کو عقل پر ترجیح دیتا تھا۔ اس نے خدا کے ساتھ اتصال اور فنا فی اللہ کا ایک ایسا مہمل نظریہ پیش کیا جس نے بڑے بڑے علما، عقلا اور اعلیٰ صلاحیت کے آدمیوں کو زندگی کی کش مکش

اور تمدن کی خدمت سے ہٹا کر تزکیہ نفس میں لگا دیا۔ اس فلسفے نے نہ صرف مسیحیت کو مسخ کیا بلکہ زمانہ مابعد میں تہذیب و تمدن کو بھی زندگی کی حرارت اور تعمیر کے ولولے سے خالی کر دیا۔ اس کی ابتدا کیوں کر ہوئی، اس کی توضیح کے لیے ہم ”فلسفہ ابن رشد“ کے حسب ذیل اقتباسات پیش کرتے ہیں (ملاحظہ ہو)؛ ”فلسفہ ابن رشد“ مصنفہ محمد یونس صاحب فرنگی محلی صہبت ۱۲۴۷ اور ۲۷۸)؛ ”بطلمیوسی خاندان کے فرماں روا مرکز علم لیبٹھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے۔ روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت حاصل نہ تھی۔ اسکندریہ میں مختلف عقاید کے لوگ آباد کیے گئے تھے۔ اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا منگم قرار پایا یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفے کی شناسائی ہوئی۔ قیصر کالیگولہ کے عہد میں فیلو نامی ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفے میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے۔ اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جز ہے اور مقدس لفظ ”کن“ سے اس کی پیدائش ہوئی۔ یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے۔ فیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک ... وغیرہ ہم ہوئے جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے مگر مشرقی خیالات کا ان پر اثر غالب تھا۔ سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکاں ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا ہو۔ اس کے خیالات تمام تر عیسائیت سے اثر پذیر تھے۔ اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں، حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند پر پلاٹینس بیٹھا جو ۶۲۰ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے۔ یہ سلسلہ فلاطونی فرقہ کے پیروں کا تھا اور فلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا۔“

”یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ فلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی۔ اس فرقہ کی بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاں نامی تھا۔ یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تزکیہ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں

ایک مستغنی ہو جائے کہ عالم و معلوم متحد ہو جائیں۔ اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین قوتیں — جوہر مطلق، عقلِ فعال اور قوتِ مطلق — کار فرما ہیں۔ انسان کی سعادت یہ ہے کہ کما شفعہ کے ذریعہ اپنے باطن کا ترکیہ کرے کہ عقلِ فعال سے اس کا اتصال ہو جائے۔ امونیس سیکا کے بعد اس کا شاگرد پلاٹینس جو ۶۰۳ء میں پیدا ہوا اپنے استاد کی مسند پر بیٹھا۔ یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزت میں زندگی بسر کرتا۔ اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ رویت باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسمِ خداوندی سے تماس ہوا۔ اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے۔ خدا سے اتصالِ کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے۔ اتصالِ اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بے خود ہو جاتا ہے اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکُل کے رتبے پر پہنچ جاتا ہے۔ اس بے خودی اور فنا فی اللہ کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے تئیں فنا کر رہا ہے، یعنی فنا کے رتبے سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے۔ یہی اس کی حیاتِ جاودانی اور حقیقی سعادت ہے۔“

فلاطون نے جدیدہ کے یہ تمام رہبانی اور تمدن کش خیالات و حقیقت افلاطون کے نظریۂ اعیان سے ماخوذ تھے۔ افلاطون نے تجربے اور احساسات کی دنیا کو غیر حقیقی قرار دیا تھا۔ اس کی نظر میں حقیقی عالم فوق الحسی ہے جس میں نہ احساس کا گزر ہے نہ تجربے کا۔ یہی دنیا ہے جس کو وہ عالمِ اعیان یا کلی تصورات کی دنیا کہتا ہے۔ ہماری روزمرہ کی حسی اور تجربی زندگی میں جو اشیاء نظر آتی ہیں ان کی نسبت نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہیں ہیں بلکہ وہ وجود اور عدم کی درمیانی حالت میں ہیں، مثلاً کسی حسین شے کو لیجیے جس کا ہم اپنے احساسات کے ذریعے تجربہ کرتے ہیں۔ اس میں حسنِ کامل نہیں پایا جائے گا بلکہ کوئی نہ کوئی پہلو اس میں بد صورتی اور قبحات کا بھی موجود ہوگا۔ اسی طرح کسی نیکی کو لیجیے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے۔ اس کے ساتھ برائی کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور لگا ہوا ہوگا۔ ایسی چیزیں علمی موضوع نہیں بن سکتیں، لیکن مجرد حسن اور مجرد نیکی ایسے ابدی حقائق ہیں جن میں ان کی ضد کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ ان کا کمال ہر

سے مبرا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ کلی تصورات یا اعیان تجربے کے عالم سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس لیے معلوم ہوا کہ ایک اور فوق التجربہ عالم ہے جس کو افلاطون عالم اعیان کہتا ہے۔ یہی عالم حقیقی اور علم کا اصلی موضوع ہے۔ افلاطون اپنے اس نظریے کا اطلاق صرف اخلاقی تصورات جیسے حسن، نیکی وغیرہ پر ہی نہیں کرتا بلکہ مادی اشیا پر بھی، مثلاً کسی مادی شے کو لیجیے جیسے بلی، کتا، آدمی، میز۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم جس بلی کو دیکھتے اور چھوتے ہیں وہ ایک مخصوص اور منفرد ہستی ہے۔ لیکن جب ہم بلی کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے کوئی مخصوص بلی مراد نہیں ہوتی۔ یہ ایک عمومی تصور ہے جس کا ہمیں کبھی کوئی حقیقی تجربہ نہیں ہوتا کیوں کہ ہم جو بلی بھی پائیں گے وہ ایک مخصوص بلی ہوگی، نہ کہ بلی کا عمومی اور مجرد تصور۔ پس معلوم ہوا کہ یہ مخصوص اور منفرد ہستیاں مثلاً بلی، کتا، آدمی اور میز وغیرہ اس عمومی اور مجرد تصور بلی، کتے، آدمی اور میز کی مخصوص امثلہ ہیں۔ پھر چونکہ ہم اس مجرد اور کلی تصور کا کوئی مشاہدہ اور تجربہ نہیں کر سکتے، اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا تعلق عالم مادی اور حسی سے نہیں بلکہ عالم اعیان یا کلی تصورات کے عالم سے ہے جو فوق التجربہ ہے اور یہی عالم اصلی اور حقیقی ہے۔ باقی رہا مادی اور حسی عالم، تو وہ اس عالم کا پرتو ہے۔ جس طرح کوئی بلی، کتا، آدمی وغیرہ جو ہمارے ادراک میں آتا ہے، اس یعنی بلی اور آدمی کی ایک مثال ہے جو عالم اعیان میں موجود ہے، لہذا تجربہ اور احساسات کے مقابلے میں عقل، جنسیات کے مقابلے میں کلیات اور عالم مادی کے مقابلے میں عالم اعیان زیادہ حقیقی اور پائیدار ہے۔ مادی عالم تو آتی و فانی ہے لیکن ابدی حقائق کا عالم لازوال ہے۔

بظاہر یہ فلسفہ بڑا معصوم اور ٹھوس معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے عملی نتائج زمانہ قبل اسلام میں بڑے خطرناک ثابت ہوئے۔ پہلے تو اس نے ایک ثنویت پیدا کر کے حقیقت کو دو جداگانہ اور مستقل خالوں میں تقسیم کر دیا جن میں سے ہر ایک قائم بالذات اور دوسرے سے غیر متعلق ہے، پھر اس نے علم کے لیے حسی تجربے کو غیر ضروری ٹھہرایا جس کے نتیجے میں علم وجدانی کا تصور پیدا ہوا۔ اس علم کے لیے کسی دلیل و برہان اور تجربے کی ضرورت نہ تھی۔ اس سے نہ صرف دنیا داروں اور دین داروں کی وہ تفریق عمل میں آئی ہو جو بالآخر رہبانیت اور ترک دنیا کی طرف لے گئی، بلکہ اس نے علم ظاہر اور علم باطن کی تفریق پیدا کی۔ شریعت اور طریقت

کے جو جھگڑے زمانہ مابعد میں مسلمانوں میں پیدا ہوئے وہ اسی فلسفہ کی پیداوار تھے، کیوں کہ طریقت کے پیرو ایک ایسے باطنی علم و وجدان اور کشف و الہام کے مدعی تھے جس کو عقل و دلیل سے ثابت کرنا ضروری نہ تھا۔ ہر شخص یہ دعویٰ کر سکتا تھا کہ فلاں فلاں حقیقت اس نے اپنے باطنی علم اور وجدان کے ذریعے معلوم کی ہے۔ اس طرح تمام ذاتی توہمات اور شخصی آراء کو مذہب اور عقل کا درجہ حاصل ہو جاتا۔ فلاطونی فلسفے نے نہ صرف دنیا داروں اور دین داروں کی تقسیم کا آغاز کیا بلکہ خود دین داروں کے دو حصے کر دیے۔ ایک حصہ علم ظاہر کا پیرو تھا اور ایک علم باطن کا۔ چنانچہ مانی کے مذہبی نظام میں بھی ایک طبقہ خواص کا تھا اور دوسرا سامعین کا تھا۔ خواص کو گوشت سے پرہیز کرنا پڑتا تھا اور ازدواج سے توبہ کرنی پڑتی تھی۔ اور تمام احساسات و خواہشات کو بالکل کچل دینے کا حکم تھا۔ سامعین پر اس کے مقابلے میں بہت کم پابندیاں تھیں۔ یہ فرقہ دارانہ درجہ بندیاں بہت سے مشرقی مذاہب میں داخل ہو گئیں اور زمانہ مابعد اسلام کے مذہبی نظام پر بھی ان کا اثر پڑا، حالانکہ اسلام کے احکام میں اس کی کوئی گنجائش نہ تھی۔

علمی حیثیت سے یہ فلسفہ اس لیے تباہ کن ثابت ہوا کہ اس نے تجربے کی ناقدری کر کے انسان کو مجرد تصورات کا خوگر بنا دیا۔ اسی طرح انسانی جزئیات کے تجربے سے کلیات تک پہنچنے کے بجائے اس کوشش میں مصروف ہو گیا کہ ایک جست میں کلی حقیقت معلوم کرے۔ تجربہ اور آزمائش کی صبر آزما منزلوں سے گزر کر حقیقت مجردہ اور کلی تصورات تک پہنچنے کے بجائے وہ من مانے حقائق اور عینی صورتوں کے پیچھے پڑ گیا جن کی صحت و صداقت اس کے نزدیک اتنی بدیہی تھی کہ انھیں زندگی کی تجربہ گاہ میں آزمانا اس کو بلا ضرورت معلوم ہوتا تھا، حالانکہ کوئی مجرد حقیقت اس وقت تک صداقت کا رتبہ نہیں حاصل کر سکتی جب تک وہ زندگی کے عملی تجربات میں انسان کے لیے مفید مطلب نہ ہو۔ جس چیز کو انسان کی مادی، معاشرتی و اخلاقی زندگی کے معیارات پر نہ جانچا جاسکے اس کی صداقت یا عدم صداقت کا حال کس طرح معلوم ہو سکتا ہے اور وہ عملی زندگی میں انسان کی کس طرح رہنمائی کر سکتی ہے؟ افلاطون کے نظریہ اعیان کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقت اور صداقت کا رشتہ زندگی سے ٹوٹ گیا، کیوں کہ زندگی جو جزئیات اور

احساسات و تجربات کا نام ہے، اور افلاطون کے نزدیک حقیقت و صداقت اور علم کا ان امور سے کوئی تعلق نہیں۔ صداقت و حقیقت اور علم کی دنیا اس دنیا سے مافوق اور بالکل الگ تھلگ ہے۔ اخلاقی زندگی کے لیے فلاطونی نظریات اس لیے تباہ کن ہوئے کہ اخلاقیات کا تمام تر تعلق ہماری مادی، حسی اور معاشرتی زندگی سے ہے۔ جس اخلاق سے انسان کے معاشرتی تعلقات میں کوئی اصلاح پیدا نہ ہو، جس سے اس کے معاشی نظام کی اونچ نیچ اور نا انصافیاں دور نہ ہوں، جس سے بین الاقوامی تعلقات اور طبقاتی روابط میں کوئی ہمواری اور عدل نہ پیدا ہو، آخر اس اخلاق کا مقام کیا ہو سکتا ہے؟ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ تمام اخلاقی تصورات مثلاً حسن، نیکی، عدل وغیرہ کا اس عالم سے کوئی علاقہ نہیں۔ ان کی دنیا تو بالکل الگ تھلگ ہے، حالاں کہ جو حسن انسانی روابط و تعلقات میں ظہور پذیر نہ ہو، جو نیکی پریشان حال اور مصیبت زدہ انسانوں کی چارہ سازی کرنے سے قاصر ہو اور جس عدل کا مظاہرہ طبقاتی اور بین الاقوامی تعلقات میں نہ ہو سکے، اس حسن، نیکی اور عدل کی حقیقت بہت مشتبہ ہے۔ اخلاقی زندگی کا انسانی تجربات اور جذبات و احساسات سے بہت گہرا تعلق ہے۔ ایک بے جذبہ ہستی پر ہم اخلاقی اقدار کا اطلاق نہیں کر سکتے۔ ایک بے حس وجود کی روحانیت کیا معنی رکھتی ہے؟

اس طرح جس چیز کو عقل و وجدان اور کشف و الہام سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ بھی تجربات و احساسات اور جزئی تصورات کی جڑوں میں پیوست ہے۔ عقل جزئیات تجربے سے بالاتر کوئی مستقل بالذات قوت نہیں۔ وہ انہی جزئی تجربات کے صحیح تجربے اور ترکیب کا نام ہے۔ کشف و الہام اور وجدان بھی انسان کے حسی تجربات کی سر زمین سے پھوٹتے ہیں۔ جو انسان دنیا ترک کر کے غاروں اور جنگلوں میں زندگی گزارتا پھرے، جو ترکِ علاقے کے چکر میں پھنسا ہوا ہو۔ جس نے انسانوں کے باہمی ظلم و ستم اور معاشرے کی نا انصافیوں کا کوئی تجربہ نہ کیا ہو، اس کا کشف و الہام صرف اس کے جسمانی عوارض کی پیداوار ہو سکتا ہے۔ پھر وہ کون سی وحی، کون سا الہام اور کون سا کشف ہے جو صرف اس دعویٰ پر مشتمل ہو کہ یہ میرا ذاتی تجربہ اور ذاتی کشف و الہام ہے، میں اس کے لیے کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتا، شہرخص کو بلا دلیل

میرے دعووں کو ماننا پڑے گا؟ قرآن بھی وحی والہام ہے مگر وہ دلائل پیش کرتا ہے اور نہ صرف پیش کرتا ہے بلکہ طلب کرتا ہے :

قُلْ هَآؤُنَا بُرْهَانُنَا

کہو کہ اپنی دلیل لاؤ۔

مگر یہ دلائل و براہین ایک ایسی دنیا سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں جو تمام انسانوں کے تجربے میں مشترک ہو، جس کو سب افراد بلا استثنا محسوس کر سکیں۔ اگر یہ مشترک حسّی اور تجربی عالم سے متعلق نہ ہو تو ایک آدمی کی دلیل کو دوسرا آدمی کیا سمجھ سکے گا؟ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ وجدانی علم اور کلی تصورات و اعیان کا علم ایک ایسے عالم سے متعلق ہے جو مافوق الحسّی اور مافوق التجربہ ہے۔ غرضیکہ اسلام سے پہلے زمانے میں عیسویت کی جتنی اخلاقی، علمی اور مذہبی خرابیاں تھیں جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں بالواسطہ اور بلاواسطہ ان سب کا ماخذ اور مبنیٰ افلاطونی فلسفہ اور نوافلاطونی تصوف ہیں۔

(۸)

اسلامی تحریک اور اس کا پیدا کردہ ذہن

اسلامی فکر فلاطونی فلسفہ اور نو فلاطونیت کی کامل تردید تھی۔ سب سے پہلے اسلام نے تنہویت کا ابطال کر کے زندگی، عمل اور فکر کی وحدت کا اثبات کیا۔ اس نے علم ظاہر اور علم باطن میں کوئی تفریق نہیں کی اور نہ کسی فوق الحس عالم کا تخیل پیش کیا۔ وہ احساسات و مدرکات کو عقل کے منافی نہیں قرار دیتا ہے اور نہ عقل کو وجدان کی ضد ٹھہراتا ہے۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ کشف و الہام کے ذریعے حقائق اشیاء کی جستجو کرو۔ البتہ تفکر اور تدبیر کی بار بار ہدایت کی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ کشفی اور الہامی علم لازماً معتبر نہیں ہوتا۔ دراصل جس چیز کو وجدان اور الہام وغیرہ کہا جاتا ہے وہ انسانی عقل کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس لیے جس طرح عقل بغیر دلائل و براہین کے محض دعووں پر اکتفا نہیں کر سکتی، اسی طرح الہامی اور وجدانی انکشافات بھی دلیل اور منطق سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔ جس عالم کو فوق الحس کہا جاتا ہے وہ لطیف تر احساسات و تجربات کا عالم ہے اور یہ بھی فردِ واحد سے متعلق نہیں بلکہ عقولِ لطیفہ کا ایک مشترک عالم ہے۔ پھر یونانی تنہویت کے مزید ابطال میں اسلام نے روح اور مادے کے تضاد کا بھی انکار کیا۔ اس کے نزدیک روحانی زندگی مادی زندگی کی ایک بہتر اور زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ جس معاشرے میں انسانی تعلقات زیادہ ہم آہنگ ہوں، سیاسی، معاشی اور مذہبی طبقاتیت کی شدت نہ ہو اور احترامِ انسانی کا جذبہ لوگوں میں عملاً کارفرما ہو، وہی معاشرہ روحانی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ ہوگا۔

اسلام نے زندگی کو لعنت نہیں، ایک خیرِ عظیم قرار دیا :

قل من حرم زینۃ اللہ الٰہی اخرج لعبادہ من الطیبات (اعراف: ۳۳/۴)

کہہ دو کہ کس نے اللہ کی پیدا کی ہوئی زینتوں کو حرام کیا ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لیے عہدہ چیزوں میں سے نکالی ہیں ؟

اس طرح اس نے نوافل طوئی ذنابی اللہیت کا سارا نظریہ مسترد کر دیا کیوں کہ اس نظریے کی رو سے سعادتِ انسانی کا دار و مدار اس پر ہے کہ دنیا ترک کر دے، علاقے سے گریز کرے اور زندگی کی نعمتوں سے کنارہ کش رہے۔ یہ اصل میں بدھ مت کے عقیدہ نروان کی ایک صوفیانہ شکل تھی جس کو نوافل طوینیت نے پیش کیا تھا۔ بدھ مت کے نزدیک چوں کہ زندگی ایک لعنت تھی اس لیے اس سے بچنے اور حقیقت سے ہم کنار ہونے کا ذریعہ اس کے نزدیک صرف یہ تھا کہ انسان ریاضات و مجاہدات کے ذریعے نفس کشی کرے اور عملی زندگی میں حصہ لینے یا دنیا میں شرکت کرنے کے بجائے فکر و مراقبہ اور کشفِ باطنی کی کوششوں میں الجھا رہے۔ اس نظریے کو نوافل طوینیت نے ذنابی اللہیت کا رنگ دے کر انسان کو عقل و فکر اور تجربی ذہنیت کی طرف سے ہٹا کر وجدان اور کشف کی طرف متوجہ کر دیا جس کا مقصد یہ تھا کہ آدمی ذاتی طور پر روحانی سکون حاصل کرتا رہے خواہ گرد و پیش کی دنیا میں انسانیت پامال ہو رہی ہو، روحانی اقدار کو کچلا جا رہا ہو اور مساواتِ انسانی کی علانیہ تکذیب کی جا رہی ہو۔ بعد میں بھی فلسفہ اسلامی لباس پہن کر تصوف کی شکل میں نمودار ہوا، لیکن اسلام نے ان تمام صوفیانہ اور رہبانہ میلانات کی سختی سے مذمت کی۔ اس نے زندگی، دلولہ حیات اور جہد للفقوۃ کا خیر مقدم کیا اور بتایا کہ انسانی سعادت کا راز یہ نہیں کہ آدمی ظاہر سے منہ موڑے اور باطن میں ڈوب جائے، بلکہ اس کو باطن میں غوطہ لگا کر ظاہر کی اصلاح پر متوجہ ہونا چاہیے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ساری جوانی عبادت میں گزار کر آخری عمر میں معاشرے اور قوم کی اصلاح کی۔ یہ ہندو مت کے فلسفہ سحیات سے کتنا مختلف طرزِ عمل تھا جس کی تعلیم یہ ہے کہ آخری عمر میں انسان کو دنیا چھوڑ کر پہاڑوں اور جنگلوں میں ریاضات و مجاہدات کرنے چاہئیں۔ ہاتھ بیدھ گیا میں ایک درخت کے نیچے پلٹھی مار کر بیٹھ گئے کہ اس وقت تک جنبش نہیں کروں گا جب تک نور حقیقت مجھ پر متکشف نہ ہو جائے۔ لیکن حضور سرورِ دو عالم نے ایک جگہ جھے رہنے کے بجائے ہجرت کا راستہ اختیار کیا اور باطل کے خلاف صف آرا ہو کر حقائق کی دنیا بدل دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سکون پر حرکت اور

تغیر کو ترجیح دیتا ہے اور اس کی نظر میں کوئی حقیقت یعنی بنائی موجود نہیں جس سے انسان ہمکنار ہونے کی کوشش کرے یا جس کی تعلیمات کے مشاہدے کے لیے وہ مراقبہ اور مجاہدہ میں لگا ہے، بلکہ انسان اپنے عمل اور جدوجہد سے خود ہی حقیقت کی تعمیر و تشکیل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ بصیرت سے گرد و پیش کی دنیا اور اپنے ماحول کا تجزیہ کرے اور تجربات و تاریخ کی طرف سے اندھا بہرہ نہ ہو بلکہ جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھ کر معاشرے کی ترقی اور زوال کے عمومی قوانین تک پہنچ سکے۔

دوسرے الفاظ میں اسلام سکون و روحانی کا مذہب نہیں بلکہ حرکت جادوانی اور عمل بہیم کا پیغام ہے۔ ہجرت اور جہاد اسلام کے دونوں اصل الاصول معرفت الہی کے صوفیانہ نظریے سے ٹکراتے ہیں کیوں کہ خدا کی معرفت پرستش، عبادت، مراقبہ اور ذکر و فکر سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ انسانوں کی خدمت سے، ملک و قوم کی اصلاح سے اور انسانیت کو بلند تر اور ارفع سطح پر لے جانے کی کوشش سے۔ اسلام کے نزدیک اصل نیکی خدمتِ خلق ہے اور اس کی اعلیٰ ترین مشکل یہ ہے کہ آدمی اپنے معاشرے کی اصلاح و تعمیر کرے، اسے اقدارِ سیئہ کے بھنور سے نکال کر عالیہ کی طرف لائے، محروم و حقوقِ طبقات کو ان کے جائز حقوق دلوائے۔ مذہبی پیشوائیت، معاشی اجارہ داری اور سیاسی استبداد کو مٹا کر انسان کو انسان کی غلامی سے آزاد کرے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک معاشرے میں طبقاتی امتیازات اور معاشی اور نیچ نیچ باقی ہو یا سیاسی اور مذہبی قوت ایک محدود طبقے کے ہاتھوں میں مرکوز ہو۔ اس لیے اسلام نے جہاد کو افضل العبادات قرار دیا: **وجاهدوا فی اللہ حق جہادہ** (الحج: ۱۰/۷۹)۔ لیکن یہ جہاد اس کا نام نہیں کہ ہم تلوار لے کر غیر مسلموں پر چڑھ دوڑیں خواہ غیر مسلم اقوام اخلاق اور انصاف میں ہم سے آگے ہوں اور خود اپنی اور اپنے گھر کی خرابیوں کو نظر انداز کر دیں۔ جہاد نفسِ انفرادی سے شروع ہوتا ہے۔ پھر معاشرہ اور قومی اصلاح کے دائرے میں داخل ہوتا ہے۔ جب تک ہمارا اپنا گھر پاک و صاف نہ ہو، جب تک ہمارے معاشرے میں معاشی عدل، سیاسی مساوات، اور مذہبی رواداری کی کمی ہو، اس وقت تک ہمیں یہ حق کس طرح پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیروں کی طرف نگاہ اٹھا کر کہیں؟ آج مسلمانوں کو سب سے پہلے اپنے خلاف جہاد کرنا ہوگا قبل اس کے کہ وہ دوسروں کے خلاف جہاد کا تصور کریں۔

مختصر یہ کہ اسلام فکر اور ذکر کی بجائے عمل کا پیغام لایا۔ معرفتِ الہی کے صوفیانہ طریق کے بجائے اس نے مجاہدانہ اور سپاہیانہ زندگی کی تلقین کی اور وجدان و الہام کی بے حقیقت کوششوں کی جگہ اس نے عقلی، حسی اور تجربی طریق کار کا علم بلند کیا۔ وہ جزئیات، تجربات یا احساسات کو باطل نہیں ٹھہراتا اور مادی و حسی تجربات کو عقلی بصیرت کے لیے ضروری قرار دیتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك عنه کان مشلولاً (ہی اسرائیل):

۴/۷۷

یعنی تمہاری آنکھ، کان اور دل سب کے بارے میں تم سے پرستش کی جائے گی۔

اس طرح اس نے یہ بھی بتا دیا کہ ہر چیز کو، یہاں تک کہ خدا کے کلام کو بھی، عقل کے میزان میں تولوا جاسکتا ہے اور انسان کسی چیز پر بے سمجھے بوجھے ایمان لانے پر مجبور نہیں۔

والذین اذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صمداً عمياناً (الفرقان: ۲۵/۲۴)

یعنی مسلمان وہ ہیں کہ جب ان کے سامنے آیاتِ الہی پیش کی جائیں تو وہ ان پر اندھے بہرے ہرگز نہیں گرتے۔

یہ ایک ایسی عقلی آزادی کا اعلان تھا جس سے دنیا اب تک نا آشنا تھی۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ نوافلاطونی تصوف کے تحت انسان کے مہمل سے مہمل وجدانات اور بے اصل مکاشفات کو عقل و دانائی قرار دیا گیا تھا، اسلام نے فکر و تدبیر اور ریانت دارانہ تنقید کو اپنے مذہبی اصولوں میں شامل کیا۔ اسلام حسی اور تجربی طریق کار کا اس لیے بھی حامی تھا کہ اس کے بغیر اخلاقی زندگی کی تکمیل ممکن نہیں۔ روحانیت اور اخلاق کا سارا مواد بالکل اسی طرح احساسات و تجربات کی زندگی پر مشتمل ہے جس طرح علم و عقل کا مواد۔ نوافلاطونی تصوف کے مطابق روحانیت کا کمال یہ ہے کہ انسان احساسات و تجربات سے محرومی اختیار کر کے خالص فکری زندگی اور ریاضات و عبادات پر قناعت کرے۔ اس کے برعکس اسلام کے نزدیک اخلاق کی تکمیل بغیر اس کے ممکن نہیں کہ انسان معاشرت اور تمدن کے مشاغل میں پوری طرح مصروف ہو کر جزئیات تجربہ سے مستفید ہو۔ پھر چوں کہ معاشرے کی زندگی افراد کے احساسات سے گہرا تعلق رکھتی ہے اس

لیے حسی زندگی اسلامی تصورِ روحانیت کا ایک جزو لازم ہے۔ اسلام راہب پیدا کرنا نہیں چاہتا جنہیں انسانوں کے احساسات و ضروریات کا کوئی پاس و لحاظ نہ ہو۔ وہ ایسے باعمل افراد پیدا کرنا چاہتا ہے جو معاشرے میں رہ کر اس کی خرابیوں اور اچھائیوں کا تجربہ کریں اور پھر اپنے دمت بازو کی قوت اور اعلیٰ تنظیمی اور اجتماعی قابلیت سے تمدن کو برائیوں سے پاک کریں اور اسے اقدارِ عالیہ سے روشناس کریں۔ اس طرح اسلامی تحریک فلاحی فکر اور عیسائی تصوف کے خلاف ایک زبردست ردِ عمل تھا۔

اس کا ایک ثبوت یہیں اسلام کی اجتماعیت سے بھی ملتا ہے۔ اسلام سے پہلے فلاحی فکر، فو فلاطینی فلسفہ اور عیسائی تصوف نے مل جل کر انسان پر مذہب، روحانیت اور اخلاق کا انفرادی تصور مسلط کر دیا تھا، یعنی یہ کہ ہر انسان اپنی نجات و سعادت خود غرضانہ طور پر اور دوسرے انسانوں کی فلاح و صلاح سے بے تعلق ہو کر محض رسمی اور ظاہری عبادات، راہبانہ ترک زندگی اور صوفیانہ خانقاہیت کے طریقے سے حاصل کر سکتا ہے۔ اسلام نے بتایا کہ انسانی فلاح سے سعادت معاشرے اور اجتماع کی نوعیت پر منحصر ہے۔ اگر معاشرہ بحیثیت مجموعی اور جماعت من حیث الكل غلط اصولوں اور غیر منصفانہ بنیادوں پر قائم ہو تو کوئی فرد محض اپنی ذاتی کوشش سے فلاح یافتہ نہیں بن سکتا۔ ایک فرد کی فلاح تمام افراد انسانی کی فلاح کے ساتھ وابستہ ہے اور اشخاص کی سعادت کا دار و مدار معاشرے کی خوبی تنظیم پر ہے، اور دوسرے الفاظ میں ہماری ذاتی نجات کا انحصار اس پر ہے کہ تمام افراد معاشرہ کو نجات و سعادت کے وسائل حاصل ہوں۔ خود غرضانہ طور پر تنہا اور دوسروں کی روحانی سعادت اور مادی فلاح کا خیال کیے بغیر فرد نہ نجات حاصل کر سکتا ہے اور نہ سعادت روحانی یا فلاح انسانی۔ اسلام نجات کو ایک منفی تصور قرار دیتا ہے۔ محض برائی سے پرہیز کرنا کوئی بلند نصب العین نہیں۔ انسان کو ایجاباً حصولِ خیر کی کوشش کرنی چاہیے۔ انسان فلاح کا مذہب ہے، نجات کا نہیں۔ وہ زندگی کے بارے میں ایک ایجابی نقطہ نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کا مطمح نظر فلاح انسانی ہونا چاہیے نہ کہ محض ذاتی بچاؤ اور خود کی روحانی حفاظت۔ وہ روحانی تحفظ کو بزدلی کی علامت قرار دیتا ہے کیوں کہ محض تحفظ یا بچاؤ، خواہ روحانی ہو یا مادی، کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس سے بلند تر نصب العین

توسیع ذات اور تکمیل صفات ہے جو صرف مجاہدانہ ذہنیت اور توسعی قابلیت سے حاصل ہوتا ہے، لیکن یہاں پھر یہ نصب العین انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔ فرد تنہا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کی ساری اہمیت اور معنویت کا سرچشمہ ملت ہے۔ ملت ہی کی استواری، مضبوطی، تعمیر و ترمیم اور اصلاح و درستگی کے ساتھ اس کی ذاتی ترقی وابستہ ہے، خواہ یہ ترقی مادی ہو یا روحانی۔ اسلام نے تخلقوا باخلاق اللہ (اللہ کے صفات میں رنگ جاؤ) کی جو تعلیم دی ہے اس کا تعلق فرد سے نہیں، جماعت سے ہے۔ وہ صرف اچھے پاک بازا فرد پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ ایک ستھرا اور پاکیزہ معاشرہ بھی، اور واقعہ یہ ہے کہ اچھے افراد صرف اچھے معاشرے میں ہی پیدا ہو سکتے ہیں۔ خدا کی رحمانیت، اس کی ربوبیت، اس کی رزاقی اور اس کی ہدایت و رہنمائی — غرضیکہ تمام اسمائے حسنہ معاشرے کی بناوٹ اور تمدن کی ہیئت ترکیبی میں منعکس ہونے چاہئیں۔ تب ہی افراد بھی ان صفات کی جلوہ گاہ بن سکتے ہیں۔ اس خیال میں کوئی صداقت نہیں کہ افراد اچھے ہو جائیں تو معاشرہ خود بہ خود درست ہو جائے گا۔ بے شک اچھے افراد ہی اچھا معاشرہ پیدا کرتے ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنی ذاتی سیرت کے حسن و جمال پر اکتفا نہ کریں بلکہ پوری اجتماعی اور تمدنی زندگی کو اپنے نمونے پر ڈھالنے کی کوشش کریں، ورنہ چند منتشر، غیر منظم افراد کو نیکیوں اور حسن سیرت سے عام انسانوں کی زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انفرادی تبلیغ پر قناعت فرماتے، ایک منظم جماعت نہ پیدا کرتے اور پھر یہ جماعت اپنی متحد قوت اور جدوجہد سے سوسائٹی کو منقلب نہ کر دیتی، تو اسلام بھی عیسائیت کی طرح ایک انفرادی عقیدہ اور ذاتی نجات کا تصور بن جاتا اور وہ کوئی معاشرہ اور ملت نہ پیدا کرتا — لیکن اسلام کوئی پرائیویٹ مذہب نہیں، وہ ایک اجتماعی دین ہے، ایک محسوس تہذیب و ثقافت اور ایک مکمل معاشرہ ہے۔ اگر یہ صوفیوں کے مذہب کی طرح ایک شخصی عقیدے کا نام ہوتا یا محض تزکیہ نفس کی کوششوں سے عبارت ہوتا تو قرآن میں نہ زکوٰۃ کے احکام پائے جاتے، نہ دولت کے خنجر اور تقسیم کے بارے میں کوئی ہدایت ملتی، نہ ہی وارثوں، اقربا اور یتیموں کے حقوق کا کوئی ذکر ہوتا، نہ جہادِ نفس، جہادِ مال اور قتال فی سبیل اللہ کا اس میں کوئی حکم ہوتا، نہ جنگ و

صلح، دوستی و دشمنی اور بین الاقوامی معاہدات کے بارے میں قرآن اپنے موقف کی وضاحت کرتا، کیوں کہ ان سب امور کا تعلق ایک معنشرے اور منظم جماعت سے ہے جو تمدن کی گاڑی کو چلانا اور تہذیب کے اقدار کو بدلنا چاہتی ہو۔

پھر اسلام ہی وہ مذہب تھا جس نے سب سے پہلے یہ سائنٹیفک تصور پیش کیا کہ کائنات عالم چند مقررہ قوانین و ضوابط کے مطابق چل رہی ہے اور کسی بے اصول اور بے آئین ہستی کی تخلیق نہیں جو بلا کسی منظم ارادے، مقصد اور بغیر کسی ضابطہ مشیت کے اسے حرکت دے رہا ہو۔ دوسرے الفاظ میں جدید سائنسی اور علمی زاویہ نگاہ، جس کی رو سے حیات و کائنات کی تمام تبدیلیاں، تاریخ کے تمام انقلابات اور معاشرت و تمدن کے سارے متغیر نظام اسباب و علل کے ایک سلسلے کے تحت اور ایک خاص قانون اور ضابطے کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسلامی تعلیمات کی لازمی اور منطقی پیداوار ہے۔ اسلام سے پہلے خدا کا تصور تو موجود تھا مگر خدا کے قوانین کا تصور ناپید تھا۔ چنانچہ پہلے تو قرآن نے خدا اور اس کی کائنات کے با مقصد ہونے کا اعلان کیا :

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَبَثَ ۖ إِنْ دَانَا نَتَّخِذَ لَهَوًا لَا تَخَذُنَا ۚ مَنْ لَدُنَّا أَنْ كُنَّا قَاعَلِينَ ۖ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ (انبیاء: ۲۱/۱۶-۱۷-۱۸)

اور ہم نے آسمان و زمین اور اس کے درمیان جو کچھ ہے اس کو ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا اگر ہم محض امو و لعب کے لیے اسے بناتے تو ہمارے پاس اس کے اور طریقے بھی تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ حق کو باطل پر پھینک مارتے ہیں اور باطل اسی دم ملیا میٹ ہو جاتا ہے۔

اس آیت میں یہ صاف بتا دیا گیا ہے کہ واقعات کائنات یونہی بے مقصد اور بے ربط نہیں بلکہ ان کے اندر ایک خاص قانون کے مطابق حق کی فتح اور باطل کی شکست کا ظہور ہوتا ہے۔ اگر اس آیت پر نگہری نظر سے غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خداوند تعالیٰ کائنات عالم کے حالات و واقعات کی توجیہ بتا رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان واقعات و تغیرات میں حق کا مسلسل ظہور ہوتا رہتا ہے یعنی جب پرانی سچائیاں مسخ ہو جاتی ہیں اور ان میں باطل کی آمیزش ہو جاتی ہے تو

خداوند تعالیٰ نئی سچائیوں کو سامنے لاتا ہے جن کے مقابلے میں باطل دب جاتا ہے۔ اسی طرح واقعاتِ عالم ایک خاص قانون کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اس آیت سے پہلے کی آیات میں ان تاریخی حوادث کا ذکر کیا گیا ہے جن سے ظالم اور بدکار قوموں کی ہلاکت عمل میں آئی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:-

وَكَمْ قَوْمٍ مِّن قَرِيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَ اَنشَاْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ ه
فَلَمَّا اَخْسَوْا بِاَسْنَانِهِمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ ه لَا تَرْكُضُوا وَ ارجِعُوا اِلَى مَا تُكْرَهُمْ
فِيهِ وَ مَسَاكِنَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ه قَالُوا يَا وَيْلَنَا اَنَّا لَنَا ظَالِمِينَ ه فَمَا زَالَتْ
تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّىٰ جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ ه وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْاَرْضَ
وَ مَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ه (الانبيا ۲۱ / ۱۶-۱۷)

یعنی ہم نے بہت سی بستیوں کو جہاں کے لوگ بڑے ظالم تھے توڑ پھوڑ کر برباد کر دیا اور اُن ہلاک ہونے والوں نے ہمارے عذاب کی آہٹ پائی تو اس بستی سے بھاگے۔ ہم نے کہا بھاگو مت بلکہ اسی ساز و سامان سے دنیا کی طرف لوٹ جاؤ جس سے تم عیش و عشرت کے مزے لوٹتے تھے اور اپنے مکانوں کی طرف واپس جاؤ۔ انھوں نے کہا بے شک ہم ہی خطاوار تھے۔ وہ لوگ برابر یہی کہتے رہے، یہاں تک کہ ہم نے ان کو ایسا برباد کر دیا کہ جیسے کٹے ہوئے کھیت، اور ہم نے آسمان و زمین اور ان کے درمیان جو کچھ ہے اسے ہنسی مذاق میں پیدا نہیں کیا۔

یہ کیا بات ہے کہ قرآن تاریخی انقلابات اور بدکار قوموں کی تباہی کا ذکر کرتے ہوئے دفعتاً مضمون کا رخ اس طرف موڑ دیتا ہے: ہم نے کائنات کو ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا بلکہ یہ سارا نظام ایک مقصد اور قانون کے تحت چل رہا ہے؟ کیا اس کا مطلب ہوائے اس کے اور کچھ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں اعمالِ انسانی ایک سلسلہٴ اسباب و نتائج کے تحت رونما ہوتے ہیں اور زندگی کی تمام تبدیلیاں اور تغیرات ایک اٹل قانون کے تابع ہیں، کسی اندھی بہری مشیت کی تخلیق نہیں اور نہ کسی ایسے خدا کی مرضی کا نتیجہ ہیں جو ایک مطلق العنان فرماں روا کی طرح کسی اصول و قانون اور آئین کا پابند نہ ہو بلکہ من مانے طور پر جو چاہے کر گزیرے؟ اس حقیقت کو قرآن نے ایک دو جگہ نہیں بے شمار مواقع پر بیان کیا ہے کہ اعمالِ انسانی کے

اچھے اور بُرے نتائج ناگزیر ہیں اور محض دعاؤں یا تمنائوں سے سلسلہ اسباب و علل کو نہیں بدلا جاسکتا۔ مثلاً وہ کہتا ہے:

لیس بامانیکہ ولا امانی اهل الکتاب من یعمل سوء یحزبه

(نساء ۱۲۳/۴)

نہ تمھاری آرزوؤں سے کچھ ہوتا ہے اور نہ اہل کتاب کی آرزوؤں سے۔ جو برا عمل کرے گا وہ اس کا نتیجہ ضرور پائے گا۔

یہ آیت خدا کا کیا تصور پیش کرتی ہے؟ یہی کہ خدا کو کسی قوم، ملت اور مذہب سے کوئی خاص نسبت والفت نہیں۔ وہ نہ کسی قوم کو اس کے اعمالِ حسنہ کے صلہ سے محروم رکھتا ہے اور نہ کسی مذہب و ملت کو بُرے اعمال کی پاداش سے بچاتا ہے۔ انسان جیسے اسباب جمع کرے گا ویسے ہی نتائج سے دوچار ہوگا۔ کیا خدا کا یہ تصور ایک بے آئین فرماں روا کا تصور ہے کہ جو کسی قوم کو اس کی برائیوں کے باوجود محض اس لیے پاداشِ عمل سے محفوظ رکھے کہ وہ اس کی نام لیوا ہے اور کسی قوم کو باوجود اعمالِ صالحہ کے مبتلائے مصیبت کر دے محض اس وجہ سے کہ وہ کسی خاص عقیدے کی پابند نہیں؟ قرآن میں کہیں بھی کوئی ایسی بات نہیں کہی گئی جس سے ایک مطلق العنان خدا کا تصور پیدا ہو۔ درحقیقت قرآن اس جدید سائنسی نظریے کی بہ تمام و کمال حمایت کرتا ہے کہ مقررہ اسباب ہمیشہ مقررہ نتائج پیدا کرتے ہیں اور اگر ہم حیات و کائنات میں کوئی مفید مطلب تبدیلی پیدا کرنا چاہیں تو ہمیں اس کے مطلوبہ اسباب پیدا اور فراہم کرنے ہوں گے، محض تمنائوں، دعاؤں یا بزرگوں کی کربات سے واقعاتِ ہستی کا رخ نہیں بدل سکتا۔

یہی طرزِ خیال اس دعویٰ میں بھی ملتا ہے کہ اللہ کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدلے: ان الله لا یغیر ما بقوم حتیٰ یشیروا ما بانفسہم (الرعد: ۱۳ / ۱۲) [یعنی تمام معاشرتی تبدیلیوں، سیاسی تغیرات اور معاشی اصلاحات کی علت فاعلہ خود انسان ہے]۔ وہ جن اسباب کی تخلیق کرے گا، جیسا معاشرہ قائم کرے گا، جس قسم کا سیاسی نظام بنائے گا اور جس ہیئتِ معاشی کے تحسُّن زندگی بسر کرے گا، اس کے

مطابق اس کے قسمت تشکیل پائے گی۔ اگر اس کا سیاسی اور معاشی نظام عدل و انصاف اور آخرت کے فیصلوں پر قائم نہ ہو، اگر اس کے معاشرے میں حقوق یافتہ طبقات ساری دولت و ثروت پر قابض ہوں، اگر اس میں تغیر و تخلیق اور خدمت کا جذبہ ناپید ہو، تو ایسے معاشرے میں برہمی، انتشار اور بد نظمی کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس کے برعکس اگر اس کا معاشی اور سیاسی نظام درست ہو، اگر اس میں مذہبی پیشوائی، سیاسی اجارہ داری اور معاشی استحصال کے راستے مسدود ہوں تو یقیناً وہ معاشرہ فلاح مادی اور روحانی ترقی سے ہم کنار ہو گا۔ قرآن میں جہاں کہیں نیاں سابقین اور ان کے ہم عصر ہبی پیشواؤں، سیاسی لیڈروں اور باثروت طبقوں کی باہمی کوشش کا حال بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر قرآن نے وضاحت سے کام نہیں لیا اور جدید اصطلاحات میں اپنے مفہوم کو نہیں بیان کیا تو اس سے ہمارے اس نظریے پر کوئی حرف نہیں آتا کیوں کہ قرآن کے مخالف وہ لوگ تھے جو جدید اصطلاحات میں نہیں سوچتے تھے اور جن کی ذہنی اور علمی سطح ابھی تک بہت پست تھی۔ اس لیے قرآن نے طرز بیان اور اصطلاحات کے انتخاب میں ان کی رعایت کی، لیکن اس کے بیانات کا منشا اور لب لباب یہی ہے کہ انسان اپنی قسمت کی تشکیل پر قادر ہے اور اس کے مستقبل کا دار و مدار اس کی ہیئت اجتماعی اور معاشرے کی ساخت پر ہے نہ کہ افراد کے ذاتی عقائد و اعمال یا لوگوں کے شخصی کردار اور رجحانات پر۔ یہی وجہ تھی کہ قرآن نے مسلمانوں کو ہدایت کی کہ ان کے اندر ایک ایسی جماعت ہمیشہ موجود رہنی چاہیے۔ جو معاشرے کے سیاسی، معاشی اور اخلاقی عوامل پر کڑی نظر رکھے اور جہاں کہیں اس کو عدل و نیت، حق و صداقت اور انصاف کے اصولوں سے ہٹتا ہوا پائے فوراً قوم کے اربابِ بست و کشاد کو اس کی طرف توجہ دلائے۔ — وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران ۱۰۴)۔ ہمارے علما اور صوفیائے دین کے انفرادی تصور کے تحت اس آیت کے معنی یہ لیے ہیں کہ اہل علم اور صلحا کو روزہ، نماز اور عبادات کی تاکید کرتے رہنا چاہیے اور لوگوں کو فواحش و کبائر سے روکنا چاہیے، لیکن یہ اس کا ایک نہایت تنگ اور محدود مفہوم ہے۔ ہمیں قرآن کے ایک عمومی حکم کی اس طرح تحدید کرنے کا کوئی حق نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ملت سیاسی انحطاط و انتشار میں مبتلا ہو، اس کا نظم معاشی ظلم و ستم کا

آئینہ دار یا اس کی سیاست غلط روی پر مبنی ہو تو محض فواجش کو روکنے یا چند معروف نیکیوں اور عبادات کا حکم دیتے رہنے سے معاشرہ اور ہیئت سیاسی کو زوال سے نہیں بچایا جاسکتا۔ اسلام چون کہ ایک اجتماعی دین اور ایک متقل معاشرہ ہے، اس لیے وہ یہ گوارا نہیں کرتا کہ اس معاشرے کی سیاسی، معاشی اور اخلاقی ترکیب میں کیسا ہی بگاڑ پیدا ہو جائے لیکن کوئی گروہ سامنے آکر اس کی ہیئت ترکیبی کو درست کرنے کی کوشش نہ کرے یا قوم کو ان خطرات سے متنبہ نہ کرے جن سے وہ گزر رہی ہو۔ اس لیے قرآن کہتا ہے کہ سوسائٹی میں ایسے باشعور اور پاک باز انسانوں کا وجود ضروری ہے جو اخلاقی جرات سے کام لے کر وقت کے سیاسی اور معاشی خطرات سے قوم کو آگاہ کر دیں۔

مختصر یہ کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک تھی، وجود و حال اور قیل و قال کا تصوف نہ تھا۔ مگر وہ جان دار تحریک آج کیوں زوال و انحطاط میں مبتلا ہے جس نے ایک منظم معاشرے کی بنیاد رکھی جس نے اپنے زمانے کے سیاسی نظم اور معاشی اقدار کو بدل دیا، جس نے انسان کو مجہولیت اور انفعال سے نکال کر ایک حقیقی قوت فاعلہ اور علت موثرہ بنا دیا، جس نے نوافل طونی اور عیسائی تصوف کے اس خیال کی تردید کی کہ انسان ایک مجبور و بے بس ہستی ہے جو زمانے اور سوسائٹی کی سختیوں اور کلفتوں کو دور کرنے سے قاصر ہے اور زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنے سکون نفس اور اطمینان قلب کے لیے عالم خارجی سے منہ موڑ کر روحانی تجلیات اور آسمانی مشاہدات میں منہمک ہو، جس نے بتایا کہ انسان اپنی عقل و بصیرت، جدوجہد اور فعلیت سے حالات وقت کو بدل سکتا ہے، زمانے کے رُخ کو موڑ سکتا ہے اور اپنی تقدیر آپ بنا سکتا ہے؟ کیوں اس کے پیروؤں میں اخلاق و دیانت، سیاسی سمجھ بوجھ، معاشی عدل و انصاف، جرأت رائے، احتساب نفس کی صلاحیت اور اظہار حق کی قوت کا فقدان ہے جب کہ غیر مسلم قوموں میں یہی صفات آج سب سے زیادہ نمایاں ہیں؟ اس کا جواب تین چار الفاظ میں مختصر آئے دیا جاسکتا ہے۔ ایک مطلق العنان بلکہ بے عنان خدا کا تصور، سیاسی زندگی میں ملکیت اور اس کے پیدا کردہ غلامانہ میلانات، مذہبی زندگی میں بدعت اور نوافل طونی تصوف کا داخلہ اور علمائے ظاہر کی بڑھتی ہوتی لفظ پرستی۔

مسلمانوں کے زوال کے اسباب

خدا کی بے آئینی کا تصور۔ ہم نے اوپر بتایا ہے کہ قرآن نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا تھا جو انسانوں اور قوموں سے معاملات کرنے میں چند مقررہ اصول و قواعد کا لحاظ کرتا ہے۔ ان اصولوں کو قرآن سنت اللہ کہتا ہے۔ اسی طرح قرآن کہتا ہے کہ خدا نے اپنے اوپر خود کچھ پابندیاں عائد کر رکھی ہیں، مثلاً ”کتب علی نفسه الرحمة“ یعنی اس نے اپنے اوپر اصول رحمت کو واجب قرار دیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ خدا کی مرضی نظم و آئین کی پابند ہے۔ کائناتِ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے، خواہ اس کا تعلق جمادات سے ہو یا نباتات سے یا حیوانی زندگی سے، انسان کے نظام جسمانی یا معاشرے کی سیاسی اور معاشرتی تبدیلیوں سے، سب مقررہ اصول و قوانین کے مطابق ہوتا ہے، کسی اندھی بہری تقدیر کا نتیجہ نہیں ہے۔ قرآن نے گزشتہ اقوام کی تباہی اور بربادی کے جو واقعات بیان کیے ان سے بھی یہی بتانا مقصود تھا کہ بکدراری، ظلم، معاشی عدم مساوات اور سیاسی استبداد کے ناگزیر نتائج سے کوئی قوم نہیں بچ سکتی۔ اسی طرح خدا کسی قوم کو اس کے اعمالِ صالحہ کے نتائج سے محروم نہیں کرتا۔ انسانی اعمال کے جو فطری اور طبعی نتائج ہونے چاہئیں ان کے ظہور کو کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ بدی کا لازمی نتیجہ تباہی اور نقصان ہوگا خواہ اس کے لیے کیسے ہی خفیہ طریقے استعمال کیے جائیں۔ سچائی اور انصاف کے خلاف کتنی ہی زبردست طاقت نبرد آزما ہو اور ان پر پردہ ڈالنے کی کیسی ہی عیارانہ کوشش کی جائے لیکن ان کے طبعی اور فطری ثمرات کا ظہور ہرگز روکے گا۔ یہ ایک ایسا عالم گیر قانون ہے جس سے خدا کسی فرد و قوم کو مستثنیٰ نہیں کرتا۔ چنانچہ قرآن نے مسلمانوں کو یہ بھی بتا دیا کہ خود تمہارے اوپر بھی یہی قانون حاوی ہوگا اور یہ نہ

سمجھ بیٹھنا کہ خدا کو تم سے کوئی خصوصیت ہے جس کی بنا پر وہ تمہیں اس قانون کی زد سے محفوظ رکھے گا :

ثَلَاثَ اُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تَسْأَلُونَ

عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝ (البقرہ ۲/۱۳۴)

وہ قوم بھی جو گزر گئی، جو کچھ اس نے کیا وہ اس کے لیے تھا اور جو کچھ تم اپنے اعمال سے کمائے گے وہ تمہارے لیے ہوگا اور تم سے ان لوگوں کی نسبت کوئی سوال نہیں کیا جائے گا۔

خدا کا یہ تصور تقدیر کے نظریے کا کامل البطل ہے، کیوں کہ جس کائنات کے ذرے ذرے اور گوشے گوشے میں انسان کی کامیابی یا ناکامی کا دار و مدار قضا و قدر پر نہیں بلکہ اس بات پر ہوگا کہ وہ قوانین حیات کا کتنا علم رکھتا ہے اور کہاں تک ان قوانین کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں برتتا ہے۔ مثلاً جسمانی نظام کو لیجیے۔ اگر انسان یہ معلوم کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ اس کے نظام جسمانی کے کیا تقاضے ہیں اور اس کی کم زوری یا بیماری کے صحیح اسباب کیا ہیں تو اس علم کی بنا پر بیماری، کم زوری اور خرابی صحت سے محفوظ رہ سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنے علم کو عمل میں بھی لاسکے۔ ایسا آدمی نہ تو صحت کی بحالی کے لیے قبروں اور مزاروں پر جائے گا اور نہ اپنی خرابی صحت کو ایک تقدیری امر خیال کرے گا جس کا کوئی مداوا نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ ضروری تدابیر عمل میں لا کر نقصان اور فساد سے محفوظ رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی معاشرے کا نظام زندگی ابتر ہو گیا ہو تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس معاشرے نے یا تو قوانین حیات کو سمجھا نہیں یا سمجھ لیا ہے کہ ان سے تغافل بڑتا ہے۔ اگر کسی نوبت پر وہ قوم اپنے امراض معاشی کی صحیح تشخیص کر لے اور یہ سمجھ لے کہ اس کی خرابیاں، ناکامیاں اور محرومیاں اس کے اپنے اعمال کے نتیجے میں رونما ہوئی ہیں تو وہ اپنے سیاسی، معاشی اور مذہبی نظام میں مطلوبہ تبدیلیاں پیدا کر کے راہ ترقی پر گام زن اور سیاسی انتشار و زوال سے محفوظ ہو سکتی ہے۔ ایسی قوم کے دل میں یہ تصور نہیں گزرے گا کہ اس پر جو آفات نازل ہوئیں، وہ ان معنوں میں من جانب اللہ تھیں کہ سلسلہ اسباب سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے افراد محض دعاؤں، منسروں اور رسمی عبادات کے ذریعے اصلاح کی کوشش

نہیں کریں گے بلکہ ان قوانین حیات کا علم حاصل کریں گے جن سے قومی زندگی میں ابتری اور فساد پیدا ہوتا ہے اور پھر ان کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل کریں گے۔ البتہ اگر وہ علم صحیح سے بہرہ ور ہونے کے باوجود اپنی عادات و اطوار، قومی تعصبات یا خواہشات نفس کی پیروی میں اس علم کے تقاضوں کو بروئے کار نہ لاسکیں تو پھر ان کے اعمال کے نتائج معرض وقوع میں آکر دیں گے۔ غرضیکہ دنیا میں کوئی امر تقدیری نہیں۔ تقدیر دراصل انسان کی ناقصی، جہالت اور عملی قوت کے فقدان کا نام ہے۔ جیسے جیسے انسانی علم کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے اور افراد میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی جاتی ہے کہ وہ اس علم کو اپنی زندگی اور معاملات میں برت سکیں، ویسے ویسے تقدیر کا دائرہ محدود اور تدبیر کی کائنات وسعت پذیر ہوتی جاتی ہے۔ لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا مسلمانوں میں خدا کا تصور بھی بگڑتا گیا، یہاں تک کہ ان کے نزدیک خدا ایک ایسی ہستی اور طاقت بن گیا جس کا نہ کوئی اصول ہو، نہ ضابطہ۔ یہ تصور ہمیں پہلی مرتبہ اشاعرہ کے علم کلام میں ملتا ہے کہ خدا اپنے احکام اور اوامروں کو اپنی کسی مصلحت کا پابند نہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ خدا عادل اور منصف ہے اور اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مد نظر رکھتا ہے۔ جو چیز عدل کے خلاف ہو خدا اس کا حکم نہیں دیتا۔ شر اور خیر فطری امور ہیں، خدا خارج سے حکم دے کر شر اور خیر کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ انہی امور کو شر قرار دیتا ہے جن سے قدرتی طور پر نقصان اور فساد ظاہر ہوتا ہے اور انہی باتوں کو خیر قرار دیتا ہے جن سے فطری طور پر انسان کا فائدہ اور نفع وابستہ ہو۔ معتزلہ کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ فطرت بھی احکام الہی کی جلوہ گاہ ہے، خدا کوئی خارجی اور مادی طاقت نہیں بلکہ اس کی مرضی اور قوت عالم فطرت میں بھی جاری و ساری ہے۔ اس کے برعکس اشاعرہ نے خدا کو ایک بالکل مادی اور خارجی طاقت بنا کر فطرت اور خدا کے مابین تضاد کا تعلق قائم کر دیا۔ اس کے لازمی نتیجے کے طور پر خیر اور شر کی ماہیت فطری نہیں رہی۔ اشاعرہ کے نزدیک خدا جس بات کا حکم چاہے دے سکتا ہے خواہ وہ فطری ہو یا غیر فطری، خیر اور شر اس کے خارجی احکام کی پیداوار ہیں اور فطرت پر مبنی نہیں، خدا کسی مصلحت کا پابند نہیں اور وہ اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مد نظر نہیں رکھتا۔ اس طرح اشاعرہ کی دینیات میں خدا ایک بالکل بے اصول اور بے آئین ہستی بن گیا۔ جب خدا کی مرضی

وِ مشیت کا کوئی آئین و اصول نہ رہا تو لازماً کائنات بھی ایک اندھی، بہری اور بے اصول
تقریر کی تابع بن گئی۔ ایسی کائنات میں خدا اپنی مرضی اور مشیت سے اعمالِ انسانی
کے نتائج کا راستہ بند کر سکتا ہے۔ ممکن ہے ایک قوم صابغ ہو، اس کا نظام سیاسی
عدل و انصاف کا آئینہ دار ہو، اس کی معاشی زندگی میں اصولِ مساوات عملاً کار فرما ہو،
لیکن اگر خدا چاہے تو ایسی قوم کو بھی عذاب میں مبتلا کر سکتا ہے اور اسے تباہ و برباد
کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس کوئی قوم خواہ عقلی حیثیت سے کتنی ہی درمادہ، سیاسی
امور میں کتنی ہی غیر جمہوری اور معاشی میدان میں کتنی ہی نا انصاف ہو، پھر بھی اگر خدا چاہے تو
اسے ذمیوی ترقی اور کامیابی سے مالا مال کر سکتا ہے۔ اس ذہنیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے
اپنے قومی اور اجتماعی اعمال کا جائزہ لینا چھوڑ دیا اور معاشرے کی بے عدلی اور بے آئینی سے
انھیں کوئی تعلق خاطر نہ رہا، کیوں کہ انھیں یقین تھا کہ ان کی اجتماعی کامیابی یا ناکامی، خوش حالی
یا نکیبت، فلاح یا فساد کا دار و مدار صرف خدا کی مرضی پر ہے، ان کے اپنے اجتماعی اعمال پر نہیں۔
اگر خدا چاہے گا تو ان بد اعمالیوں کے باوجود انھیں اعمالِ سبہ کے قدرتی نتائج سے بچالے گا۔ معلوم
ہوتا ہے کہ اسی کے ساتھ اور اس ذہنیت کے ایک ضمنی نتیجے کے طور پر مسلمانوں میں یہ یہودی تصور بھی
ترقی کرتا گیا کہ وہ خدا کی محبوب قوم ہیں، اس لیے وہ قوانینِ الہی کی زد سے مستثنیٰ رہیں گے
اور دنیا میں جو کچھ بھی کریں بہر حال دوسری قوموں پر ان کی برتری ضرور قائم رہے گی۔ اس طرح
قرآن نے عادی و نمود اور دیگر اقوامِ سابقہ کی زندگی سے استشہاد کر کے اعمالِ انسانی کے نتائج کی
ناگزیری کا جو تصور پیدا کیا تھا وہ مسلمانوں کے ذہن سے محو ہو گیا اور انھوں نے قرآن کے اس
حصے کو اساطیرِ الاولین قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ یہ سب پرانی قوموں کی باتیں تھیں، ان کی اپنی
حیاتِ اجتماعی پر خدا کے ان قوانین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

ملوکیت کی جمہور کشی — ان تصورات کا سیاسی تبدیلیوں سے بھی گہرا علاقہ
تھا۔ جب تک خلافت کا نظام جمہوری تھا اور مسلمانوں کی حکومت اسلامی اصول و آئین
کی پابن تھی، قضا و قدر کا غلط تصور اور انسان کی بے اختیاری کا عقیدہ نہیں ابھر سکتا
تھا، لیکن جب خلافت غیر آئینی ہو گئی، اس کا نظام شخصی بادشاہت میں تبدیل ہو گیا

اور حکمِ ران طبقہ کسی اصول و آئین کا پابند نہ رہا، تو افراد کی قسمت ان کے عمل کے مدار، قابلیت اور تقویٰ پر نہیں بلکہ خلفا اور امرا کی شخصی پسندیدگی یا ناپسندیدگی پر موقوف ہو گئی۔ ایک غیر جمہوری اور بے آئین حکومت میں جس کا کوئی ضابطہ ہو اور نہ قانون، اور جس میں شخصی اثرات اور تعلقات جھوٹی خوشامد اور سازشوں کے ذریعے نہ کہ کردار، عمل اور ذاتی صلاحیتوں کی بنا پر افراد کے عروج و زوال اور ان کی خوش حالی یا بد حالی کا تصفیہ ہو، تقدیر کے مروجہ تصور سے گہری مناسبت رکھتی ہے۔ کیوں کہ اس میں افراد کے بناؤ اور بگاڑ کا کوئی اصول نہیں ہو سکتا اور نہ ان کی اپنی سعی و تقدیر کا اس میں کوئی دخل ہو سکتا ہے۔ شخصی حکومتوں میں یہ ہونا آیا ہے کہ آج ایک شخص حکم رانوں یا امیروں کا محبوب نظر ہے لیکن کل ذرا سی بات میں وہی شخص محسوب ہو سکتا ہے اور اس کے سارے کارناموں پر یک قلم پانی پھیر دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ حکومت اور اہل حکومت سے کوئی باز پرس کرنے والا نہیں ہوتا اور نہ ان پر رائے عامہ کا دباؤ ہوتا ہے۔ ایسے ماحول میں یہ امر فطری ہے کہ لوگ ہر بات کو تقدیر سے منسوب کریں اور خدا کو بھی ایک ایسا مطلق العنان حکم ران تصور کر لیں جس کے انعام و اکرام و سزا و برہمی کا کوئی اصول نہیں۔ اس لیے مسلمانوں میں خدا کی مطلق العنانی اور بے اصولی کا تصور اس وقت پیدا ہونا شروع ہوا جب کہ خلافت کا جمہوری اور آئینی نظام آمریت اور شخصی حکومت میں تبدیل ہو گیا اور کسی فرد کے لیے یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ خوشامد و آراء، سازش، بدگوئی اور شخصی تعلقات کے بغیر محض صلاح و تقویٰ کی بنا پر اپنے جائز مقام اور منصب تک پہنچ سکے یا ان کی حفاظت کر سکے۔ شخصی حکم رانوں کی طرح خدا کے بارے میں بھی یہ تصور پیدا ہو گیا کہ اسے عملِ صالح اور تدبیرِ نافعہ کے ذریعے نہیں بلکہ دعاؤں، وظیفوں، درودوں اور تعویذوں سے راضی اور خوش رکھا جاسکتا ہے، یعنی جس طرح بادشاہ اور امرا خوشامد سے خوش رہتے ہیں۔ اسی طرح خدا کو بھی خوشامد سے راضی کیا جاسکتا ہے، اس کے آئین حیات اور اصول و احکام کی پابندی ضروری نہیں۔

یہ حقیقت تاریخ سے ثابت ہے کہ بنو امیہ کے حکم رانوں نے انسانی اختیار و آزادی کے عقیدے کو مٹانے اور اس گروہ کی حوصلہ افزائی کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا جو جہت

کا قائل تھا اور جس کا یقین یہ تھا کہ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار اور مختار نہیں بلکہ اس کے تمام افعال خدا کے حکم اور مشیت سے وجود میں آتے ہیں۔ بنو امیہ کو اس جبری اور تقدیری نظریے سے دلچسپی کی وجہ یہ تھی کہ وہ خود ظالم اور بدکردار تھے۔ مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت ان سے اس لیے ناراض تھی کہ انھوں نے اسلامی جمہوریت مثلاً کہ ایک آمرانہ اور شخصی نظام حکومت قائم کیا تھا۔ اسلامی سلطنت کی ابتری اور بد حالی اور عام لوگوں کی مظلومیت کا ذمہ دار اسی خاندان کو قرار دیا جاتا تھا۔ بنو امیہ نے دیکھا کہ اگر تقدیر کا نظریہ پھیل جائے اور لوگ جبریت کے قائل ہو جائیں تو ان مظالم کی ذمہ داری ان کے سر سے ہٹ جائے گی۔ اور وہ اپنی بدکرداریوں کا وبال خدا کے سر ڈال کر الگ ہو جائیں گے، کیوں کہ اگر انسان اپنے افعال کا مختار نہیں اور اس کی تدبیر یا بے تدبیری کو کوئی حقیقت نہیں رکھتی تو ان کی جاہرانہ پالیسی بھی ایک تقدیری امر اور خدا کے حکم کا نتیجہ قرار پائے گی۔ اس طرح لوگ اپنی مصیبتوں کے لیے ان کو الزام دینے کے بجائے یہ سمجھ کر خاموش ہو جائیں گے کہ یہ سب باتیں خدا کی نامعلوم مشیت سے ظہور میں آ رہی ہیں، لہذا ان کے خلاف احتجاج کرنے یا اپنی تدابیر سے انھیں دور کرنے کی کوشش کرنا بے سود ہے۔ چنانچہ اموی حکومت سے غیلان مشرقی کو اسی بنا پر قتل کی سزا دی کہ وہ انسانی اختیار کا قائل تھا۔ اس طرح رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ملوکیت کے استحکام کے ساتھ ساتھ خدا کی بے آئینی کا عقیدہ پھیلتا گیا اور وہ جمہوری خیالات و عادات سے دور ہوتے گئے۔ ذہنی اعتبار سے اس میلان نے شخصیت پرستی اور تقلید کا روگ پیدا کر کے مسلمانوں کی تنقیدی اور عقلی صلاحیتوں کو فنا کر دیا۔ جس طرح ملوکیت میں ایک شخص ملک کے تمام سیاہ و سفید کا مالک بن بیٹھتا ہے، اس کے احکام کی گورانہ اطاعت لوگوں کا شعار بن جاتی ہے اور عوام الناس کو اس امر پر غور کرنے کی سہلت نہیں ملتی کہ حکومت کے احکام و قوانین کا ان کی فلاح و بہبود سے کیا تعلق ہے، اسی طرح مذہبی اور علمی زندگی میں چند اشخاص کی سیادت اتنی مسلمہ ہو جاتی ہے کہ ان کی رائے، فیصلہ اور نظریات سے اختلاف کرنا بڑوں بڑوں کے لیے ناممکن ہو جاتا ہے۔ ملوکیت آمریت اور مذہبی پیشوائیت میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس طرح کے نظام میں لوگوں

کے اندر اپنے قومی، ملکی اور مذہبی مسائل پر آزادانہ غور و فکر کی قابلیت نہیں رہتی۔ علمی، مذہبی اور سیاسی حیثیت سے جن لوگوں کی لیڈر شپ ایک مرتبہ قائم ہو جاتی ہے ان کے مقابلے میں کوئی دوسری لیڈر شپ ابھرنے نہیں سکتی۔ ہر فقیہ، صوفی اور عالم کا قول و فعل حرفِ آخر قرار پاتا ہے جس سے اختلاف کرنے کو مذہبی پارسائی اور تقویٰ کے منافی قرار دیا جاتا ہے۔ مجموعی حیثیت سے یہ فضا فکری اور علمی جمہوریت کے لیے اتنی ہی مہلک ثابت ہوئی ہے جتنی سیاسی جمہوریت کے لیے ملوکیت، آمریت اور چند دوسری حکومتوں کا وجود۔ مختصر یہ کہ ملوکیت سے صرف سیاسی اور معاشی حیثیت سے مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچا بلکہ دینی، علمی اور فکری اجتہاد کی صلاحیتوں کی نشوونما کو روک کر انھیں ہمیشہ کے لیے جمود اور شخصیت پرستی کا خوگر بنا دیا۔ لیکن قومیں چند اشخاص پر زندہ نہیں رہتیں۔ ان کی زندگی کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ ہر شعبہ حیات میں مسلسل بہترین قابلیت کے افراد منظرِ عام پر آئیں اور سیاسی لیڈر شپ کی طرح مذہبی اور علمی لیڈر شپ کا تسلسل بھی قائم رہے۔ یہ چیز ایک آمرانہ نظامِ حیات کے تحت ناممکن ہے جس میں چند اشخاص سیاسی، علمی اور مذہبی قیادت کے اجارہ دار بن جائیں۔ آج مسلمانوں کو یہ شکایت ہے کہ ان کی زندگی میں قحط الرجال ہے۔ سیاسی میدان میں ایک دو افراد کو چھوڑ کر کوئی لیڈر نہیں جن پر قوم کو اعتماد ہو۔ مذہبی اور علمی میدان میں اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کے افراد بہت کم نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ قدرت کی طرف سے مسلمانوں کے معاملے میں کوئی بخل برتا جا رہا ہے۔ اللہ ہر قوم میں ہر طرح کی صلاحیتوں کے اچھے افراد پیدا کرتا رہتا ہے لیکن اگر کسی قوم کا نظامِ زندگی ایسا ہو کہ اس میں اعلیٰ قابلیتوں کی نشوونما کے لیے فضا ناسازگار ہو تو ایسے نظام کی وجہ سے اس کے جوہر قابل کو یہ موقع نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کو پہچان سکے یا پہچان کر ان کو صحیح طور پر نشوونما دے سکے۔ عالمِ اسلام میں موجود قحط الرجال حیلوں کی ملوکیت، آمریت، معاشی اجارہ داری، زمین داروں کے استحکام اور مذہبی پیشوائیت کا لازمی اور فطری نتیجہ ہے، کیونکہ اشخاص کی تعمیر و تشکیل، ان کی سیرت کے ارتقا اور صلاحیتوں کی نشوونما میں اس سیاسی، معاشی اور مذہبی نظام کا بڑا دخل ہوتا ہے جس کے تحت وہ زندگی گزارتے ہیں۔ اسی حقیقت

کو حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ہر مولود فطرتاً سلیمہ پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں، یعنی انسان کی ذہنی، فکری اور سیاسی عادات و خیالات میں معاشرے کی ساخت اور حیثیت اجتماعی کا اثر فیصلہ کن ہوتا ہے۔

نصوف کے اثرات — صوفی تحریک ابتدا میں ان اشخاص سے شروع ہوئی جن کا خیال تھا کہ ظاہری پارسائی کافی نہیں جب تک انسان کا باطن بھی پاک و صاف نہ ہو۔ چنانچہ ابتدائی صوفیوں نے شریعت کے ظاہری قوانین کی پابندی کے ساتھ اسلام میں روحانی اور اخلاقی اسپرٹ کا ایک خوش گوار امتزاج پیدا کیا۔ انہی لوگوں کی بدولت اسلام یہودیت میں تبدیل ہونے سے بچ گیا اور مسلمانوں میں ظاہر پسندی اور رسم پرستی کے غلو کے باوجود اخلاقی احساسات بالکل فنا نہیں ہوئے۔ اگرچہ قانون کے مقابلے میں انھوں نے اخلاق کو ایک ثانوی درجہ دے کر اپنے معاشرے میں بہت سی خرابیاں پیدا کر لیں، لیکن جب صوفی تحریک عرب سے نکل کر شام، ترکستان اور ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس کی نوعیت، مقصد، عقاید اور افکار کا ڈھنگ بالکل بدل گیا۔ اب یہ ظاہریت کے خلاف اخلاق اور روحانیت کا مورچہ نہیں تھی بلکہ زندگی سے سگریز، سیاست سے بے توجہی اور مادی مشاہدات و تجربات سے بے زاری کا ایک فلسفہ بن گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شام میں عیسائی نصوف، ترکستان میں بدھ مت اور ہندوستان میں ویدانت کے تمدن کش فلسفے کا زور تھا۔ ان تینوں کے نزدیک ہماری ظاہری مادی زندگی ایک لعنت ہے اور انسان بقا اور اثباتِ خودی کے لیے بلکہ فنا اور نفیِ خودی کے لیے پیدا ہوا ہے۔ ان مذاہب کا مشترکہ نقطہ نظر یہ ہے کہ انسانی زندگی میں معاشرے اور اس کی ساخت و نوعیت کو کوئی اہمیت نہیں۔ انسان کا خدا سے جو تعلق ہے وہ معاشرے کے ذریعے نہیں بلکہ براہِ راست ہے۔ ان کے عقیدے کی رو سے مذہب اور فضا کو انسان کے باہمی تعلقات سے کوئی بحث نہیں بلکہ مذہب انسان اور خدا کے شخصی تعلق کا نام ہے۔ اسلام کی تعلیم اس کے برعکس یہ تھی کہ فرد اگر خدا کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے تو یہ رابطہ صرف معاشرے کے توسط سے قائم ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسلام نے رہبانیت کو اسی بنا پر مردود قرار دیا کیوں کہ اس کے نزدیک مذاہب خدا اور انسان کے باہمی تعلق سے

زیادہ انسانوں کے باہمی تعلق کا معاملہ ہے۔ جب اسلامی تصوف نے ان مذاہب کا اثر قبول کیا تو مسلمانوں کے مذہب میں معاشرتی سود و بہبود اور خدمتِ خلق کا کوئی مقام نہیں رہا۔ اب یہ عیسائیت کی طرح خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا معاملہ بن گیا۔ چنانچہ سیاسی امور سے کنارہ کشی اور معاشرے کے مسائل سے بے تعلقی مسلمانوں میں اسی نسبت سے بڑھتی گئی جس نسبت سے تصوف کی مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح سے معاشرتی زندگی اور مذہب کا باہمی تعلق ختم ہو گیا۔ اس سلسلے میں شیخ ابوالحسن خرقانی کا واقعہ نہایت سبق آموز اور صوفیانہ ذہنیت کا آئینہ دار ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ محمود غزنوی شیخ سے ملنے کے لیے خرقان پہنچا۔ اس نے شیخ کی خدمت میں ایک قاصد اس غرض سے روانہ کیا کہ وہ باریابی کی اجازت لائے اور قاصد کو ہدایات کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہ ہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا: اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم چنانچہ قاصد نے ایسا ہی کیا۔ شیخ نے فرمایا: ”من در اطیعوا اللہ چنان مشغولم کہ در اطیعوا الرسول خجالتم دارم تا بہ اولی الامر چہ رسد“ یعنی میں خدا کی اطاعت میں اتنا مصروف ہوں کہ اطاعتِ رسول سے شرمندہ ہوں۔ اولی الامر کی اطاعت کا کیا ہو سکتا ہے؟ یہ تھی ہمارے صوفیوں کی ذہنیت جن پر ویدانت اور بدھ مت کا سایہ پڑ چکا تھا۔ اس قصے کا مقابلہ حضرت کعب بن مالک اور مرارہ بن ربیع کے اس واقعہ سے کیجیے جب کہ غزوہ تبوک میں شرکت نہ کر سکنے کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کا مقاطعہ کیا جائے، یہاں تک کہ ان کی بیویاں اور اولاد بھی ان سے علیحدہ ہو گئی حالانکہ ان دونوں حضرات نے قصداً جہاد میں شرکت سے گریز نہیں کیا تھا بلکہ کچھ فغانی امور کے باعث انھیں سفر پر نکلنے میں دیر ہو گئی تھی۔ ایک طرف تو شیخ خرقانی ہیں جنھیں خدا کی اطاعت میں انسانوں کی برائی اچھائی سے کوئی دلچسپی نہیں، معاشرے اور خدمتِ خلق تو کجا، انھیں رسول کی اطاعت کا بھی وقت نہیں ملتا، دوسری طرف یہ دو جلیل القدر صحابی ہیں جن کی تمام عبادات و ریاضات اور محبتِ خدا و رسول کو اس لیے ساقط الاعتبار قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسی اجتماعی جدوجہد میں حصہ نہ

لے سکے جس سے خلقِ خدا کی بہتری اور نظام کی اصلاح مقصود تھی۔ یہ بات غور کے قابل ہے کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک، ایک معاشرے اور نظامِ سیاست و تمدن کی صورت میں شروع ہوا لیکن آج کے دن مسلمانوں پر جتنی انفرادیت طاری ہے وہ شاید ہی کسی اور قوم میں پائی جائے، یہاں تک کہ مسلمان آپس میں باہمی تعاون کے ذریعے کوئی تنظیم نہیں چلا سکتے اور اگر چلا سکتے ہیں تو اس میں سازشوں، جھگڑوں اور باہمی رشک و حسد کے باعث بے شمار خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ کیوں ہے؟ یہ ہمارے زمانہ کا بعد کے تصوف اور ملوکیت کا پکا کردہ ذہن ہے جس کے باعث اسلام اجتماعی دین کی جگہ ایک انفرادی مذہب بن گیا۔

ملوکیت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اسے عوام الناس اور جمہوریت کی حمایت حاصل نہیں ہوتی۔ وہ فوجی طاقت کے بل پر قائم ہوتی ہے اور صرف فوجی انقلابات کے ذریعے ہی اس میں تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے۔ چوں کہ وہ ایک خاندان کے ذاتی مفاد پر مبنی ہوتی ہے اس لیے اس کی اساس نہایت کم زور ہوتی ہے اور اسے ہر وقت یہ خطرہ درپیش رہتا ہے کہ اگر امرا اور اعیانِ سلطنت باہم متحد ہو جائیں تو اس کا اقتدار ختم ہو جائے گا۔ اس وجہ سے بادشاہوں اور سلاطین کی پالیسی ہمیشہ یہ رہی ہے کہ قوم کے بااثر طبقوں کو باہم متحد نہ ہونے دیا جائے اور امر اگر وہوں میں منقسم کر کے انھیں آپس میں ایک دوسرے سے برسرِ پرغاش رکھا جائے۔ چنانچہ عباسی حکومت نے اس پالیسی کے تحت عربوں کے خلاف خراسانیوں کو کھڑا کیا اور پھر جب انھیں خراسانیوں سے خوف پیدا ہوا تو وہ ترکی امرا اور فوجی جرنیلوں کی حوصلہ افزائی کرنے لگے۔ اسی طرح ہندوستان میں مغل بادشاہوں نے ایرانی اور تورانی امرا کو آپس میں لڑانا شروع کیا تو ان کے قومی اختلافات کو کم کرنے کے بجائے انھیں اور زیادہ قوت بہم پہنچائی۔ سلاطینِ مغلیہ نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ افغان امرا کی بھی ایک علیحدہ جمیعت بنادی اور اکبر نے اس میں مزید اضافہ یہ کیا کہ راجپوت راجاؤں اور امرا کی سرپرستی کرنی شروع کی۔ اس طرح مسلمانوں کے بااثر طبقوں میں گردہی، نسلی اور قومی عصبیتیں مضبوط سے مضبوط تر ہو گئیں اور فرقہ دارانہ تعصبات کی گرم بازاری شروع ہوئی۔ غرضیکہ مسلمانوں کا اتحاد توڑنے میں ملوکیت نے بہت کام کیا۔

پھر چوں کہ زمانہ گزشتہ میں عام لوگ اور متوسط طبقے اپنے امرا اور سرداروں کے اشارے پر چلتے تھے اس لیے امر کی گروہ بندیوں، قومی اور نسلی عصبیتوں اور فرقہ دارانہ ہمنیت کا اثر واسطہ درواسطہ پوری مسلمان قوم میں پھیل گیا۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت بھی فوجی قوت کے بل پر قائم تھی۔ اس لیے انھوں نے بھی سلاطین مغلیہ کی پالیسی کو جاری رکھا اور وہ مختلف فرقہ دارانہ نسلی اور قومی گروہ بندیوں کو قائم رکھنے کی پوری پوری کوشش کرتے رہے۔ اس طرح موجودہ مسلمان نسل طرح طرح کے قومی، گروہی اور نسلی تعصبات میں مبتلا ہو گئی اور اس میں یہ قابلیت نہیں رہی کہ وہ ان تعصبات سے بالاتر ہو کر باہمی تعاون کے ذریعے کسی اجتماعی مہم کو کامیاب بنائے۔ مسلمانوں کی موجودہ انفرادیت پسندی، گروہ بندی اور نسلی تفرقوں کی تخلیق میں ملکیت نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔ ہندوستان میں وہابی تحریک کی ناکامی کے اسباب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نسلی اور فرقہ داری اور فقہی اختلافات کو بڑا دخل تھا۔ دوسری طرف ارباب تصوف نے اس مبالغہ آمیز انفرادیت کو دین کی راہ سے ترقی دی۔ ان کے نزدیک مذہب نام تھا انفرادی تزکیہ نفس کا معاشرے کی برائیوں سے نبرد آزما ہونا، سیاسی اور سماجی اصلاح کے کاموں میں حصہ لینا۔ ان امور کا صوفیا کی نظر میں کوئی روحانی مقام نہ تھا۔ عہد اسلام میں بلکہ بنو امیہ کے دور تک ہمیں خانقاہوں اور زاویوں کے وجود کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ شام اور مصر میں عیسائیوں کے اندر خانقاہیت کا بڑا چرچا تھا۔ اسی طرح ترکستان کے جن علاقوں میں بدھ مت کا اثر تھا وہاں بدھ مذہب والوں کی خانقاہیں قائم تھیں کیوں کہ خانقاہی نظام کی ابتدا بدھ مت سے ہی شروع ہوئی تھی۔ جب ان علاقوں میں پہنچ کر اسلامی تصوف نے اپنا رنگ بدلا تو اس میں بھی خانقاہیت کو فروغ ہونے لگا۔ صوفی خانقاہیوں کی زندگی کا مسلمانوں کی عام معاشرتی اور مذہبی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا کیوں کہ یہ ان لوگوں کی تنظیم تھی جنہیں حیات اور مسائل حیات سے کوئی تعلق نہ تھا، ان کا مقصود فنا فی اللہ تھا۔ جن لوگوں کو موت اور فنا سے اتنی دل چسپی ہو انھیں زندگی اور اس کے مسائل سے کیا واسطہ ہو سکتا

تھا؛ یہ فتنائی الشکر کا نظریہ درحقیقت بدعتِ بدعت کے عقیدہٴ نردبان کی حدائے بازگشت تھی اور اس میں وہی خود غرضانہ روحانیت اور مبالغہ آمیز انفرادیت پسندی کا رفا تھی جس کو مذہب سے انسانوں کی فلاح و صلاح سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ صوفیوں نے باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دے کر ظاہر کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ پھیر دی۔ اس مذہبیت کا جس "تغذیہ" اذیت کی ترقی میں بڑا حصہ تھا، کیوں کہ انسان کی باطنی کیفیات ایک ایسے عالم سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس میں اس کے ساتھ کوئی دوسرا اثر یک نہیں ہو سکتا، اور جو شخص باطن میں بالکل ڈوب گیا ہو اسے عالم خارجی اور معاشرے کے مسائل سے دل چسپی لینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ جو عالم ظاہری امور سے تعلق رکھتا ہے اس میں انسانوں کی مشترکہ اور متحدہ کوشش کے بغیر کوئی کام محض انفرادی جدوجہد سے نہیں پنپ سکتا، لیکن باطن کے تزکیہ میں فرد کو کسی دوسرے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ وہ اپنی جگہ بالکل خود مکتفی ہو سکتا ہے۔ صرف ایک روحانی مرشد کی مدد سے وہ بڑی سے بڑی منزل پر پہنچ سکتا ہے۔ اس کے برعکس معاشرتی اصلاح اور مذہبیت اجتماعی کی تعمیر اور تزکیہ کے لیے انسانوں کا باہمی اشتراک و اتحاد و روادار کا ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی ضروریات کا پاس و لحاظ ضروری ہے۔ اس لیے جو کہ مذہبیت اجتماعی کی اصلاح چاہتا ہے اس کو اعلیٰ درجہ کی اجتماعی صفات پیدا کرنی پڑتی ہیں، لیکن جس جماعت کو انفرادی طور پر خود غرضانہ نجات مطلوب ہو، اس کے افراد میں باہمی تعاون و رواداری اور اجتماعی احساس کا ہمیشہ فقدان رہے گا۔ اس طرح ارباب تصوف نے ایک روحانی خود غرضی کا سلسلہ شروع کیا جس کے اثر سے مسلمانوں پر شدید انفرادیت طاری ہو گئی۔

علماء اور فقہاء کی ظاہر پسندی اور لفظ پرستی — جس طرح ارباب تصوف نے باطن میں غلو کیا، اسی طرح مسلمانوں کے علماء اور فقہاء کے اندر ظاہر پرستی اور فروع پسندی سرایت کر گئی۔ انھوں نے اصول و فروع میں تمیز کرنی چھوڑ دی بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ انھوں نے اصول، مقاصد اور کلیات کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ آج آپ مسلمانوں کے بڑے بڑے علمائے دین کو لیجیے اور ان کے علم کا تجربہ کیجیے، انھیں وہ تمام احادیث اور

آیاتِ قرآنی ازبر یاد ہیں جن میں جزئی احکام بیان کیے گئے ہیں، لیکن بڑے بڑے علماء کی نظر بھی قرآن اور احادیث کے ان حصوں پر نہیں جاتی جن میں کلی حقائق اور عمومی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ دین کے جزئی اور فروعی احکام کو بھی ابدی، ناقابلِ ترمیم اور تغیر سے بالاتر قرار دیتے ہیں اور اس بات پر غور نہیں کرتے کہ جزئیات ہمیشہ حالات کے تابع اور تبدیل پذیر ہوتے ہیں۔ دین یا دنیا کا کوئی قانون جو اصولی قانون نہ ہو غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ نہیں کر سکتا، کیوں کہ ہر جزئی حکم اور قانون مقتضائے وقت سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا اطلاق صرف اسی حالت پر ہو سکتا ہے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہو۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ دین یا دنیا کے قوانین کسی مصلحتِ کلی کے تابع نہیں ہوتے کیوں کہ جو قانون خواہ دنیا کا ہو یا دین کا جو کسی مصلحتِ عمومی کا حامل نہ ہو اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جتنی شاہِ راہ پر چلنے والی سواریوں کے قواعد کی۔ یہی وجہ ہے کہ لادینی حکومتوں کے اکثر قوانین محض وقتی ضروریات اور تقاضوں سے معرضِ وجہ بن جاتے ہیں اور ان کے پس پشت چوں کہ کوئی کلی اور عمومی اصول نہیں ہوتا اس لیے ان میں ہر نوبت پر ترمیم و تنسیخ کی ضرورت پیش آیا کرتی ہے۔ لیکن دینی احکام کی نوعیت ان سے مختلف ہوتی ہے۔ ان کے اندر کوئی نہ کوئی مصلحتِ کلی اور عمومی اصول ضرور مضمون ہوتا ہے۔ جس شخص کی نظر ان احکام کی مصلحت اور ان کے عمومی اصول پر نہ ہو تو وہ انہیں ازلی اور ابدی قرار دینے میں تامل نہیں کرتا، کیوں کہ وہ سمجھتا ہے کہ دین صرف ایک خارجی کی کورانہ اطاعت کا نام ہے نہ کہ مصالحِ انسانی اور مفادِ اجتماعی کے حصول کے لیے جس کا حلال کہ دینی احکام کا مقصد محض یہ نہیں ہوتا کہ انسان کے جذبہٴ انصاف کی آزمائش کے لیے اور خدا یہ معلوم کرنا نہیں چاہتا کہ دیکھو کون ہماری اطاعت کرتا ہے اور کون نہیں کرتا۔ اگر خدا کو صرف انسانوں کی آزمائش مقصود ہوتی تو وہ عقل و مصلحت کا کوئی لحاظ نہ کرتا بلکہ جو احکام چاہتا دے دیتا، خواہ وہ مصالحِ انسانی اور عقل و فطرت کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ لیکن خدا کے احکام بھی کسی مقصد، مصلحت اور کلیہ کے تابع ہوتے ہیں۔ ان سے کسی غرض کی تکمیل، کسی غایت کا حصول اور کسی کلی مصلحت کا اتباع مقصود ہوتا ہے۔

اگر حالات کی تبدیلی یا انسانی عادات و انکار کے تغیر سے کسی حکم کی غایت یا مصلحت فوت ہو جائے تو اس حکم پر اڑے رہنے سے خدا کی اطاعت نہیں بلکہ نافرمانی ہوتی ہے، کیوں کہ جس مقصد کا حصول پیش نظر تھا اس کی تکمیل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔ یہ اس وجہ سے کہ خدا انسان کی عقل و بصیرت کو بھی ترقی دینا چاہتا ہے۔ اگر جزئی احکام اور فردی قوانین ابدی ہوں اور خدا کا مقصد یہ ہو کہ اگر لوگ آنکھ بند کر کے عمل کرتے رہیں اور جن مصالح عمومی کی تکمیل مد نظر تھی ان کا کچھ خیال نہ کریں تو ایسے نظام اطاعت کے تحت انسان نہیں بلکہ انسان نما مشینیں پیدا ہوں گی جو بغیر کسی شعور اور فہم کے اپنا مقررہ وظیفہ ادا کرتی رہتی ہیں۔ ایک مشین کی فطرت یہ ہوتی ہے کہ اسے جس کام پر لگادیا جائے وہ اس کو برابر انجام دیتی رہے گی۔ اسے اس امر سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ اس کی بنائی ہوئی اشیاء کو کن اغراض کے لیے کام میں لایا جائے گا۔ اسی طرح ایک دین جس کے تمام احکام دادا مازلی و ابدی ہوں، اس کے پیروؤں میں بھی اندھی اطاعت شعاری پیدا ہو جائے گی۔ وہ آنکھ بند کر کے اور گرد و پیش کے حالات سے بے خبر ہو کر میکا کی طریقے پر احکام الہی کی پیروی کرتے رہیں گے۔ انھیں اس سے کوئی بحث نہ ہوگی کہ شارع کا پیش نظر مقصد پورا ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ ایسا دین عملی ارتقا کا راستہ مسدود کر دے گا اور انسانی فہم و بصیرت کو ہمیشہ کے لیے فنا کر دے گا، کیوں کہ فہم و بصیرت کی ترقی کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ انسان نئے حالات، نئے تقاضوں اور نئے مطالبات سے دوچار ہو ورنہ وہ نگے بندھے راستوں اور مقررہ ضابطوں پر چلتے رہنے کا ایسا عادی ہو جائے گا کہ کسی نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے کی اس میں صلاحیت باقی نہیں رہے گی۔ چنانچہ عقل مند انسان ہم اسی کو کہتے ہیں جو نئے پیش آمدہ حالات میں نئی تدابیر اختیار کر سکے اور پرانی تدابیر اور طریقوں کی ناکارگی کو محسوس کرے۔ دراصل عقل اسی ملکہ کا نام ہے جو انسان کو نئے حالات سے مطابقت کرنے میں مدد دیتا ہے، ورنہ یہ ممکن تھا کہ انسان بھی حیوانات کی طرح جبلتوں کی مدد سے زندگی کا معرکہ سر کر لیتا۔ حیوانی جبلت اور انسانی عقل میں فرق یہ ہے کہ جبلت کا رد عمل ہمیشہ اور ہر حالت میں بالکل ایک جیسا ہوتا ہے۔ اس میں خطا،

نقص اور سحر: پس کسی کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اگر ہماری آنکھ میں کوئی تنکا پڑ جائے تو بغیر کسی شعور و ارادے کے ہر مرتبہ بالکل یکساں طور پر آنکھ اسے باہر نکال دیتی ہے لیکن عقل کا ردِ عمل ہر حالت میں یکساں نہیں ہوتا۔ وہ ایک حالت کے تقاضوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس کے مخصوص تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے نئی تدابیر اور طریقے کا ایجاد کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ عقل ایک قوت ہے۔ ایجاد اس کی صفت ہے۔ جبلت میکائیلی ردِ عمل کا نام ہے۔ عقل خطا کر سکتی ہے، اس لیے اسے خطرات مول لینے پڑتے ہیں۔ جبلت بے خطا ہے مگر اس کے باوجود انسانیت کو حیوانیت پر جو تغویق حاصل ہے وہ عقل کی وجہ سے ہے نہ کہ جبلتوں کے باعث، کیوں کہ جبلت کے معاملے میں حیوانات انسان سے بہت زیادہ اکمل ہیں۔

اب اگر مذہب صرف فوجی ڈسپلن کا کوئی نظام ہے جو اپنے افراد سے محض کورانہ اطاعت چاہتا ہے تب تو اس کو عقلی ترقی سے کوئی مطلب نہیں ہوگا، لیکن اگر اخلاقی ترقی کے ساتھ مذہب عقلی ترقی بھی چاہتا ہے تو وہ ایسے احکام نہیں دے سکتا جو اتنے اٹل اور غیر متبدل ہوں کہ انسان کو یہ غور کرنے کی ضرورت ہی نہ پیش آئے کہ آیا ان سے جو فائدہ مقصود تھا وہ پورا ہوتا ہے یا نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ اگر دین کو صرف اخلاقی ترقی کی جدوجہد کا مترادف قرار دیا جائے تب بھی عقلی ترقی اس کا ایک لازمی حصہ ہوگی، کیوں کہ اخلاقی ترقی عقلی ترقی کے بغیر ممکن نہیں۔ عقل و اخلاق دونوں ایک رشتہ روحیت میں بستہ و پیوستہ ہیں۔ ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہے اور انھیں علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ سادی تاریخ میں ایک مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی جہاں کسی بد اخلاق اور بد کردار قوم نے عقلی ترقی کی ہو یا کوئی بے عقل اور کم فہم معاشرہ اخلاقیات کے میدان میں سبقت لے گیا ہو۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں قوتیں متوازی خطوط پر چلتی ہیں، اس لیے مذہب روحانیت اور اخلاق کے ساتھ ساتھ عقل و بصیرت کے ارتقا کا بھی تقاضا کرتا ہے، لیکن عقل و بصیرت وہ ملکہ ہے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، جس سے انسان نئے حالات کا مقابلہ کرتا ہے۔ اس لیے مذہبی احکام و قوانین کو کبھی اگر وہ اصولی نہ ہوں نئے حالات سے

مطابقت دینی پڑتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نئے حالات و اشکال پیدا کر کے انسانی عقل و بصیرت اور اس کے اخلاق دونوں کا امتحان لیتا ہے۔ عقل و بصیرت کا امتحان یہ ہوتا ہے کہ آدمی دینی اور مذہبی احکام میں اپنا اجتہاد استعمال کرے اور عقلائے قوم اس امر پر غور کریں کہ اب انھیں کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں اور قوانین کو کس طرح حالات سے مطابقت دینی چاہیے۔ اخلاقی امتحان یہ ہوتا ہے کہ آیا خدا اور رسول نے جس مصلحت کلی اور عمومی مقصد کے پیش نظر کوئی خاص حکم دیا تھا اس کے ساتھ انسان کی وفاداری قائم ہے یا نہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ نئے حالات کے تقاضوں کے باعث انسان دینی احکام، مذہبی قوانین (بلکہ اپنے دنیوی اور معاشرتی قوانین میں بھی جن کے بارے میں شارع نے سکوت اختیار کیا ہے) کوئی ایسی تبدیلی تو پیدا نہیں کرتا جو حاکم کی مرضی اور مقصد کے کلی طور پر منافی ہو؟ و من لحدی حکم بما انزل اللہ فاولئك هم الفاسقون کا مطلب یہ ہے کہ خواہ حالات کچھ بھی ہوں دین کے کلیات، مقاصد اور بنیادی اقدار کے ساتھ تمھاری وفاداری قائم رہنی چاہیے اور محض ہوائے نفسانی، طبقاتی اغراض یا قومی تعصبات کے تحت دینی بلکہ دنیوی امور و احکام میں بھی کوئی تغیر نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے یہ معنی نہ تھے کہ مسلمان قوانین و احکام کی لفظی پیروی کرتے رہیں، خواہ اس سے وہ مقصد بالکل فوت ہو جائے اور وہ مصلحت یکسر برباد ہو جائے جو ان احکام کی علت و غایت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے اپنے پیشتر احکام کی علت اور مصلحت عمومی بھی صاف لفظوں میں بیان کر دی، مثلاً نماز کے بارے میں کہ دیا ان الصلوة تنہی عن الفحشاء والمنکر، یعنی نماز کی اصل غایت یہ ہے کہ انسان بُری اور فحش باتوں سے بچے۔ روزہ کے احکام کے ساتھ لعلکم تتقون کہہ کر اس کا منشا ظاہر کر دیا۔ فے اور غنیمت کے احکام دیتے ہوئے فرمایا: لایکون دولة بین الاغنیاء منکم (تاکہ دولت صرف مال داروں میں گردش نہ کرتی رہے بلکہ اس کی تقسیم میں زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ ہو)۔ کہا جاسکتا ہے کہ قرآن نے صرف چند احکام کے سلسلے میں یہ طریقہ کار اختیار کیا۔ لہذا ہمیں انہی احکام کی مصلحت و علت کو پیش نظر

رکھنا چاہیے، باقی احکام کی علت و مصلحت ہم نہیں معلوم کر سکتے، اس لیے ان کی لفظی پیرچھا ضروری ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس لیے غلط ہے کہ اول تو قرآن خود انسان کی عقل و بصیرت پر اعتماد کرتا ہے اور اس کا امتحان چاہتا ہے۔ دوم قرآن کا زمانہ وہ تھا جب لوگ عقلیت سے عموماً بے بہرہ تھے اور ہر چیز کے لیے فوق الفطری اسناد پر تکیہ کرنا چاہتے تھے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب لوگوں نے عیسیٰ کو خدا کا بیٹا بنا رکھا تھا، مریم کو خدا کی ماں قرار دے دیا تھا اور فی الجملہ مذہب کو نامعقول اور ناقابل فہم امور سے خاص نسبت دے دی تھی۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کو یہ یقین دلانے میں بڑی دقت پیش آئی کہ آپ انسان ہیں خدا نہیں۔ پھر بھی بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا اور انھوں نے اپنی تسکین کے لیے اس قسم کی باتیں ایجاد کر لیں کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نورِ محمدی پیدا کر چکا تھا۔ ایسے زمانے میں قرآن نے اگر اپنے احکام کا فلسفہ نہیں بیان کیا تو درحقیقت یہ انسان پر بڑا احسان تھا، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ قرآن کے قوانین و احکام کسی فلسفہ پر مبنی نہیں یا یہ احکام محض اٹکل پچودے دیے گئے ہیں۔ نہ ان کے اند کوئی وحدت ہے نہ کوئی مصلحتِ عمومی اور نہ کلیات اور اصولوں کی کوئی طاقت۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ قرآن وحدیث نے جو عمومی مصالح بیان کیے ان کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی روشنی میں جزئی احکام کی ترمیم کی جاسکتی ہے، بلکہ رسول اکرمؐ نے خود ہی حالات کا اندازہ کر کے ان کی مناسبت سے احکام میں خاص خاص رعایتیں رکھی ہیں، مثلاً یہ کہ پانی نہ ملے تو وضو کی بجائے تیمم کر لینا چاہیے، علیٰ ہذا القیاس۔ لیکن اول تو حالات غیر محدود ہیں جن کا احصا کسی قانون ساز کے لیے ممکن نہیں، دوسرے یہ کہ پھر علت کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ اگر جزئی احکام ہر حالت میں قائم رکھے جاسکتے ہیں تو پھر مصلحتِ عمومی کی تصریح بے کار اور اس کا بیان کرنا یا نہ کرنا برابر تھا۔ البتہ یہ اعتراض صحیح ہے کہ ہر فرد کو اپنی ذاتی رائے اور خواہش کے مطابق احکام دین میں تبدیلی کرنے کا کوئی حق نہیں۔ یہ صرف علما اور عقلا کا کام ہے بشرطیکہ وہ واقعی عالم و عاقل ہوں۔ لکیر کے فقیر اور زندگی کے نئے تقاضوں سے بے خبر نہ ہوں۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں کہ انسان کو

عقل و بصیرت پر اعتماد نہیں لیا جاسکتا ہے کیوں کہ اس سے غلطیاں سرزد ہو سکتی ہیں۔ غلطی، خطا اور تجربے کے بغیر زندگی ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اگر خدا یہ خطو نہ مول لیتا تو وہ انسان کو عقل و فہم سے محروم رکھتا لیکن اس نے جان بوجھ کر انسان کو اخلاقی اور عقلی آزادی عطا فرمائی کیوں کہ اسے اپنی مخلوق پر اعتماد تھا۔ چنانچہ خدا پر جب فرشتوں نے یہ اعتراض کیا کہ تو ایک ایسی مخلوق پیدا کر رہا ہے جو زمین پر خون بہائے گی اور فساد پیدا کرے گی تو خدا کا جواب یہ تھا کہ میں تم سے بہتر اپنی مصلحت جانتا ہوں (انی اعلم ما لا تعلمون)۔ فرشتوں کے اعتراض کو غلط نہیں ٹھہرایا لیکن انسانی فہم و بصیرت پر اپنا اعتماد ظاہر کر دیا۔

یہ بھی صحیح ہے کہ خالی اصول و کلیات سے کچھ نہیں ہوتا جب تک جزئیات تجربہ پر ان کا اطلاق نہ ہو۔ چنانچہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ اسلام خالی تصوف اور روحانیت نہیں، ایک معاشرہ اور نظام بھی ہے، جس کے معنی یہی ہیں کہ وہ محض کلیات اور مجردات پر اکتفا نہیں کرتا، صرف اخلاقی تعلیمات و ہدایات کی تصریح پر قناعت نہیں کرتا بلکہ انھیں جزئیات حیات پر منطبق کر کے قوانین اور احکام کی شکل دیتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلیات و مجردات ضروری نہیں، بلکہ یہ وہ آیات ہیں جن کو لے کر انسان زندگی کی تجربہ گاہ میں داخل ہوتا ہے اور جزئیات عالم میں ربط و وحدت پیدا کرتا ہے۔ جس طرح کلیات بغیر جزئیات کے مہمل ہیں، اسی طرح وہ جزئیات جن کے پس پشت کوئی فلسفہ، کوئی اصول اور کلیات کی کوئی تنظیمی وحدت نہ ہو بے کار ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارا صوفی کلیات و مجردات کے عالم سے نکل کر جزئیات تجربہ کے میدان میں نہیں آتا، اسی طرح ہمارا فقیہ جزئیات کے عالم سے کلیات تک صعود نہیں کر سکتا۔ اس لیے اس کا ذہنی ارتقا محدود اور اس کی نظر تنگ رہتی ہے۔ مسلمانوں میں فلسفہ اور علوم عقلیہ نے جو ترقی نہیں کی اس کی وجہ یہی تھی کہ جو جزئیات دین میں اتنے پھنسے رہے کہ کبھی کلیات کی طرف مڑ کر نہ دیکھ سکے۔ مسلمانوں کی موجودہ عقلی پستی کا بھی یہی سبب ہے۔ وہ حالات و واقعات کے صحیح اسباب کا تجزیہ کرنے سے اسی بنا پر قاصر ہیں کیوں کہ جزوی مظاہر اور واقعات سے آگے ان کی نظر نہیں جاتی۔ اسباب و علل کی جستجو کے لیے انسان کو بات کی تہ تک پہنچنا پڑتا ہے جس کے معنی یہ

ہیں کہ اجزائے حیات اور جزوی واقعات کے مابین ربط اور وحدت قائم کرنا ضروری ہے اور یہ ربط قائم نہیں ہو سکتا اور نہ اس وحدت کی تشکیل عمل میں آ سکتی ہے جب تک ذہن انسانی ان کے اندر سے مجردات و کلیات اخذ نہ کرے۔ لیکن یہ مجردات و احوالات کے مانند ہیں انھیں گھر میں لے کر بیٹھے رہنے سے کوئی فائدہ نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں کام آ سکتے ہیں جب انسان انھیں لے کر کارخانہ حیات اور زندگی کی تجربہ گاہ میں پھر داخل ہو۔ نو فلاطونی تصوف نے مسلمانوں میں صوفی فلسفہ تو پیدا کیا مگر یہ فلسفہ زندگی کے کسی کام نہ آ سکا، کیوں کہ افلاطون کے اعیان کی طرح اس کے کلیات و مجردات کی دنیا عالم ہست و بود سے بالکل الگ تھی۔ اس کے برعکس پیغمبروں کے مجردات و کلیات ہی محسوس زندگی اور مادی عالم کے کام آتے ہیں۔ انبیائے کرام مجردات کی دنیا میں کھو نہیں جاتے، بلکہ انھیں لے کر پھر عالم واقعات میں واپس ہوتے ہیں۔ غارِ حرا میں حضور سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مجردات عالم بالا سے حاصل کیے انہی کی مدد سے بالآخر آپ نے عربوں کے معاشرے اور اجتماعی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا، لیکن جب ایک مرتبہ یہ انقلاب مکمل ہو گیا اور اس کے قوانین متشکل ہو گئے تو پھر کسی فقیہ اور عالم نے ان کلیات و مجردات کی طرف نظر اٹھا کر نہیں دیکھا جن پر نظامِ اسلامی کی تعمیر عمل میں آئی تھی بلکہ ان جزئیات میں منہمک رہے جن سے گزر کر زندگی بہت آگے بڑھ چکی تھی۔

ت