تاریخِ تصوف

قبل از اسلام

بشیر احمد ڈار

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور
فون نمبر 042-36365920، ای میل: iic-lhr@hotmail.com

CamScanner
CamScanner

مندرجات

(1) تصوف کیا ہے؟	1
(2) یونانی تصوف	12
(3) یہودی تصوف	55
(4) مسیحی تصوف	84
(5) چینی تصوف	134
کتابیات	160

CamScanner
CamScanner

01

تصوف کیا ہے؟

تصوف کی مکمل اور جامع و مانع تعریف ممکن نہیں۔ ہر صوفی کے نزدیک تصوف کا مفہوم وہ ہے جس پر اس نے اپنی ذاتی کوشش سے عمل پیرا ہونے کی کوشش کی اور جو نتائج اور فوائد اس کو حاصل ہوئے۔ اگر ان مختلف تعریفوں کو جمع کیا جائے جو دُنیا کے مختلف صوفیا نے پیش کی ہیں تو شاید ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔ ایسے حالات میں یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ چند مختصر الفاظ میں اس کا مفہوم ادا کرنے کی کوشش کی جائے۔ تصوف عملی طور پر وہ طریقۂ حیات ہے جس کا مقصود ذاتِ خداوندی سے بلاواسطہ رابطہ پیدا کرنا ہے اور اس رابطہ کے حصول کے لیے ہر شخص کو چند نفسیاتی تجربات سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ تجربات اور وارداتیں مختلف صوفیا کا بہترین سرمایہ ہیں جن کی بنا پر انھیں حقائقِ حیات اور ذاتِ خداوندی کے وجود پر یقینِ واثق پیدا ہوتا ہے۔ ان کا علم کتابی اور بالواسطہ نہیں بلکہ ان کے اپنے نفس کی گہرائیوں سے ابھرتا ہے اس لئے مشاہدہ اور کشف کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن تجربات اور وارداتیں جب الفاظ اور بیان کا جامہ پہنتی ہیں تو نہ صرف صوفی بلکہ حکما کے لیے بھی الجھن کا باعث بن جاتی ہیں کیونکہ جب ان بیانات کا گہرا مطالعہ کیا جاتا ہے تو تضاد اُبھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ خدا اور انسانوں کے مابین کس قسم کا تعلق ہے، واحد اور کثرت کے ڈانڈے کس جگہ اور کس طرح ملتے ہیں، فانی انسان لافانی ہستی کا مشاہدہ کس طرح کر سکتا ہے، یہ اور اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جو ایک حکیم اور فلسفی کے لیے مشکلات کا باعث بن جاتے ہیں۔ ایک صوفی کے تجربات اپنی جگہ پر شک و ریب سے بالا سہی لیکن جب

ان تجربات کو انسانی زبان میں ادا کیا جاتا ہے تو ان تجربات کی نوعیت اور ماہیت بالکل واضح ہونے کی بجائے مبہم ہو جاتی ہے:

ہم چنانکہ ہر کسے در معرفت
می کند موصوف غیبی راصفت
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح
باحثے مرگفت او را کرد جرح
ایں حقیقت داں نہ حق اند ایں ہمہ
نے بکلی گرہاں اند ایں ہمہ

جب بھی اس حقیقت مطلقہ کو الفاظ کا لباس پہنایا جائے گا تو اس کا کوئی نہ کوئی پہلو نظر سے غائب ہو جائے گا اور اس طرح صداقت میں کذب کی آمیزش ہو کر نزاع اور اختلافات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ انہیں مشکلات سے بچنے کے لیے صوفیا نے ذاتِ خداوندی سے سلبی صفات منسوب کرنی شروع کیں اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ اس ہست مطلقہ کے لیے ''نیستی'' کا نام دیا جائے گا۔ اپ نشدوں میں ''نیتی نیتی'' اور ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کے ہاں الاعما اور عدم محض کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ صوفیانہ تجربات کو عقلی اصطلاحات میں پیش کرنے کا لازمی نتیجہ ہے:

ہرچہ اندیشی پذیرائے فناست
آنچہ در اندیشہ نایدآں خداست

لیکن تصوف محض نفسیاتی تجربات تک محدود نہیں اگرچہ ان تجربات کا درجہ اس میں بہت اہم ہے۔ تصوف کوئی تجریدی تصور یا کوئی ایسا نظام نہیں جس کا کوئی تعلق یا رشتہ مذہب سے نہ ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چند بنیادی تصورات صوفیوں کے ہاں مشترک پائے جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود عیسائی تصوف، اسلامی تصوف، یہودی تصوف، ہندوانہ تصوف ایک دوسرے سے آسانی سے متمیز کئے جا سکتے ہیں۔ جہاں کہیں تصوف کو ایک عمومی تحریک کے طور پر سمجھا اور بیان کیا جاتا ہے اس کی وجہ صرف تصوف کا وحدت الوجودیت کو قبول کرنا ہے۔ جہاں کہیں وحدت وجودی نقطۂ نظر پیش کیا جاتا ہے، وہیں خاص مذہبی ماحول اور مذہبی اور سماجی روایات سے بالا ہو کر تصوف کی ایسی شکل سامنے آتی ہے جس میں اختلاف کی بجائے یکسانیت اور یکتا پائی جاتی ہے اور زمان و مکان کے امتیازات کے بغیر ایک ہی طرح کی رُوح کارفرما نظر آتی ہے۔ اس خصوصی حالت کے علاوہ جہاں کہیں بھی تصوف نظر آئے گا وہ اپنے مذہبی ماحول اور روایات کا پابند اور ان کا عکس

CS CamScanner

ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جن کے زیرِ اثر کسی مذہب اور خاص کر توحیدی مذاہب میں تصوف نمودار ہوتا ہے؟ اکثر تصوف کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ ہر مذہب حقیقی معنوں میں تصوف ہے یا تصوف پر مبنی ہے۔ اگر تصوف سے مراد خدا سے بلاواسطہ تعلق کا احساس ہے تو ہر مذہب کی بنیاد اس اساس پر ہے۔ جہاں انسان اور خدا کے درمیان جذبۂ اتحاد اور محبت موجود نہیں، مذہب محض چند بے جان رسوم کا مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ ہم مذہب اور تصوف میں تمیز کرتے اور کر سکتے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی کے حالات بائبل اور قرآن میں تفصیل سے مذکور ہیں اور ان کے تجربات اور خدا سے تعلق کی نوعیت اس تعریف کے مطابق تصوف کے دائرہ میں آتی ہے لیکن کوئی بھی اُنھیں صوفی نہیں کہتا۔ وجہ یہ ہے کہ صحیح مذہب انسان کے تمام داعیات کی تسکین کا سامان مہیا کرتا ہے۔ اس میں جہاں عقل و دانش کے سرچشموں کو کبھی خشک نہیں ہونے دیا جاتا، وہاں جذبات و عمل کے داعیات کی تسکین کا سامان بھی موجود ہوتا ہے۔ اگر حضرت موسیٰؑ (اور حضرت ابراہیمؑ) کی زندگی میں جذبۂ محبت و الفت اس مادّی دُنیا کے تمام پردوں کو یک قلم ہٹا کر اس کے جمال حیات آفریں کا متمنی نظر آتا ہے تو وہیں یہ حقیقت بھی عیاں ہے کہ ان کا فہم ذاتِ خداوندی بھی اتنا ہی گہرا، ہمہ گیر اور واضح ہے جس میں ریب و شک کی گنجائش نہیں۔ پھر اس جذبہ الفت اور فہم مستقیم کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی سرتاپا عمل و حرکت نظر آتی ہے۔ گویا وہ داخلیت اور خارجیت دونوں کے علمبردار ہیں۔ مذہب کے مقابلہ پر تصوف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسان کی صرف جذباتی اور داخلی زندگی کے پہلو پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے اور اسی کو اُجاگر کرنے کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بلند پایہ صوفیا میں اس داخلیت کے ساتھ فہم و دانش اور عمل و حرکت کے آثار بھی پائے جاتے ہیں لیکن یہ صرف مذہب کے اثرات کے باعث یا انسان کی زندگی کے عام تقاضوں کا نتیجہ ہے۔ تصوف صرف جذباتیت اور داخلیت کا ہی نام ہے۔ عام طور پر جب کہا جاتا ہے کہ فلاں مذہب میں تصوف کا کم یا زیادہ عنصر ہے تو درحقیقت یہ سوال ہی صحیح نہیں۔ ہر مذہب میں چونکہ زندگی کے جذباتی داعیات کی تسکین کا سامان موجود ہے اس لئے بظاہر نظر یہی آتا ہے کہ اس میں تصوف کے عناصر کارفرما ہیں، حقیقت اس کے برعکس ہے۔ کوئی مذہب تصوف سے متاثر نہیں چونکہ تصوف تاریخی طور پر بعد کی پیداوار ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تصوف مذہب کے محض جذباتی عناصر کو ایک علیحدہ اور منفرد شکل دینے کی کوشش کا نام ہے۔

تصوف مذہب کی زندگی کے کس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے؟ یہ سوال کافی دل چسپ ہے

CamScanner

لیکن اس کا جواب تصوف اور مذہب کے مندرجہ بالا تعلق کی روشنی میں آسانی سے دیا جا سکتا ہے۔ جب تک انسان خدا کے ساتھ بلاواسطہ تعلق قائم کرنے میں کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کرتا (یہ رکاوٹ خارجی ماحول کی پیداوار ہو یا داخلی واردات کا نتیجہ) تصوف کی طرف رجحان پیدا نہیں ہوتا۔ انسان کی مذہبی زندگی کا ایک دور ایسا بھی تھا جب وہ ہر طرف خدا کی مختلف قوتوں کو کارفرما دیکھتا تھا، وہ کثرت پرستی میں مبتلا تھا لیکن اس کے باعث وہ اپنے اور خالق کائنات میں کوئی بُعد محسوس نہیں کرتا تھا۔ مختلف رسوم کی ادائیگی اس کے قلب میں گرمی اور محبت پیدا کرنے کے لیے کافی تھی، اس کی نگاہ میں تمام زندگی اور کائنات اپنی کثرت اور بوقلمونی کے باوجود ایک وحدت تھی، جس میں انسان اور خدا ایک دوسرے سے پوری طرح مربوط اور ہم آہنگ تھے۔ اس کے دیوتا انسان ہی کی شکل و سیرت میں ڈھلے ہوئے تھے اور اس لیے ان دونوں میں کوئی بُعد کا امکان ہی نہیں تھا۔ ایسے اسطوری دور میں تصوف کی کوئی گنجائش نہیں۔

ایک دوسرا دور وہ بھی آیا جب مثلاً توحیدی مذاہب اپنی حقیقی شکل میں نمودار ہوئے۔ یہ ان مذاہب کا تعمیری دور تھا۔ حقیقی مذہب کا مقصد یہ ہے کہ وہ انسان کے ذہن سے اسطوری دور کے نظریۂ وحدت کو یک قلم ختم کر دے۔ وہ اس وحدت کی جگہ ایک بنیادی ثنویت کا تصور پیش کرتا ہے۔ انسان اور خدائے کائنات کے درمیان اس کے مطابق ایک ناقابل شکست دیوار حائل ہے۔ جہاں خدا لافانی، ماوراء اور لامحدود ہے۔ وہاں انسان فانی، کمزور اور محدود ہستی ہے۔ کثرت پرستی کے مفروضہ دیوتاؤں کے برعکس، ان میں ذات اور صفات دونوں حیثیتوں سے بُعد المشرقین موجود ہے۔ یہ فرق و اختلاف اتنا نمایاں اور شدید شکل میں پیش کیا جاتا ہے کہ تصوف کا ابھرنا اور پنپنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہر انسان محسوس کرتا ہے کہ ایک طرف وہ خدا ہے جو قادر مطلق، محیط کل، علیم، حکیم ہے اور دوسری طرف انسان ہے جو نہ خارجی حالات پر قابو پا سکنے کی سکت رکھتا ہے، نہ اپنی داخلی زندگی کے نشیب و فراز سے کامیابی سے عہدہ برا ہو سکتا ہے۔ غرض ایک طرف طاقت اور علم کی انتہائی بلندیاں نظر آتی ہیں تو دوسری طرف کمال عجز اور انتہائی پستی ہے۔ ثنویت کا یہ مطلق تصور مذہب کی جان ہے اور مذہب کے تخلیقی دور میں یہ تصور اپنے پورے مضمرات کے ساتھ لوگوں کے فہم و دانش پر حاوی ہوتا ہے اور اس لیے ایسے تعمیری دور میں تصوف کا وجود ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن جہاں صحیح مذہب اس قسم کی دوئی پیدا کرتا ہے وہاں وہ اس دوئی کی خلیج کو پاٹنے کا آسان ترین ذریعہ بھی پیش کرتا ہے۔ خدا اور انسان کی دوئی وجودی حیثیت سے ہے یعنی خدا اور انسان دو علیحدہ اور منفرد وجود ہیں جن میں ذات و صفات کے لحاظ سے کوئی مماثلت نہیں۔ لیکن جب اس سطح کو چھوڑ کر ہم اخلاق کی دنیا میں آتے ہیں تو یہ قادر مطلق، محیط کل اور علیم و حکیم ذات

انسان کے لیے ایک نصب العین بن جاتی ہے، ایک راہنما، ایک ہادی، ایک رفیق اعلیٰ جو انسان کو صحیح راستہ دکھانے اور مشکلات میں مدد دینے کے لیے ہر لمحہ تیار ہے۔ اس طرح دوئی کی خلیج پاٹ لی جاتی ہے اور اس کا ذریعہ ہے وحی۔ خدا اس وحی کے ذریعے اپنے احکام نازل کرتا ہے اور انسان عبادت کے ذریعہ ان احکام کی فرماں برداری کرتے ہوئے اس نصب العین کی طرف رواں دواں چل پڑتا ہے۔ ان کے سامنے اسطوری دور کے دیوتا اور کائنات کے مظاہر نہیں بلکہ ایک ماورائی ذات ہے جو اپنے وجود میں ہم سے بالکل جدا اور منفرد اور علیحدہ ہے لیکن جب ہم اس کی نازل کردہ وحی کے مطابق نیک اعمال کرتے ہیں تو گویا خلیج موجود رہتے ہوئے بھی ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ نیک اعمال صرف انسان کی انفرادی زندگی کا عمل نہیں بلکہ اس کی سماجی زندگی سے بھی گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ جب انسان اپنی انفرادی اور سماجی زندگی میں ان قوانین کی پیروی کرتا ہے تو وہ اپنے قلب میں خدائے مطلق کے ساتھ ایسا رابطہ محسوس کرتا ہے جو اس کی وجودی ماورائیت کے باوجود اس کو انسان کے قلب میں موجود اور متمکن دیکھتی ہے۔ چنانچہ تاریخ انسانی کی تعمیر اور سیرت انسانی کی تشکیل ہی وہ ذریعہ ہے جس کے باعث مذہب انسان اور خدا کی دوئی کی خلیج پاٹنے میں رہنمائی کرتا ہے۔ مذہب کا یہی وہ تخلیقی دور ہے جب اس میں تصوف کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اس تخلیقی دور کے بعد مذہب کے یہ اعمال، انفرادی اور سماجی، ایک منظم معاشرتی تمدن کی صورت میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ عوام کی زندگی کچھ اس نہج پر بسر ہونے لگتی ہے کہ وہ ان اعمال کی پیروی محض ایک میکانکی طریقے پر کرنا شروع کر دیتے ہیں جس سے ان کے قلب میں رُوحانی خلا محسوس ہوتا ہے۔ اس خلا کو پُورا کرنے کے لیے تصوف کا دور شروع ہوتا ہے جو گویا مذہب کا رُوحانی دور کہلا سکتا ہے۔ تصوف خدا اور انسان کی دوئی اور محویت سے تو منکر نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے لیکن اس خلیج کو پاٹنے کے لیے وہ مذہب کے قائم کردہ طریقے سے علاوہ کوئی خفیہ ذرائع تلاش کرنے شروع کرتا ہے جس سے وہ اس دوئی کو مٹا کر وحدت پیدا کر سکے۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کا یہ رُوحانی دور یعنی تصوف توحیدی مذاہب کی انقلاب انگیز تحریک کی پیدا کردہ دوئی کو ختم کر کے اسطوری دور کی وحدت کی طرف ایک گریز ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اب اسطوری ذہنیت کے ساتھ ساتھ وحی و الہام کے تصورات بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ انسان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس موہوم کثرت سے اس حقیقی وحدت تک جا پہنچے جہاں سے اُس کی رُوح کا آغاز ہوا تھا۔ اسطوری دور میں دوئی کا تصور بالکل ناپید تھا، وہاں ہر طرف انسان کے سامنے وحدت کارفرما تھی۔ یہاں دوئی موجود ہے اور اس کا شدید ترین احساس انسان کی رُوح کو کرب و بلا میں مبتلا رکھتا ہے اور اس لیے اس کی انتہائی کوشش یہی ہوتی

ہے کہ اس دوئی کو ہمیشہ کے لیے ختم کر کے وحدت حاصل کر لی جائے، ایسی وحدت جس میں من و تو کی تمیز ہمیشہ کے لیے فنا ہو جائے۔

اس رُوحانی دور کے پیدا ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے، جس کا مختصر اشارہ اُوپر کیا گیا ہے۔ مذہب کے تخلیقی دور کے بعد بعض ایسے شخص پیدا ہوتے ہیں جو اپنی تمام تر توجہ خارجی ماحول سے منقطع کر کے اپنی داخلی زندگی کی طرف مرکوز کر دیتے ہیں۔ ان کے قلبی واردات اور مذہبی تجربات کچھ اس نوعیت کے ہوتے ہیں جن کو وہ اپنے خیال میں بعض مروجہ عقائد و اعمال سے مختلف پاتے ہیں اس لیے وہ ان عقائد اور اعمال کی اپنے طریقے سے نئی تاویل و تعبیر پیش کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ وہ اس وحی سے منکر تو نہیں ہوتے جس کی بنیاد پر مذہب نے ایک معاشرہ اور تمدن کو متشکل کیا تھا لیکن ان کے نزدیک ان کے اپنے تجربات اور واردات و الہامات کسی طرح بھی اہمیت میں اس سے کم نہیں ہوتے۔ اپنے شخصی تجربے کی بنیاد پر وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وحی کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہو سکتا، انسان اور خدا کا تعلق اتنا گہرا اور شدید ہے کہ وہ کسی دور میں بھی ختم نہیں سمجھا جا سکتا اور اس لیے اس وحی کے علاوہ جس کی بنیاد پر ایک معاشرہ اور تمدن قائم ہوا ہے ایک دوسری قسم کی وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس نظریے کے تحت صوفیا نے یہ تعلیم دی کہ مذہب نے جس وحی کو ایک خاص شکل میں لوگوں کے سامنے پیش کیا ہے اس کے مفہوم کے تعین میں ابھی بہت سے امکانات موجود ہیں اور یہ امکانات اسی دوسری وحی کے ذریعہ ممکن ہیں۔ چنانچہ ظاہر و باطن کی تمیز جو تصوف کے ہاں پیدا ہوئی اسی نظریے کا نتیجہ تھی۔ اس تمیز کے پردے میں مذہب کے ساتھ جو کھیل کھیلے گئے اور جس جس قسم کی تاویلات کے دفتر تیار کیے گئے وہ ماہرین نفسیات کے لیے دل چسپی کا موجب ہیں۔

تصوف کا بہترین مظہر وہ تجربہ ہے جسے ہم متصوفانہ واردات کہتے ہیں جہاں صوفی ایک جذب و انہماک کی حالت میں دُنیا و مافیہا سے بالکل غافل ہو جاتا ہے۔ عام پور پر صوفیا نے اس تجربے کو بیان کرتے ہوئے اسے نور سے تشبیہ دی ہے یعنی جب وہ اس واردات کا تجربہ حاصل کرتے ہیں تو انھیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا وہ ہر طرف ایک ملکوتی نور میں لپٹے ہوئے ہیں اور اسی نور کے باعث وہ حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یہ علم استدلالی نہیں بلکہ عینی ہوتا ہے۔ صوفی اس وقت جو کچھ حاصل کرتا ہے وہ بالکل اسی طرح مشاہدہ ہوتا ہے جس طرح مثلاً عام حالت میں خارجی دنیا کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اس لیے متصوفانہ واردات میں حاصل شدہ علم ویسا ہی یقینی ہوتا ہے جیسا کہ عینی مشاہدہ سے حاصل شدہ علم۔ اکثر صوفیا کے ملفوظات میں اس چیز کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ آخرکار ان کے دل میں ایک نور نمودار ہوا جس کی روشنی میں ان کی تمام ذہنی

CamScanner
CamScanner

الجھنیں ایک ہی لمحہ میں ختم ہوگئیں اور وہ حقیقت کی ماہیت سے پوری طرح واقف ہوگئے۔

اس منزل میں آ کر قرب خداوندی کا وہ احساس پیدا ہوتا ہے جس کے لئے متصوفین نے حلول، اتحاد اور وصول کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اس حالت میں خودی اور انفرادیت کا احساس کلی طور پر محو ہو جاتا ہے اور انسان ہر شے کو فراموش کر کے صرف ذات خداوندی اور اس کے انوار کے مشاہدات میں منہمک ہو کر رہ جاتا ہے۔ لیکن اس انہماک اور استغراق کے باعث صوفی ایک غیر معمولی قوت کا حامل ہو جاتا ہے۔ اس دیدار ذات کے بعد اس کی خودی میں کمال وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی ہے۔ پرانے تصورات اور محرکات تقریباً ختم ہو جاتے ہیں اور زندگی کا ایک عظیم تر دور شروع ہوتا ہے جس میں اس کے سامنے بلند تر مقاصد ہوتے ہیں اسی تصور کو اقبال نے یوں ادا کیا ہے:

چناں باز آمدن از لامکانش
درونِ سینہ او، در کف جہانش

اس قسم کے تجربے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صوفی میں خودی کا ایک شدید احساس پیدا ہوتا ہے، عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تصوف نفی خودی کی تعلیم دیتا ہے۔ اس میں صداقت صرف یہاں تک ہے کہ ایک صحیح صوفی کے لیے زندگی کی اقدار کا دارومدار خود پرستی کی بجائے خود فراموشی پر ہوتا ہے لیکن خود فراموشی بھی نفسیاتی طور پر احساس خودی کے ایک بلند ترین نصب العین کا نتیجہ ہے۔ جب انسان اپنی ارادی قوت سے اپنے تمام وجود کو اس خدائے مطلق کے حضور میں پیش کرتا اور اس سے وصل کا خواہش مند ہوتا ہے تو اگرچہ اس سے ایک قسم کی خود فراموشی اور اپنے منفرد وجود سے دست برداری ظاہر ہوتی ہے تاہم اس تمام عمل سپردگی میں انسان کی قوت ارادی پوری شدت سے کارفرما ہے اور اس سے زیادہ انفرادیت کا مظاہر شاید ممکن نہیں۔

رونس (Royce) ایک جگہ کہتا ہے کہ تاریخ فلسفہ میں سب سے زیادہ تجربیت پسند انسان صرف صوفی ہی ہے۔ وہ اپنے تجربات اور واردات کو ہر قسم کے خارجی معیار کے مطابق پرکھتا اور جانچتا ہے اور اس کی انتہائی کوشش ہوتی ہے کہ وہ خالص معروضی حقیقت تک پہنچ سکے اور اس کا طریقہ کار اسی طرح تجزیی ہوتا ہے جس طرح کہ سائنس کا۔ ہاکنگ (Hocking) کا خیال ہے کہ تصوف کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ صوفی اپنی خودی اور انفرادیت کو نئے سرے سے محسوس کرتا ہے۔ یہ خودی انسان کی روزمرہ کی زندگی کی انفرادیت نہیں بلکہ ایک وسیع تر خودی ہوتی ہے جس کی تخلیقی قوتیں لامحدود ہوتی ہیں۔ یہ انسان کو اکثر حالات میں زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد کر دیتا ہے اور اس کے حامل کو وہ بے نیازی حاصل ہوتی ہے جس سے وہ دنیا کے تمام

CamScanner

انسانوں اور مادی ذرائع کی حاجت سے بالا ہو جاتا ہے، یہ اس کی خودی کے لیے انتہائی بلندی کا مقام ہے جہاں بقول فلاطینوس ایک ''واحد ایک واحد سے دو چار ہوتا ہے'' اور جس میں کسی دوسرے کی گنجائش نہیں ہوتی۔

اسی حقیقت کو ولیم جیمز نے یوں بیان کیا ہے کہ ہر متصوفانہ واردات اور تجربہ ناقابل بیان ہوتا ہے۔ اس تجربے میں جو کچھ واردات اس پر گزرتی ہے وہ خود تو اسے محسوس کرتا ہے اور اسے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کا مواد محسوسات کی دُنیا سے متعلق نہیں ہوتا اس لیے اس کو مادی لباس پہنانا محال ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خصوصیت صرف متصوفانہ واردات تک محدود نہیں ہوتی۔ ہر تجربہ جو جذباتی ہوگا اس میں یہ صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک طرف خالص استدلال ہے۔ ہم جب کسی نتیجے کو دوسروں کے سامنے پیش کرتے ہیں تو اس نتیجے تک پہنچنے کے تمام منازل اور درجے مکمل طور پر بیان کر سکتے اور کرتے ہیں۔ اگر ہمارا استدلال صحیح ہوگا تو اس طرح ہم جس حقیقت تک پہنچ چکے ہیں اس کا علم دوسروں تک پہنچایا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے دوسری طرف اگر ہم کسی شخص سے محبت کرتے ہیں تو کسی کو اس کے متعلق تشفی بخش طریقے سے کچھ سمجھانا محال ہے۔ عشق کسی استدلال کا محتاج نہیں اور اس کے آغاز اور نشو ونما اور اس کی کیفیات کو الفاظ کا جامہ پہنانا ناممکن ہے۔ بطور تجربہ اور واردات وہ ایک انفرادی اور خصوصی کیفیت ہے جس میں کوئی دوسرا شامل نہیں۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ ناقابل بیان ہونے کی صفت صرف متصوفانہ تجربہ کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر وہ تجربہ جو جذبات سے تعلق رکھتا ہے ناقابل بیان ہوتا ہے۔ جو حقیقت ولیم جیمز ظاہر کرنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ جس حقیقت مطلقہ کا تجربہ اس متصوفانہ واردات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ اپنی ذات میں ناقابل بیان ہے۔ ہر صوفی کا یہ دعوے ہے اور اس میں کسی زمان و مکان کی تقسیم نہیں کی جا سکتی کہ جس حقیقت کا تجربہ اسے اپنی واردات میں ہوتا ہے وہ ہر قسم کے الفاظ اور مادی لباس سے ماوراء ہے۔ اسی بنا پر مختلف متصوفانہ نظاموں میں حقیقت مطلقہ کے متعلق ایسے الفاظ مستعمل ہوئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر قسم کی صفات سے عاری اور ہر تعین سے بالا ہے۔

لیکن اس کے باوجود صوفی کا تعلق اس ذات سے محض خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ اس تعلق کی بنیاد محبت کے گہرے جذبے پر قائم ہوتی ہے۔ یہ محبت بعض دفعہ اتنی ہمہ گیر اور مانع ہوئی ہے کہ اس میں کسی اور سے محبت سما نہیں سکتی، ایسی محبت کی مثالیں اکثر صوفیا کے اقوال اور اعمال میں ملتی ہیں۔ اُنہوں نے اس محبت کی خاطر تمام دُنیاوی تعلقات سے منہ موڑ لیا، حتیٰ کہ بعض نے

CamScanner

اولاد کی محبت کو بھی اس محبت کے منافی جان کر ان کی موت کی دعا کی۔ لیکن اس سے بہتر محبت خداوندی وہ ہے جس میں مخلوق سے محبت اس محبت کے منافی نہیں بلکہ اس عظیم محبت کا ایک ضمیمہ ہے۔ صوفی جب خدا کی محبت میں سرشار ہوتا ہے تو اسی سرشاری کا ایک مظہر مخلوق خداوندی سے محبت ہے جس کے باعث وہ لوگوں کو نیکی کی طرف دعوت دیتا ہے۔

اسی جذبے کے زیر اثر صوفیانہ ادب میں عشق و الفت کی اصطلاحات عام طور پر مروج ہوئیں، ماہرین نفسیات نے ایسی تحریروں میں انسان کے جذبۂ شہوت کے مظاہر تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ممکن ہے کہ اس تحلیلی کوشش میں صداقت ہو لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ صوفی اور ذات خداوندی کا رشتہ عقلی نہیں بلکہ خالص جذباتی ہے اور اسی کے زیر اثر اس کی زندگی میں وہ انقلاب پیدا ہوتا ہے جس کے باعث تصوف انسانوں کی مذہبی زندگی میں گہرائی اور وسعت پیدا کرنے میں کامیاب ہوا۔

محبت ایک انفعالی جذبہ ہے اور اسی بنا پر بعض محققین نے متصوفانہ تجربات کی مختلف صفات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس حالت میں صوفی اپنے آپ کو کسی دوسری قوت کے ہاتھ میں محض آلہ کار سمجھتا ہے۔ اس کے اعمال اور اس کے اقوال گویا اس کے اپنے نہیں بلکہ اس دوسری قوت یا شخصیت کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ انفعالیت محض ایک عارضی منزل ہے جو بہت جلد ایک اعلیٰ فعالیت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ محبت جہاں ایک منزل میں محض "داد" یعنی انفعالیت ہے وہاں وہ دوسری منزل میں "ستد" یعنی فعالیت بھی ہے وہ داد اور ستد کی ان دونوں کیفیتوں کے مجموعے کا نام ہے۔ "داد" کی حالت میں جو خود سپردگی ہوتی ہے۔ اس میں بھی انسان کی قوت ارادی مردہ نہیں ہوتی۔ یہ خود سپردگی ارادی اور اختیاری ہوتی ہے، جبری نہیں ہوتی۔

اس حالت میں من و تو کی تمیز ختم ہو جاتی ہے۔ علم جو محسوسات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس میں معروض اور موضوع کی تمیز قائم رہتی ہے لیکن اس تجربہ میں یہ فرق بالکل محو ہو جاتا ہے۔ دوئی کی جگہ یکتائی اور وحدت کا شدید احساس ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اکثر صوفیا کے ہاں وحدت وجود کا تصور پایا جاتا ہے اگرچہ بعض کے ہاں اس احساس وحدت کی بنیاد صوفی کی اپنی انفرادی خودی کے عمیق تصور پر مبنی ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ وجودی نقطہ نظر کے تضمنات سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔ اسی تصور وحدت کے باعث صوفیانہ ادب میں یہ نظریہ ملتا ہے کہ کائنات کی ہر شے اس ذات واحد کا مظہر ہے اور خاص کر انسان اس کی صفات و ذات میں شریک ہے اور اس کی تخلیق فطرۃ اللہ پر ہوئی یا جیسے کہ عیسائی متصوفین بیان کرتے ہیں کہ خدا نے انسان کو اپنی شکل پر بنایا۔ یہ تمام تصورات اس احساس وحدت کے مختلف نتائج ہیں۔

CamScanner

ولیم جیمز نے صوفیانہ واردات کی ایک صفت یہ بیان کی ہے کہ یہ تجربہ اگرچہ اساسی طور پر جذباتی اور تاثراتی ہوتا ہے تاہم اس میں صوفی علم سے بہرہ ور بھی ہوتا ہے۔ وہ جب حقیقت مطلقہ سے دوچار ہوتا اور اس کے مشاہدے سے سرفراز ہوتا ہے تو اسے ایک ایسے علم کا تجربہ ہوتا ہے جس کی صداقت کی شہادت خود وہ تجربہ ہوتا ہے اور وہ محسوسات کی شہادت سے کہیں زیادہ پُروثوق اور یقینی ہوتی ہے۔ ایک قسم کا نور آنکھوں کے سامنے چمکتا ہے اور اس کی روشنی میں جو کچھ نظر آتا ہے اس پر دیکھنے والا اسی طرح یقین لے آتا ہے جس طرح ہم اپنی آنکھوں کے مشاہدے پر یقین کرتے ہیں، تمام صوفی اس پر متفق ہیں کہ اس تجربے میں وہ حقیقت کا عینی مشاہدہ کرتے ہیں جو ہر قسم کے شک و ریب سے بالا ہوتا ہے۔ یہی عین الیقین کی وہ حالت ہے جس کے باعث ان کی زندگی ایک عمیق اور دوررس انقلاب سے دوچار ہوتی ہے اور جس کے اثرات ان کی اپنی ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ جس سے بہت سے لوگ زندگی کے نئے زاویوں سے واقف ہوتے اور نئی وسعتوں اور گہرائیوں سے روشناس ہوتے ہیں۔ وہ اپنی ذات کو خدا کی ذات اور صفات میں گم پاتا ہے لیکن اس احساسِ وصال و وحدت کا اثر ایک محض سلبی اور انفعالی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس احساس سے صوفی میں ایک عمیق ترین تخلیقی قوت بیدار ہوتی ہے جس کے باعث وہ لوگوں کے سامنے نہ صرف نئے اقدار پیش کرتا ہے بلکہ پرانی اقدار کو ایک نیا مفہوم دے کر ان میں ایک نئی زندگی پیدا کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔[۴]

برگسان نے اپنی کتاب "مذہب اور اخلاق کے دو مآخذ" میں بڑی تفصیل سے تصوف کی ماہیت اور اس کی افادیت پر بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مذہب کا ایک ماخذ تو انسان کا اسطور سازی کا جذبہ ہے لیکن اس طرح کا مذہب ایک جامد نوعیت کا ہوتا ہے جس میں زمانے کے ساتھ بڑھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کا کام محض سلبی ہوتا ہے وہ انسان کو مایوس اور دل گرفتگی سے بچاتا ہے۔ لیکن دوسری قسم مذہب جس کو برگسان حرکی کا نام دیتا ہے متصوفانہ واردات اور تجربے کا نتیجہ ہے۔ اس کا کام محض انسان کی تحفظ ذات نہیں بلکہ اس رُوحانی زندگی میں ایک نئی وسعت اور گہرائی پیدا کرنا ہے جس کے باعث وہ ایک اعلیٰ درجے کی مخلوق بن جاتا ہے۔ ایسا مذہب ایک بلند تر نصب العین پیش کرتا ہے جس کی روشنی میں وہ زندگی کا ایک بلند ترین مرتبہ حاصل کرسکتا ہے۔ متصوفانہ تجربے کے متعلق وہ کہتا ہے "انسانی روح اس قوت کا بلاواسطہ ادراک نہیں کرتی جو اسے متحرک کرتی ہے لیکن وہ ایک ناقابل بیان وجود کو محسوس کرتی ہے یا علامتی شہود کے ذریعہ اس کا قیاس کرلیتی ہے۔ اس تجربے کے بعد ایک ناپیدا کنار مسرت و خوشی ایک ہمہ گیر جذبہ اور شدید لذت پیدا ہوتی ہے۔ خدا وہاں موجود ہوتا ہے اور انسانی روح اس کی ذات میں گم

CamScanner
CamScanner

معلوم ہوتی ہے۔ ہر قسم کی پیچیدگی اور تاریکی ختم ہو جاتی ہے۔ ہر طرف نور اور روشنی ہے۔ محبوب اور محبّ کی دوئی یک قلم موقوف ہو جاتی ہے۔" آخری منزل میں خدا ہی انسانی روح میں کارفرما ہوتا ہے اور روح کثرت حیات سے بھرپور ہو جاتی ہے، اس میں قوت کار اتنی شدت اختیار کر لیتی ہے کہ ہر قسم کے خطرے سے بے نیاز ہو کر انسان دنیا کے معاملات میں کود پڑتا ہے۔ یہ انسان کی تخلیقی قوتوں کے کمال کا مرتبہ ہے" اس کے علاوہ برگسان کا خیال ہے کہ اس تجربہ میں لذت و سرور اور تخلیقی قوتوں کے احیاء کے علاوہ ایک یقین و اعتماد بھی موجود ہوتا ہے۔ یہ استدلال سے پیدا شدہ گمان نہیں بلکہ ایک مشہود شے جیسا ایمان ہوتا ہے یہ وہ شخص ہے جس نے آنکھوں سے دیکھا ہو، ہاتھوں سے مس کیا ہو اور تمام علم پر حاوی ہو۔ وہ یوں محسوس کرتا ہے کو یا صداقت اپنے مصدر و منبع سے اس کے تمام وجود میں سرایت کر رہی ہے اور اس کے سارے جسم میں محبت ہی محبت کارفرما نظر آتی ہے۔ اسی ملکوتی محبت سے وہ تمام انسانوں سے بلا امتیاز محبت کرتا ہے۔ خدا کی صفت تخلیق کا عکس اس کی ذات میں منعکس ہو کر اس کو بلند ترین تخلیقی کارناموں پر ابھارتا ہے جس کے ہر پہلو میں انسانیت سے محبت موجزن نظر آتی ہے۔

یہی وہ لوگ ہیں جو برگسان کی نگاہ میں مذہب کو جمود، سکون اور رسمیت سے نکال کر نئی زندگی اور حرکت بخشتے ہیں۔[۵]

حوالہ جات

[۱] روئس (Rayce) کی کتاب "فرد اور کائنات" (The World and the Individual) جلد اول، صفحہ ۸۱۔

[۲] اقبال کا ساتواں لیکچر تشکیل جدید، کیا مذہب ممکن ہے؟ صفحہ ۱۹۲۔۱۹۶، شیخ اشرف، جون 1951۔

[۳] "انسانی تجربہ میں خدا کا مفہوم"، (مارچ ۱۹۵۵)، صفحہ ۳۳۰۔

[۴] دیکھئے مثلاً ہوکنگ کی مذکورہ بالا کتاب، باب ۳۰، صفحہ ۳۰۶۔ اسی طرح روئس (Royce) کی مذکورہ بالا کتاب (The World and the Individual) باب ۲۲، صفحہ ۳۹۲، اور ۵۱۲ وغیرہ۔

[۵] برگسان، "مذہب و اخلاق کے دو ماخذ"، باب ۳، جان اے نکلسن، "فلسفۂ مذہب"، باب ۷، صفحہ ۹۳-۲۰۲۔

CamScanner

02

یونانی تصوف

یونانی فکر کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفیانہ تصورات کا سب سے پہلے رواج تھریس یعنی مغربی ایشیا کے علاقہ سے شروع ہوا جس کا بانی ایک نیم افسانوی شخص آرفیس تھا جس کی تعلیم ساتویں یا چھٹی صدی قبل مسیح میں تمام یونان میں پھیلی۔ بعض مستند مورخین کی رائے ہے کہ تاریخ کے اس دور میں مغربی ایشیا کی دینی اور فکری تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا جس میں صوفیانہ تصورات و اعمال کی نمایاں جگہ ہے اور یہ نیا رجحان زیادہ تر سامی افکار اور کچھ زرتشی عقائد کا نتیجہ تھا۔ فلسفیانہ افکار نے عقلیت پسند ذہنوں کو آبائی اور مروجہ مذاہب و اقدار سے بدگمان کر دیا تھا اور ان کے قلب ایک زندگی بخش اور اطمینان دلانے والے نظام فکر کی تلاش میں تھے۔ اس عبوری دور کی بے اطمینانی اور مسلمہ اخلاقی اقدار کے کھوکھلے پن نے لوگوں کے ذہن میں بدی اور شر اور اس سے پیدا شدہ احساس جرم و گناہ کو تیز تر اور گہرا کر دیا تھا۔ جب مسلمہ نیکی کے تصورات و اعمال میں کوئی اچھائی اور نیکی نظر نہ آئے اور لوگ محسوس کرنے لگیں کہ یہ اعمال جن کو آج تک نیک کہا جاتا رہا ہے درحقیقت ہر قسم کی نیکی و خوبی سے عاری ہیں اور جو لوگ ان اعمال اور رسوم کو ادا کرنے پر مصر ہوں وہ محض ریاکاری اور دکھاوے کی زندگی بسر کر رہے ہوں تو ان حالات میں حساس اور حکیمانہ ذہن کے لوگوں میں ایک روحانی تڑپ کا پیدا ہونا یقینی ہے۔ یہ تڑپ ایک طرف نیکی اور خیر کی پائیدار اقدار کی تلاش میں نظر آتی ہے اور دوسری طرف شر و بدی کے جراثیم و اثرات سے محفوظ رہنے کے طریقوں کی نشاندہی میں منہمک نظر آتی ہے۔ یہی وہ ماحول تھا جس میں

CamScanner

آرفیسی نظام فکر وعمل کی بنیاد پڑی اور اس کی قبولیت کا راز اس میں مضمر تھا کہ اس نے انسانوں کے اس وقت کے مطالبات کو پورا کرنے میں بڑی خوبی کا ثبوت دیا۔ اس میں ایک طرف اخلاقی اقدار کے نئے پیمانے بھی موجود تھے جن کی بنیاد پر ایک زاہدانہ طرز عمل اور طریقۂ زندگی پیدا ہوا تو دوسری طرف بعض صوفیانہ مشاغل بھی تھے جن پر عمل پیرا ہونے سے انسان اپنے اصل یعنی خالق مطلق سے ربط اور تعلق بھی پیدا کرسکتا ہے۔ تصوف میں شروع سے دو اجزا شامل رہے ہیں اور یہی دونوں اجزا آرفیسی فکر میں بھی پائے جاتے ہیں: انسان اور خدا کے درمیان تعلق کا ذاتی تجربہ یعنی مشاہدہ اور انسانی رُوح اور خدا کے مابین اتحاد کے متعلق مختلف فکری توجیہات۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ آرفیس نے یونانی تاریخ میں پہلی دفعہ خانقاہیں قائم کیں جہاں لوگوں کو اس کے طریقۂ کار کے مطابق تعلیم دی جاتی تھی۔ ان خانقاہوں کی مثال عبادت گاہوں یا صومعوں کی سی تھی جو بعد میں صوفیانہ خانقاہوں میں تبدیل ہو گئیں۔ مبصرین کا خیال ہے کہ ان علیحدہ عبادت گاہوں کے قائم کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ عام یونانی تصورات و اعمال دین سے مختلف تھے اور ان کی بنیاد چند فلسفیانہ و فکری اصولوں پر تھی جن کی ترویج اور جن کو عملی شکل دینے کے لیے علیحدہ نظام کی ضرورت محسوس کی گئی۔

آرفیس نے اپنے نظام فکر کی بنیاد چند تمثیلات پر رکھی جس کا بہترین نمونہ بعد میں عرفانی گروہ اور مانی کے ہاں ملتا ہے۔ ایک زمانہ تھا جب زیوس (Zeus) خدائے اعظم کے ہاں ایک لڑکا ڈایونیس۔ زیگریوس پیدا ہوا یہ ابھی چھوٹی عمر ہی کا تھا کہ ٹیٹنوں (Titans) کے قبضہ میں آ گیا جنھوں نے اس کو کھلونے اور شیشہ دیا اور اس کے بعد اسے قتل کر کے کھا گئے لیکن کسی طرح اس کا دل محفوظ رہ گیا۔ اس کے باپ نے وہ دل کھا لیا اور اس طرح وہ دیوتا پھر زندہ ہو گیا۔ اس پر دیوتائے اعظم زیوس نے بجلی کے ایک کڑک سے ٹیٹنوں کو جلا ڈالا، ان کی خاکستر سے انسان پیدا ہوا۔ اس طرح انسان دو مختلف اور متضاد اجزا کا مرکب ہے، ایک نورانی (ڈایونیس) اور دوسرا ظلماتی۔ یہ تمثیل یونانی فکر میں اس طرح رچ گئی کہ بعد میں افلاطون جیسا فلسفی بھی انسان کے متعلق یہی آرفیسی محاورہ یعنی "ٹیٹنی فطرت" استعمال کرتا ہے جس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اس میں بدی اور شر کی طرف رجحان موجود ہے۔

اس تمثیل اور تصور سے جسم اور رُوح کا تضاد اس نظام فکر کا بنیادی اور مرکزی تصور قرار پایا۔ ایک حیثیت سے رُوح اور جسم کا اختلاف کیفیت کے لحاظ سے بہت قدیم زمانے سے تسلیم کیا جاتا رہا۔ زندگی میں بعض ایسے تجربات بھی آتے ہیں جن سے انسان روح کے علیحدہ وجود کا قائل ہو جاتا ہے، مثلاً خواب کی واردات، آسیبی حالت جب کوئی دُوسری رُوح کسی شخص کے جسم میں

عارضی طور پر حصول کر جاتی ہے اور خود موت۔ ان تمام اور اس قسم کے اور دوسرے واقعات کی روشنی میں یہ عقیدہ عام طور پر قدیم زمانے سے تسلیم کیا جاتا رہا کہ انسانی روح جسم سے علیحدہ قائم رہتی اور رہ سکتی ہے۔ لیکن یہ تصور کہ ان دونوں میں فطری طور پر تضاد موجود ہے یعنی رُوح ایک نورانی شے ہے اور جسم کا تعلق مادی دنیا سے ہونے کے باعث وہ ایک کثیف اور ظلماتی فطرت کا حامل ہے، یہ تصور دایونیس اور آرفیسی تصورات کے تحت رائج ہوا جب ان کے پیروؤں میں صوفیانہ جذب و مشاہدات کا ذوق پیدا ہوا۔ اس سے یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ اگر رُوح جسم کی بندشوں اور مادی حدود سے آزاد ہو جائے تو اس کی قوتوں میں بے اندازہ ترقی اور نشوونما ہوگا۔ انسان ہمیشہ سے قوت کے حصول کا خواہش مند رہا ہے اور رُوحانی قوت اور غیبی طاقتوں پر حکمرانی کا جذبہ تو اور بھی زیادہ کشش کا باعث رہا ہے۔ یہی وجہ تھی جس کے باعث آرفیسی نظام میں روح کو جسم کی بندشوں سے آزاد کرانے کا تصور پیدا ہوا۔ جسم اور رُوح کا یہ تضاد اور اخلاقی اقدار کے لحاظ سے دونوں کا فرق ہی درحقیقت قدیم زمانے سے تصوف اور رہبانیت کا سنگ بنیاد رہا ہے۔ اس کا دوسرا سبب احساسِ گناہ ہے جو جسم میں محبوس ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے اور جس سے نجات کا تصور عالمِ وجود میں آتا ہے۔ ان دونوں تصورات کی آمیزش سے آرفیسی خانقاہیں قائم ہوئیں اور زہد و تصوف کا رواج عام ہوا۔ حیوانی گوشت حتیٰ کہ انڈوں کے کھانے کی سخت ممانعت تھی، روزے رکھنے کے حکم پر سختی سے پابندی کی جاتی تھی۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ آرفیسی نظام میں اخلاقی طور پر اباحت کا دروازہ کھلا تھا لیکن جدید تحقیقات سے یہی ثابت ہوا ہے کہ ان کے پیروؤں میں کم از کم ابتدائی دور میں اخلاقی بلندی اور زہد و ریاضت کی طرف زیادہ رجحان تھا۔ لیکن جس طرح ہر اچھی تحریک اپنے ابتدائی دور کے بعد کچھ اجنبی تصورات کے زیرِ اثر اور کچھ انسانی کمزوریوں کے باعث اپنی بلندی سے گر جاتی ہے اسی طرح آرفیسی نظام کا بھی حشر ہوا۔ چنانچہ افلاطون نے جمہوریت (باب دوم، ۳۶۴ (ی)) میں ان آرفیسی فقرا کا ذکر کیا ہے جو قریہ بہ قریہ اور شہر بہ شہر پھر کر بھیک مانگتے اور جنتر منتر، تعویذوں اور دعاؤں کے ذریعہ سادہ لوح لوگوں کے مال پر ڈاکا ڈالتے تھے اور اس طرح انھیں گناہوں سے نجات اور مصیبتوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کا آسان طریقہ بتاتے تھے۔

کائنات کے متعلق ان کا نظریہ یہ تھا کہ ماہیت مطلقہ سے اشعاع کے مختلف سلسلوں کا صدور ہوا لیکن کچھ عرصے کے بعد یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور پھر ایک نئی کائنات تخلیق ہوتی ہے، انسانی رُوح نورِ ازلی کے چند بکھرے ہوئے اجزا ہیں جو گر پڑ کر اس زمین پر آ پہنچے ہیں۔ لیکن ماہیت مطلقہ کے اولین بروز (Emanation) یعنی رُوحِ کلی سے ہم بہت دور واقع ہیں اور اس

لیے ہماری مراجعت کا راستہ بھی اسی نسبت سے دور اور دشوار گزار ہے۔[۱]

موت کے بعد زندگی کا تصور بھی ان کے ہاں موجود ہے۔ مرنے کے بعد ایک نیک اور پرہیزگار انسان کی رُوح ایک ہزار سال (یا یونانی شاعر پنڈار کی رُو سے صرف آٹھ سال) تک عالم اسفل میں اپنی نیکی کا اجر پاتی ہے اور اس طرح ایک بد آدمی کی رُوح اسی عرصے میں اپنی بدی کی سزا سے دوچار ہوتی ہے۔ اس کے بعد وہ کسی دوسرے جسم میں نمودار ہوتی ہے اور اس طرح زندگی اور موت کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ اس دوامی اور دوری زندگی سے نجات صرف اس کو حاصل ہوسکتی ہے جو اس زندگی اور موت کے بعد کی زندگی میں نیکی کے اصولوں پر کاربند رہے۔ جب کوئی شخص تین ایسی زندگیاں (تین اس زمین پر اور تین پاتال میں) گزار چکے تو وہ اس چکر سے مکمل اور آخری طور پر نجات حاصل کر لیتا ہے اور تمام گناہوں اور آلائشوں سے پاک ہو کر جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔ جنوبی اطالیہ سے کچھ آرفیسی تختیاں دستیاب ہوئی ہیں جن سے چند رسوم کا پتا ملتا ہے۔ دفن کرتے وقت آرفیسی لوگ میت کے ساتھ چند ہدایات رکھ دیتے تھے جن کی مدد سے وہ ابدی سکون حاصل کر سکے۔ ان تختیوں پر عالم اسفل کی مندرجہ ذیل تفصیلات درج ہیں۔ ایک طویل اور پریشان کن سفر کے بعد رُوح ایک ایسی سڑک پر گامزن ہوتی ہے جس کے دونوں طرف پانی کے چشمے ہوتے ہیں، بائیں ہاتھ کے چشموں کو چھوڑ کر وہ دائیں طرف کے چشموں کے محافظین کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور ان سے پاک و صاف پانی طلب کرتی ہے۔ اس کے بعد اس میں نورانی اجزا اپنی پوری چمک و تاب سے نمودار ہوتے ہیں اور وہ پاک لوگوں کی صحبت میں جا پہنچتی ہے۔

آرفیسی تصوف اور اس کے مختلف افکار و اعمال کا اثر یونان کے عوام اور خواص بھی پر ہوا اور بہت جلد یہ خیالات عام ہونے شروع ہوئے۔ تصوف اور اداراتی دین کا فرق یہ ہے کہ تصوف محض افراد کی داخلی زندگی تک محدود رہتا ہے اور دین کا مقتضا یہ ہے کہ وہ ہم یقین افراد کی خارجی زندگی میں چند ضوابط اور قواعد کی پابندیوں سے ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ آرفیسی نظام چونکہ صوفیانہ طرز کی راہبانہ زندگی پیدا کرنا چاہتا تھا اس لیے لازمی طور پر اس سے صرف چند افراد متاثر ہوئے اور یونان کے عوام میں اس سے کوئی ہمہ گیر دینی تحریک پیدا نہ ہوسکی۔ تاہم ان کے چند مخصوص تصورات تمام یونانی فلاسفہ و مفکرین کے کلام میں سرایت کر گئے اور اس طرح آہستہ آہستہ زبان زد عوام ہو گئے۔

شاعر پنڈار شاید پہلا یونانی مصنف تھا جس نے حیات بعد الموت کے آرفیسی نظریات کی تبلیغ شروع کی اور بعض کا خیال ہے کہ وہ یورپ کا پہلا شخص ہے جس نے جنت کے متعلق بلند

شاعری میں عمدہ تصورات پیش کیے۔ اس طرح انسان کی نورانی پیدائش کا تصور بھی اسی کے ذریعہ عوام میں پہنچا۔ اسی طرح فیثا غورث، سقراط اور افلاطون بھی ان افکار سے متاثر ہوئے۔ افلاطون نے رُوح کا جو تصور اپنے مکالمہ ''فیڈرس'' میں پیش کیا ہے وہ آرفیسی نظریات پر مبنی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فیثا غورث کی کوشش یہ تھی کہ آرفیسی نظام میں مناسب تبدیلیاں کی جائیں جن سے اس کی خرابیاں دُور ہوسکیں۔[۲] اس کے نزدیک آرفیسی نظام میں صرف چند اصلاحات کی ضرورت تھی کیونکہ اس کا نظامِ عمل بالکل صحیح تھا۔ فیثا غورث کا خیال تھا کہ اخلاقی اقدار کے قیام و ارتقا کے لیے ظاہری اعمال اور رسوم کی اتنی اہمیت نہیں جتنی نیت اور رُوح کی۔ اگر کوئی شخص دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لیے قربانیاں دیتا رہے، سفید بے داغ کپڑے پہنتا پھرے اور ہاتھ اُٹھا کر دُعائیں مانگتا رہے تو ان سے اس کی اخلاقی زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی جب تک اس کا دل ان اعمال کی روح سے ناآشنا ہے۔ اگر بنیادی اقدارِ حیات کی حقیقی اہمیت سے وہ بے خبر ہے تو یہ اعمال اس کے کسی کام نہیں آسکتے۔ آرفیسی نظام کی فکری بنیاد جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس اصول پر قائم تھی کہ انسان کی رُوح عالم بالا سے صعود کرکے اس عالمِ سفلی میں داخل ہوچکی ہے اور اس ہبوط سے نجات حاصل کرنے کے لیے اسے مجاہدات و ریاضتِ نفس کی ضرورت ہے۔ لیکن اُن کے ہاں ڈایونیس دیوتا کے پیروؤں کی طرح کچھ غیر اخلاقی رسوم بھی موجود تھیں جن سے حاضرین کے جذباتِ سفلی میں انگیخت ہونے کا امکان موجود تھا۔ ان میں ایک رسم عشائے ربانی بھی تھی جہاں لوگ مل کر کھانا شراب استعمال کرتے تھے اور اس طرح ان کے خیال میں دیوتاؤں کے غم و خوشی میں شریک ہوتے تھے۔[۳] اس طرح انسان اور خدا کے درمیان جو ربط و ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اس کے لیے آرفیسی نے ''تھیوریا'' کا لفظ استعمال کیا۔ تھیوریا سے مراد انسان کی وہ نفسیاتی حالت ہے جب وہ جذبات کی انتہائی شیدت کے زیرِ اثر اپنی انفرادی ہستی کو بھول کر اپنے آپ کو خدائے مطلق کا محض پر تو یا سایہ سمجھتا ہے اور جس وقت انفصال الٰہی کا انکشاف اس پر ہوتا ہے۔[۴] فیثا غورث نے محسوس کیا کہ ایک اچھے مقصد کے حصول کے لیے یہ طریقہ اخلاقی طور پر صحیح نہیں۔ اس نے سلوک اور مشاہدات کے جذباتی عنصر کو ختم کرکے اس کی جگہ خالص عقلی اور اخلاقی طریقہ رائج کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اگر انسان اپنی رُوح کے بلند ترین قویٰ یعنی عقل و مشاہدہ کو پُورے طور پر استعمال کرے اور مجاہدات و ریاضات پر کاربند رہے تو وہ خدائے مطلق کے ساتھ رابطہ پیدا کرسکتا ہے۔ محض جذبات کی انگیخت اس مقصد کے لیے نہ صرف بے کار ہے بلکہ اخلاقی طور پر نقصان دہ ہے۔ اس طرح فیثا غورث نے آرفیسی ''تھیوریا'' کی قلبِ ماہیت کرکے مذہبی افکار میں ایک بہتر تصور کا

اضافہ کیا۔[۵]

فیثا غورث ۵۸۰ قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے زمانے کے تمام متمدن ملکوں کا دورہ کیا۔ مصر اس دور میں تمدنی طور پر کافی مشہور تھا۔ وہاں کے مندروں کے کاہن اور دیگر عالم اپنے مختلف علوم وفنون کے لیے مشہور تھے۔ بابل و کلدانیہ کی مذہبی روایات اور اسرائیلی اور زرتشتی تصورات بھی یونانی افکار کے مقابلہ پر زیادہ باأثر اور اپنی معنویت کے لحاظ سے زیادہ اہمیت وسعت کے حامل تھے۔ فیثا غورث نے اس سب سے استفادہ کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فیثا غورث کے نظریات اور اعمال میں اس وقت کے تمام علوم و افکار ایک جگہ جمع ہو گئے اور مشرقی اور مغربی حکمت کے تمام چشمے ایک ہی جگہ مرکوز ہو گئے۔ افلاطون نے اپنی جمہوریت (باب ۱۰، ۶۰۰ ب) میں ایک جگہ فیثا غورث کا ذکر کیا ہے کہ اس نے لوگوں کے سامنے ایک نظریۂ حیات و ایک طریقۂ زندگی یعنی دین پیش کیا اور اس کے پیرو اس سے شدید محبت وعقیدت کا جذبہ رکھتے تھے اور آج تک بھی (یعنی سقراط اور افلاطون کے زمانے تک) اس کے پیرو اپنے مخصوص عقائد و اعمال کے باعث دوسروں سے متمیز ہیں۔ ارسطو نے فیثا غورث کے متعلق ایک علیحدہ رسالہ لکھا جو اگرچہ ضائع ہو چکا ہے تاہم اس کے اقتباسات دُوسرے مصنفین کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ معجزات و کرامات جو عام پور پر فیثا غورث کے ساتھ منسوب تھیں وہ چوتھی صدی قبل مسیح میں زبان زدِ عام تھیں اور ایتھنز کے باشندے ان قصوں پر یقین رکھتے تھے۔

فیثا غورث کے عقائد مندرجہ ذیل تھے۔

(۱) رُوح جسم سے عارضی یا مستقل طور پر علیحدہ رہ سکتی ہے، اس طرح انہوں نے جسم کے مقابلہ پر رُوح کی برتری کو تسلیم کیا۔

(۲) انسان اور حیوان میں ہم آہنگی موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ انسانی رُوح بعض دفعہ حیوانوں کے جسم میں ظاہر ہو سکتی ہے۔

(۳) روح کو جسم کے مقابلہ پر زیادہ باقوت بنانے کے لیے چند اوامر و نواہی کی پابندی لازمی ہے۔ اگر انسان اپنے نفس پر کسی قسم کا جبر نہ کرے اور بلا اکراہ ہر خواہش کو پورا کرتا چلا جائے تو اس سے اس کی رُوح کی بالیدگی اور اس کے ارتقا میں خلل آنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ہمارے اردگرد خیر وشر، نیک و بد ہر قسم کے میلانات موجود ہیں۔ ان میں سے خیر و نیکی کے اعمال کو اختیار کرنا اور ان کے مطابق اپنی اور دوسروں کی زندگی ڈھالنا اور شر اور بدی کے اعمال سے پرہیز کرنے ہی میں رُوح کی صحیح نشوونما مضمر ہے۔ ان افکار کی ترویج کے لیے جب فیثا غورث جیسی بلند شخصیت میسر آئی تو یونان جیسے کم متمدن ملک میں ان کی کامیابی کچھ بعید نہ تھی۔ اس نے

CamScanner

ان تصورات و عقائد کے قدیم مشرکانہ اور طفلانہ لباس کو دور کر کے ان کی بنیاد پر ایک بلند اخلاقی نظریہ حیات پیش کیا۔

فیثاغورث کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ جسم انسانی روح کا قید خانہ یا قبر ہے۔ لیکن آرفیسی اور فیثاغورثی تعبیر میں یہ فرق ہے کہ آرفیسی نظام میں اس عقیدہ کی بنا پر ایک ایسا نظام عمل قائم ہوا جس کا نقطہ نگاہ محض سلبی تھا یعنی ان کے خیال میں روح کا جسم میں قید ہو جانا انسان کی انتہائی بدقسمتی تھی جس کے باعث وہ اپنی فطری نورانیت سے محروم ہو گیا اور اب اس کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ اس قید سے نجات حاصل کرے۔ اس کے برعکس فیثاغورث نے اس اصول کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی سلبیت کو ایجابی شکل دے دی۔ انسانی روح کو جسم میں قید کرنا درحقیقت انسان کی بھلائی کے لیے ہے۔ یہ روح کا ھبوط نہیں عروج ہے کیونکہ اس طرح اب بلندیوں تک پہنچنے کا راستہ اس کے لیے کھل جاتا ہے جو اس کے بغیر اس کے لیے ممکن نہ تھا، جسم اور روح کی یک جائی کوئی بدقسمتی یا سزا نہیں بلکہ بلند ترین اخلاقی اور روحانی قوتوں کے حصول کا ایک بہترین ذریعہ ہے۔[۶] اس کے علاوہ فیثاغورث کے نزدیک اخلاق کا نصب العین یہ تھا کہ انسان خدائی صفات کا حامل ہو، اس کی خوبیوں کی پیروی کرے اور اپنی زندگی خدائے مطلق کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرے، یہ نصب العین بھی اس نظام کو آرفیسی طریقہ زندگی سے متمیز کرتا ہے۔ آرفیسی عقیدہ تھا کہ انسان کا بلند ترین مقصد روح کو جسم کی قید سے نجات دلانا ہے جس کو بدھ مت کی زبان میں نروان کہا جا سکتا ہے، یعنی اس دوری زندگی کی مصیبت سے چھٹکارا۔ اس میں انسان کے لیے کوئی اثباتی لائحہ عمل موجود نہیں، وہ فرار کا راستہ ضرور دکھاتا ہے لیکن زندگی کو بامقصد قرار دے کر اس کو بسر کرنے کا طریقہ اس کے پاس کچھ نہیں۔ اس کے برعکس فیثاغورث نے اپنے پیروؤں کے سامنے ایک اثباتی نصب العین رکھا جس کے باعث اس کا صوفیانہ نظام اس کے پیش رو آرفیسی اور بعد کے صوفیانہ نظاموں کے منفی اور حیات گریز رجحانات سے محفوظ رہ گیا۔ افلاطون کے مکالمہ کریٹیلس (۴۰۰) میں سقراط نے آرفیسی نظریۂ جسم اور روح کو پیش کر کے ان کی استعمال کردہ اصطلاحات کی لغوی تشریح اس طرح کی کہ اس کا سلبی پہلو ایک اثباتی رخ اختیار کر گیا اور ناقدین کا خیال ہے کہ یہ تبدیلی فیثاغورثی نقطہ نگاہ کے زیر اثر عمل میں آئی ہے۔ ''بعض کہتے ہیں کہ جسم روح کی قبر ہے جو اس زندگی میں اس میں مدفون ہے--- یہ اصطلاح شاید آرفیسی شعراء نے وضع کی تھی اور ان کا خیال تھا کہ روح اپنے گناہوں کی سزا بھگت رہی ہے اور یہ کہ جسم ایک قید خانہ ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ باڑہ ہے جس میں روح کو اس لیے رکھا گیا ہے تاکہ اس کی حفاظت ہو سکے۔'' [۷]

CamScanner
CamScanner

فیثا غورث نے اپنے پیروؤں کو تاکید کی تھی کہ وہ ہر صبح اور شام اپنے نفس کا محاسبہ کریں۔ سونے سے پہلے ان کے فرائض میں یہ شامل تھا کہ وہ اپنے آپ سے سوال کریں کہ کس حد تک ان سے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی ہوئی ہے اور کون کون سا فعل ان سے سرزد ہوا ہے جو انھیں نہیں کرنا چاہیے تھا اور وہ کون سے اعمال ہیں جو ان کو کرنے ضروری تھے لیکن وہ ان کو سرانجام دینے سے معذور رہے۔ ہر روز کا یہ عملی محاسبہ نہ صرف ان کو نیکی کے راستے پر گامزن رکھنے میں معاون تھا بلکہ اس طرح عقلی طور پر اخلاقیات کے مختلف مسائل انسان کے سامنے آتے رہتے ہیں جس سے وہ خیر اور شر اور دیگر اخلاقی مسائل کو عقلی طور پر پرکھنے کی قابل ہو جاتا ہے۔

فیثا غورث کے نزدیک یہ زندگی ایک اجتماع ہے اسی طرح کا جس طرح مثلاً اولیمپک کھیلوں میں لوگ جمع ہوتے ہیں۔ ان اجتماعات میں حصہ لینے والے لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک گروہ تو محض خرید و فروخت کرنے آتا ہے۔ اس کے بعد دوسرے لوگ وہ ہوتے ہیں جو کھیلوں میں حصہ لینے آتے ہیں۔ لیکن تیسرا اور بہترین گروہ وہ ہے جو محض تماشائی کی حیثیت سے شامل ہوتا ہے۔ افلاطون کے اخلاقی نظام میں مشاہدات و ریاضات کی زندگی کو عملی زندگی پر ترجیح دی گئی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ اس شخص کا اولین فرض ہے جو محسوسات کی دنیا (یعنی افلاطونی تمثیل کے مطابق تاریک غار) کی قید سے نجات حاصل کر چکا ہو کہ وہ مشاہدہ اور مجاہدہ کی زندگی پر قناعت کرے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ گاہے گاہے اسی محسوسات کی دُنیا میں واپس آ کر دوسرے لوگوں کو بھی اس دھوکے سے نجات دلانے کی کوشش کرے۔ اسی طرح ارسطو کے ہاں حکمت نظری کی زندگی حکمت عملی کی زندگی کے مقابلہ پر ہر حالت میں بہتر ہے اور یہی انسانی زندگی کا بلند ترین نصب العین ہونا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں فیثا غورث کی تقسیم یونانی فلسفہ اخلاق میں مسلم رہی ہے اور یہی نظریہ تصوف کا بہترین منبع ہے۔ صوفیانہ زندگی کا مابہ الامتیاز یہی نقطہ نگاہ ہے کہ محسوسات کی دنیا اور اس کے تمام مشاغل غیر اہم اور بیکار ہیں، مادی دُنیا کی لذتوں اور دلچسپیوں میں آلودہ ہو کر دوسری دنیا اور اس کے تقاضوں کو فراموش کرنا ایک اخلاقی گناہ اور عقلی طور پر نادانی کے مترادف ہے۔ حکیم و دانشمند آدمی وہی ہے جو اس آنی و فانی کائنات سے بالا ہو کر ایک پائیدار حقیقت کی طرف رجوع کرے۔

فیثا غورث کے متعلق یہ عام طور پر مشہور ہے کہ وہ رُوح کی بقا اور تناسخ ارواح کا قائل تھا اور آرفیسی نظام کی طرح یہی دونوں عقیدے اس کے پیروؤں میں زہد و مجاہدات کی زندگی پیدا کرنے کے باعث ہوئے۔ جو روایات ہمیں خود فیثا غورث اور اس کے قدیم پیروؤں کے متعلق ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی بالکل سادہ تھی۔ ہیرو ڈوٹس بیان کرتا ہے کہ آرفیسی

CS CamScanner

شاعری میں عمدہ تصورات پیش کیے۔ اس طرح انسان کی نورانی پیدائش کا تصور بھی اسی کے ذریعہ عوام میں پہنچا۔ اسی طرح فیثاغورث، سقراط اور افلاطون بھی ان افکار سے متاثر ہوئے۔ افلاطون نے رُوح کا جو تصور اپنے مکالمہ "فیڈرس" میں پیش کیا ہے وہ آرفیسی نظریات پر مبنی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فیثاغورث کی کوشش یہ تھی کہ آرفیسی نظام میں مناسب تبدیلیاں کی جائیں جن سے اس کی خرابیاں دُور ہوسکیں۔[۲] اس کے نزدیک آرفیسی نظام میں صرف چند اصلاحات کی ضرورت تھی کیونکہ اس کا نظام عمل بالکل صحیح تھا۔ فیثاغورث کا خیال تھا کہ اخلاقی اقدار کے قیام و ارتقا کے لیے ظاہری اعمال اور رسوم کی اتنی اہمیت نہیں جتنی نیت اور رُوح کی۔ اگر کوئی شخص دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لیے قربانیاں دیتا رہے، سفید بے داغ کپڑے پہنتا پھرے اور ہاتھ اُٹھا کر دُعائیں مانگتا رہے تو ان سے اس کی اخلاقی زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی جب تک اس کا دل ان اعمال کی روح سے ناآشنا ہے۔ اگر بنیادی اقدار حیات کی حقیقی اہمیت سے وہ بے خبر ہے تو یہ اعمال اس کے کسی کام نہیں آسکتے۔ آرفیسی نظام کی فکری بنیاد جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس اصول پر قائم تھی کہ انسان کی رُوح عالم بالا سے صعود کرکے اس عالم سفلی میں داخل ہو چکی ہے اور اس ہبوط سے نجات حاصل کرنے کے لیے اسے مجاہدات و ریاضتِ نفس کی ضرورت ہے۔ لیکن اُن کے ہاں ڈایونیس دیوتا کے پیروؤں کی طرح کچھ غیر اخلاقی رسوم بھی موجود تھیں جن سے حاضرین کے جذبات سفلی میں انگیخت ہونے کا امکان موجود تھا۔ ان میں ایک رسم عشائے ربانی بھی تھی جہاں لوگ مل کر کھانا شراب استعمال کرتے تھے اور اس طرح ان کے خیال میں دیوتاؤں کے غم و خوشی میں شریک ہوتے تھے۔[۳] اس طرح انسان اور خدا کے درمیان جو ربط و ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اس کے لیے آرفیسی نے "تھیوریا" کا لفظ استعمال کیا۔ تھیوریا سے مراد انسان کی وہ نفسیاتی حالت ہے جب وہ جذبات کی انتہائی شدت کے زیر اثر اپنی انفرادی ہستی کو بھول کر اپنے آپ کو خدائے مطلق کا محض پر تو یا سایہ سمجھتا ہے اور جس وقت افضال الٰہی کا انکشاف اس پر ہوتا ہے۔[۴] فیثاغورث نے محسوس کیا کہ ایک اچھے مقصد کے حصول کے لیے یہ طریقہ اخلاقی طور پر صحیح نہیں۔ اس نے سلوک اور مشاہدات کے جذباتی عنصر کو ختم کرکے اس کی جگہ خالص عقلی اور اخلاقی طریقہ رائج کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اگر انسان اپنی رُوح کے بلند ترین قویٰ یعنی عقل و مشاہدہ کو پُورے طور پر استعمال کرے اور مجاہدات و ریاضات پر کاربند رہے تو وہ خدائے مطلق کے ساتھ رابطہ پیدا کرسکتا ہے۔ محض جذبات کی انگیخت اس مقصد کے لیے نہ صرف بے کار ہے بلکہ اخلاقی طور پر نقصان دہ ہے۔ اس طرح فیثاغورث نے آرفیسی "تھیوریا" کی قلب ماہیت کرکے مذہبی افکار میں ایک بہتر تصور کا

جسم مادی کے قید خانے میں محبوس ہو گئی ہے۔ یہ جسم رُوح کا مددگار یا اس کے مقاصد کے حصول کا آلہ نہیں بلکہ سنگِ راہ اور رکاوٹ ہے۔ اگر انسان روحِ ازل کے ساتھ رابطہ کا طلبگار ہے تو جسم اور اس سے پیدا شدہ جذبات پر قابو پانا ناگزیر ہے۔ اسی اصول پر ریاضت و مجاہدات کا ایک طویل نظام قائم کیا گیا جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان ساری آلائشوں اور جسمانی قیود سے بالا ہو کر خالص رُوحانی قوت حاصل کر سکے۔ اس کے چاروں طرف بدی اور شر کے بے شمار مظاہر اس کو گھیرے ہوئے ہیں جو اس کی رُوحانی پرواز میں حائل ہیں۔ ان حالات میں بہترین لائحہ عمل یہی ہے کہ وہ دنیا اور اس کے مختلف مشاغل سے منہ موڑ کر تنہائی اور علیحدگی کی زندگی بسر کرے۔ اس زندگی میں چند اوامر و نواہی کی پابندی ضروری ہے۔ اوامر میں جسمانی اور رُوحانی پاکیزگی اور طہارت، گناہوں اور آلودگیوں سے مغفرت کے لئے چند رسوم و عبادات کی ادائیگی اور نواہی میں چند قسم کے کھانوں سے پرہیز۔ مثلاً شراب اور گوشت کا استعمال ممنوع تھا اور اسی طرح عائلی زندگی سے جزوی یا مکمل طور پر پرہیز وغیرہ۔

اس کے ساتھ تناسخِ ارواح کا عقیدہ بھی ان میں موجود تھا جس کے مطابق ان کا کہنا تھا کہ پہلے جنم میں گناہوں اور غلط کاریوں کا کفارہ ان کو موجودہ جسمانی زندگی میں ادا کرنا ہے، اس لیے ان پر دہری ذمہ داری عائد ہوتی ہے تاکہ وہ گذشتہ بدیوں کے داغ بھی دُور کریں اور موجودہ زندگی میں اور گناہوں سے محفوظ رہ سکیں اور اس طرح اس دَوری زندگی اور آواگون کے چکر سے مکمل اور دائمی نجات حاصل کر سکیں۔

اس تحریک کا دوسرا رُخ یہ تھا کہ اس کے پیرووں نے رواقی مادیت کے خلاف ایک زبردست احتجاج کیا۔ اس کے برعکس انہوں نے ارسطو کے اصولِ ازلیت کائنات کو اختیار کیا لیکن ان اصول کی کائناتی تعبیر کے بجائے محض انسانیاتی تعبیر ان کے سامنے رہی اور اس بنا پر انہوں نے انسان کی ازلیت و قدامت کا نظریہ بڑے زور و جوش سے پیش کیا۔ انسان کی ازلیت کا عقیدہ کسی حد تک ان کے ابتدائی موقف کا ایک لازمی تقاضا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کی رُوح خدائے مطلق کے نورِ ازلی کا ایک جزو ہے اس لیے خود انسان کا ازلی ہونا بعید از قیاس نہیں کیونکہ اس کی حقیقی نوعیت کا دار و مدار آخر کار محض رُوح کے وجود پر ہی تو ہے۔ اگر قوتِ تخلیقی کائنات میں ازلی و قدیم ہے تو انسان میں بطرزِ اولیٰ اس کا ازلی ہونا ظاہر ہے۔

انسانی عظمت کا یہ اعتراف اس قدیم زمانے میں بدقسمتی سے بہت محدود رہا لیکن تاہم اس تصور کا سنگِ بنیاد اسی دور میں رکھا گیا۔ اس اعتراف کی ضرورت بھی تھی۔ جب یہ تسلیم کیا جائے کہ انسان جسم کی قید کے باعث چند مجبوریوں اور بندشوں میں جکڑا ہوا ہے اور اس کے

CamScanner

اردگرد بے شمار تو تیں ایسی ہیں جو اسے نیکی کے راستے پر گامزن ہونے سے روکتی ہیں تو اس حالت میں مختلف افراد کی نجات کا ایک راستہ صرف یہ رہ جاتا معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ جو ان مصائب اور مشکلات سے نجات حاصل کرنا چاہیں وہ ایک بلند و بالا انسان کی راہنمائی تلاش کریں۔ یہ عظیم الشان انسان کچھ اپنی غیر معمولی قوت آزادی اور عقل و بصیرت کے باعث اور کچھ رُوحانی دنیا کی طرف سے خاص ہدایات کے زیر اثر اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے افراد میں بھی اپنے جیسی صلاحیتیں پیدا کر سکے۔

ان کے ہاں خدا کا تنزیہی اور ماورائی تصور اتنا واضح اور صاف تھا کہ ان کے لیے انسان اور خدا کے درمیان وسیع خلیج کو پاٹنا ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ لیکن حالات و واقعات کچھ ایسے پیدا ہو گئے کہ اس ماورائی تصور کو قائم رکھتے ہوئے ان دونوں کے درمیان کچھ نہ کچھ تعلق قائم کرنا ضروری ہوا۔ چنانچہ اس کا واحد راستہ ان کے لیے یہی تھا کہ ایک طرف انہوں نے وحدت مطلقہ کی ماورایت بھی قائم رکھی اور دوسری طرف تمام انسانوں میں سے چند ایسے برگزیدہ انسان منتخب کیے جو کسی نہ کسی طرح اس کے ارادوں اور اس کی رضا سے واقفیت حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ جن میں سے فیثاغورث کا نام سرفہرست ہے اس منزل تک صرف اپنے زہد و ریاضت سے پہنچتے ہیں اور اس طرح ان پر الہام و وحی نازل ہوتا ہے۔ یونان میں قدیم سے حکیم و فلسفی یعنی مرد دانا کا تصور موجود تھا کیونکہ ان کے ہاں فلسفہ کا آغاز محض نظری حیثیت سے نہیں ہوا تھا بلکہ انسانی زندگی کے مسائل، اور عقلی تجسس کی کاوشوں کو دور کرنے کے لیے چند انسانوں نے حکمت کی طرف توجہ کی تھی۔ اسی وجہ سے عام طور پر مشہور ہے کہ فیثاغورث کے ہاں دو طرح کی تعلیم تھی، ایک عمومی اور دوسری خصوصی۔ عمومی تعلیم سب لوگوں کے لئے تھی لیکن خصوصی تعلیم نہ صرف خفیہ تھی بلکہ صرف چند انسانوں تک محدود رکھی جاتی تھی۔ یہی عمومی اور خصوصی کی تقسیم بعد میں ظاہر و باطن کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ باطنی تعلیم کا دارومدار کشف و الہام کی بنا پر ہوتا ہے جو کسی خاص مردِ عظیم پر وارد ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ حالت دوسروں پر بھی طاری کی جا سکتی ہے لیکن ہر کس و ناکس اس کا اہل نہیں۔

یہی وہ بنیاد یا بنیادیں تھیں جن پر مغربی ایشیا اور اسکندریہ میں عرفانی گروہ کے تصورات ظاہر ہونا شروع ہوئے۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہو کر دوسری صدی عیسوی تک ان تمام ملکوں میں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی رہی۔ اس تحریک نے اپنے بنیادی تصورات کے اظہار کے لیے عجیب و غریب قسم کی تمثیلات پیش کیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مختلف مذاہب و تصورات بھی سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس میں

ایک طرف قدیم بابلی ستارہ پرستی کے اجزا بھی موجود تھے۔ اور زرتشی اور متھرائی تصورات سے بھی استفادہ کیا گیا لیکن سب سے زیادہ اثر جو اس تحریک میں نمایاں نظر آتا ہے وہ مصری مذاہب و افکار کا ہے۔ عرفانی تحریک کے پیش رو ہرمیس کے نوشتے خالص مصر کی پیداوار ہیں اور اس کے علاوہ دونوں میں اتنی واضح مماثلت نظر آتی ہے کہ بادی النظر میں ہی استفادہ کا امکان نظر آتا ہے۔ کائنات نور اور عمل ظہور و بروز (Emanations) سے نشأۃ یا قرون کا ظہور وغیرہ نظریات بھی مصری افکار سے مستعار لیے گئے ہیں۔ اسی طرح تمام روحوں کے ہستی مطلقہ میں ادغام کا تصور بھی عرفانیوں سے ہی لے لیا گیا ہے۔

عرفانی تحریک کا نظریۂ حیات ثنویت مطلقہ پر مبنی ہے، ایرانیوں کے ہاں فطرت کے دو اجزا نور اور ظلمت ایک ابدی جنگ و جدل میں مشغول نظر آتے ہیں لیکن عرفانیوں نے اس طبعی ثنویت کو یونانی فلسفیانہ افکار کے زیر اثر مابعد الطبعی ثنویت میں تبدیل کر دیا۔ نور و ظلمت کا تضاد اب مادہ اور روح، کائنات سفلی اور کائنات بالا کی شکل میں پیش کیا گیا۔ اگرچہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں تاہم کسی نہ کسی طرح یہ دونوں اجزا ہماری زندگی میں باہم آمیز ہو چکے ہیں۔ اس دُنیا میں بدی اور شر کا وجود سب اس نامناسب آمیزش کا نتیجہ ہے اور اسی آمیزش کے باعث جو ناخوشگوار حالات پیدا ہو چکے ہیں، ان سے نجات حاصل کرنا ہر انسان کا مقصد ہونا چاہیے۔

اس بنیادی ثنویت کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا تصور جس کو عرفانی تحریک کا لازمہ سمجھنا چاہیے ان کا تصور جبریت ہے۔ یونانیوں کے ہاں قسمت کا تصور اتنا وسیع تھا کہ ان کے نزدیک نہ صرف انسان بلکہ خود دیوتا بھی اس عالم گیر قوت سے آزاد نہیں۔ اس تصور جبریت کے ساتھ بعد میں بابل کی ستارہ پرستی نے مل کر ایک ایسی خوفناک شکل اختیار کر لی کہ انسان محض بے جان ہستی بن کر رہ گیا جو خارجی قوتوں کی گردش سے کبھی ادھر اور کبھی اُدھر چلتا پھرتا ہے۔ سیاروں کی گردش انسان کی زندگی اور اس کے مستقبل پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہے اور پیدائش سے لے کر موت تک وہ بظاہر آزاد و خود مختار زندگی بسر کرتا ہے لیکن درحقیقت اس کے تمام افعال و افکار اپنے پیدائشی ستارہ کے زیر اثر ظاہر ہوتے ہیں جن میں اس کی ذات کو کوئی دخل نہیں۔ عرفانیوں نے یہ تمام تصورات اختیار کر لیے اور ان کا مقصد درحقیقت خالص دینی اور اخلاقی تھا تا کہ انسان کو ان تمام پابندیوں اور علائق سے نجات دلائی جا سکے اور اس کی صحیح اور خالص فطرت کو بروئے کار لانے کا سامان مہیا کیا جا سکے لیکن یہ راستہ بھی انہوں نے اسی بابلی ستارہ پرستی کے زیر اثر تجویز کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی رُوح جو درحقیقت آزاد اور پاکیزہ ہے سیاروں کی قید میں محبوس اور ان کے مادی اثرات میں مقید ہے۔ نجات حاصل کرنے کے لیے اسے انہی سیاروں سے ہو کر

CamScanner

گزرنا پڑتا ہے۔ ان سیاروں میں مختلف ہستیاں حکمران ہیں جو رُوح کو آگے بڑھنے سے روکتی ہیں۔ ان ہستیوں یا قوتی پر صرف چند منتروں سے قابو پایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ عرفانیوں کے نظام اخلاق میں اس طرح کے منتروں کی بڑی اہمیت تھی اور جو شخص ان کے حلقے میں داخل ہوتا اس کو بے شمار منزلوں سے گزرنے کے بعد ان منتروں سے واقف کیا جاتا تھا۔ جب انسان ان تمام مراحل کو کامیابی کے ساتھ طے کرلیتا ہے تو وہ حقیقی آزادی حاصل کرلیتا ہے۔ لیکن یہ آزادی جسم اور مادے کی موجودگی میں ممکن نہیں کیونکہ ان کے نزدیک مادہ اپنی فطرت کے لحاظ سے رُوحانی زندگی کا اہل نہیں۔ انسانی رُوح کی نجات یا بقا کا امکان ان کے نزدیک جسم اور مادے کی تباہی اور موت کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا چنانچہ ان کے ہاں حیات بعد الموت کا تصور خالص رُوحانی ہے جس میں جسم کی بقا شامل نہیں۔ روح موت کے بعد وجود خداوندی میں مدغم ہو جاتی ہے۔

نجات کا دارومدار اخلاقی اعمال و نیک نیتی پر اتنا نہیں جتنا کہ خفیہ علم، مختلف اوراد اور منتر اور چند رسوم کی ادائیگی پر ہے۔ اخلاقی اعمال ان کی نگاہ میں ایک طرح کا بندھن ہیں مادہ اور رُوح کی غلط آمیزش کو صحیح سمجھنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ اور جسم ہر حالت میں بدی کا سرچشمہ ہیں اور اس لیے انسان کی تمام جدوجہد صرف اس ایک بات پر مرکوز ہونی چاہیے کہ وہ ان سے جلد از جلد نجات حاصل کر سکے۔ اعمال کی ضرورت بالکل نہیں حقیقی چیز جس کی اشد ضرورت ہے وہ علم کا حصول ہے اور یہ علم کتابوں سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف چند چیدہ انسانوں کی صحبت اور جسمانی ریاضت سے ملتا ہے۔ یہی علم ان کی اصطلاح میں عرفان ہے۔ جس کی بنا پر اس تحریک کا نام رکھا گیا۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ انسانوں کے دو مختلف مدارج قرار پائے۔ ایک طرف تو عوام کی اکثریت تھی جو اس قابل نہ تھے کہ وہ مجوزہ تربیت کی مشکلات سے عہدہ برا ہو سکیں اور اس لیے نجات کا راستہ ان پر ہمیشہ کے لیے بند تھا۔ دوسری طرف وہ مختصر سے لوگ تھے جو زندگی کے روزمرہ کے مشاغل سے کلیتہً علیحدہ ہو کر اپنی پوری توجہ اس امر پر مرکوز کر بیٹھے کہ اس عرفان کو حاصل کیا جائے جس سے وہ مادی جسم کی قید سے ہمیشہ کے لیے نجات حاصل کر سکیں۔ اس تقسیم سے جو نقصان معاشرہ کو ہوا وہ ظاہر ہے۔ یعنی عوام کو اس بہترین علم سے ہمیشہ کے لیے محروم رہنا پڑا جو صرف چند افراد حاصل کر سکے تھے اور جس کے بغیر ان کے خیال کے مطابق نجات ممکن نہیں۔ [۸] بعد کے تمام صوفیانہ نظاموں میں یہ چیزیں مشترک نظر آتی ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جن حالات نے عرفانی تحریک کو پیدا کیا وہی ماحول جہاں کہیں اور جس وقت پیدا ہوا وہاں بھی غیر عقلی اور غیر اخلاقی تصورات نمودار ہوتے رہے۔

جس دور میں عرفانی حکماء اور صوفی اپنے افکار کی ترویج میں مشغول تھے اس کے کچھ

CamScanner

عرصہ بعد اسکندریہ میں نوفلاطونی مفکر فلاطینوس (۲۰۴ یا ۲۰۵ عیسوی میں) پیدا ہوا جس نے اپنی مشہور کتاب اینیڈز (enneads) میں عرفانیوں پر بڑی سخت تنقید کی ہے لیکن جس کے نظام فکر میں بہت سے وہ تصورات ملتے ہیں جو عرفانیوں کے ہاں پائے جاتے تھے۔

فلاطینوس مصر کے شہر اسکندریہ میں ۲۰۵ عیسوی میں پیدا ہوا۔ اس کا شاگرد فرافوریس جس نے اس کی زندگی کے مختصر حالات لکھے ہیں کہتا ہے کہ فلاطینوس نے کبھی اپنے حالات بیان کرنا مناسب نہ سمجھا کیونکہ اسے اپنے جسم سے ہمیشہ نفرت سی تھی۔ اٹھائیس سال کی عمر میں وہ اسکندریہ کی یونیورسٹی میں فلسفہ کی تعلیم کے لیے داخل ہوا لیکن اسے کسی استاد کے درس سے تسلی نہ ہوسکی۔ آخرکار وہ امونیس سکاس کے درس میں شامل ہوا۔ درس کے بعد وہ پکار اٹھا کہ یہی وہ آدمی ہے جس کی اسے تلاش تھی۔ گیارہ سال تک اس نے اس کی شاگردی کی۔ استاد کی وفات کے بعد اس نے مغربی ایشیا کا سفر اختیار کیا اور کچھ عرصے کے بعد وہ روم چلا گیا جہاں اس نے اپنی زندگی کا باقی ماندہ حصہ بسر کیا۔ اس کی زندگی کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذہنی اور عملی طور پر ایک صوفی اور راہب تھا۔ اگرچہ اس کے زمانہ میں عیسائیت اپنے ابتدائی مراحل طے کر رہی تھی اور اس کی زندگی عیسائی راہبوں کے مماثل تھی پھر بھی وہ عیسائیت کو قبول نہ کرسکا کیونکہ جیسا کہ ایک ناقد نے ذکر کیا ہے عیسائیت کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ فلاح ونجات کے لیے حضرت عیسیٰ کی ذات کو تسلیم کرنا ناگزیر تھا اور فلاطینوس کے نزدیک خدا اور انسان کے درمیان بلاواسطہ رابطہ پیدا کیا جا سکتا ہے اور فلاح کے لیے کسی وسیلے کی ضرورت نہیں، اس کے خیال میں صحیح علم ذات خداوندی سے رابطہ پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے اور اسی سے انسان میں خدا کی رضا حاصل کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی زندگی بالکل سادہ اور ہر قسم کے سیاسی دھندوں سے آزاد تھی، زندگی کے آخری دور میں کسی نے ایک دوا تجویز کی جس میں کسی جانور کا گوشت شامل تھا۔ اس نے اس کو استعمال کرنے سے اس بنا پر انکار کردیا کہ اس نے ساری زندگی گوشت نہیں استعمال کیا۔

اس کی پاکیزہ زندگی اور اس کے بلند کردار و سیرت کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے جس کو فرافوریس نے نقل کیا ہے۔ شہر کے اکثر امراء اور ان کی بیگمات کا یہ دستور تھا کہ موت سے قریب وہ اپنے خورد سال بچوں اور ساری جائیداد کو اس کی تحویل میں دے دیتے تھے۔ انہیں اس بات کا یقین تھا کہ اس کی تحویل میں رہ کر بچوں اور ان کی جائیداد کی حفاظت یقینی ہے۔ چنانچہ اس کے مکان میں لڑکوں اور لڑکیوں کا کافی ہجوم رہتا تھا اور اگرچہ اس کی اپنی زندگی دنیاوی بندھنوں سے بالکل آزاد تھی لیکن ان بچوں کے لیے وہ ایک شفیق ماں باپ سے زیادہ مہربان تھا۔ فرافوریس

کی روایت ہے کہ اسے مکاشفہ میں چار دفعہ نورِ الٰہی کا دیدار نصیب ہوا تھا۔ جب وہ بسترِ مرگ پر تھا تو اس نے اپنے ایک شاگرد کو بلا بھیجا۔ جب وہ کچھ دیر کے بعد اس کے پاس پہنچا تو فلاطینوس نے کہا میں تمہارا انتظار کر رہا تھا، میری رُوح رُوحِ کل کے پاس جانے کے لیے جدوجہد کر رہی ہے" اور اس کے ساتھ اس کی دنیاوی زندگی کا خاتمہ ہوگیا۔

اس کی مشہور کتاب ''اینیڈز'' [۹] کے لغوی معنی نور (تسعہ) کے ہیں اور اس کا یہ نام محض اس بنا پر مشہور ہوا کہ فرافوریس نے ترتیب دیتے وقت اس کو چھ حصوں میں تقسیم کیا اور ہر حصے میں نو مباحث شامل کیے۔ اس بنا پر اس کا نام ''التسعہ'' رکھنا زیادہ بہتر ہوگا۔ یہ کتاب فلاطینوس کے ان مباحث پر مشتمل ہے جو اس نے اپنے حلقہ درس میں دیئے۔ مسلمانوں نے جب فلاسفہ یونان کی مختلف کتابوں کے تراجم کیے تو اس کتاب کے کچھ حصوں کو بھی عربی میں منتقل کیا گیا۔ لیکن غلطی سے مترجم نے اس کو فلاطینوس کی بجائے ارسطو کی کتاب سمجھا اور اس بنا پر اسلامی دنیا میں ''دینیات ارسطو'' کے نام سے رائج ہوئی۔ لیکن اس غلط نام سے منسوب ہونے کے باوجود اس کے اثرات سے انکار ممکن نہیں کیونکہ جس طرح عیسائی تصوف اور مذہب نو افلاطونی فلسفے سے بے نیاز نہ رہ سکا اسی طرح مسلمان صوفیا، متکلمین اور فلسفی سب اس کے تصورات سے متاثر ہوئے۔

اپنے متعلق اس نے التسعہ میں کہا ہے کہ میری تعلیم کوئی نئی نہیں اور نہ آج کی ایجاد ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ تعلیم پہلے ہی سے موجود تھی لیکن اس کی مناسب تشریح و تاویل نہیں کی گئی تھی۔ خود افلاطون کی شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ یہ نقطہ نگاہ کوئی انوکھا نہیں۔ اس کے بعد وہ پارمینائیڈز، فیثاغورس ہرقلیطس وغیرہ قدیم یونانی فلاسفہ کا ذکر کرکے اپنے اصولوں کی ان کے نظامِ فکر سے مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ [۱۰]

افلاطون کے ہاں دو دنیاؤں کا تصور بہت نمایاں ہے ایک دنیا حواس سے متعلق ہے جو ہمارے سامنے موجود ہے اور جس کا مشاہدہ اور تجربہ ہر لحہ ہمیں ہوتا رہتا ہے۔ اس سے علیحدہ ایک دوسری دنیا بھی ہے جسے افلاطون کے الفاظ میں دنیائے اعیان کہا جاسکتا ہے۔ یہی دُنیا حقیقی اور اصلی ہے۔ محسوسات کی دُنیا کی ہر چیز جو ہمیں دکھائی دیتی ہے وہ دراصل محض سایہ یا ظل ہے، اس کا اصل تو دنیائے اعیان میں موجود ہے اور انہی مختلف اعیان کو دیکھ کر تو ہم اس محسوسات کی دُنیا کی ماہیت سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک بڑھئی کو لیجیے جو ایک میز بناتا ہے۔ لیکن میز کا تصور کہاں سے آیا؟ بڑھئی میز بناتا ہے۔ میز کا تصور نہیں بناتا۔ یہ تصور اس کو دنیائے اعیان سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ مختلف اعیان ایک باہمی رشتہ میں منسلک ہیں اور ان سب سے اعلیٰ

بن خیر ہے۔ لیکن ہر شخص اس کی حقیقت اور ماہیت سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے عقل و دانش کے علاوہ قلب کی آنکھ کے نور کی ضرورت ہے۔ اس کو تمثیلات سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ یہ گویا سورج کی مانند ہے۔ آفتاب خیر کا بیٹا ہے جس کو خیر نے اپنی شبیہ پر پیدا کیا اور اس کا تعلق انسانی نظر اور محسوسات سے اس مادی دنیا میں وہی ہے جو اعیان کی دنیا میں خود خیر کا نفس اور نفس (Mind) سے متعلقہ اشیاء کے ساتھ ہے۔ لیکن خود وہ خیر اس آفتاب اور ہر صاحب شکوہ و قوت وجود سے بالا اور ماوراء ہے۔

فلاطینوس کے ہاں یہی خدائے مطلق کی تعریف ہے۔ مکالمہ ٹیمیس (Timaeus) میں جس کو افلاطونی کتاب پیدائش سمجھنا چاہیے افلاطون نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن جدید مغربی فلسفہ نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی۔ فلاطینوس کے زمانے میں اس کی اہمیت مسلم تھی کیونکہ اس مکالمہ کا موضوع (خدا کا اس کائنات اور انسان سے تعلق) مذہبی فکر کے ارتقا کے لیے ضروری تھا۔ اس مکالمہ میں اعیان کو خدا سے علیحدہ تصور کیا گیا ہے۔ کائنات کی تخلیق کرتے وقت خدا نے ان اعیان کو بطور نمونہ اپنے سامنے رکھا اور انہی کی مثال کے مطابق یہ دُنیا وجود میں آئی۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا کا ذہن بالکل اسی طرح محدود ہوا جس طرح انسان کا جو خارجی اشیاء کا مشاہدہ کئے بغیر کسی چیز کا تصور ذہن میں نہیں لاسکتا اور نہ کسی چیز کی تخلیق کر سکتا ہے۔ اس دنیائے اعیان کا تصور بالکل مادی حیثیت سے کافی مدت تک افلاطونی مدرسہ فکر میں رائج رہا۔ مثلاً پلوٹاک نے دنیائے معقولات میں اعیان کے لیے ایک خاص جگہ کا تعین بھی کر دیا۔ اس کے نزدیک ایک سو تراسی (۱۸۳) عوالم ہیں جو ایک عظیم الشان مثلث کی شکل میں قائم ہیں۔ ان عوالم کی اندرونی جگہ کا نام اس کی اصطلاح میں "میدانِ حقیقت" ہے اور اس جگہ یہ قدیم اعیان سکونت پذیر ہیں۔

لیکن مرورِ زمانہ سے اعیان اور خدا کے اس تعلق پر سخت تنقید ہونی شروع ہوئی اور آخرکار یہ قرار پایا کہ یہ اعیان خدا سے کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتے بلکہ وہ اس کے ذہن کے تصورات پر مشتمل ہیں یعنی تخلیق کائنات گویا خدا کی خود شعوری کا نتیجہ ہے۔ اس طرح اعیان کا خدا سے علیحدہ موجود ہونے کا تصور ختم ہو گیا۔

دوسری طرف مکالمہ ٹیمیس میں افلاطون نے دو اقنومین کا ذکر کیا ہے، خدا اور رُوح کائنات، موخر الذکر کے لیے "اکلوتا اور مخلوق آسمان" اور "معزز دیوتا" کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اور اس کو خدائے تعالیٰ کی طرف سے روح اور عقل بخشی گئی۔ لیکن اس کے بعد روح کائنات کی رُوح اور عقل میں تمیز کی جانے لگی اور اس طرح دو کی بجائے تین اقانیم وجود میں آ گئے یعنی

روح، عقل اور عقل اعلیٰ آخرالذکر واحد ہے، وہ نہ خیر ہے نہ شر چونکہ وہ دونوں سے ماوراء ہے۔ اس میں کوئی امتیازات نہیں وہ ہر قسم کی صفات سے مبرا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شعور و عقل کا حامل بھی ہے۔ فلاطینوس سے پہلے یہودی فلسفی نیومینیئس (Numenius) نے (جس کے متعلق عام طور پر مشہور ہے کہ فلاطینوس کا نظام فلسفہ اسی کے فکر کا چربہ ہے) شاید سب سے پہلی بار تین اقانیم کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد فلاطینوس نے اس تصور کو اپنایا اور اس طرح اس کے ہاں رُوح، نفس اور خدا کی حیثیت نمودار ہوئی۔

ہمارے مقصد کے پیش نظر فلاطینوس کے ہاں دو نمایاں تصورات ملتے ہیں جو بعد کے عیسائی اور اصلاحی تصوف پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئے۔

فلاطینوس کے ہاں دو مختلف عالموں کی تقسیم پر بہت زور دیا گیا ہے، ایک عالم محسوسات اور دوسرا عالم معقولات اس تصور کی بنیادی اہمیت کو اس نے بلادلیل تسلیم کیا ہے۔ عالم معقولات جس میں اقانیم ثلاثہ اپنے اپنے منصب ارتقاء پر فائز ہیں، عالم رُوحانی کا درجہ رکھتا ہے۔ یہ تقسیم تقریباً ہر مذہب اور ہر صوفیانہ نظام میں موجود ہے اور جس حد تک ان دونوں عالموں کی علیحدگی پر زور دیا جاتا ہے وہیں زہد و ریاضت، جسم و نفس کشی اور راہبانہ ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مشرق و مغرب میں جہاں کہیں یہ تصور اپنی مبالغہ آمیز شکل میں ظاہر ہوا ہے وہیں ترک دُنیا اور ترک علائق کے تصورات اُبھر آتے ہیں۔ جدید مغربی فلسفہ میں جرمن فلسفی کانٹ کے ہاں جو عالم ظاہر (Phenomenal) اور عالم حقیقت (Noamenal) کی تقسیم ملتی ہے وہ فلاطینوس کے اسی تصور کی بازگشت ہے۔

دوسرا تصور رُوح کا غیر مادی ہونا ہے۔

رُوح کے معاملہ میں فلاطینوس کے ہاں وہی راہبانہ تصور موجود ہے جو عرفانی فرقوں کے ہاں موجود تھا۔ رُوح کا ایک تصور وہ ہے جو افلاطون کے ہاں ملتا ہے یعنی انسانی جسم رُوح انسانی جسم کی ایک صورت (Form) یا عمل ہے۔ ہم ان دونوں میں سے کوئی سا تصور تسلیم کریں انسان کی بلند ترین حیثیت کا انحصار فلاطینوس کے نظریے کے مطابق جسم اور روح کے امتزاج میں نہیں بلکہ صرف رُوح پر ہے اور اس طرح اس کا فکر رہبانی نظریۂ حیات کی تقویت کا باعث ہوا۔

ارسطو کے نزدیک رُوح انسانی جسم کی صورت (یعنی جسم کا عمل) ہے۔ فلاطینوس نے اس نظریہ پر سخت تنقید کی۔ اس کا خیال ہے کہ رُوح اور مادہ دو مطلقاً غیر متعلق چیزیں ہیں۔ جن میں کسی قسم کے ارتباط کی گنجائش ممکن نہیں وہ ارواح انسانی کی انفرادیت اور موت کے بعد ان کے بقا کا سختی سے قائل ہے۔ جسم سے علیحدہ رہ کر اس پر سزا اور جزا کے تجربات وارد ہو سکتے ہیں

اس کی ذاتی زندگی اس معاملہ میں بالکل اس کے نظریات کے مطابق تھی، اس کو اپنے جسم سے اس قدر نفرت تھی کہ اس نے اپنی تصویر کھنچوانی کبھی مناسب نہ سمجھی۔ اس کا نقطہ آغاز خارجی فطرت نہ تھا بلکہ انسانی رُوح تھا جو اس کے نزدیک موجود مطلق کا نورانی جزو ہے۔

فلاطینوس نے تین نظریات کو صحیح فلسفہ کا دشمن قرار دیا ہے---- مادیت، لاادریت اور ثنویت۔ ان کے مقابلہ میں فلاطینوس کا خیال ہے کہ حقیقت مطلقہ رُوحانی اور واحد ہے اور اس کا علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے نظام میں تثلیثیں ہیں۔ ایک تثلیث تو حقیقت مطلقہ کی ہے جس میں خدا جس کو کبھی وہ واحد یا خیر کے نام سے پکارتا ہے نفس[۱۱] اور رُوح شامل ہیں اور دُوسری تثلیث انسانی وجود کے متعلق ہے جس میں نفس، روح اور جسم شامل ہیں۔

انسانی وجود کے تین حصوں کے بالمقابل خارجی کائنات بھی تین حصوں میں منقسم ہے۔ عالم محسوسات جس کا علم ہمیں حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، وہ عالم جس کو ہماری رُوح بطور مکانی اور زمانی نظام کے مشاہدہ کرتی ہے اور عالم رُوحانی۔ ان تینوں عالموں کا علم ہمیں بالترتیب جسمانی حواس، عقلِ استدلالی اور وجدان کے ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ آخری قوت انسانی فطرت کا بلند ترین سرمایہ ہے جو سب میں ودیعت کی گئی ہے اگرچہ بہت کم لوگ اسے استعمال میں لاتے ہیں۔ اس قوت کے استعمال میں انسانیت کا صحیح ارتقا مضمر ہے اور اسی کے ذریعہ ہم حقیقتِ مطلقہ سے بلاواسطہ رابطہ پیدا کرسکتے ہیں۔ فلاطینوس کا عیسائیت سے اختلاف یہیں سے شروع ہوتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ انسانی رُوح میں اتنی قابلیت موجود ہے کہ وہ کسی نبی یا ولی کی مدد کے بغیر اپنی منزل تک پہنچ سکتی ہے اور اس لیے عیسائیوں کا یہ عقیدہ کہ حضرت عیسیٰ پر ایمان لائے بغیر نجات ممکن نہیں فلاطینوس کے نزدیک بالکل بے معنی اور بے کار تھا۔

فلاطینوس حقیقی معنوں میں ایک صوفی ہے۔ اس نے مشرق اور مغرب کی تمام فکری کاوشوں اور مذہبی افکار سے استفادہ کیا اور ان کی بنا پر اپنا نظام فکر پیش کیا۔ عیسائیوں اور مسلمانوں میں تصوف کی جو شکل رائج ہوئی اس کی تعمیر اور تشکیل میں اس کا بہت حصہ ہے۔ تصوف ایک طرح کا مذہب ہی ہے، لیکن اس میں مذہبی جذبات کی گہرائی اور وسعت ایک جگہ مرکوز ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس میں انسان کے تمام رشتے اور تعلقات منقطع ہو کر صرف تعلق باللہ میں مدغم ہو کر رہ جاتے ہیں۔ انسان کی رُوح کا تعلق جو خدا کے ساتھ ہے اس کا اصلی سبب احساس محدودیت ہے جس کی بنا پر ہم ایک لامحدود ہستی کا تصور کرتے ہیں اور جس کے بغیر خارجی کائنات اور خود انسانی نفس کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور محدودیت کا یہی احساس ہے جس سے انسان ہر لحہ اپنی داخلی دنیا سے پوری طرح تشفی نہیں پا سکتا۔ شاید یہی وہ احساس تھا جس کے باعث قدیم وحشی انسان

مختلف قسم کے توہمات کا شکار ہوتا رہا اور بعد میں اسی جذبے نے مختلف زبانوں مختلف ملکوں میں رنگین اور دلچسپ صنمیاتی قصے تخلیق کئے۔ جب انسان کا شعور ترقی کرتا ہوا خارجی دُنیا کی بجائے اپنے نفس کی داخلی کائنات میں جھانکنے لگا تو اس سے مذہب نے ایک بہتر شکل اختیار کرلی۔ اب خدا کا تصور تشبیہات سے مبرا ہو کر خالص تنزیہی روپ میں پیش کیا جانے لگا، دنیا کی کوئی چیز اس سے مشابہ نہیں اور اگر کسی چیز کی مماثلت پیش کی جاسکتی ہے تو وہ صرف خود انسانی روح ہے۔ لیکن اس مماثلت کے باوجود وہ اس سے ماوراء اور غیر ہے، وہ قریب بھی ہے اور دُور بھی اور یہی وہ گہرا تعلق ہے جس کی بنا پر بنی اسرائیل کے نبیوں نے ایک توحیدی دین کی بنیاد رکھی۔ اس تصور سے بت پرستی اور توہمات ۔سے تو نجات میسر آ گئی لیکن مذہب کی مکمل رُوح اس سے حاصل نہ ہو سکی، یہ کمی اس تصوف نے پوری کی جس کا فکری ڈھانچا فلاطینوس نے قائم کیا۔ ایک صوفی کے لئے خدا ایک ایسی وحدت ہے جو ہر کثرت میں موجود ہے، جو شاہد و مشہود کے معروض و موضوع کی تفریق سے بالا ہے، جس سے ہر شے مربوط ہے اگرچہ وہ خود ان میں سے کسی چیز سے ربط نہیں رکھتا۔ اگرچہ وہ تمام اشیاء کا منبع و مصدر ہے تاہم اس کے تصور کا منفی اور سلبی پہلو اس کے اثباتی پہلو سے زیادہ اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ ایک طرف یہ تو ضرور ہوتا ہے کہ خدا کے تصور میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے لیکن اس کے دوسری طرف انسانی زندگی کی تمام قدریں اس وسعت اور گہرائی میں گم ہو جاتی ہیں۔ خدا کی ذات میں انہماک کا یہ عالم ہوتا ہے کہ انسان اپنی زندگی، اپنے نفس کے عقلی وجسمانی تقاضوں اور اس خارجی دُنیا کے مطالبات سے بالکل بے نیاز ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی نگاہ میں یہ مطالبات اگر بے معنی اور بے حقیقت نہیں ہوجاتے تو ان کی اہمیت اس کی نگاہ میں صفر کے برابر رہ جاتی ہے۔ اس خطرناک رجحان کا مقابلہ کرنے کے لیے خدا اور انسان کی دوئی اور غیریت کے تصور پر ایمان لانے کے بغیر کوئی چارہ نہیں کیونکہ اخلاقی زندگی اور اس کے ساتھ معاشرتی فلاح و بہبود کے اقدار صرف اسی ایک طریقے سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔ فلاطینوس کا نظریۂ تصوف اسی غلطی کا شکار ہوا۔ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو اس مادّی زندگی کی تلخیوں میں ایک بلند ترین نصب العین دے کر اس سے زندگی اور انسانیت کے ارتقا میں مدد دے سکنے کے قابل بنائے لیکن اس قسم کا تصوف مذہب کی اس افادی حیثیت کو نظر انداز کر کے مذہب ہی کو منزل اور مقصد فی الذات سمجھ لیتا ہے اور پھر اپنے تمام تصورات، جذبات اور اعمال کو اس ذات برتر میں فنا کر دینے پر مصر ہوتا ہے۔

لیکن یہاں پہنچ کر صوفی کا فکری مقام لاادری کے مقام سے مل جاتا ہے۔ صوفی کے نزدیک خدا ہر چیز پر حاوی ہے اور لاادری کے نزدیک خدا کسی چیز پر بھی حاوی نہیں یا دوسرے

لفظوں میں وہ محسوسات کی دنیا اور اس سے متعلقہ ذہنی و مادی قالب و مقولے (Category) سے نہ سمجھا جاسکتا ہے اور نہ سمجھایا۔ جب صوفی محسوسات کی کثرت سے بالا ہو کر سیر الی اللہ کی منزل کی طرف روانہ ہوتا ہے تو خالی ہاتھ وہاں پہنچتا ہے اور اس کے پاس کوئی ایسا قالب یا مقولہ نہیں ہوتا جس کی شکل میں وہ اپنے اس تجربے کو ڈھال سکے۔ وہ خدا کے تصور کو پیش کرتے وقت کسی مادی چیز کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا اور ہر قسم کی صفات سے جو ہم عام طور پر زمانی اور مکانی اشیا کے متعلق استعمال کرتے ہیں اور اسے عاری قرار دیتا ہے۔ وہ قدیم و ازلی ہے اس لیے کہ وہ حادث نہیں، وہ اپنی ذات میں مرتکز ہے (Self Identical) ارسطو نے خدا کے متعلق کہا تھا کہ وہ خالص خود شعوریت (Self Conscious) ہے جو شعور کے ایک ہی عمل سے تمام کل کو مع تمام اختلافات کے اپنی ذات میں جمع دیکھ پاتا ہے۔ لیکن فلاطینوس کے نزدیک خدائے مطلق کا تصور اس درجے سے بھی بالا ہے۔ وہ وحدت مطلقہ وجود اور علم ہر دو سے ماوراء ہے۔

چنانچہ "التسعہ" (۱۳،۳،۵) میں فلاطینوس کہتا ہے۔ "درحقیقت اس کے متعلق کچھ کہنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ اگر اس کے متعلق کچھ کہا جائے تو اس کا مطلب ہوا کہ تم اسے ایک شے سمجھتے ہو اور وہ وجود جو ہر شے سے حتیٰ کہ سب سے زیادہ معزز شے عقل (Intelligence) سے بھی ماوراء ہے اور جو ہر شے کی حقیقت ہے، وہ کسی طرح بھی ان میں سے ایک شمار نہیں کیا جاسکتا۔ نہ ہم اس کا کوئی نام تجویز کرسکتے ہیں نہ کوئی شے اس کے لیے بطور معروض استعمال کی جاسکتی جہاں تک ہماری استطاعت ہے اس کے مطابق ہم اسے ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جب ہم کہتے ہیں کہ نہ وہ اپنے آپ کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ اسے اپنی ذات کا شعور و علم ہے تو یہ الفاظ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہم اس تک پہنچنے کے لیے متضاد قالب یا مقولے استعمال کررہے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم کہیں کہ وہ جانا جاسکتا ہے یا وہ علیم ہے تو ہم اس کی وحدت کو کثرت میں بدلنے کے مرتکب ہوں گے، اگر ہم قوت تفکر (Thought) کو اس کی طرف منسوب کریں تو گویا ہم کہہ رہے ہیں کہ اسے سوچ بچار کی حاجت ہے اور اگر ہمارا خیال ہو کہ اس قوت کو اس کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگانی ہوگی کہ یہ قوت (تفکر) اس کے لیے غیر ضروری ہے۔ تفکر کا کام یہ ہے کہ وہ متفرق اجزا کو ایک وحدت میں پروتی ہے اور پھر اس کل کا شعور حاصل ہوتا ہے۔ یہ کام اس وقت بھی ہوتا ہے جب قوت تفکر کا مشہود خود اپنی ذات ہو جیسا کہ تفکر خالص (Pure thinking) میں ہوتا ہے۔ اس خود شعوریت کا معروض داخلی ہوتا ہے اور اسے خارج میں کسی معروض کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ جو مطلقاً سادہ اور خود کفیل ہو اسے سوائے

اپنے کسی اور کی حاجت نہیں لیکن وہ جو دوسرے درجہ پر خود کفیل ہو اسے سوائے اپنے کسی اور کی حاجت نہیں۔ یعنی اسے صرف اپنے شعور کی ضرورت ہے۔۔۔ اور اس شعور میں کثرت خود بخود آ شامل ہوئی۔۔۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ شے جو مطلقاً مفرد (Simple) ہو اس میں خود شعوری بھی نہیں ہو سکتی۔[۱۲]

اس کے بعد اگلی فصل ۱۴ (کتاب پنجم، باب سوم) میں فلاطینوس یہ سوال کرتا ہے کہ اگر واحد مطلق کی یہ کیفیت ہے تو پھر ہم اس کے متعلق کس طرح گفتگو کریں؟ اس کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ اگرچہ وہ ہمارے علم سے ماوراء ہے تاہم وہ ہم سے مکمل طور پر ماوراء بھی نہیں۔ ہم اسے نہ جانتے ہوئے بھی ایک حیثیت سے اسے سمجھتے ہیں اور نہ کہہ سکنے کے باوجود بھی اس کے متعلق کچھ کہہ پاتے ہیں۔ اگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کیا ہے تو کم از کم اتنا تو جانتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے۔ ہماری حالت اس شخص کی سی ہے جو رُوحانی فیضان کے زیرِ اثر ہو، جو اس حقیقت کو تو محسوس کرتا ہے کہ اس وقت اس کے قلب پر کوئی برتریں قسم کی ہستی مسلط ہے جو اسے حرکت دے رہی ہے اور جس کے متعلق وہ مکمل طور پر نہ جانتے ہوئے بھی گفتگو کرنے سے باز نہیں رہ سکتا۔ اسی نوعیت کا تعلق ہمارا خدا کے ساتھ ہے۔ عقل خالص وجود اور دوسری اس قسم کی تمام اشیاء کا مصدر و منبع ہے لیکن اس کے باوجود ذات مطلق و واحد ان میں سے کسی کے بھی متماثل نہیں بلکہ وجود، عقل و حواس و جذبات سے اعلیٰ و برتر ہے اگرچہ ان تمام کا وجود اور ان کی حقیقت اسی کی مرہون منت ہے۔[۱۳]

یہ الفاظ فلاطینوس اور دیگر صوفیا کی مشکلات کا صحیح آئینہ ہیں۔ وہ ذات مطلق کے ساتھ کسی قسم کی مثبت صفات کو منسوب نہیں کر سکتے کیونکہ ہر صفت اور محمول جو اس کے ساتھ لگایا جائے گا وہ اس کی ماہیت کو ظاہر کرنے سے قاصر ہوگا اور اس لیے سلبی الفاظ کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ حتیٰ کہ ''خیر'' اور ''واحد'' کے الفاظ بھی اس کی طرف منسوب کرنے کے لیے فلاطینوس تیار نہیں کیونکہ یہ الفاظ اس کی ماہیت کی بجائے اس کا انسانوں سے تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

''التسعہ'' کی آخری کتاب (ششم) کی مختلف فصلوں میں فلاطینوس نے اس انسانی کمزوری کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ ذات مطلق کا تجربہ کسی خارجی شے کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ انسان اور اس ذات کا تعلق ایک عجیب و غریب قسم کی معیت اور قرب کا ہوتا ہے جو علم و تجربہ سے بہت بالا ہے۔ جس ذات کے متعلق ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ ہمارے اتنا قریب ہوتی ہے کہ وہ مدرک (object of thought) نہیں بن سکتی اور جب ہم اسے مدرک کی حیثیت دینا چاہتے ہیں تو قرب و معیت کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے۔'' یہ بتایا نہیں جا سکتا۔ اس کے متعلق کچھ تحریر نہیں کیا

جا سکتا۔ گفتگو اور تحریر تو صرف راہنمائی کے لیے ہیں۔ اس کے بعد مشاہدہ ہے۔ جو اس کے خواہشمند ہیں ہم ان کو منازل سلوک کا پتا دے سکتے ہیں۔ ہماری تعلیم تو طریقت اور سیر الی اللہ کے متعلق ہے''۔ (فصل ۴) جب انسان اس منزل مقصود تک پہنچتا ہے تو دوئی فنا ہو جاتی ہے، خارجی دنیا اور باطنی قلب، آفاق، اور انفس دونوں اس کے نور سے اتنے منور ہو جاتے ہیں کہ ہر قسم کی تمیز غائب ہو جاتی ہے۔ یہ سیر الی اللہ فلاطینوس کے مشہور الفاظ میں ایک تنہا (انسان) کی تنہا (ذات مطلق) کی طرف ہجرت ہے۔ (فصل ۱۱)

یہی وہ منزل ہے جہاں تصوف کا حلقہ وجودیت کے حلقے میں جا ملتا ہے۔ لیکن فلاطینوس اس کے باوجود وحدت وجود کا بہترین شارح ہے۔ ذات مطلق تک پہنچنے کے لیے اس نے خالص سلبی طریقہ اختیار کیا اس کا اصول تھا کہ ''تعین سلبیت ہے'' اور اس لیے وجود مطلق تو یقیناً اپنی مطلقیت کے باعث سلبیت کی انتہائی منزل پر ہوگا۔ مگر اس کے بعد سپینوزا نے اس وجود مطلق کو سلبیت سے نکالنے کے لیے اسے خود متعین (Self-determined) کی صفت سے متصف کیا جس کی تعینات کا منبع و مصدر بھی وہی ذات اعلیٰ ہے۔ چنانچہ یہی ذات اعلیٰ لامحدود صفات و تعینات پیدا کرتی ہے جن میں سے نفس (Mind) اور مادہ سے ہم واقف ہیں۔ لیکن یہاں سپینوزا کے نظام میں سخت منطقی مغالطہ پایا جاتا ہے۔ جب ہم نیچے سے اُوپر کی طرف صعود کرتے ہیں تو ہر محدود شے کو اس کی ذات مطلق سے خارج کرتے چلے جاتے ہیں لیکن جب اس ذات مطلق کو ''خود متعین'' کی صفت سے متصف کیا جاتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ محدود اشیا اس کی ذات سے خارج نہیں ہوئیں بلکہ اس میں کلی طور پر موجود ہیں۔ چنانچہ وہ اشیاء جو حرکت صعودی کے وقت محض دھوکا اور بے حقیقت تھیں حرکت نزولی کے وقت ذات مطلق کا جزو لاینفک اور اس کی مطلقیت کا جزوی پرتو قرار پاتی ہیں، اور یہی وحدت وجودیت کا مسلک ہے۔ ہر چیز خدائے مطلق میں گم ہے اور دوسری حیثیت میں اس میں موجود، خدا ان اشیاء محدود سے ماوراء کچھ بھی نہیں، خدا ان میں مشہود ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ یہ خدا میں مشہود ہیں، یہ کائنات خدا کے بغیر ہیچ ہے۔ اسی طرح جس طرح کہ خدا اس کائنات کے بغیر جس میں وہ ظہور پذیر ہوتا ہے ہیچ ہے۔

لیکن فلاطینوس کے ہاں اس قسم کا دوطرفہ عمل موجود نہیں۔ اس کے نزدیک واحد صرف واحد ہے، اس میں کثرت کا وجود پایا جانا ممکن نہیں، وہ اشیاء جن کو ہم نے حرکت صعود میں ذات مطلق سے خارج کیا ہے، وہ حرکت نزول میں دوبارہ اس ذات میں پائی نہیں جا سکتیں۔ محدود محدود اور متنفی رہتا ہے اور غیر محدود غیر محدود اور اس کی ذات وراء الماوراء ہے۔ اگر واحد اور کثرت کا کوئی تعلق ہے تو وہ محض خارجی ہے، یہ تعلق علت و معلول کا تو ہو سکتا ہے اصل اور فرع

کا نہیں۔ واحد مطلق وہ سرچشمہ ہے جس سے تمام موجودات پیدا ہوئیں لیکن وہ ایسی حقیقت مطلقہ نہیں جس میں تمام موجودات کا وجود گم ہے۔ سپنوزا وحدت وجودی ہے لیکن فلاطینوس صوفی ہے۔ مگر وحدت وجودی نہیں اور اس لیے اگرچہ وہ سپنوزا کی طرح ہر محدود کو لامحدود کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن اس کی طرح مادہ اور نفس کو اس کی صفات قرار نہیں دیتا۔ انسانی رُوح اپنے عروج میں اس چیز کی متمنی ہوتی ہے کہ وہ اپنی محدود زندگی اور اس کے لوازمات کو اس لامحدود کی وسعتوں میں گم کردے حتیٰ کہ اپنے احساس خودی سے بھی دست بردار ہو جائے کیونکہ اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کا یہ وجود اور تشخص کچھ اتنا سخت ہوتا ہے کہ سوائے چند لمحات کے وہ اس سے دست بردار نہیں ہو پاتی۔ انسان اور خدا آپس میں انتہائی قربت و معیت کے باوجود ایک دوسرے سے متمیز اور متشخص رہتے ہیں۔

لیکن کیا ایسے خدائے مطلق سے تخلیق کا عمل منسوب کیا جا سکتا ہے؟ اگرچہ فلاطینوس کے خیال میں تمام وجود کا مصدر و منبع وہی ذات اعلیٰ و وجود متعالی ہے لیکن عمل تخلیق میں شعور و ارادہ و مشیت کے تصورات مضمر ہیں جو فلاطینوس کے نزدیک اس ذات کے ساتھ منسوب نہیں کیے جا سکتے۔ وہ اکمل ترین ذات ہے اس لیے اسے تخلیق کی حاجت نہیں اور اگر اس کی طرف یہ عمل منسوب کیا جائے تو گویا اس کی فطرت صحیحہ کی تکذیب ہوگی لیکن عمل تخلیق بطور عمل ہمارے سامنے موجود ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔ ایسے حالات میں ان دو متضاد حقیقتوں کی تشریح کے لیے فلاطینوس مجبور ہو کر تشبیہات اور استعارات کے استعمال پر مجبور ہو جاتا ہے۔ "خیر مطلق یا ذات واحد سوائے اپنی ذات کے کسی اور طرف نہیں توجہ کر سکتی لیکن اس کے باوجود وہ تمام موجودات کا سرچشمہ ہے اور ان کو اپنی طرح بناتا ہے۔ اگرچہ اس کی ذات سے ان کی طرف کوئی عمل سرزد نہیں ہوتا۔ یہ وجود ایک طرف جامد و غیر منفعل ہے اور دوسری طرف تمام حرکات و تخلیق کا سرچشمہ۔۔۔ آخر کیسے؟ عرفانیوں نے اس مسئلے کے حل کے لیے ظہور و صدور (Emanation) کا نظریہ پیش کیا تھا کہ واحد اپنی ذات میں سے اچھل کر باہر نکل جاتا ہے لیکن فلاطینوس کو اس پر اعتراض ہے مگر اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ "کسی چیز کی اسے تلاش نہیں، کوئی چیز اس کے پاس نہیں اور کسی چیز کی اسے کمی نہیں۔ ذات واحد اکمل و مکمل ہے اور اسی حالت میں وہ اپنی ذات سے اُچھل پڑتی ہے اور اس از دیاد کمال سے دوسری ذات پیدا ہوئی" (انتعہ، کتاب پنجم، باب دوم، فصل اول)

دوسری مثال سورج کی ہے جو گرمی اور روشنی دیتا ہے اور خود اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ چنانچہ کتاب پنجم، باب دوم کی فصل ٦ میں مذکور ہے کہ ہر متحرک شے کے سامنے ایک منزل ہوتی ہے جس کی جانب وہ حرکت کرتی ہے لیکن ذات برتر کے سامنے کوئی ایسی منزل نہیں

اور اس لیے اس کے ساتھ حرکت منسوب نہیں کی جاسکتی اور نہ ہم اس کے ساتھ کسی معین وقت میں تولید و تناسل کا تصور منسوب کر سکتے ہیں۔ چونکہ ازلی وجود ان قسم کے تصورات سے بالا اور ماوراء ہے۔ جب ہم اس معاملہ میں کہتے ہیں کہ اس سے تمام کائنات کا آغاز ہوا تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ان کی علت (اولی) ہے اور تمام کائنات اس کی تابع ہے۔ آغاز کا لفظ استعمال کرنے سے یہ کسی طرح بھی تصور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ ذات برتر متحرک ہے۔ اس حقیقت کو اگر تسلیم کرلیا جائے کہ ذات مطلق میں حرکت موجود نہیں تو کسی دوسرے وجود کو پیدا کرنا بھی ان کے لیے محال نظر آتا ہے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر کیا ہے؟ یہ فیضان نور ہے جو اس ذات برتر سے جاری ہوا بغیر اس کی ذات میں کوئی کمی واقع ہوئے۔ اس کی مثال بالکل سورج کی سی ہے جس سے منور روشنی ہر چارسو خارج ہوتی ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی"۔ اس کے بعد فلاطینوس ایک اصول پیش کرتا ہے کہ ہر چیز جو موجود ہے وہ کسی اور وجود کی تشکیل کرتی رہتی ہے جو اپنی ذات اور وجود کے لیے اصل کی مرہون منت ہے اور اس کا ظل ہے۔ مثلاً آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے، برف صرف اپنی ذات کے لیے برودت کی حامل نہیں ہوتی۔ خوشبودار چیزیں اس کی بہترین مثال ہیں۔ جب تک وہ موجود ہیں بُو ان سے نکل کر ہر طرف پھیلتی رہتی ہے۔[۱۴]

فلاطینوس کے ہاں خدا کے متعلق دو مختلف نظریات ہیں۔ حرکت صعودی میں تو وہ منطقی طور پر ہر صفت و تعین سے علیحدہ ہو کر ذات متعالی تک پہنچتا ہے، اور اس سلبی طریقے میں تمام منطقی و معقول دلائل اس کے پاس ہیں۔ اس طرح وہ جس تصور تک پہنچتا ہے وہ بالکل وجود مطلق ہے جس میں کسی صفت یا وصف کی گنجائش نہیں حتیٰ کہ اس میں شعور ذات تک بھی نہیں۔ لیکن جب حرکت نزولی کا معاملہ شروع ہوتا ہے تو فلاطینوس منطق اور دلیل کی زبان چھوڑ کر خالص تخیل اور تشبیہات کے استعمال پر اتر آتا ہے۔ وہ خدا جو تمام تعینات اور صفات سے کلیتہً عاری ہو، جب وہ تمام محسوسات اور مشہودات سے کلی طور پر ماوراء اور غیر ہو تو وہ پھر کس طرح اس تمام کائنات کا منبع و مصدر قرار دیا جاسکتا ہے؟ لیکن اس منطقی الجھن کے باوجود فلاطینوس کا نقطہ نگاہ یہی ہے۔ یہ اُلجھاؤ حرکت نزولی کی ہر منزل پر نظر آتا ہے۔ فلاطینوس کے خیال میں ہر وجود جہاں تک وہ کامل ہے صرف اپنی ذات میں گم ہے یا اس وجود کی طرف اس کی نظر ہے، جو اس سے کمال میں بالا و برتر ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہی خود سمتی عمل (Self-directed activity) کے باعث وہ وجود اپنے سے کمتر وجود کے صدور کا باعث بنتا ہے جو اس کا ظل یا نامکمل نقل ہوتی ہے اور اس طرح یکے بعد دیگرے ذات متعالی سے لے کر کمترین وجود تک ایک مسلسل سلسلہ بنتا گیا ہے۔

CamScanner

ذات واحد سے جس چیز کا صدور سب سے پہلے ہوا وہ مثالی یا عینی (Idal) مادہ ہے جو عقل بالقوہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب یہ وجود اپنے مصدر و منبع کی طرف توجہ کرتا ہے تو عقل اول میں متبدل ہو جاتا ہے۔ فلاطینوس کہتا ہے "صرف اسی لئے کہ ذات واحد میں کوئی شے نہیں کہ تمام اشیاء کا مصدر ہوا ہے۔ تاکہ وجود کا صدور اس سے ہو یہ ضروری ہے کہ مصدر خود وجود نہ ہو بلکہ وجود کا مصدر ہو۔ ذات واحد کو کسی چیز کی تلاش نہیں، اس کے پاس کوئی چیز نہیں اور نہ اسے کسی چیز کی کمی ہے، وہ ذات مکمل اور اکمل ہے اور اسی کمال کی وجہ سے اس سے فیضان نور ہوا جس کے باعث دوسری ذات کا صدور ہوا۔ اس ذات ثانی نے اپنے منبع و مصدر کی طرف رخ کیا اور اس کے فیضان نور سے بھرپور حصہ پایا اور اس کا مشاہدہ کیا۔ یہ ذات ثانی عقل (اول) یا نفس (اول) (Nous) ہے۔ اس طرح عقل جو عالم معقولات کے مماثل ہے، فلاطینوس کی پیش کردہ حرکت نزولی میں پہلی منزل ہے، مختلف مراتب حقیقہ میں پہلا مرتبہ۔

اس مشاہدہ سے کہ ذات واحد کے مقابل ذات ثانی ہے وجود کا آغاز ہوا اور اس طرح ذات واحد کے مشاہدے سے نہ صرف عقل ظہور میں آئی بلکہ وجود بھی ظہور پذیر ہوا"۔ اس مشاہدے سے اس ذات ثانی میں ذات اول کی صفات پیدا ہوئیں اور اس سے بھی فیضان نور ہونا شروع ہوا۔ یہ فیضان ذات ثانی (یعنی عقل) کا ظل ہے اسی طرح جس طرح یہ ذات خود ذات اول کا ظل ہے۔ یہ ذات ثالث جو عقل اول سے بطور وجود صادر ہوئی رُوح (اول) ہے۔ عالم مثالی یا رُوحانی کا آخری مرتبہ ہے اور اس پر فلاطینوس کی تثلیث اول ختم ہو جاتی ہے جس کے تینوں اجزا (ذات اولی، عقل اول، روح اول) میں فرق مراتب ملحوظ رکھا گیا ہے۔[۱۵]

"یہ رُوح اول جامد و ساکن عقل اول کے تصور و عمل سے وجود میں آئی لیکن رُوح کا عمل اور اس کی ماہیت میں جمود و سکون نہیں، اس کا ظل اس کی حرکت سے نمودار ہوتا ہے، وہ اپنے مصدر و منبع کی طرف رجوع کرنے سے بھرپور ہوتی ہے لیکن اس کے ظل کا صدور اس وقت ہوتا ہے جب وہ نزول کی طرف مائل ہوتی ہے۔ رُوح اول کا یہ ظل کائنات فطرت و عالم محسوسات ہے۔"[۱٦]

اس سلسلہ تنزلات کو اگر تسلیم کیا جائے تو اس سے دو نتائج نکلتے ہیں۔ اول یہ کہ خود خدا اس کائنات سے بلاواسطہ کوئی ربط نہیں رکھتا اور نہ رکھ سکتا ہے بلکہ ایسے رابطے کے لیے اسے کسی اور وجود کی ضرورت ہے اور یہ وجود "روح کل" ہے۔ توحیدی مذاہب میں ایسے خدا کی گنجائش نہیں کیونکہ اس کے نزدیک خدا ایک ایسا وجود مطلق ہے جو خارجی فطرت اور انسان سے ماوراء اور غیر ہونے کے باوجود ان میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے اور دور ہونے کے باوجود ان سے قریب ہے۔

CamScanner

دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مادی اور عالم روحانی میں اتنا بُعد اور تفاوت ہے کہ دونوں کا ایک ہی منبع سے صادر ہونا تصور میں نہیں آ سکتا۔ جب ان مراتب متفرقہ سے ہوتے ہوئے ہم سب سے کمترین مرتبے (یعنی مادہ) تک پہنچتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں احوال عالیہ کو قبول کرنے کی استطاعت نہیں۔ گویا یہ دونوں عوالم ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف بلکہ متضاد واقع ہوئے ہیں۔ اس اثر کو زائل کرنے کے لیے فلاطینوس نے مادے کے متعلق یہی کہا کہ وہ سلب محض یا عدم محض ہے اور یہ مادی کائنات محض ایک ظل و شبہ ہے، وجود کا عدم کی تاریکی پر ایک سایہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے یہ تسلیم کرنا پڑا کہ اگرچہ وہ سلب محض ہے تاہم وہ جسمانیات کے وجود کی اثباتی علت ہے اور اسی کے باعث تمام شر و نقص پیدا ہوا۔

عالم رُوحانی کے مقولات (categories) فلاطینوس کے نزدیک تین ہیں:

۱۔ اتحاد و اختلاف کی وحدت۔

۲۔ سکون (پائیداری) و حرکت کی وحدت

۳۔ عقل و حقیقت کی وحدت

وہ عالم رُوحانی کی فطری ساخت کے مختلف پہلو ہیں جس کا ہر جز و پورے کل کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ عقل اول باوجود ان تمام مختلف اجزا کے ایک وحدت کلی ہے، مادی اشیاء ایک دوسرے سے جدا اور متغائر واقع ہوتی ہیں لیکن عالم روحانی میں اس غیریت کے باوجود اپنائیت اتنی گہری اور واضح ہے کہ اس کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عقل اول کی ذات میں کچھ ایسی کشش اور جاذبیت ہے کہ دنیا کی بے شمار متفرق اشیاء کے بنیادی اعیان اس میں موجود ہوتے ہوئے بھی یک جان ہیں۔ ہر شے اپنا تشخص اور علیحدہ وجود قائم رکھتی ہے اور پھر بھی مجموعی وحدت و یگانگت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ دنیائے اعیان کا یہ تصور افلاطون کے ہاں پہلے سے موجود تھا لیکن فلاطینوس کے ہاں یہی عالم رُوحانی محض اعیان متفرقہ کا ایک مجموعہ نہیں، بلکہ نفوس (Minds) کا ایک باقاعدہ نظام ہے جن کو ایک نفس اعظم اپنی ذات اقدس میں سمیٹے ہوئے ہے۔ اگرچہ ہر نفس علیحدہ اور منفرد بھی ہے تاہم وہ ایک ہی عقل اول کی حیات کے مختلف پہلو اور مظاہر ہیں اور اس لیے ہر نفس کی زندگی دوسرے انفاس کی زندگیوں کے لیے ایک مکمل آئینہ ہے اور دوسروں کے احوال اس کے وجدان پر یوں منکشف ہیں جس طرح کہ خود اس کی ذاتی واردات جیسا کہ ایک جگہ فلاطینوس کہتا ہے کہ "نور نور کے لیے ظاہر و باہر ہے"۔ (کتاب پنجم باب ۸ فصل ۴)۔[۱۷] معلوم ہوتا ہے کہ جنت کا جو تصور زرتشتی مذہب نے پیش کیا تھا اور جو مرور زمانہ سے اسرائیلی مذہبی روایات کے ذریعہ مشرق و مغرب میں عام ہو گیا، اسی تصور کی ایک دُھندلی سی

تصورِ فلاطینوس نے پیش کردی۔ عالمِ رُوحانی وہ دنیا ہے جس میں ہر چیز سکون و اطمینان سے اپنی زندگی بسر کرتی ہے، جس میں کسی قسم کا فساد و فتنہ، بے چینی اور تضاد کا پایا جانا ممکن نہیں، ارسطو کا خیال تھا کہ ذاتِ مطلق مسلسل مشاہدۂ نفس (Contamplation) میں مشغول ہے اگرچہ اس میں مکمل سکون و جمود ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک یہی حالت اُس عالمِ رُوحانی میں ہر متنفس کی ہوگی، اس جگہ صرف ذاتِ مطلق ہی مشاہدۂ نفس میں مشغول نہ ہوگی بلکہ ہر وجود اُس کے اس مشاہدہ میں شامل ہوگا۔

اس عالمِ رُوحانی کے بالمقابل عالمِ حسیات ہے، جس کی ہر چیز ناپائیدار ہے اور جو ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اس عالمِ موجوداتِ حسی کی بنیاد مادہ ہے جو محض انفعالی صفات کا حامل ہے، جس میں مختلف صورتوں کے اختیار کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن کوئی صورت مستقلاً اس میں برقرار نہیں رہتی۔ یہ مادی دُنیا عالمِ رُوحانی کا ظل ہے اور وہاں کی ہر صفت کا پرتو یہاں پایا جاتا ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ وہاں کی اشیاء اپنی کثرت کے باوجود وحدت میں گم ہیں اور یہاں ہر چیز اپنی انانیت اور اپنا تشخص برقرار رکھتی ہے، اور ایک دوسرے سے متمیز اور مختلف ہے۔ ہر مادی شے بظاہر ایک وحدت ہے۔ لیکن یہ وحدت محض مختلف اجزا کے خارجی تسلسل کا نام ہے۔ وہ ساکن بھی ہے اور متحرک بھی، اس کا سکون درحقیقت خارجی اثرات سے محدود مقابلہ کا نام ہے اور اس کی حرکت محض ایک صورت سے دوسری صورت میں تبدیلی کا نام ہے، وہ نامکمل ہے اور اس کے تمام اعمال کا مرکز اپنی ذات کی بجائے خارجی اثرات وعوامل ہیں۔ عالمِ مشہودات کے ان تمام نقائص کی علت صرف یہی ہے کہ اس کی صورت اس کے ہیولے کا غیر ہے اور مادہ اپنی ذات میں بے تعین ہے اور جو صورت بھی اس پر طاری ہوتی ہے اس پر بھی اپنی غیر تعینی حالت کا اثر ڈالتا ہے۔

لیکن جب عالمِ رُوحانی کے اعیان اس عالمِ مشہودات میں وارد ہوتے ہیں تو ان کی وحدت کثرت میں بدل جاتی ہے، ان کا توافق و تطابق تضاد و اختلاف میں بدل جاتا ہے۔ اس کی وجہ فلاطینوس کے نزدیک صرف مادہ کا وجود ہے جو نظری طور پر تو محض سلب و عدم ہے لیکن عملی حیثیت سے اس میں اتنی اثباتی قوت اور استطاعت ہے کہ وہ صورِ علمیہ (Ideal forms) کی اعیانی حیثیت کو مسخ کر سکتا ہے۔ یہ تضاد فلاطینوس کے ہاں موجود ہے۔ اس کا خیال ہے کہ عالمِ مشہودات کی کثرت و اختلاف کا باعث صرف مادہ کی نااہلیت ہے۔ مادہ اپنی ذات میں غیر حقیقی اور شر ہے اور انسانی ذہن اس کا تصور صرف اسی طرح کر سکتا ہے جس طرح مثلاً تاریکی لیکن اس کے باوجود ہم عالمِ مشہودات کا وجود مادہ کے بغیر تصور نہیں کر سکتے اسی طرح جس طرح شیشے کے

بغیر عکس کا تصور ممکن نہیں اور اس لیے اس عالم خارجی کی تمام تبدیلیاں اور انحطاط و زوال اور انسان کے داخلی نفس کے تمام سرور و ذمائم اسی مادے کے وجود سے ہیں۔

اس طرح فلاطینوس کے ہاں افلاطون کی دوئی، عالم اعیان اور عالم حسیات کا تضاد زیادہ شدت کے ساتھ پیدا ہوا اور اسی تضاد پر بعد کے تمام تصوف کی بنیاد قائم ہوئی۔ ان دونوں عالموں کے اس تضاد کے باوجود ان میں ایک باہمی رشتہ بھی موجود ہے اور افلاطون نے رُوحِ کل کے ذریعہ اس رشتہ کو استوار کرنا چاہا۔ اسی نظریے کو فلاطینوس نے بھی پیش کیا اور اس کے مختلف مضمرات کو زیادہ واضح کرنے کی کوشش کی۔ یہ روح کل اگرچہ عالم روحانی سے متعلق ہے لیکن دونوں عالموں کے درمیان ربط بھی اسی سے قائم ہوتا ہے۔

''التسعہ'' کی کتاب چہارم باب دوسرا روح کی ماہیت کے متعلق ہے۔ اس میں فلاطینوس نے تین مختلف مراتب کا ذکر کیا ہے ''ایک طرف تو وہ موجودات ہیں جو قابل تقسیم ہیں جن کا ہر جزو دوسرے سے مختلف اور متمیّز ہے وہ مکان اور زمان کی پابندیوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ دوسری طرف ایک ایسا جوہر ہے جو پہلی قسم کے موجودات سے متضاد فطرت کا حامل ہے جو ناقابل تقسیم ہے اور جس کو ہم ذہنی طور پر بھی مختلف اجزا میں منقسم تصور نہیں کرسکتے۔ وہ مکان کی پابندیوں سے بھی آزاد ہے۔ دوسری موجودات سے اس کا تعلق دائرے کے مرکز کا سا ہے جس سے تمام خطوط محیط کی طرف جاتے ہیں لیکن مرکز اپنی جگہ پر قائم و دائم ہے اور اسی کی وجہ سے ان تمام خطوط کی زندگی ہے اور مختلف سمتوں میں منتشر ہونے کے باوجود اسی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود قابل تقسیم و تجزیہ ہیں تاہم ان کا منبع و مصدر ایک ایسا وجود ہے جو ناقابل تجزیہ ہے۔

ان دو موجودات یعنی موجودات حسیہ اور جواہر لا تتجزی جو عالم معقولات میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں کے درمیان ایک تیسرا وجود ہے جو مادی موجودات کی طرح بنیادی طور پر قابل تقسیم تو نہیں لیکن جب وہ ان موجودات سے مربوط اور وابستہ ہوتا ہے تو قابل تقسیم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ مادی اجسام اجزا میں منقسم ہوتے ہیں تو وہ صورت جو ان میں موجود ہوتی ہے وہ بھی منقسم ہو جاتی ہے اگرچہ اس تقسیم میں بھی اس کی بنیادی وحدت و یگانگت میں کوئی فرق نہیں آتا یعنی وہ ہر منفرق جزو میں بھی کلی طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ روح ہے جو قابل تقسیم ہے کیونکہ وہ اس جسم کے ہر حصے کو زندگی بخشتی ہے جس میں وہ موجود ہوتی ہے اور اس کے باوجود وہ ناقابل تقسیم بھی ہے کیونکہ وہ اس وجود کے ہر حصہ میں کلی طور پر موجود ہوتی ہے۔

جو شخص بھی رُوح کی عظمت اور اس کے قویٰ اور استعدادات کا بغور مطالعہ کرے گا تو

CamScanner

اسے یقیناً یہ احساس ہوگا کہ رُوح ملاء اعلیٰ سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا مرتبۂ وجود بلند و ارفع ہے وہ امتداد نہ رکھتے ہوئے بھی امتدادی اشیاء میں موجود ہے وہ قابل تقسیم بھی اور نہیں بھی۔ تقسیم کا عمل اجسام میں تو جاری ہے لیکن رُوح میں نہیں۔" [۱۸]

اس طرح عالم مادی اور عالم روحانی کو ایک دوسرے کے نزدیک لانے کے لیے فلاطینوس نے رُوح کل کے وجود کو پیش کیا۔ رُوح کل اپنی فطرت میں عالم روحانی سے تعلق رکھتی ہے اور عالم مادی سے متعلق ہونے اور اس پر اثر انداز ہونے سے اس کی فطرت اور اس کے عمل میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا اور اس عالم محسوسات کے اختلاف و تفرقات سے بالکل بالا رہتی ہے۔ چنانچہ انفرادی ارواح جو اس رُوح کل ہی کے مختلف اجزا ہیں (اس طرح جس طرح انفرادی عقل عقل کل ہی کا حصہ ہے) اس کی پُر سعادت زندگی میں شریک ہیں جب تک وہ اپنا تعلق اس مصدر سے رکھتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں اس سعید زندگی سے ہٹ کر نفسانی زندگی بسر کرنے کا میلان بھی پایا جاتا ہے۔ اس طرح ہر انفرادی رُوح میں شر کا امکان موجود ہوتا ہے جس حد تک وہ اپنی ذات اور اس کے مفادات کو جسم کے تقاضوں کے ساتھ وابستہ کرلے گی اتنا ہی وہ اپنے بلند مقاصد اور نصب العینوں سے دور ہوتی چلی جائے گی اور اسی نسبت سے وہ اپنی بلند و بالا فطرت کو فراموش کر دے گی۔ ذات اعلیٰ کی محبت کا جذبہ اس کی آنکھوں سے اوجھل ہو جائے گا اور دنیاوی مقاصد اور وقتی خواہشات کے بھنور میں پھنس جائے گی۔ لیکن ہبوط و تنزل کا یہ حملہ کوئی دائمی نہیں، انسانی روح کی فطری پاکیزگی ان تمام مادی آلائشوں میں پھنس کر بھی اپنے آپ کو اس سے بچانے کی صلاحیت رکھتی ہے حتیٰ کہ اس جسم سے بھی وہ نجات حاصل کر کے روحِ کل، عقلِ کل اور آخرکار ذات مطلق سے وصال حاصل کرسکتی ہے۔

فلاطینوس کے ہاں یہ اصول ہے کہ ہر وجود اپنے سے کمتر مرتبے کے وجود کے پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے جس کو وہ اپنی شکل پر پیدا کرتا ہے۔ اسی اصول کی بناء پر روح کل جو عالم بالا کی مکین ہے اس عالمِ مادی کو پیدا کرتی ہے اور اس طرح انسانی ارواح جسموں میں مقید ہوتی ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ انسانی ارواح جو فطرتاً عالم بالا سے متعلق ہیں اس مادی دُنیا میں کیسے محصور ہوگئیں؟ کیا وجہ ہے کہ وہ عالم بالا کے پُرفضا ماحول پر مطمئن نہ ہو سکیں؟ کیا ان ارواح میں خود کوئی ذاتی اور فطری نقص تھا جس کے باعث وہ تنزل اور ہبوط میں مبتلا ہوئیں؟ یہ تمام اشکالات اس لیے پیدا ہوتے ہیں کہ فلاطینوس نے دونوں دنیاؤں میں ایک بُعد اور تضاد پہلے ہی فرض کرلیا ہے۔ اگر عالم ارواح یا عالم معقولات اور عالم مشاہدات وحسیات ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو تصور کیے جائیں، روح کی جسمانی زندگی کو ہبوط اور تنزل کے نام سے موسوم نہ کیا

CamScanner
CamScanner

جائے تو اس سے یہ تمام سوالات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ اگر یہ دنیا اور وہ دنیا انسانی حیات کی مختلف منازل متصور ہوں اور ان میں روح اور مادے کی تقسیم روا نہ رکھی جائے تو یہ تمام اشکالات ختم ہو جاتے ہیں۔ روح جب ایک عالم سے دوسرے عالم میں منتقل ہوتی ہے تو اس میں جو تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ پہلے اس کے اثرات اور افعال ایک خاص قسم کے آلات کی مدد سے سرزد ہوتے تھے جو اس بے مکان و بے زمان ماحول کے لیے سازگار تھے اور اب اس عالم کون و مکان میں وہ ان ہی مقاصد کے لیے جسم کو بطور آلہ استعمال کرتی ہے۔ غلط بنیاد کو تسلیم کر لینے کے بعد اشکالات کو حل کرنے کے لیے مادہ کے وجود اور اس کی خاص ماہیت کے نظریئے کو پیش کرنے سے بھی مسئلہ کی اُلجھن رفع نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس دنیا کے تمام نقائص اور شر کا وجود دراصل مادے کے باعث ہے جو قدیم سے موجود تھا اور جس میں عالم معقولات کی خوبیوں اور کمالات کو مکمل طور پر اختیار کرنے اور سمو لینے کی صلاحیت نہیں۔ مادے کی یہ فطری کمی اور نقص ہی ان تمام خرابیوں اور شرور کے پیدا کرنے کا باعث ہے۔ لیکن اس حالت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذات واحد اکمل و مکمل ہے تو کسی دوسرے وجود کی ضرورت کیوں ہو؟ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ذات واحد کا ظہور عقل اور عالم معقولات کی شکل میں ہونا ضرور ہے تو کیا وجہ ہے کہ عقل سے ضرور ایسے وجود ظہور میں آئیں جن کے لیے مادہ کی حاجت ہو حالانکہ مادہ اپنی ذات میں بدی اور شر ہے اور جس شے میں وہ شامل ہو جاتا ہے تو اس میں نقص و شر پیدا ہونا لابدی ہو جاتا ہے۔

تنزلات کا اصول اس لیے وضع کی گیا ہے کہ حقیقت مطلقہ کو اس کائنات مادی سے کسی نہ کسی طرح مربوط کیا جا سکے کیونکہ فطری طور پر ان میں کسی ربط کا پایا جانا ممکن ہی نہیں۔ حقیقت مطلقہ اثبات مطلق ہے جس میں کسی خارجی شے کا وجود ممکن نہیں اور دوسری طرف ممکنات ہیں جو نسلب مطلق ہیں۔ جب ہم اس دوئی کو تسلیم کر کے اپنا قدم اٹھائیں گے تو لازمی طور پر ہمیں ان کے درمیان رابطہ قائم کرنے کے لیے مصنوعی اور غیر منطقی طریقے اختیار کرنے پڑیں گے۔ تصوف کا مزاج ہی کچھ ایسا واقع ہوا ہے اور صوفیانہ تجربات کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ ایک طرف تو تمام حقیقت اور وجود کو خدا کے ساتھ منسوب کر دیا جاتا ہے اور دوسری طرف ممکنات کو جو خدا کے مقابل عدم ہیں ان کے علیحدہ وجود کو تسلیم بھی کیا جاتا ہے۔ جب وجود محض ذات واحد کا ہی ہے اور باقی ممکنات عدم محض ہیں تو منزل فنا ایک بیکار سی بات ہے "فنا فی اللہ" کے مفہوم میں یہ تصور شامل ہے کہ انفرادی وجود ہے جس کو فنا کرنا ضروری ہے۔ اسی جگہ تو تصوف اور وحدت وجود میں فرق پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ تصور وحدت وجود کی سلبی حرکت کو انتہا تک لے جانے پر رضامند نہیں

CamScanner

ہوتا، مکاشفات اور تجربات کی شدت اور گہرائی کے زیر اثر صوفی بجا طور پر یہ محسوس کرتا ہے کہ ذات واحد محیط کل اور وجود کل ہے اور مخلوق اس کے مقابلے میں عدم ہے لیکن اس کے باوجود جہاں تک مخلوق کا اس کی ذات سے تعلق ہے وہ ان کے انفرادی وجود سے منکر نہیں ہو سکتا خواہ یہ وجود محض ظلی ہی کیوں نہ متصور ہو۔ یہ ذہنی رجحان اس نظریے کو پیش کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ تمام اخلاقی اور فطری شرور کا حقیقی باعث ایک ایسی چیز (مادہ) ہے جو اپنی ذات میں غیر حقیقی اور سلبی ہے اگرچہ وہ انسانی زندگی میں خدا کے مقابل ایک اثباتی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

تعینات اور تنزلات کے اس سلسلے میں انسان ایک بلند اور اعلیٰ حیثیت کا مالک ہے۔ اس کے اندر تمام کائنات کے مختلف مدارج حقیقت منعکس ہیں اور اس لیے اس کو عالم اصغر کا لقب دیا گیا ہے۔ ایک طرف اس کی فطرت ذات مطلق کی بلندیوں تک پہنچتی ہے اور دوسری طرف معدنیات اور پودوں تک گر جانے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ انسان کی روح کی حقیقی زندگی کا دارومدار اور رابطہ تو عقل کل سے ہے اور اس کی وساطت سے ذات مطلق تک پہنچتی ہے لیکن چونکہ اس زندگی میں اس کا تعلق ایک خاص مادی جسم سے وابستہ ہو چکا ہے اس لیے اس کی توجہ اس خارجی دنیا اور اس کے مسائل کی طرف بھی ہے اور اس کی بنا پر وہ بعض دفعہ نفسانی خواہشات کی لذتوں میں اُلجھ کر اپنی اصلی بلندی کو بھول جاتی ہے لیکن اس فراموشی اور کمزوری کے باوجود وہ حقیقت مطلقہ کی متلاشی اور اس کے مشاہدہ کی آرزومند ہے۔ اس کے علم کا منبع حواس اور وجدان دونوں کے درمیان عقل جزوی یا استدلالی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور اس کی مدد سے وہ ان دونوں ذریعوں یعنی حواس اور وجدان سے فائدہ اٹھاتی ہے۔

لیکن عقل استدلالی کی زندگی انسان کو اپنے نفس کی بلندی اور گہرائی سے واقف ہونے نہیں دیتی۔ اس منزل میں انسان اپنی انفرادی شخصیت سے واقف ہوتا ہے اور اپنے آپ کو دوسروں سے متغائر اور متمیز تصور کرتا ہے۔ وہ اپنے جسم اور اس کے تقاضوں میں اس قدر محو ہو جاتا ہے کہ اس مقام سے بلند اور ارفع ہونے کا جذبہ اس کے اندر پیدا ہی نہیں ہوتا، اس کے نزدیک امروز کے مسائل اتنے ہمہ گیر اور اس فانی زندگی کی دلچسپیاں اتنی پُرکشش ہوتی ہیں کہ اسے یہ یاد ہی نہیں رہتا کہ وہ درحقیقت ایک علیحدہ اور ابدی دُنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سے اس فانی زندگی کی تمام کشاکش اور تلخیاں پیدا ہوتی ہیں۔

فلاطینوس کا خیال ہے کہ زندگی کی یہ تمام پیچیدگیاں صرف اس وجہ سے پیدا ہوئیں کہ روح عالم بالا سے عمل ہبوط سے اس تاریک دنیا میں آ وارد ہوئی، اور اس طرح اس نے عالم رُوحانی کے پُرسکون ماحول کی بجائے عالم فانی کی کشاکش و تاریکی کو قبول کیا۔ فلاطینوس اس کی

تشریح یوں کرتا ہے: ''وہ کونسی وجہ ہے جس کے باعث روح اپنے باپ یعنی خدا کو فراموش کر چکی ہے؟ اگرچہ وہ عالم بالا سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی اصل وہیں سے ہے پھر بھی وہ اس عالم اور ذات مطلق سے غافل ہے؟ تمام بدی اور شر کا اصلی باعث اس کی بغاوت اور اس عالم کون و مکان میں اس کا ہبوط اور اس کی انانیت کا جذبہ ہے۔ جب ایک دفعہ اس نے انانیت کا مزہ چکھا تو پھر اس نہج پر چلنے اور اس سے لذت اندوز ہونے کا خیال دن بدن ترقی پذیر ہوتا گیا اور اس طرح وہ اپنے اصل سے اتنا غافل ہوگئی کہ اسے اپنے مصدر فیض و وجود کا احساس تک بھی نہ رہا۔ ایسی رُوحوں کی مثال ان بچوں کی سی ہے جن کو بچپن میں ماں باپ سے علیحدہ کر کے کسی اجنبی ملک میں پرورش کے لیے لے جایا جائے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے اصلی ماں باپ اور اپنی حقیقی فطرت کو بالکل فراموش کر چکے ہوں گے۔ ایسی ارواح غیر ضروری معاملات میں تو پوری دل چسپی لیتی ہیں لیکن حقیقی اور فائدہ مند معاملات سے بالکل بے پروا اور غافل رہتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ خدا کی ذات اور اس سے متعلقہ معاملات میں بے حس ہو کر رہ جاتی ہیں۔ وہ شخص جو اپنی صحیح فطرت اور اس کے مناسب تقاضوں سے روگردانی کرتا ہے گویا کہ وہ اپنی توہین کا مرتکب ہوتا ہے اور اپنے آپ کو تمام کائنات میں ادنیٰ ترین مخلوق تصور کر کے خدا اور اس کی عظیم الشان قوتوں کا منکر ہوتا ہے۔'' (کتاب پنجم، باب ا، اور فصل ا) [۱۹]

لیکن اس عمل ہبوط کے باوجود انسانی روح اپنی اصل سے مکمل طور پر غافل نہیں ہوتی۔ اس کی عالمگیر فطرت کلی طور پر اپنے عالم و مسکن سے جدا نہیں ہوتی اور اس کی دُھندلی سی یاد اس میں رہتی ضرور ہے، اور اسی بنا پر انسان اس دُنیا کی آلائشوں میں مبتلا ہونے کے باوجود معراج کی منزلیں طے کر سکتا ہے۔ عقل استدلالی جو اس مادی زندگی کا سرمایہ ہے درحقیقت وجدان سے اپنی غذا حاصل کرتی ہے اور اسی وجدان کے بل بوتے پر پروان چڑھتی ہے۔ ہر وہ شخص جو اس حقیقت سے واقف ہو جاتا ہے اپنی رُوحانی منزل کی طرف ایک قدم آگے بڑھاتا ہے اور اسے محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ دوسرے انسانوں اور مخلوق سے متمیز اور متغائر ہونے کے ساتھ ساتھ ان سے وحدت و یگانگت کی ایک لڑی میں منسلک ہے۔ عقل استدلالی معروض اور موضوع کے درمیان فرق کئے بغیر ایک قدم نہیں اٹھا سکتی اور اسی لیے انسان جب تک اس عقل کے پنجے میں گرفتار رہتا ہے اپنے آپ کو دوسروں سے متغائر سمجھنے پر مجبور ہے لیکن جونہی اس نے عقل استدلالی سے گزر کر وجدانی عقل کے دائرہ میں قدم رکھا، اس کے قلب و ذہن سے یہ تفریق ختم ہو جاتی ہے اور وہ اپنے آپ کو ایک وحدت کلی کا جزو سمجھنے لگتا ہے اور اس منزل پر پہنچ کر اس کی دلچسپیاں اس فانی دنیا اور نفسانی تقاضوں سے ہٹ کر عالم بالا کے روحانی تقاضوں کی تکمیل پر مرکوز ہو جاتی ہیں۔

CS CamScanner

چنانچہ "التسعہ" کی کتاب ششم باب ۵ فصل ۷ میں فلاطینوس اس مرتبے کی حالت کا مختصر نقشہ پیش کرتا ہے۔ اس طرح ہم اور جو کچھ ہمارا ہے وجود حقیقی میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اسی سے ہمارا آغاز ہوا اور اسی کی طرف ہم لوٹ جاتے ہیں۔ اس حالت میں معقولات کا علم محض تصورات و تخیل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ بلاواسطہ ہوتا ہے اور اس علم کا نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو ان کے ساتھ ہم آہنگ پاتے ہیں۔ یہ علم باہر سے نہیں آتا بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم اور عالم معقولات سبھی ایک ہی حقیقت مطلقہ کے مختلف مگر مربوط اجزا ہیں اور اسی طرح دوسری ارواح کے متعلق ہمیں اس وحدت کا احساس ہوتا ہے۔ ہمیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم سبھی ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور ہم میں کسی قسم کی دوئی نہیں۔ اگر ہم اس مصدر مطلق سے علیحدہ ہو جائیں تو اس وقت اس اتحاد و یگانگت کا احساس ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیے کہ ایک سر کے ساتھ بے شمار چہرے ہوں جن کا رُخ مختلف سمتوں میں خارج کی طرف مڑا ہوا ہے۔ اگر ہم میں سے کوئی ان مختلف چہروں کی طرح اپنے قلبی لگاؤ، جذبے یا رجحان سے اپنی سمت بدل لے تو وہ قادر مطلق۔ اپنے آپ اور تمام کل کو دیکھ سکے گا اور اسے محسوس ہوگا کہ وہ کسی طرح بھی دوسروں سے جدا اور غیر نہیں۔ وہ اپنے اور کائنات میں کوئی غیریت نہیں پائے گا۔" [۲۰]

اس منزل میں اگر دوسرے امتیازات ختم ہو جاتے ہیں تو پھر بھی ایک بڑا امتیاز من و تو کا قائم رہتا ہے یعنی ایک طرف تمام کائنات کی وحدت ہے اور دوسری طرف وہ ذاتِ مطلق ہے جو ہمارا مصدر و منبع اور ہماری منزل ہے۔ اس لیے فلاطینوس کا خیال ہے کہ انسان کو ابھی ایک اور قدم بڑھانا ہے جہاں یہ آخری تفریق بھی ختم ہو جانی چاہیے۔ مشکل یہی ہے کہ انسانی فکر اس زمانی و مکانی ماحول کے باعث معروض و موضوع کی دوئی کے بغیر ایک قدم نہیں اُٹھا سکتا اور اس آخری منزل میں اس دوئی کو ہٹائے بغیر گزارہ بھی نہیں۔ اس وحدت مطلقہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں شعور ذات کو فنا کر دینا پڑے گا اور خدا میں ہر شے کو پانے کے لیے اپنے آپ کو ختم کرنا ہوگا۔ پچھلی منزل کی کوئی چیز اس جگہ نہ صرف کام نہیں آ سکتی بلکہ اسے اپنے شعور سے علیحدہ کرنا ضروری ہے۔ عقل و وجدان کے بعد محبت ہی ایک ذریعہ ہے جس سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے لیکن یہ محبت عقل و وجدان کی آمیزش سے پاک ہونی چاہیے۔ فلاطینوس اس منزل کو یوں بیان کرتا ہے۔

"جب رُوح وجدان کی منزل میں پہنچتی ہے تو وہ عالم معقولات کا تصور کرتی ہے۔ لیکن جب اسے خدا کا شعور حاصل ہوتا ہے تو وہ ہر چیز ترک کر دیتی ہے۔ ایک ایسے شخص کی مثال لیجیے جو کسی شاہانہ محل میں داخل ہوتا ہے۔ وہ کچھ عرصہ تو اس کی ظاہری شان و شوکت اور جمال و خوبصورتی میں محو ہو جاتا ہے۔ لیکن جب گھر کا مالک اس کے سامنے آتا ہے تو وہ یہ سب کچھ بھول جاتا ہے

کیونکہ وہ مالک کوئی ساکن بت یا کوئی آرائش کی چیز نہیں کہ اس کو کچھ عرصہ دیکھ کر دوسری چیزوں کی طرف توجہ کی جائے۔ وہ تو نووارد کی تمام تر توجہ کا مرکز بننا چاہتا ہے۔ اس حالت میں وہ اس کی طرف مکمل یکجہتی سے دیکھتا رہے گا یہاں تک کہ اسے بھول جائے گا کہ وہ کسی خارجی شے کی طرف دیکھ رہا ہے، شاہد اور مشہود ایک ہی ذات میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ وہ شے جو پہلے مشہود تھی اب اندرونی شہود ہو جاتی ہے اور اس طرح ہر دوسری شے کی یاد اس کے ذہن سے اتر جاتی ہے۔'' اس تشبیہ کو مکمل کرنے کے لیے یہ بات یاد رکھنی ہوگی کہ مکان کا مالک انسان نہیں بلکہ خدا ہے اور یہ خدا محض ہماری آنکھوں کے سامنے ظاہر ہی نہیں ہوتا بلکہ ہماری روح میں پوری طرح سما جاتا ہے۔ پہلا دیکھنا نچلی منزل ہے جس میں شاہد و مشہود کی تفریق قائم رہتی ہے لیکن دوسرا دیکھنا انسان کو اپنی ہستی سے ماوراء لے جاتا ہے اور عشق کی کارفرمائی سے دوئی ختم ہو جاتی ہے۔ اس شراب (عشق) سے اس کی عقل ختم ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ اس وحدت کی منزل تک پہنچ جاتا ہے جس میں اس کی روح کو تسکین کامل ملتی ہے۔[۲۱] لیکن یہ آخری منزل انسان سے خارج میں کہیں موجود نہیں۔ جب ہم خدا کی ذات میں مدغم ہوتے ہیں تو گویا خود اپنی ذات کا تحقق حاصل ہوتا ہے۔'' خدا کسی چیز کا غیر نہیں حتیٰ کہ اس شخص کا بھی غیر نہیں جو اس سے بظاہر بے نیاز ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے نفس سے واقف ہے وہ اس وجود مطلق سے بھی واقف ہوگا جو اس کائنات اور اس کے وجود کا مصدر و منبع ہے۔'' (باب ششم، کتاب نہم فصل ۷) خدا کی ذات تمام کائنات کا مرکز ہے اور اس سے دور رہنا گویا اپنی فطرت سے بغاوت کرنا ہے اور اس سے رابطہ پیدا کرنا اپنی فطرت اور کائنات سے ہم آہنگ ہونے کے مترادف ہے۔ انسانی عروج و صعود کا مفہوم فلاطینوس کی نگاہ میں کسی ایسی منزل کی طرف جانا نہیں جس سے ہم پہلے جدا تھے، وہ تو انسانی انا اور ذات کے اندر گم ہوتا ہے جو اپنی اتھاہ گہرائیوں میں خدائے مطلق کے ساتھ مربوط ہے۔

لیکن اس حرکت صعودی میں انسانی انا کا انفرادی وجود اور اس کی جسمانی زندگی کا ارتقا بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جب ہم نچلے درجے سے ترقی کرکے اوپر کے درجے میں قدم رکھتے ہیں تو یہ ترقی صرف خارجی ترقی تو ہے لیکن حقیقی نہیں کہلا سکتی کیونکہ جو کچھ انسان ایک منزل پر حاصل کر چکا ہوتا ہے اس کی بنیاد پر اگر اگلی تعمیر ہو تو وہ حقیقی ارتقا ہوگا لیکن اگر اگلی منزل پر پہنچ کر پچھلی منزل کی ہر چیز سے انحراف کیا جائے اور اس کی مکمل نفی کر دی جائے تو یہ دوسری منزل تو نہیں کہلا سکتی۔ فلاطینوس کے ہاں سلبیت کا رجحان اتنا نمایاں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ روحانی ارتقا کا تصور اس کے ہاں بالکل سلبی اور منفی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا وحدت مطلقہ تک رسائی حاصل کرتا ہے تو وہ وحدت مطلقہ سلبیت خالصہ ہوتی ہیں جس

میں نہ صرف کل کائنات کی نفی ہوتی ہے بلکہ جو ان سے مطلق ماوراء ہے۔ اس طرح حرکت صعودی گویا ایک مکمل سلبیت ہے جو فنائے مطلق کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی، جب انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا آخری مقصود تک پہنچتا ہے تو اس تمام تگ و دو کا نتیجہ اس موجودہ زندگی کے لیے کچھ خوش گوار تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ کیا عقل استدلالی اور وجدان کے درمیان کوئی رشتہ ہے؟ اگر ہے تو واحدانی مرتبے تک پہنچنے کے بعد عقل استدلالی کا حکم جاری رہنا چاہیے لیکن فلاطینوس کی منطق یہ تو تسلیم کرتی ہے کہ نزول کے وقت عقل استدلالی وجدان کی نچلی کڑی ہے لیکن جب معاملہ صعود و عروج کا ہوتا ہے تو یہ تعلق یک قلم مرفوع ہو جاتا ہے۔ وجدان تک پہنچتے پہنچتے انسان کی عملی زندگی کی دلچسپیاں بالکل ختم ہو جاتی ہیں اور پھر انسان اس زندگی کے کسی کام کا نہیں رہتا۔ اس کے بعد اس کا مقصد محض مشاہدات اور سیر فی اللہ رہ جاتا ہے۔ تمام کائنات اور دوسرے انسانوں سے مربوط رشتوں میں منسلک ہونے کا احساس ہمیں معاشرے کی بھلائی کے دنیاوی کاموں کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ ان سے کلی طور پر منقطع ہونا سکھاتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں تصوف اور خاص کر فلاطینوس کے زیر اثر پیدا شدہ تصوف میں رہبانیت اور زندگی گریز اور منفی رجحانات نے تقویت پائی۔

جب کوئی شخص اپنے تجربات اور واردات سے گزر کر مشاہدہ حقیقی پر سرفراز ہوتا ہے تو اس وقت اس کا علم و تجربہ ایک حیثیت سے تو یقیناً بہت گہرا اور وسیع ہوتا ہے لیکن اس کو ادا کرنا اور الفاظ میں بیان کرنا اس کے حیطۂ اختیار سے باہر ہوتا ہے۔ وہ تشبیہات اور استعارے استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ لیکن جن حقائق کی یہ نشان دہی کرتے ہیں وہ متضاد تصورات کے حامل ہوتے ہیں، خدا وہ ذات ہے۔ جس میں سب گم ہیں اور پھر وہ سب کو محیط بھی ہے۔ غرض کہ اس کا نتیجہ لاادریت کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا لیکن جب ایسا شخص ''لاادری'' (میں نہیں جانتا) کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ حقیقت مطلقہ کے متعلق اس کے پاس کوئی علم نہیں۔ جانتا تو وہ بہت کچھ ہے لیکن اس کا علم ہمارے مقررہ پیمانوں اور مروجہ اصطلاحات کے اندر نہیں سما سکتا۔ مگر اس احساس کوتاہی کے باوجود اس کے ذہن و قلب میں جو انقلاب پیدا ہوتا ہے اس کے اثرات محض اس کے داخلی نفس کی تبدیلی تک محدود نہیں رہتے بلکہ خارجی دنیا میں اس کی حیثیت یکسر بدل جاتی ہے نفسی تبدیلی کے زیر اثر دوسرے انسانوں اور معاشرے کے ساتھ اس کا تعلق زیادہ فائدہ مند شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس سے وہی اعمال و افعال سرزد ہوتے ہیں لیکن اب ان کی رُوح مختلف ہوتی ہے، اس کا نقطۂ نگاہ بدل چکا ہوتا ہے اور وہ ہر معاملہ کو اس بلندی اور آفاقی حیثیت سے دیکھتا ہے جو ایک مشاہدۂ حقیقت سے مسرور انسان کا خاصہ ہے۔ انسانی تاریخ میں پیغمبروں اور مصلحین

نے جو کارنامے سرانجام دیے ہیں وہ انہی تجربات و مشاہدات کا نتیجہ ہیں۔ اگرچہ ان کی زندگی میں سلبیت کا اپنا مقام ہے، انہوں نے عارضی طور پر زندگی اور اس کے تقاضوں سے مکمل طور پر منہ موڑ لیا اور یوں معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ واپس لوٹ کر نہیں آئیں گے لیکن اس کے باوجود ان کے ہاں مکمل اثباتیت بھی موجود ہے۔ تکمیل اخلاق اور مکمل قلب ماہیت کے بعد دوبارہ انہوں نے زندگی کے روزمرہ مسائل کی طرف رخ کیا تو معاشرے کی کایا پلٹ دی اور انسانوں کو ایک ایسے راستہ پر گامزن کرایا کہ آن کی آن میں فتنہ و فساد کی جگہ امن و آشتی نے لے لی۔ یہی وہ بات ہے جو فلاطینوس کے فلسفہ و تصوف میں موجود نہیں۔ اس کے نزدیک صحیح صوفی کی مثال اس شخص کی سی ہے کہ جو کسی مقدس خانقاہ میں داخل ہونے سے پہلے نہ صرف اس مادی دنیا کے ملوثات سے پاک ہو جائے بلکہ تمام ملبوسات کو اتار دے تاکہ اس پاکیزہ ماحول میں اس گندی دنیا کے لوازمات اور تصورات اس کی یکسوئی کو خراب نہ کرسکیں۔ اس قسم کی زندگی کا نتیجہ صاف ہے کہ فلاطینوس کے نزدیک اخلاق محض ایک منزل بیرون در ہے اور جونہی اس کے بعد انسان کو اس مقدس حلقے میں داخل ہونے کا موقع ملتا ہے تو اخلاق کی وقعت اور قدر بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ عملی زندگی کے بعد محض مشاہدات کی زندگی ہے اور اس کے بعد محض مشاہدۂ حق کی لذت۔ یہ انتہائی منزل خالص صوفیانہ شکل اختیار کرلیتی ہے اور اس سے انسان کی انفرادی اور معاشرتی زندگی کے لیے کوئی مفید نتیجہ مرتب نہیں ہو پاتا۔ انسانی زندگی کے مختلف مراتب، مادی، فکری، وجدانی ایک ارتقائی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں جو ایک دوسرے سے متضاد اور متمیز ہوتے ہوئے بھی ایک برتر وحدت میں مربوط اور ہم آہنگ اجزا کی طرح کام کرتی ہیں۔ نچلی منزل اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح بالائی منزل اور ان سب سے کام لے کر ہی انسان صحیح ارتقا کے راستے پر گامزن ہوسکتا ہے۔ عالم رُوحانیت کوئی مادی دُنیا سے علیحدہ چیز نہیں کہ اس کے حصول کے لیے ہمیں ایک کو ترک کرنا پڑے بلکہ وہ یہی مادی دنیا ہی ہے جس میں رہ کر انسان ایک بلند مقصد کے لیے کوشش کرتا ہے اور رُوحانی عزائم کی تکمیل کے لیے اس کو مسخر کرتا ہے۔

اس زندگی گریز رجحانات کے باوجود جب فلاطینوس کے تصورات کا مقابلہ عرفانی حکماء و صوفیا کے ساتھ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک حیثیت میں کم از کم اس کا نظریہ اتنا مایوس کن نہ تھا۔ عرفانیوں کا خیال تھا کہ یہ کائنات خدائے مطلق کی تخلیق کا نتیجہ نہیں بلکہ شیطان کی اہلیت کا کارنامہ ہے۔ انسانی ارواح جب اس مادی کائنات میں وارد ہوتی ہیں تو شیطانیت کے بُرے اثر سے ملوث ہو جاتی ہیں۔ اُن کی نجات ان کے اپنے اعمال و افعال کے ذریعے ممکن نہیں، عالم بالا سے ایک نجات دہندہ ہی ان کو اس قید سے چھٹکارا دلاسکتا ہے۔ فلاطینوس کے لیے عرفانیوں کے اس عقیدہ

کو تسلیم کرنا ممکن نہیں تھا۔ اس کے نزدیک یہ مادی کائنات فطرتاً بد نہیں اور نہ وہ شیطان کے ہاتھوں ظاہر ہوئی اگرچہ اس میں بدی اور شر کے اجزا ضرور ہیں۔ یہ کائنات بہترین اور خوبصورت ترین ہے اگرچہ وہ عالم بالا کا محض عکس ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اس عالم بالا کے عکس کی حیثیت سے اس ہماری دنیا سے خوبصورت کونسی چیز ہو سکتی ہے؟ وہاں کی آگ کا بہترین عکس ہماری دنیا سے بہتر کہاں پایا جا سکتا ہے؟ ہماری زمین سے بہتر کوئی زمین تصور میں نہیں آ سکتی؟ یہ ہمارا کرہ جو اپنے مقررہ راستہ پر گامزن ہے، عالم بالا کے کرے کے عکس کی حیثیت سے بہترین ہے"۔ (کتاب دوم، باب ۹، فصل ۴)[۲۲] عرفانیوں کا خیال تھا کہ انسان کی روحانیت کی بہترین دلیل یہ ہے کہ وہ اس مادی دنیا سے مکمل بیزاری اور نفرت کا اظہار کرے لیکن فلاطینوس کا خیال ہے کہ اس کائنات کی ظاہری خوبصورتی عالم بالا کی خوبصورتی کا عکس ہے اور اس لیے جو شخص اس خوبصورتی کو دیکھ کر عالم بالا کی خوبصورتی کا تصور نہیں لاتا وہ روحانیت سے بالکل معرا ہے۔ "وہ کونسا موسیقار ہے جس نے عالم بالا کی موسیقی سنی ہو اور اس عالم حیات کی موسیقی سن کر اس کے جذبات میں تلاطم نہ پیدا ہوا ہو؟ وہ کون سا سائنس دان ہے جو حساب اور ہندسہ کے علوم سے واقف ہو اور جو اس کائنات کے مختلف حصوں اور اجزا کی متناسب حرکت، ہم آہنگی اور ترتیب کو دیکھ کر خوش نہ ہوتا ہو؟ وہ شخص جو ایک تصویر کو دیکھتا ہے درحقیقت اُسی وقت اس سے پوری طرح لذت اندوز ہو سکتا ہے جب وہ اس میں مثالی خوبصورتی کے عکس کا معائنہ کرتا ہے اور اس لذت و سرور سے مدہوش ہو کر وہ عالم بالا کی یاد میں محو ہو جاتا ہے۔ یہی وہ یاد ہے جو عشق الٰہی کی بنیاد ہے۔ اس کائنات کی خوبی، ان فلکی اجزام کا نورانی جلوہ اشیائے مادی کی ترتیب و ہم آہنگی--- آخر وہ کونسا بدذوق انسان ہے جس کے دل میں اس نظارہ کو دیکھ کر عالم بالا کی تڑپ پیدا نہ ہو؟[۲۳] (کتاب دوم، باب ۹، فصل ۱۶) فلاطینوس کے نزدیک یہ کائنات خدا کی بلاواسطہ تربیت اور نگرانی میں ارتقائی منازل طے کر رہی ہے اس لیے اس کے متعلق یہ رائے پیش کرنا کہ یہ عین بدی اور شر ہے انسان اور خدا کی توہین ہے۔

اس کے باوجود فلاطینوس اس حقیقت سے غافل نہیں تھا کہ اس دنیا میں مختلف قسم کی بدیوں کا وجود موجود ہے، طبعی اور اخلاقی شر سے ہمیں ہر وقت واسطہ پڑتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ چیز خدا کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کی جا سکتی کیونکہ خدا اس عالم انسانی کی تخلیق کا بلاواسطہ باعث نہیں۔ اس کے خیال میں کسی تخلیقی عمل کا انتساب اس کی طرف جائز نہیں، اس کا عمل اگر کوئی ہے تو وہ صرف اس کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ اگرچہ نچلے مراتب کا وجود اس کے وجود کا مرہون منت ہے تاہم وہ ان کا ذمہ دار نہیں۔ ہر وجود اپنے سے بالا مرتبے کے وجود سے

CamScanner

CamScanner

ظاہر ہوا بغیر کسی نیت یا ارادہ کے اور اس طرح وہ نچلے مرتبے کے وجود کے نقائص کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ چنانچہ خدا جو انسانوں اور مادی کائنات سے کئی مراتب پرے ہے اس لیے وہ ان عیوب و نقائص سے پاک ٹھہرا۔ لیکن اس تصور میں کوئی منطقی خوبی نہیں اور نہ اس طریقے سے خدا کی ذمہ داری ختم ہوسکتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس بدی کا باعث انسان کی اپنی آزادی اور اختیار ہے جو اس کو غلط راستے پر لے جاتی ہے۔ کبھی یہ تصور پیش کرتا ہے کہ یہ کائنات بھی ایک کھیل ہے جس میں انسان مختلف پارٹ ادا کرتا ہے، اور جب وہ اپنا پارٹ ختم کرلیتا ہے تو اس دنیا کی بندشوں سے آزاد ہوکر خیر مطلق کی طرف روانہ ہوجاتا ہے۔

لیکن اگر اس دنیا میں بدی کا وجود ہے خواہ اس کی وجہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، تو کیا یہ انسان کا فرض نہیں کہ اس دنیا سے بدی اور فتنہ و فساد کو ختم کرنے یا کم از کم اس کی شدت میں کمی کرنے کی کوشش کرے؟ یہاں آکر فلاطینوس کی رجائیت قنوطیت میں بدل جاتی ہے۔ اگر ایک شخص یہ تسلیم کرے کہ یہ کائنات حسن و خوبی کا بہترین مرقع ہے چونکہ یہ حسن ازلی کا پرتو ہے، جو شخص اس حقیقت کو (عرفانیوں کے مقابلے پر) بڑے جوش و خروش سے پیش کرتا ہو کہ ذات مطلق بلاواسطہ اس کائنات اور انسان کی زندگی پر ہر لحہ نگراں ہے اور ان کی بھلائی میں کوشاں، ایسے شخص کے لیے یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہوگا کہ وہ ہر اس کوشش پر لبیک کہے جو اس مادی دنیا اور انسان معاشرے کی بھلائی اور روحانی ترقی کی خاطر کی جائے۔ لیکن فلاطینوس کا ذاتی رجحان کچھ اس قسم کا تھا کہ اس طرح کے فعالی جذبے کی حمایت اس سے ممکن نہیں تھی۔ حضرت عیسیٰ نے اپنی بلند اخلاقی تعلیم سے اس قسم کا ماحول پیدا کرنے کی کوشش کی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کی زندگی اس نہج پر استوار ہو کہ اس مادی دنیا کے نظام میں خوش گوار انقلاب پیدا ہوسکے۔ لیکن فلاطینوس اس قسم کے انقلاب کا حامی نہ ہوسکا۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی سعادت و فلاح تو صرف ان بندشوں سے مکمل آزادی سے حاصل ہوسکتی ہے، ان میں تبدیلی سے نہیں۔ آپ زنجیروں کو نرم اور ملائم کردیں لیکن اس سے زنجیروں کی ماہیت بدل نہیں سکتی۔ یہی وہ زندگی گریز نظریہ تھا جس نے بدقسمتی سے بعد میں عیسائیت پر حملہ کیا اور کافی مدت تک وہ رہبانیت سے نجات حاصل نہ کرسکی۔ عیسائی عرفانیوں کی طرح یہ تو نہ کہہ سکے کہ یہ دنیا شیطان کی پیداوار ہے لیکن مادہ اور رُوح، دنیا اور آخرت، داخلیت اور خارجیت کی ثنویت سے بچ نہ سکے۔

فلاطینوس کے تصوف کی آخری منزل رؤیت خداوندی ہے، اس کے شاگرد اور سوانح نگار فریوس (Porphyry) کے بیان کے مطابق اسے زندگی میں کئی بار اس سرور اور لذت کا تجربہ ہوا۔ اس کی کیفیت کے متعلق "اتساعہ" میں کئی جگہ اس نے ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس کے

اپنے الفاظ درج کرتے ہیں:۔

''عقل استدلالی اس مقصود اعلیٰ بسیط مطلق تک کیسے پہنچ سکتی ہے؟ اس کے لیے تو صرف ابھی وجدان کی ضرورت ہے۔ لیکن اس تجربہ کے متعلق کچھ کہنا ہماری قدرت سے ماوراء ہے۔ جب واردات ختم ہو جائے تو پھر استدلال نے اسے بیان کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہی اس کے وجود کی دلیل ہے کیونکہ اچانک روشنی ہماری رُوح کو منور کر دیتی ہے۔ یہ نور اسی وحدت مطلقہ کی طرف سے آتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہوگا کہ یہ نور ہی وحدت مطلقہ ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ وحدت ہر جگہ موجود ہے۔ جب قلب میں اس کا نور چمکتا ہے تو گویا اس نے اپنے مقصود کو پا لیا۔ روح کا صحیح مقصد اور انجام یہی ہے کہ اسی نور کی روشنی میں نور مطلق کا مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح سورج کی روشنی میں سورج کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یہ چیز کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟ اپنے نفس کو ہر چیز سے پاک کرنے سے۔'' (۵،۳،۱۷)[۴۴]

''روح کو خیر اور شر اور ہر قسم کی دوسری چیزوں سے اپنے آپ کو پاک کرنا چاہیے تاکہ وہ صرف وحدت مطلقہ کا استقبال کر سکے۔ جب روح ہر مادی اور حسی چیز سے علیحدہ ہوتی ہے اور اپنے آپ کو ہر آلائش سے پاک صاف کر لیتی ہے تو پھر وہ خدائے مطلق کے ساتھ واصل ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ دو نہیں رہتے بلکہ ایک ہو جاتے ہیں، جب تک مشاہدہ ذات رہتا ہے دوئی کی گنجائش نہیں۔ یہ روح کی بلند ترین منزل ہے۔ یہاں پہنچ کر کسی قسم کے دھوکے یا تلبیس کا کوئی امکان نہیں۔ آفتاب دلیل آفتاب ہے۔ حقیقت سے بڑھ کر کونسی سچائی اور صداقت ہو سکتی ہے؟ اس کی راحت ولذت جسمانی اور حسی لذت کے مشابہ نہیں، یہ وہ سعادت ہے جو روح کو اس فانی دنیا میں آنے سے پہلے میسر تھی۔ اس وقت ہر دنیاوی خواہش جو کبھی اس کی نگاہ میں عزیز تھی۔ قوت، دولت، حسن علم وغیرہ --- ہیچ و بے معنی معلوم ہوتی ہے۔ شر اور بدی کا خوف اس سے دور ہو جاتا ہے۔ اس کی لذت سرور کی شدت کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ اس حضوری کے باعث وہ خارجی دنیا سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے خواہ اردگرد کی ہر چیز فنا ہو جائے اسے اس کی بالکل پروا نہیں ہوتی۔'' (۳۴،۷،۶)[۴۵]

''جس طرح مادہ اپنی ہیولائی شکل میں ہر قسم کی صورت سے معرا ہوتا ہے اور تبھی وہ مختلف صورتوں کو اختیار کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح روح کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہر قسم کے خارجی اثرات سے پاک وصاف کرے تاکہ وہ ذات مطلق کی تجلی اور اس کے دیدار کی لذت سے سرفراز ہو سکے۔ اس کے بعد وہ واصل بہ حق ہو سکتی ہے۔ اس مشاہدۂ ذات کے بعد جب وہ سیر حاصل ہو کر اس سے متکلم کر لیتی ہے تو وہ اس دنیا کی طرف واپس آتی ہے

اور اپنے مشاہدہ کے متعلق دوسروں کو بتانے کے لیے تیار ہوتی ہے۔ خدا کے ساتھ اس طرح کا مشاہدہ اور گفتگو یونانی صنمیات میں مائی نوس (Minos)[۲۶] کے نام سے منسوب ہے۔ اسی مشاہدہ اور گفتگو کی روشنی میں اس نے اپنے ملک کے لیے قوانین وضع کیے۔ لیکن شاید وہ انسان جس نے عالم بالا کا بہت زیادہ مشاہدہ کیا ہو سیاسیات کو اپنی حیثیت سے گرا ہوا سمجھے اور دنیا اور اس کے دھندوں سے علیحدہ رہنے کو ترجیح دے، خدا جیسا کہ ہم نے پڑھا ہے۔ (جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے) ہم سے دور نہیں، وہ ہم سب میں موجود ہے اگرچہ ہم جانتے نہ ہوں---

''ہم ہمیشہ اس وحدت مطلقہ کے اردگرد گھومتے ہیں لیکن ہماری نگاہ ہمیشہ اس پر مرکوز نہیں رہتی۔ ہماری مثال ان سرود خوانوں کی سی ہے جو ایک سربراہ موسیقار کے اردگرد کھڑے ہیں لیکن چونکہ ان کی توجہ بعض خارجی اشیاء کی طرف بٹی ہوئی رہے اس لیے اُن کا گانا سُر اور تال میں نہیں ہوتا۔ جب وہ سربراہ کی طرف پوری توجہ سے دیکھتے ہیں تو ان کا گانا درست ہو جاتا ہے--- اس سرودی ناچ میں انسان زندگی کا سرچشمہ، وجود کا مصدر، خیر کی علت اور روح کی بنیاد کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ صفات وحدت مطلقہ کے فیض سے جاری ہوتی ہیں بغیر اس کے کہ اس کی ذات میں کوئی کمی واقع ہو۔ اگرچہ جسم کے باعث اس میں اور ہم میں ایک قسم کی جدائی اور علیحدگی حائل ہے تاہم مستقل غیریت ممکن نہیں کیونکہ ہمارا وجود ہماری زندگی اور ہمارا نفس سب اسی مصدر حیات کے مرہون منت ہیں۔ لیکن ہم حقیقی طور پر تب ہی زندہ کہلانے کے مستحق ہیں جب ہم اس کی طرف پوری طرح متوجہ ہوں اور اسی میں ہماری سعادت ہے۔ اس سے دور رہ کر ہماری شقاوت اور کمتری ہے۔ اسی میں ہماری روح کو تمام شرور سے حفاظت اور اطمینان ملتا ہے۔ وہ ایک ایسے علاقے میں داخل ہوتی ہے جس میں کسی بدی کو راہ نہیں۔ وہاں اسے مشاہدۂ ذات میسر آتا ہے، ہر قسم کے نفسانی جذبات اور اندیشوں سے آزاد اور حقیقی زندگی سے ہمکنار ہوتی ہے۔ ہماری موجودہ زندگی جو خدا سے غیریت پر مبنی ہے محض دکھاوٗ اور نمائش ہے--- اس شخص کو جسے اس قسم کی واردات (یعنی مشاہدۂ ذات) کا تجربہ نہیں یوں سمجھنا چاہیے کہ اس دنیا میں کتنی خوشی کا موقع ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے محبوب سے وصل حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے اگرچہ دنیاوی زندگی کی محبتیں فانی ہیں۔ ہماری محبت اور الفت کا صحیح حق دار تو وہی ذات اقدس و اعلیٰ ہے جس کو ہم حاصل کر سکتے اور حاصل کرنے کے بعد اس سے جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ غیر فانی ہے۔ وہ شخص جس کو اس کا تجربہ ہے جانتا ہے کہ اس میں کس قدر حقیقت ہے، اس میں کتنا سرور ہے، زندگی ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس عالم میں جلدی پہنچنے کی کوشش کریں، جسم سے جس سے بدقسمتی سے ہم وابستہ ہو چکے ہیں زیادہ سے زیادہ چھٹکارہ حاصل کریں، اپنے پورے وجود کے ساتھ خدا

سے بغل گیر ہوں، اس مشاہدے سے ہمیں احساس ہوگا کہ ہمارا قلب نور سے منور ہو چکا ہے بلکہ ہم خود مجسم نور بن چکے---

"(اس مشاہدہ کے دوران میں) ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ وہ دیکھتا ہے بلکہ جو کچھ وہ دیکھتا ہے وہی ہو جاتا ہے یعنی غیریت اور دوئی مکمل طور پر ساقط ہو جاتی ہے۔ وہ ذات خداوندی میں اس طرح مدغم اور واصل ہو جاتا ہے کہ اس کا اپنا انفرادی وجود غائب ہو جاتا ہے۔ ان کی مثال دو ہم مرکز دائروں کی سی ہے۔ جب دونوں منطبق ہو جائیں تو ایک ہو جاتے ہیں اور جب علیحدہ ہوں تو دو۔ یہی وجہ ہے کہ اس مشاہدے کا بیان کرنا بہت محال ہے، کیونکہ اس چیز کو ایک غیر اور معروض کی حیثیت میں کس طرح بیان کیا جائے جبکہ مشاہدہ میں مشہود اور شاہد دونوں ایک ہوں۔

"یہی وجہ ہے کہ باطنی اور صوفیانہ طریقوں میں ایک نابلد شخص کو ان حقائق سے واقف کرنے کی ممانعت کی جاتی ہے۔ روحانی تجربات غیرحسی ہونے کی وجہ سے عقل کی دسترس سے باہر ہیں اور اس لیے وہ لوگ جو اس کے سرور سے ناآشنا ہیں اس کی ماہیت سمجھنے سے قاصر ہیں، مشاہدے میں دوئی نہیں ہوتی بلکہ شاہد اور مشہود ایک ہوتے ہیں (کیونکہ مشہود عام دیکھنا نہیں بلکہ مدغم ہونا ہے) اگر انسان اس حالت شہود و ادغام میں اپنی حیثیت کی نوعیت و ماہیت کو حافظہ میں رکھ سکنے میں کامیاب ہو جائے تو گویا اس کے سامنے اس خدائے قدوس کا عکس موجود رہے گا۔ اس حالت میں وہ مشہود کے ساتھ مدغم ہو چکا تھا اور ہر قسم کی دوئی اور غیریت کا پردہ اُٹھ چکا تھا۔ اس وقت اس کے قلب میں کوئی جذبہ موجزن نہیں تھا نہ غصہ، نہ نفسانی خواہش، حتیٰ کہ نہ عقل نہ وجدان۔ اپنی خودی کا احساس تک بھی موجود نہ تھا۔ تواجد کی حالت میں وہ مکمل اطمینان اور سکون کا مجسمہ، خدا کے نور سے منور اور سرور کامل سے بھرپور، اس خود فراموشی کی حالت میں اس کی نظر دائیں بائیں نہیں گھومتی، حتیٰ کہ خود اس کی اپنی ذات بھی مرکز توجہ نہیں ہوتی۔ وہ مکمل سکون کی حالت میں ہوتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہوگا کہ وہ خود مکمل سکون بن جاتا ہے۔ اس وقت انسان حسن واخلاق کی سرحدوں سے بالا ہو جاتا ہے--- جب انسان اپنے آپ کو خدا سے متحد پاتا ہے تو اپنی ذات میں خدا سے تشابہ محسوس کرتا ہے اور اگر وہ اپنی ذات سے گزر کر اس ذات متعالی کی طرف رجوع کرتا ہے تو گویا اس نے اپنے راستے کی منزل کو پالیا۔ جب وہ اس مشاہدۂ ذات سے مسرور ہو کر لوٹ کر آتا ہے تو اس کی داخلی نیکیاں اس میں عود کر آتی ہیں۔ اور اس حالت میں وہ پھر صعود وعروج کی منزلیں طے کرتا ہوا روح کل کی طرف بڑھتا ہے اور آخرکار ذات واحد سے دوبارہ ملحق ہو جاتا ہے۔ یہی زندگی دیوتاؤں [۲۷] نیک اور سعید لوگوں کی ہے--- اس مادی زندگی کے تمام

بندھنوں سے آزاد ایک ایسی زندگی جس میں حسی اور جذباتی میلانات کی کشش بالکل ختم ہو چکی ہوتی ہے۔ ایک تنہا روح کی پرواز تنہا روحِ اعلیٰ (یعنی خدا) کی طرف۔" [۴۸]

حوالہ جات

[۱] نو افلاطونی فلسفی پروکلس کی شرح جمہوریت افلاطون، دیکھئے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات، جلد اول، صفحہ ۱۹۸ ب۔

[۲] ایف۔ ایم۔ کورن فورڈ، مذہب سے فلسفے تک، دیکھئے برٹرینڈ رسل کی کتاب مغربی فلسفے کی تاریخ (لندن ۱۹۴۷)، صفحہ ۵۰ اور ڈین انج کی کتاب فلاطینوس (لندن ۱۹۴۸)، جلد اول، صفحہ ۸۷۔

[۳] عیسائیوں میں عشائے ربانی کی رسم کا صحیح ماخذ یہی قدیم یونانی رسوم تھیں جو بعد میں عیسائیوں نے اختیار کر لیں۔

[۴] اس کی مثالیں قدیم اور موجودہ زمانے میں کثرت سے ملتی ہیں جب متصوفین چند منشی اور مسکر چیزوں کے استعمال سے محویت اور بے خودی کی حالت اپنے اوپر طاری کر لیتے ہیں اور "اللہ ھو" کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔

[۵] انگریزی زبان کا لفظ "تھیوری" جس کا ترجمہ عام طور پر نظریہ کیا جاتا ہے، اسی لفظ سے ماخوذ ہے اور اس کے موجودہ معنی گویا فیثاغورثی نظریات کے زیرِ اثر قائم ہوئے۔

[۶] مکالمۂ فیڈو (۵۶۱-۶۲ ب) میں سقراط خودکشی کے خلاف دلائل پیش کرتا ہے۔ وہ حیرانی کا اظہار کرتا ہے کہ اس کے کچھ شاگرد فیلولاس کی تعلیم سے بے خبر ہیں، فیلولاس اس دور کا مشہور ترین فیثاغورثی تھا۔ سقراط کی ایک دلیل یہی فیثاغورثی "بلند تعلیم" ہے کہ انسانی روح جسم کی قید میں محبوس ہے اور اس لیے کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ خدا کی مرضی اور رضا کے بغیر اس قید سے چھٹکارا حاصل کرے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہم خدا کا مال ہیں اور وہ ہم پر نگہبان اور رکھوالا ہے اس لیے ہر حالت میں اس کی رضا مقدم ہے دیکھئے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۱۰، صفحہ ۵۲۶، ا۔ب۔

[۷] دیکھئے جووِٹ کا ترجمہ مکالمات افلاطون (نیویارک، گیارھویں طبع)، جلد اول، صفحہ ۱۹۰۔

[۸] اس کے علاوہ کائنات اور انسان کے متعلق اس سے قنوطی خیالات کا پیدا ہونا یقینی امر تھا۔ دین کی بنیاد محض علم و عرفان پر نہیں بلکہ ایمان و یقین پر ہے۔ جو نظریۂ حیات اور طریقۂ زندگی انسانوں کو اطمینانِ قلب نہیں دے سکتا۔ جس سے ان کو اپنے مستقبل کے متعلق کوئی تسلی بخش جواب نہیں مل سکتا اور جس کو اختیار کرنے سے ان کو اور ان کے عزیزوں اور دوستوں کی ابدی بھلائی ممکن نہیں ایسا دین ایک عارضی اور وقتی طور پر تو کامیاب ہو سکتا ہے لیکن اس میں استقلال اور پائیداری نہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ محویت کا یہ تصور مادے اور جسم کی فطری بدسرشتی اور زاہدانہ زندگی کی سخت کوشیاں باوجود اپنی خرابیوں کے دنیا کے انسانوں کو بعض مخصوص ادوار میں پسند آتی رہی ہیں۔ عرفانیوں نے اپنے نظریات کی وضاحت کے لیے چند تمثیلات بھی پیش کی تھیں، ان کی تفصیلات کے لیے مصنف کی کتاب "حکمائے قدیم کے اخلاقی نظریات" دیکھئے، باب مانی۔

CamScanner

CamScanner

[۹] سٹین میکینا کا ''اینیڈز'' کا انگریزی ترجمہ، طباعت دوم (لندن، ۱۹۵۶) صفحہ ۱۰۔ دیکھیے ''المتعہ'' کا انگریزی ترجمہ صفحہ ۳۷۶، ۳۷۸ (۸،۱،۵)

[۱۱] نفس کا لفظ یونانی لفظ Nous کا ترجمہ ہے جس کے لیے عام طور پر عقل کی اصطلاح استعمال کی جاتی رہی ہے۔

[۱۲] دیکھیے کتاب ''المتعہ'' انگریزی ترجمہ، صفحہ ۳۹۵، ۳۹۶۔

[۱۳] دیکھیے، صفحہ ۳۸۰۔

[۱۴] المتعہ، صفحہ ۳۷۴۔

[۱۵] عیسائیوں کے ہاں تثلیث کے اجزا (خدا، رُوح القدس، بیٹا) مرتبے کے لحاظ سے مساوی درجہ رکھتے ہیں اگرچہ ابتدا میں عیسائی مفکرین (خاص کر اوریجن (Origen) ان تینوں اجزا میں فرق مراتب کو تسلیم کرتے تھے۔

[۱۶] المتعہ، کتاب پنجم، باب دوم، فصل ا، دیکھیے صفحہ ۳۸۰۔

[۱۷] المتعہ، صفحہ ۳۶۵۔

[۱۸] دیکھیے المتعہ، صفحہ ۲۵۵-۲۵۷۔

[۱۹] المتعہ، صفحہ ۳۶۹۔

[۲۰] المتعہ، صفحہ ۵۳۶۔

[۲۱] المتعہ، باب ششم، کتاب، فصل ۳۵، صفحہ ۵۸۸-۵۸۹۔

[۲۲] صفحہ ۱۳۵_۱۳۶۔

[۲۳] صفحہ ۱۳۹۔

[۲۴] المتعہ، صفحہ ۳۹۹-۴۰۰۔

[۲۵] المتعہ، صفحہ ۵۸۸۔

[۲۶] مائی نوس، جزیرۂ کریٹ کا افسانوی بادشاہ تھا۔ نو سالہ دورِ حکومت کے بعد وہ ایک غار میں پہنچا جو دیوتا زیئس (Zeus) کے نزدیک بہت مقدس تھا۔ وہاں اس نے دیوتائے اعظم سے ملاقات کی جہاں پر اسے ملکی قوانین تیار ملے۔ کریٹ کا قدیم تمدن مائی نون (Minoan) اسی کے نام سے منسوب ہے۔

[۲۷] فلاطینوس کے زمانے میں عیسوی تبلیغ بڑے زوروں پر تھی تاہم وہ اس کی حقیقت کو پاسکنے میں کامیاب نہ ہوسکا۔

[۲۸] المتعہ، کتاب ششم، باب نہم، فصل ۷-۱۱۔ صفحہ ۶۲۰-۶۲۵۔

CamScanner

03

یہودی تصوف

یہودیت میں ظاہری رسوم کی پابندی اتنی اہم سمجھی جاتی تھی کہ عام طور پر یہ خیال پیدا ہوگیا ہے کہ تصوف کا جو اپنی اصلی رُوح کے لحاظ سے ظاہریت کا دشمن ہے یہودیوں کے ہاں پایا جانا ممکن نہیں۔ چنانچہ "ورثہ اسرائیل" (Legacy of Israel) کے مضمون "یونانی یہودیت" کے مصنف کا خیال ہے کہ عہد عتیق میں صوفیانہ خیالات بالکل ناپید ہیں اور جہاں کہیں فیلو (Philo) نے اپنے صوفیانہ تجربات اور واردات کا ذکر کیا ہے تو وہ یونانی حکمت اور خاص کر افلاطون کے نظریات کا چربہ اور ان کی نقل ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: "جب فیلو صوفیانہ تجربات کا ذکر کرتا ہے تو اس کی زبان اور اس کے الفاظ صاف صاف افلاطون کے مکالمات سمپوزیم اور فیڈریس کی یاد دلاتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک بھی انسان کی اکملیت کا اظہار اخلاقی اعمال میں نہیں ہوتا بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ ذاتِ مطلق کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کا عمل خدائی عمل کے مماثل ہوتا ہے اور--- فیلو اس معاملہ میں یہودی نہیں، یونانی ہے۔"[1] لیکن یہ محض مبالغہ آمیزی ہے۔ تصوف اور مذہب کسی خاص قوم یا نسل یا ماحول کی پیداوار نہیں اور اس معاملہ میں یونانیوں کا کوئی حقِ اولیت ثابت نہیں ہوسکتا۔ یہ محض مغربی تعصب کا ایک ہلکا سا نمونہ ہے۔ مذہب جہاں شریعت کی پابندی کا تقاضا کرتا ہے وہیں وہ رُوح کی اندرونی آواز اور جذبات کی شدت کے اظہار سے بھی مانع نہیں، بلکہ تاریخی طور پر تو معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مذہب میں ظاہر پرستی زیادہ ہوتی گئی وہاں انسان اپنی فطرت کے صحیح اظہار کے لیے صوفیانہ کیفیات کی دلچسپیوں کی

طرف زیادہ سے زیادہ راغب ہوتا گیا۔

خود عہدِ عتیق کے مختلف نوشتوں کا مطالعہ کیا جائے تو اس حقیقت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ کوئی مذہب انسان کے داخلی تجربات اور صوفیانہ وارداتوں سے خالی نہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی حقیقی رُوح اور اس کا مغز انہی تجربات اور وارداتوں پر منحصر ہے۔ "ورثۂ اسرائیل" کے مذکورہ بالا مضمون نگار[۲] کا کہنا ہے کہ ان نوشتوں کی رُو سے مذہبی زندگی کا بہترین نمونہ یہ ہے کہ انسان روزمرہ کی عملی زندگی میں اپنے افعال و اعمال کو خدا کی رضا کے مطابق ڈھالے اور اس کا بلند ترین مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہو۔ لیکن اس کے باوجود یہ بات سمجھ نہیں آتی کہ صوفیانہ طریقۂ زندگی جس میں واردات و تجربات شامل ہیں کس طرح اس طریقۂ زندگی سے متغائر ہیں؟ کیا ایک صوفی اپنے انفرادی اعمال کو خدا کی رضا کے ساتھ وابستہ نہیں کرسکتا یا کرتا؟ آخر ان دو طریقوں میں اختلاف یا تضاد کہاں پیدا ہوتا ہے؟

یہ تمام مختلف نوشتے جو عہدِ عتیق میں شامل ہیں دراصل مختلف انبیائے اسرائیل کے داخلی تجربات کا اظہار ہیں۔ ان میں سے نمایاں یسعیاہ اور حزقی ایل نبیوں کے مشاہدات ہیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خدا کی ذات کا کائنات کے ہر ذرے میں مشاہدہ کیا۔ اسی مشاہدۂ ربانی کی روشنی میں حزقی ایل نبی نے خدا کی رضا سمجھنے کی کوشش کی اور اس کے بعد رضائے الٰہی کے قانون کو بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا۔ زبور کے مختلف ابواب میں خدائے مطلق کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ گویا یہ ساری کائنات اسی کے بلاواسطہ عمل سے قائم و دائم ہے، وہ ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔ باب ۱۳۹ کی چند آیات ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

"اے خداوند! تو میرا اٹھنا بیٹھنا جانتا ہے، تو میرے خیال کو دُور سے سمجھ لیتا ہے۔۔۔ تو نے مجھے آگے پیچھے سے گھیر رکھا ہے اور تیرا ہاتھ مجھ پر ہے۔ یہ عرفان میرے لیے نہایت عجیب ہے، میں تیری رُوح سے بچ کر کہاں جاؤں یا تیری حضوری سے کدھر بھاگوں؟ اگر آسمان پر چڑھ جاؤں تو تُو وہاں ہے۔ اگر میں پاتال میں بستر بچھاؤں تو دیکھ! تُو وہاں بھی ہے، اگر میں صبح کے پر لگا کر سمندر کی انتہا میں جا بسوں تو وہاں بھی تیرا ہاتھ میری راہنمائی کرے گا اور تیرا داہنا ہاتھ مجھے سنبھالے گا۔ اگر میں کہوں کہ یقیناً تاریکی مجھے چھپا لے گی اور میرے چاروں طرف کا اجالا رات بن جائے گا تو اندھیرا بھی تجھ سے چھپا نہیں سکتا بلکہ رات بھی دن کی مانند روشن ہے۔ اندھیرا اور اجالا دونوں یکساں ہیں کیونکہ میرے دل کو تو نے ہی بنایا۔"[۳]

اسی نوشتے میں دوسری جگہ خدا کی معیت اور قرب کے متعلق بھی اظہار موجود ہے

''آسمان پر تیرے سوا میرا کون ہے؟ اور زمین پر تیرے سوا میں کسی کا مشتاق نہیں۔ گو میرا جسم اور میرا دل زائل ہو جائیں تو بھی خدا ہمیشہ میرے دل کی قوت اور میرا بخرہ ہے۔'' (۷۳، ۲۵، ۲۶)

''میرے لئے یہی بھلا ہے کہ خدا کی نزدیکی حاصل کروں۔'' (۷۳، ۲۸)

''اے خدا! تو میرا خدا ہے۔ میں دل سے تیرا طالب ہوں گا۔ خشک اور پیاسی زمین میں جہاں پانی نہیں میری جان تیری پیاسی اور میرا جسم تیرا مشتاق ہے--- تیری شفقت زندگی سے بہتر ہے--- اور میں تیرے پروں کے سایہ میں خوشی مناؤں گا۔ میری جان تیری ہی وصن ہے، تیرا دہنا ہاتھ مجھے سنبھالتا ہے۔'' (۶۳، ۱-۹)

اسی طرح کے جذبات محبت بے شمار جگہ مختلف نوشتوں میں بکھرے پڑے ہیں جن کی بنیاد پر یہودیوں کے ہاں تصوف کی عمارت استوار ہوئی۔ اس کی ایک شکل تو وہ ہے جس کا اظہار قبالہ کی شکل میں ہوا لیکن چونکہ یہ چیز بہت بعد کی پیداوار ہے اور اس کی تشکیل میں اسلامی فکر کا کافی حصہ ہے اس لیے یہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ اس کی دوسری شکل وہ ہے جس کا اظہار اسکندریہ میں ہوا اور جس کا بہترین نمائندہ حکیم فیلو (Philo) ہے۔ اس کی زندگی کے متعلق کچھ زیادہ تفصیلات معلوم نہیں۔ اندازہ ہے کہ وہ ۲۰ قبل مسیح کے قریب پیدا ہوا۔ اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسکندریہ میں گذارا جوان دنوں تہذیب وتمدن کا گہوارہ تھا اور جہاں مشرق ومغرب کی حکمتوں کا امتزاج ظہور پذیر ہو رہا تھا۔ فیلو کے سامنے اپنے زمانے کا علمی ماحول تھا جس میں فلسفہ وحکمت ایک طرف اور مذہب دوسری طرف تھا۔ فلسفہ وحکمت کے پیمانے اپنے ہوتے ہیں اور مذہب کے حقائق کسی دوسرے لباس کے متقاضی ہوتے ہیں، ایسا شخص جو مذہب کا فلسفہ وحکمت کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہے یا فلسفہ وحکمت کے غوامض کو مذہبی ہدایت کے لباس میں پیش کرنا چاہے تو اس کے لیے دونوں کا غائر مطالعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ تاریخ فلسفہ ودین میں اس حیثیت سے فیلو کا مقام بہت بلند ہے کہ اس نے ان دونوں سرچشموں سے پورا پورا استفادہ کیا اور اپنی حد فکر تک حل ونقل، فلسفیانہ مسائل اور مذہبی عقائد میں ایک تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس قسم کی کوشش فیلو سے پہلے رواقیوں نے بھی کی تھی۔ اس مکتب فکر کے اکثر فلاسفہ غیر یونانی سامی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور اس لئے ان کے فلسفے میں بہت سے تصورات ایسے موجود تھے جو زرتشت اور یہودی مذاہب سے لیے گئے تھے۔ [۴] چنانچہ جب فیلو نے اس مقصد کے لیے قلم اٹھایا تو اسے رواقی فلسفے سے بہت مدد ملی۔

رواقیوں سے پہلے یونانی فلاسفہ کے سامنے عام طور پر نسلی اور جغرافیائی تفریق بہت نمایاں تھی اور بلند وبالا تجریدی مباحث کے باوجود ان کے سامنے خالص انسانی اور عمومی نقطہ نگاہ

CS CamScanner

کبھی نہ آیا۔ ارسطو کے نزدیک ہر غیر یونانی وحشی اور جاہل تھا لیکن جب بیرونی ممالک سے رابطہ بڑھا اور زرتشی اور اسرائیلی مذاہب سے روشناس ہونے اور ان کے افکار و خیالات سے واقفیت پیدا ہونے کے مواقع میسر آئے تو ان کی یہ تنگ نظری وسعت انسانیت کے تصورات میں آ کر ختم ہوگئی۔ اخلاقی اور مذہبی افکار اب خالص یونانی نسلی روایات کے دائرۂ اثر سے بالکل آزاد ہوگئے اور رواقیوں نے اخلاق اور مذہب کے اصولوں کی پیروی کو خارجی عوامل اور معاشرتی دباؤ سے آزاد کردیا۔ اب اگر کوئی انسان ان اصولوں کی پیروی کرنا چاہے تو اسے صرف اپنے نفس کی اندرونی گہرائی میں جھانکنے کے سوا اور کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ ہر انسان کا قلب اور نفس اس کا بہترین راہنما ہے۔ اگر اسے اپنے اعمال و افعال کے لیے کسی جواز یا پابندی کی حاجت ہے تو یہ چیز اسے خارج سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے اپنے ضمیر کی آواز، اس کے نفس کا اطمینان اور اس کے قلب کی تصدیق کافی ہے۔ اس کی ذات ایک عمومی قانون اخلاق کا مجسمہ ہے بالکل اسی طرح جس طرح دوسرے افراد اور اس طرح ایک خالص انسانی یک جہتی اور وحدت کا تصور پیدا ہوا۔ ہر قسم کے اختلافات کے باوجود جو ان کے نزدیک محض خارجی بے معنی اور عارضی ہیں، ہر انسان بنیادی طور پر دوسرے انسانوں سے ہم آہنگ ہے اور یہی صحیح انسانیت کا نچوڑ ہے۔ اس کا بہترین مظاہرہ تاریخی طور پر یوں ہوتا ہے کہ ایک طرف ایپکٹیٹس (Epictetus) ایک غلام اور مارکس اُریلس (Marcus Aurelis) ایک عظیم الشان رومی حکمران دونوں رواقی ہونے کی حیثیت سے بالکل برابر ہیں۔ انسانی مساوات کا یہ شان دار اصول جو رواقیوں نے زرتشی اور اسرائیلی مذہب سے حاصل کیا، رواقیوں کے ذریعہ پہلی دفعہ یونانی فکر میں داخل ہوا اور اس سے مشرق اور مغرب، وحشی اور مہذب کی قدیم تفریق ختم ہونی شروع ہوئی۔ ان کے نزدیک خدا عقل کا ایک کلمہ تخلیقی ہے جس کا مظاہرہ ایک طرف خارجی کائنات میں ہوتا ہے اور دوسری طرف انسان کے داخلی نفس میں جس کے باعث نہ صرف تمام انسان ایک ہی برادری کے مختلف افراد بن جاتے ہیں بلکہ کائنات اور انسانوں میں بھی ایک مربوط رشتہ موجود ہے جو دونوں میں ہم آہنگی قائم کرتا ہے۔ اس طرح، انسان اور خدا کے درمیان ایک بلاواسطہ اور براہ راست روحانی تعلق قائم ہوتا ہے جو قدیم یونانی مذہبی روایات میں نظر نہیں آتا۔ یہی تصورات ایک بلند ترین اور عالمگیر مذہب کے قیام کی بنیاد بن سکتے تھے لیکن اس کے لیے جس بنیاد کی ضرورت تھی وہ اسرائیلی نبیوں کے علاوہ کہیں نہ مل سکی۔

مذہب کا یہی انسانی تصور تھا جو رواقیوں سے پہلے اسرائیلی انبیاء پیش کرتے رہے تھے۔ جلاوطنی سے پہلے یہودیوں کے ہاں مذہب کا تصور بہت حد تک نسلی اور قومی تھا۔ ان کے

CS CamScanner

خیال میں خدا اور بنی اسرائیل کے درمیان ایک ۔ خاص قسم کا تعلق تھا اور یہودی خدا کی چہیتی قوم تھی لیکن سیاسی تباہی کے بعد جب یہودی دنیا کے مختلف حصوں میں منتشر ہو گئے تو ان کے انبیاء نے مذہب کا ایک عالمگیر نظریہ پیش کرنا شروع کیا جس میں خود یہودیوں کی حیثیت محض توحید خداوندی کے علمبرداروں کی تھی ۔ گویا وہ ایک ایسے افراد کا مجموعہ تھے جن کے پاس خدا کے فرامین اور احکام موجود تھے اور جن کی زندگی کا مقصد یہ تھا کہ تمام انسانوں کو ان سے روشناس کرایا جائے ۔ مذہبی روایات و رسوم جو بیت المقدس کے ہیکل سے وابستہ تھیں سیاسی تباہی کے باعث اب ممکن نہیں تھیں اس لیے روحانی جذبے کا اظہار اب داخلی اور انفرادی شکل اختیار کرتا گیا ۔ خارجی ماحول ان کی اجتماعی زندگی کے لیے یکسر ناسازگار تھا اور ان کے روحانی افکار و جذبات کا اظہار معاشرتی زندگی میں ہونا بالکل ناممکن تھا ۔ اس لیے ان کی ساری تگ و دو اب فرد کے اندرونی نفس کے ارتقا تک محدود ہو کر رہ گئی ۔ ایک زمانہ تھا جب یہودیوں کے نزدیک بلند ترین نصب العین اس دُنیا میں حکومت الہیہ کا قیام تھا جس کا سربراہ حضرت داؤد کی اولاد میں سے کوئی عظیم الشان مسیح ہو گا لیکن جب حالات کی ناسازگاری کے باعث یہ نصب العین محض خواب بے حقیقت بن کر رہ گیا تو انہوں نے اس تصور کو مستقبل کی روحانی زندگی کے ساتھ وابستہ کر لیا ۔ ان کا خیال تھا کہ موجودہ زندگی میں بدی اور شر کا غلبہ اتنا شدید ہو چکا ہے کہ اس کی اصلاح ممکن نہیں لیکن ایسا دور آنے والا ہے جب خدا کی مہربانی سے ایک نیک اور دانا آدمی کے ہاتھوں اس کی مکمل اصلاح ہو سکے گی ۔ اس مستقبل بعید کے شان دار نصب العین نے بے انتہا مصائب و تکالیف کے باوجود ان کو سنبھالے رکھا ۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب اور روحانی زندگی کا سارا دار و مدار فرد کی داخلی زندگی تک محدود ہو کر رہ گیا ۔ ایک فرد دوسرے افراد سے معاشرے کے ارکان کی حیثیت سے منسلک نہیں بلکہ اس لیے کہ وہ ایک ہی خدائے مطلق کے ساتھ ایک مضبوط رشتے میں بندھا ہوا ہے ۔ جس چیز کی انھیں ضرورت ہے وہ صرف انسانی نفس اور خدائے واحد کا عرفان ہے ۔ جس نے اپنے نفس کا عرفان کر لیا اس نے اپنے رب کی حقیقت کو پا لیا اور اس طرح وہ ایک انفرادی دائرے کی تنگی سے نکل کر عالمگیر برادری کا رکن بن گیا ۔

حکمت و فلسفہ کی یہ دو مختلف روایات آخر فیلو کے نظام فکر میں آ کر ہم آہنگ ہو گئیں ۔ اس نے کوشش کی کہ یہودی مذہب کی رُوح کو یونانی فلسفہ کی زبان میں پیش کرے ۔ یہ باہمی داد و ستد تصوف کی تاریخ میں بہت اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میل سے بعض ایسے تصورات وجود میں آئے جن کی آواز بازگشت عیسائی اور اسلامی تصوف میں آج بھی سنی جا سکتی ہے ۔ ان مختلف تصورات میں سب سے زیادہ اہم تصور کلمہ (logos) ہے جو مختلف شکلوں اور مختلف الفاظ کا جامہ

پہنے ہوئے تقریباً ہر صوفی فلسفی کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف کی تاریخ اور اس کے ارتقاء کو سمجھنے کے لیے اس تصور کی تفصیلی تاریخ اور اس کے مضمرات کو سمجھنا ضروری ہے۔

سب سے پہلا شخص جس کے ہاں لوگوس یعنی کلمہ کا تصور ملتا ہے ہریکلیٹس (Heraclitus) (۵۳۸-۴۷۵ قبل مسیح) ہے۔ وہ پروہتوں کے ایک مشہور خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحب علم آدمی تھا، اس لیے اپنے زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات سے بے حد نالاں اور اسی بنا پر اس نے اپنے آبائی پیشے کو ترک کر دیا اور لوگوں کی دینی اور معاشرتی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اس کا کلام مختلف اور مختصر اقوال پر مشتمل ہے اور اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں پیغمبرانہ اصلاح کا جذبہ موجود تھا۔ اس نے اپنے زمانے کے لوگوں پر سخت تنقید کی اور انہیں دعوت دی کہ وہ اس کی بات سنیں اور اس کے کلام کی طرف پوری توجہ کریں شاید کہ وہ فلاح حاصل کر سکیں۔ جس پیغام یا کلمہ کا وہ علمبردار ہے وہ کوئی عارضی اور وقتی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ وہ حقیقت ازلی ہے جو ہر زمانے اور ہر جگہ صحیح اور درست ہے۔ وہ اس صداقت کا جس کو وہ کلمہ کا نام دیتا ہے پیغامبر ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

''میری طرف نہیں بلکہ کلمہ کو غور سے سنو۔ یہ تسلیم کرنا حکمت ہے کہ تمام اشیاء ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ اگرچہ یہ کلمہ ازلی اور ابدی ہے لیکن اس کے باوجود لوگ اس کو سن کر یوں کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں کہ گویا وہ اس سے واقف نہیں۔ اگرچہ تمام واقعات و حادثات اسی کلمہ ازلی کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن لوگوں کے اعمال اور افعال سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گویا اس سے بالکل واقف نہیں۔ اگرچہ میں حقیقت حال سے واقف کرنے کے لیے ہر چیز کی فطرت صحیحہ کو واضح الفاظ میں ان کے سامنے رکھ دیتا ہوں۔ لیکن عام لوگوں کی زندگی کا یہ حال ہے کہ وہ جاگتے ہوئے بھی اپنے اعمال کی حقیقت سے اسی طرح غافل ہیں گویا کہ وہ سوئے ہوئے ہیں۔'' [۵]

یہ الفاظ بقول ورنر جیگر (Werner Joeger) کسی معلم یا محقق کے نہیں بلکہ ایک ایسے پیغمبر کے معلوم ہوتے ہیں جس کا مدعا محض علمی تحقیق نہیں بلکہ جس کے سامنے ایک عملی مقصد ہے تاکہ وہ لوگوں کو غفلت کی نیند سے بیدار کر سکے۔ اس کے نزدیک دنیا کے انسان دو حصوں میں منقسم ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو عقل و ہوش کے مالک ہیں یعنی پوری طرح بیدار ہیں اور دوسری طرف انسانوں کی اکثریت ہے جو خواب میں مبتلا حقیقت سے بالکل بے خبر ہے۔ ہریکلیٹس ایک ایسا شخص ہے جو کلمہ ازلی اور صداقت ابدی کا پیغامبر ہے اور اس کے سامنے لوگوں کا ہجوم ہے جو اس سے بالکل بے خبر ہیں حالانکہ ساری کائنات اسی کلمہ کے مطابق ازل سے چل رہی ہے۔ یہی

CamScanner

بات اس کی پیغمبرانہ شان کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس کے الفاظ میں ایک طرح کی طنز اور جذبات کی گہرائی اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کا مقصد محض علمی طور پر کسی فلسفیانہ نتیجہ تک پہنچنا نہیں بلکہ لوگوں کی عملی زندگی کو ان کی موجودہ اور مروجہ حالت سے بدل کر ایک بہتر اور صحیح راستے پر لانا ہے۔ ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ حکمت اور صداقت ایک عمومی اور عالم گیر شے ہے --- اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم اس عمومی صداقت کی پیروی کریں، اگرچہ یہ کلمہ عالم گیر ہے، تمام آدمی اس طرح زندگی بسر کرتے ہیں کہ گویا یہ کلمہ اور صداقت محض انفرادی اور موضوعی (Subjective) شے ہے۔" [٦]

ہریکلیس کے نزدیک لوگوس یا کلمہ کی نوعیت اخلاقی اور سیاسی ہے کیونکہ وہ نہ صرف عالم گیر ہے بلکہ مختلف مظاہرات اور موجودات میں ایک بنیادی حقیقت بھی ہے۔ اس کی مثال ایک ریاست کے قانون کی سی ہے جو اس ریاست کے مختلف النوع افراد کو ایک وحدت میں منسلک کرتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی ماہیت اس طرح کے عارضی اور وقتی قانون سے بالا ہے کیونکہ وہ سب موجودات کی ماہیت مشترکہ ہے اور انسانی نفس [٧] اس کی آواز یا ذریعۂ اظہار ہے۔ "وہ لوگ جو قلب (نفس) کی آواز پر لبیک کہتے ہیں، مجبور ہیں کہ اس چیز کی پیروی سے قوت حاصل کریں جو سب میں مشترک ہے۔ اس طرح جس طرح ایک شہر یا مملکت قانون کے باعث مضبوط ہوتی ہے۔ تمام انسانی قوانین کا سرچشمہ ایک رُوحانی قانون ہے جو ہر جگہ جاری اور ساری ہے اور سب کے لیے مکتفی اور ہر جگہ فاتح ہے" -[٨] یہ قانون خداوندی خارجی فطرت میں بھی کارفرما ہے۔ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ سورج اپنے مقررہ حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اور اسی قانون خداوندی کو لوگوں کے پاس پہنچانے کا کام اس نے اپنے ذمہ لیا۔ یہ قانون محض عالم طبعیات کی اصطلاح میں واقعی اور فطری قانون نہیں (Natural) بلکہ ایک اخلاقی قانون (Normative) ہے جو انسانوں کے سامنے درستی اور نادرستی، حق و باطل، اچھائی اور برائی کی تمیز پیش کرتا ہے۔ اس کے سامنے ایک وجود مطلق کا تصور موجود ہے جس کی حکمت و دانائی کا مظاہرہ یہ قانون یا کلمہ ہے جو خارجی کائنات اور انسانی نفس دونوں کے اندر موجود ہے اور انسانی فلاح کا دار و مدار اس واحد کی رضا کی پیروی" میں ہے۔[٩]

یونانی فکر کی تاریخ میں ہریکلیس کا مقام منفرد ہے۔ اس نے سقراط اور افلاطون سے پہلے صوفیانہ اور مذہبی رجحانات کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی اور کورن فورڈ کی رائے ہے کہ اس کا فلسفہ قدیم یونانی فلاسفہ فطرت کی مادیت کے خلاف ایک صوفیانہ ردعمل تھا۔[١٠] اس کے نزدیک علوم و فنون کا اکتساب یا حصول انسان کو حکمت و دانائی سے روشناس نہیں کراتا۔ علوم طبعی اور

ریاضیات خارجی کائنات کے متعلق ناقص اور نامکمل معلومات مہیا کرتے ہیں۔ صحیح حکمت کے حصول کے لیے آغاز خارج سے نہیں بلکہ انسانی نفس سے ہونا چاہیے کیونکہ حقیقت مطلقہ کا صحیح پرتو یہی انسانی نفس ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ ''میں نے اپنے نفس کے اندر غوطہ لگا کر حقیقت کو تلاش کیا ہے۔[۱۱] ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ ہر انسان میں اپنے اندر داخلی نفس کو جاننے کا ملکہ موجود ہے اس لیے اسے چاہیے کہ وہ اس کے اندر جھانکے۔ چنانچہ سقراط کی طرح اس نے طبعی فلاسفہ کی موشگافیوں کے خلاف پر زور احتجاج کیا اور لوگوں کی توجہ خارج سے ہٹا کر ان کے اپنے نفسوں کی طرف مبذول کی۔ لیکن جہاں سقراط کا مقصد محض اخلاقی تھا، ہریقلیطس کا مقصد لوگوں کو اس عارضی اور فانی دنیا سے ہٹا کر وحدت مطلقہ اور صداقت ازلی کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ ''حکمت کا دار و مدار صرف ایک چیز پر ہے--- اس کلمہ یعنی لوگوس کا علم جو ہر جگہ موجود ہے۔''[۱۲]

اس کے بعد رواقیت میں کلمہ کا تصور زیادہ وضاحت سے ملتا ہے اور مؤرخین فلسفہ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ رواقی فلسفہ درحقیقت ہریقلیطس سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ انہوں نے ہریقلیطس کی طرح حقیقتِ مطلقہ اور کلمہ ازلی کو آگ یا صحیح الفاظ میں نور سے تشبیہ دی جو اس کائنات کا عقل پیدا اور (Seminal Reason) یا کلمہ تخلیقی ہے۔ رواقیوں کے ہاں اس کلمہ کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک کلمہ وہ ہے جو حالت امکان (Potentiality) میں ہے اور ابھی ظہور پذیر نہیں ہوا اور دوسرا وہ کلمہ خداوندی جو عالم وجود میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اس تقسیم سے کلمہ کا ایک نیا اور دوسرا مفہوم یعنی ''لفظ'' سامنے آ گیا اور اس طرح یونانی لوگوس یا کلمہ رواقیوں کے واسطے سے یہودی ''کلمۃ اللہ'' سے وابستہ ہو گیا۔ رواقیوں کے نزدیک الفاظ اور تصورات (Thought) ایک ہی حقیقت کے دو پہلو تھے اور اسی لیے لوگوس یا کلمہ جب تک قلب یا ذہن میں ہے تصور ہے لیکن جب وہ زبان سے ادا ہوتا ہے تو وہی لفظ بن جاتا ہے۔ یہ کلمہ واحد ہونے کے باوجود تمام انسانوں میں مشترک ہے اور اسی بنا پر انسانیت کا وحدانی تصور پیدا ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رواقیوں کے ہاں یہی لوگوس یعنی کلمہ یا عقل ہی خدا ہے لیکن بعض رواقی مفکرین کے ہاں خدا کی ذات اور اس کلمہ یا عقل کو دو مختلف وجود تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ موخرالذکر اس کا بہترین مظہر ہے۔ چنانچہ کلینتھیز (Cleanthes) کی مناجات کے مندرجہ ذیل الفاظ قابل غور ہیں:

''تمام فانی انسانوں کے لیے یہی زیبا ہے کہ وہ تمہیں مخاطب کریں کیونکہ ہم تیری اولاد ہیں اور اس دُنیا کی ساری زندہ مخلوق کے مقابلے پر تیری صورت پر بنائے گئے ہیں۔ اس لیے میں ہمیشہ تیری مناجات کروں گا اور تیری قدرت و طاقت کے راگ الاپوں گا--- یہ تم ہی ہو

جس نے بے ترتیبی سے ترتیب و نظام پیدا کیا اور ہر چیز کا آخری ملجا و ماوی تم ہی ہو کیونکہ تم نے ہی عقل واحد (یعنی لوگوس یا کلمہ) قائم کیا جو ابدی زندگی کا حامل ہے--- اے خدا انسانوں کے دلوں سے بے وقوفی اور نادانی کو زائل کر اور ان کو توفیق دے کہ وہ حکمت کو پاسکیں کیونکہ تو حکمت و دانائی سے اس کائنات پر فرمانروائی کرتا ہے--- فانی انسانوں کے لیے اس سے بہتر کوئی بات نہیں کہ وہ اس لوگوس یعنی عالمگیر قانون خداوندی کی تعریف کریں۔" [۱۳]

یہودی کے ہاں کلمہ کی تخلیقی قوت کا تصور بہت پرانا ہے جو انھوں نے ایک اور سامی قوم سمیری اور بابلی سے لیا۔ سمیریوں کے ہاں منہ سے نکلا ہوا لفظ یا وعدہ ایک حقیقی وجود تصور ہوتا تھا اور اسی لیے ان کے اوراد اور مناجاتوں میں کلمہ کو دیوتاؤں کے غم و غصہ کا اظہار تصور کیا گیا۔ مثلاً کلمہ جس نے بلندیوں پر آسمانوں کو ہلا دیا اور جس کے باعث نیچے زمین کانپ اٹھی۔ "حکمت سلیمان" میں یہواہ کے کلمے کے متعلق مندرجہ ذیل فقرے اسی سمیری عقیدہ کی آواز بازگشت ہیں:

"تمہارا قادر مطلق کلمہ ایک خوفناک سپاہی کی شکل میں عرش و کرسی سے بدقسمت ملک میں اترا، اس کے ہاتھ میں تمہارے حکم کی تیز تلوار تھی اور اس کے اثر سے ہر جگہ موت طاری ہوگئی۔"

زبور (۱۴۷،۱۵) کے الفاظ: "وہ اپنا حکم زمین پر بھیجتا ہے، اس کا کلام نہایت تیز رو ہے۔" اسی سمیری عقیدہ کا اظہار ہیں۔

سمیریوں اور بابلیوں کے ہاں پانی کو ازلی اصول اول کی حیثیت حاصل تھی جس سے تمام اشیاء کی تخلیق ہوئی۔ تخلیقی صورت کا منبع پانی ہی تھا اور پانی کی حقیقی حکمت اور تخلیقی قوت کے لیے ان کے ہاں لفظ ممو (Mammu) استعمال ہوتا تھا جس کے لغوی معنی "آواز" یا منہ سے نکلے ہوئے کلام یا کلمہ کے ہیں۔ ممو کو بعد میں ایک متشخص وجود کی شکل دی گئی جس کی تصدیق ایک یونانی مورخ کی کتاب سے ہوتی ہے۔ اس کے بیان کے مطابق ممو عالم معقولات اور میٹھے پانی کے دیوتا ایپو کا اکلوتا بیٹا ہے۔

سمیری بابلی فلسفے کی رو سے شے کی حقیقت کا دارومدار اس کی صورت پر تھا یعنی ان کے نزدیک خدا کے ذہن میں ہر شے کا ایک تصور تھا اور یہی تصور اس شے کے نام سے ظاہر ہوتا تھا اس طرح تمام علم ایک طرح کا الہام ہے اور اشیا کی حقیقت ان کے مادی وجود پر نہیں بلکہ ذہنی تصور پر منحصر ہے، تمام مادی اور غیر مادی اشیا کے وجود کا دارومدار پانی کے دیوتا پر ہے جو ممو ہے اور آفاقی عقل سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ اس طرح ان کے نزدیک یہ تمام کائنات ایک رشتے میں منسلک ہے جس کی بنیاد یہی روحانی تخلیقی عقل ہے۔

CamScanner

پہنے ہوئے تقریباً ہر صوفی فلسفی کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف کی تاریخ اور اس کے ارتقاء کو سمجھنے کے لیے اس تصور کی تفصیلی تاریخ اور اس کے مضمرات کو سمجھنا ضروری ہے۔

سب سے پہلا شخص جس کے ہاں لوگوس یعنی کلمہ کا تصور ملتا ہے ہرقلیطس (Heraclitus) (۵۳۸-۴۷۵ قبل مسیح) ہے۔ وہ پروہتوں کے ایک مشہور خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحب علم آدمی تھا، اس لیے اپنے زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات سے بے حد نالاں اور اسی بنا پر اس نے اپنے آبائی پیشے کو ترک کر دیا اور لوگوں کی دینی اور معاشرتی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اس کا کلام مغلق اور مختصر اقوال پر مشتمل ہے اور اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں پیغمبرانہ اصلاح کا جذبہ موجود تھا۔ اس نے اپنے زمانے کے لوگوں پر سخت تنقید کی اور انہیں دعوت دی کہ وہ اس کی بات سنیں اور اس کے کلام کی طرف پوری توجہ کریں شاید کہ وہ فلاح حاصل کر سکیں۔ جس پیغام یا کلمہ کا وہ علمبردار ہے وہ کوئی عارضی اور وقتی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ وہ حقیقت ازلی ہے جو ہر زمانے اور ہر جگہ صحیح اور درست ہے۔ وہ اس صداقت کا جس کو وہ کلمہ کا نام دیتا ہے پیغامبر ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

''میری طرف نہیں بلکہ کلمہ کو غور سے سنو۔ یہ تسلیم کرنا حکمت ہے کہ تمام اشیاء ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ اگرچہ یہ کلمہ ازلی اور ابدی ہے لیکن اس کے باوجود لوگ اس کو سن کر یوں کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں کہ گویا وہ اس سے واقف نہیں۔ اگرچہ تمام واقعات و حادثات اسی کلمہ ازلی کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن لوگوں کے اعمال اور افعال سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گویا اس سے بالکل واقف نہیں۔ اگرچہ میں حقیقت حال سے واقف کرنے کے لیے ہر چیز کی فطرت صحیحہ کو واضح الفاظ میں ان کے سامنے رکھ دیتا ہوں۔ لیکن عام لوگوں کی زندگی کا یہ حال ہے کہ وہ جاگتے ہوئے بھی اپنے اعمال کی حقیقت سے اسی طرح غافل ہیں گویا کہ وہ سوئے ہوئے ہیں۔'' [۵]

یہ الفاظ بقول ورنر جیگر (Werner Joeger) کسی معلم یا محقق کے نہیں بلکہ ایک ایسے پیغمبر کے معلوم ہوتے ہیں جس کا مدعا محض علمی تحقیق نہیں بلکہ جس کے سامنے ایک عملی مقصد ہے تاکہ وہ لوگوں کو غفلت کی نیند سے بیدار کر سکے۔ اس کے نزدیک دنیا کے انسان دو حصوں میں منقسم ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو عقل و ہوش کے مالک ہیں یعنی پوری طرح بیدار ہیں اور دوسری طرف انسانوں کی اکثریت ہے جو خواب میں مبتلا حقیقت سے بالکل بے خبر ہے۔ ہرقلیطس ایک ایسا شخص ہے جو کلمہ ازلی اور صداقت ابدی کا پیغامبر ہے اور اس کے سامنے لوگوں کا ہجوم ہے جو اس سے بالکل بے خبر ہیں حالانکہ ساری کائنات اسی کلمہ کے مطابق ازل سے چل رہی ہے۔ یہی

CamScanner

"خدا اس کی (یعنی حکمت) راہ کو جانتا ہے اور اس کی جگہ سے واقف ہے۔ جب اس نے بارش کے لیے قانون اور رعد کی برق کے لیے راستہ ٹھہرایا تب ہی اس نے اسے دیکھا اور اس کا بیان کیا۔ اس نے اسے قائم کیا بلکہ اسے ڈھونڈ نکالا۔" (۲۳، ۲۵۔۲۷)

ستائیسویں آیت میں جن الفاظ کا ترجمہ مروجہ انجیل میں "بیان کیا" درج ہے اس کی جگہ بعض لوگوں نے "مطالعہ کیا" یا "غور کیا" (Studied) کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور اس طرح ان فقروں سے خدا نے حکمت کا مطالعہ کیا اور اس کو "ڈھونڈ نکالا" (یا دوسری تشریح کے مطابق اس کے علم کا امتحان لیا) یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ "حکمت" نے تخلیق کائنات کا نقشہ اور قوانین مہیا کئے جن کو خدا نے صحیح پایا اور اس کے مطابق یہ کائنات ظہور میں آئی۔

اس نظریہ کی تائید صحیفہ امثال سے ہوتی ہے جو اس وقت لکھا گیا جب یہودیوں کا جلاوطنی کے بعد پہلی مرتبہ زرتشتیوں سے رابطہ ہوا۔ کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ صحیفہ اس وقت معرض تحریر میں آچکا تھا جب یہودی یونانی فلسفہ سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ اس طرح یہ چیز حتمی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ "حکمت" کا یہ تصور یونانی فکر کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔

امثال کے باب ۸ کی چند آیات درج ذیل ہیں جن میں حکمت کے متعلق تفصیلات بیان کی جارہی ہیں:

"خداوند نے انتظام عالم کے شروع میں اپنی قدیمی صنعتوں سے پہلے مجھے پیدا کیا۔ میں ازل سے یعنی ابتدا ہی سے مقرر ہوئی۔ اس سے پہلے کہ زمین تھی۔ میں اس وقت پیدا ہوئی جب گہراؤ نہ تھا، جب پانی سے بھرے ہوئے چشمے نہیں تھے، میں پہاڑوں کے قائم کئے جانے سے پہلے اور ٹیلوں سے پہلے خلق ہوئی۔ جب کہ اس نے ابھی نہ زمین کو بنایا تھا نہ میدانوں کو اور نہ زمین کی خاک کی ابتدا تھی۔ جب اس نے آسمان کو قائم کیا میں وہیں تھی، جب اس نے سمندر کی سطح پر دائرہ کھینچا، جب اس نے اوپر افلاک کو استوار کیا اور گہراؤ کے سوتے مضبوط ہو گئے، جب اس نے سمندر کی حد ٹھہرائی تاکہ پانی اس کے حکم کو نہ توڑے، جب اس نے زمین کی بنیاد کے نشان لگائے، اس وقت ماہر کاریگر کی مانند میں اس کے پاس تھی اور میں ہر روز اس کی خوشنودی تھی، اور ہمیشہ کے حضور شادماں رہتی تھی اور میری خوشنودی بنی آدم کی صحبت میں تھی۔" (۲۲۔۳۱)

اس ازلی "حکمت" کے پاس لوگوں کی بھلائی کے لیے کچھ پیغام ہے جو وہ ان پر اکثر اوقات وحی و القا کرتی رہتی ہے۔ مثلاً اسی صحیفہ کے اسی باب کی چند متفرق آیات درج ذیل ہیں:۔

"اے آدمیو! میں تم کو پکارتی ہوں اور بنی آدم کو آواز دیتی ہوں"۔ (۴)

CamScanner

''سنو! کیونکہ میں لطیف باتیں کہوں گی اور میرے لبوں سے راستی کی باتیں نکلیں گی اس لیے کہ میرا منہ سچائی کو بیان کرے گا میرے منہ کی سب باتیں صداقت کی ہیں۔ سمجھنے والے کے لیے وہ سب صاف ہیں اور علم حاصل کرنے والوں کے لیے راست ہیں۔'' (۶۔۹)

''میں صداقت کی راہ پر انصاف کے راستوں میں چلتی ہوں۔'' (۲۰)

''جو مجھ کو پاتا ہے زندگی پاتا ہے۔'' (۳۵)

ان مختلف اقتباسات سے چند حقائق واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں۔

(۱) تخلیق کائنات سے پہلے خدا نے حکمت کو پیدا کیا تھا۔

(۲) خدا نے اسے اس کائنات کا انتظام کرنے کے لیے مقرر کیا تھا وہ خود اس کے انتظام کرنے میں اس کی مددگار تھی۔

(۳) حکمت کی حیثیت ایک ماہر کاریگر کی تھی جس نے اس کائنات کی تخلیق کا نقشہ بنایا اور جسے خدا نے پسند کیا اگرچہ تخلیقی عمل براہ راست خود خدا کا تھا۔

(۴) حکمت کو خدا کے ساتھ رہنے کا شرف حاصل تھا اور جس کی موجودگی خدا کے لیے شادمانی کا باعث تھی۔

(۵) حکمت کے تمام افعال اور اس کا پیغام بنی آدم کے لیے مخصوص ہے وہی زندگی اور صداقت کے طریقوں کی نشان دہی کرتی ہے۔

(۶) حکمت کے پیغام کی خصوصیت راستی، صداقت، علم، انصاف یا شریعت ہیں۔[۱۶]

حکیم فیلو نے جب یہودیت کو یونانی فلسفہ کے رنگ میں پیش کرنا چاہا تو یہ تمام مواد اس کے سامنے موجود تھا۔ اس نے تمام تصورات و خیالات کو یک جا پیش کیا اور مذہب و فلسفہ عقل و نقل میں تطبیق کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے بعد میں عیسائی اور مسلمان صوفیا اور حکما کو بہت متاثر کیا۔ مسلمان صوفی مفکرین، حلاج، ابن عربی، غزالی، رومی، عبدالکریم الجیلی وغیرہ سب نے اس سے استفادہ کیا اور ان کی تصنیفات میں بہت سے مشکل مسئلے حکیم فیلو کے تصورات کی وضاحت سے حل ہوجاتے ہیں۔ ان حالات میں فیلو نے نظریہ لوگوس یا کلمہ کے متعلق جو موقف اختیار کیا اس کی تفصیلی بحث ہمارے اصل موضوع کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہوگی۔

فیلو نے اپنے فلسفہ کا آغاز افلاطون کے نظریہ اعیان سے کیا، اس کا خیال تھا کہ اعیان کے معروضی وجود کا نظریہ محض افلاطون کی اپج نہیں بلکہ اسرائیل کی دینی روایات کا جزو ہے اس کے لیے اس کے پاس بہترین دلیل صحیفہ خروج (۹:۲۵) کی آیت ہے: ''اور مسکن اور اس کے سارے سامان کا جو نمونہ میں تجھے دکھاؤں ٹھیک اس کے مطابق تم اسے بنانا''۔ اس آیت سے یہ

CS CamScanner

حقیقت بالکل واضح ہے کہ مسکن کا نمونہ یا عین (Idea) ازل سے موجود تھا۔ یہ روایت دو مختلف شکلوں میں بنی اسرائیل میں موجود تھی۔ ایک بیان کے مطابق یہ نمونہ یا عین تخلیق کائنات سے پہلے عالم وجود میں آ چکا تھا، دوسرے بیان کے مطابق اس عین کی تخلیق کا خیال کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا کے ذہن میں آ چکا تھا یا موجود تھا۔ ان دونوں بیانوں کے مطابق اس خارجی وجود سے پہلے مسکن کا عین عالم وجود میں آ چکا تھا اس فرق کے پہلے بیان کے مطابق خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے اس عین کو ایک حقیقی اور غیر مادی وجود کی حیثیت سے پیدا کیا تھا، اور دوسرے بیان کے مطابق تخلیق کائنات سے پہلے یہ عین ذہن خداوندی میں موجود تھا لیکن تخلیق کائنات کے بعد عالم وجود آیا۔ اس عینی مسکن کے لیے یہودیوں کے ہاں عام طور پر بیت المقدس معلی یا قدس اقدسین کی اصطلاحات مستعمل تھیں۔

لیکن افلاطون کے نظریہ اعیان میں بے اندازہ مشکلات اور تضاد موجود تھے۔ اس کے معترضین (ارسطو اور رواقیین) نے اعیان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور خود افلاطون کے پیروؤں نے ان اعیان کو محض خدا کے ذہنی تصورات سے زیادہ حیثیت دینا نہ چاہی اور اس طرح گویا وہ بھی اعیان کے خارجی وجود سے منکر ہو گئے۔ اسی طرح یہ سوالات بھی حل طلب تھے کہ آیا خدا، ان اعیان سے علیحدہ وجود ہے یا ان میں سے ایک ہے۔ اگر وہ علیحدہ وجود ہے تو کیا اعیان اور خدا دونوں قدیم ہیں یا خدا ان کا خالق ہے؟ افلاطون کے اپنے بیانات غیر واضح اور مبہم ہیں۔ لیکن فیلو کے لئے اپنی دینی روایات کی روشنی میں دونوں کو قدیم ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے نزدیک صرف خدا کی ذات ازلی، قدیم اور خالق ہو سکتی ہے۔ اس بنیادی عقیدے کی روشنی میں اس نے افلاطون کی عالم مثال کی ایک منفرد توجیہ پیش کی۔ اس کے نزدیک خدا عین خیر سے بالا ہے کیونکہ وہ اس کا اور تمام دوسرے اعیان کا خالق ہے۔ مکالمہ تیمیس (Timecus) میں افلاطون نے تخلیق کائنات کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے مطابق عالم اعیان[۱۷] غیر مخلوق اور قدیم موجود تھا اور اس کے نمونہ پر خدا نے اس عالم محسوسات کو بنایا۔ لیکن فیلو کے نزدیک جب خدا نے عالم محسوسات کو پیدا کرنا چاہا تو اس نے پہلے اس کا ایک مثالی یا عینی نمونہ بنایا جس کے لیے وہ عالم معقولات (Intellegible world) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔[۱۸] اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فیلو کے نزدیک یہ عالم معقولات خدا کے ذہن کا تصور نہیں بلکہ یہ خارج میں حقیقی وجود رکھتا ہے جس کو خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے نمونہ کے طور پر خلق کیا۔ دوسرے الفاظ میں فیلو کے ہاں تخلیق کائنات سے پہلے اعیان کے دو مدارج تھے۔ اول خدا کے ذہن کے تصورات کی حیثیت سے وہ ازل سے موجود تھے۔ دوم، خدا کے ذہن سے باہر حقیقی موجودات کی حیثیت سے

CamScanner

وہ خدا کے ہاتھوں لباسِ خلق سے آراستہ ہوئے۔ فیلو کے ہاں اعیان (Ideas) کی اصطلاح صرف ان کی دوسری حیثیت کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تخلیق کے بعد خدا کے ذہن سے ان کا تصور غائب ہوگیا کیونکہ خدا ان کے وجود سے بے علم نہیں ہوسکتا۔

اعیان کا ایک تصور تو یہی نمونہ یا مثال کا ہے جس کے مطابق خدا نے اس کائنات کی تخلیق کی۔ لیکن افلاطون نے عین کا ایک دوسرا پہلو بھی پیش کیا ہے۔ اعیان نہ صرف عالم محسوسات کی مختلف اشیاء کا نمونہ ہیں بلکہ اپنی ذات میں کچھ قوتیں بھی رکھتے ہیں اور بطور علت اشیاء پر ان کا اثر بھی ہے۔ اعیان کی ان فعالی اور تعلیلی حیثیت کے لیے وہ قوت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جب فیلو اعیان کو بطور نمونہ پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ اعیان استعمال کرتا ہے، ان کو مخلوق قرار دیتا ہے، جو خدا کے ذہن میں بھی موجود تھے اور اس سے علیحدہ خارجی وجود کے بھی حامل تھے۔ لیکن جب ان کو علت کی حیثیت میں پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ ''قوت'' استعمال کرتا ہے، ان کو غیر مخلوق تصور کرتا ہے جو ازل سے خدا کے ذہن میں موجود تھے اور اس حیثیت میں وہ اس طرح لامحدود (Infinite) تھے جس طرح خود خدا۔

اعیان اور قوئی کی ایک حیثیت تو یہ ہوئی کہ وہ عالم محسوسات کی متفرق اشیاء کے نمونے یا علتیں ہیں۔ اس کے علاوہ فیلو کے ہاں ان کی ایک علیحدہ مجموعی حیثیت بھی ہے جب وہ متفرق اشیاء کی نہیں بلکہ کلی حیثیت سے سارے عالم محسوسات کا نمونہ یا علت ہوتے ہیں۔ اعیان (اور قوئی) کی اس مجموعی حیثیت کے لیے فیلو عالم معقولات اور لوگوس یا کلمہ کی دونئی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔

خود افلاطون کے ہاں بھی اعیان کو مجموعی طور پر ایک منفرد تصور کے ماتحت پیش کیا گیا ہے۔ اس عالم محسوسات کے مقابلے پر جس کو وہ حیوان مرئی کا نام دیتا ہے، ایک حیوان معقول (Intelligible animal) ہے جو اس عالم محسوسات کا عینی نمونہ ہے۔ لیکن اعیان کی مجموعی حیثیت کے لیے عالم معقولات کی اصطلاح فیلو سے پہلے کسی کے ہاں نہیں ملتی اور اس سے اس کی مراد ''لافانی اور غیر مادی اعیان کی مملکت'' یا محض عالم اعیان، یا وہ عالم جو غیر مادی اور مثالی اعیان پر مشتمل ہے۔ جس طرح انفرادی اعیان اس عالم محسوسات کی انفرادی اشیا کے نمونے ہیں اسی طرح یہ عالم معقولات عالم محسوسات کا مجموعی طور پر نمونہ ہے۔ لیکن ہے یہ عالم معقولات بھی اسی طرح خدا کی تخلیق و پیداوار جس طرح عالم محسوسات اور اس کو خدا نے اس کائنات کو بنانے سے پہلے بطور نمونہ پیدا کیا۔

لفظ ''معقولات'' کے دو مفہوم لئے جاسکتے ہیں۔ ایک مفہوم کے لحاظ سے تو وہ غیر مرئی

غیر مادی کے مقابل پر مستعمل ہوا ہے اور اس لحاظ سے وہ محسوسات کے مقابلے پر بولا جاتا ہے۔ اس مفہوم کے مطابق عالم معقولات وہ عالم ہے جس کا ادراک حواس کی بجائے عقل یا ذہن سے ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس کا ایک اور مفہوم بھی ہے جو پہلے مفہوم سے بالواسطہ مستنبط ہوتا ہے۔ چونکہ وہ ذہن یا عقل سے ادراک کیا جا سکتا ہے اس لیے وہ کسی ذہن کے لیے معروض (object) بھی ہوگا۔ لیکن چونکہ وہ اس کائنات اور انسانوں کی تخلیق سے پہلے عالم وجود میں آ چکا تھا اس لیے وہ کسی کے ذہن کا معروض اور کسی عالم کا معلوم ضرور ہوگا۔ وہ ذہن یا عالم کون ہے؟

فیلو کا خیال ہے کہ عالم معقولات خدا کے فکر کا معروض ہے اور اس کے عمل و فکر کا نتیجہ۔ لیکن جہاں مشہود اور شہود ہوگا وہاں ارسطو کے الفاظ میں فکرِ نفس (Nous) یا شاہد کا ہونا ضروری ہے اگرچہ خدا کی حالت میں یہ تینوں، شاہد، مشہود، شہود، ایک ہی ہوں گے۔ فیلو میں شہود اور مشہود کے الفاظ تو ملتے ہیں لیکن تیسری اصطلاح ''شاہد'' یعنی نفس کی جگہ لوگوس استعمال کیا گیا ہے۔

افلاطون کے ہاں لفظ لوگوس علم اور فکر کے معنوں میں آتا ہے اور خدا کی عقل کی صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے جس سے اس نے سورج، یا چاند اور دوسرے پانچ سیاروں کو پیدا کیا اور جس کے باعث حیوانی اور نباتاتی زندگی اور مادی اشیاء میں تخلیقی عمل مسلسل کارفرما رہتا ہے۔ ارسطو کے ہاں یہ قوت ناطقہ یا نفس کے ہم معنی ہے۔ ان کے ہاں خدا کے لیے کبھی نفس کائنات اور کبھی فکرِ کائنات کے الفاظ ملتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کی بجائے کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح کے استعمال کی قدیم روایت فیلو کے سامنے موجود تھی۔ یہ نفس خداوندی یعنی لوگوس ہے جس میں اعیان اور دنیائے اعیان یعنی عالم معقولات کا تصور موجود ہے اور جس کا یہ مشہود ہے۔ لیکن چونکہ خدا میں شاہد، مشہود اور شہود بھی ایک ہیں اس لیے کلمہ یا لوگوس خدا کی ذات سے کوئی علیحدہ وجود متصور نہیں ہوتا۔

لیکن اعیان محض ذہن خداوندی (یا کلمہ) میں محدود نہیں رہتے، عمل تخلیق سے ان کو خارجی وجود میسر آتا ہے اور اس معروض وجود میں وہ ایک عالم میں منضبط اور منظم شکل میں وارد ہوتے ہیں۔ یہ عالم، عالم معقولات ہے یعنی وہ عالم جو ابھی تک ایک ذہن کا مشہود ہے لیکن جو ذہن اب ذات خداوندی کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر اور اس کی مخلوق ہے اور جس کو صرف اس لئے پیدا کیا گیا ہے تاکہ وہ عالم معقولات اور اس کے مشمولہ اعیان کو منضبط کر سکے اور اس کے لیے ایک محل اور جگہ کا کام دے سکے۔ اس مخلوق ذہن کے لیے بھی فیلو کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس طرح کلمہ جو پہلی حیثیت میں محض نفس خداوندی یا خدا کی قوت فکری کے لیے مستعمل ہوا تھا اور اس حیثیت میں وہ اس کی ذات کا عین تھا رفتہ رفتہ اپنی دوسری ہیئت میں

نمودار ہوتا ہے یعنی اب وہ غیر مادی ذہن ہے جو ذات خداوندی کا غیر اور اس کی مخلوق ہے اور جس میں یہ عالم معقولات اور اعیان مختلفہ بطور معروض اور مشہود شامل ہیں۔

ایک جگہ فیلو کہتا ہے کہ خدا نے اس کائنات پر صورت اور حقیقت (یا عین) یعنی اپنے کلمہ یا لوگوس کی مہر لگائی۔ یہاں لفظ عین یا حقیقت سے جو کلمہ کے مترادف استعمال ہوا ہے، مجموعی اعیان یعنی مجموعی کلمات مراد ہے اور اسی حیثیت سے اس کے لیے کلمۂ خداوندی، اصول اول، حقیقت مثالیہ، حقیقت الحقائق (Idea of Ideas) وغیرہ اصطلاحات مستعمل ہیں ذہن خداوندی کی طرح وہ نہ صرف فکر وتعقل کی قابلیت رکھتا ہے بلکہ ہر لمحہ اس سے فکر وتعقل کا عمل بھی سرزد ہوتا رہتا ہے اور اسی لیے اس کے لیے قوت کی صفت استعمال کی گئی ہے۔ بہ حیثیت جامع الحقائق اور جامع القوے فیلو کلمہ (یا لوگوس) کے متعلق یوں رقم طراز ہے کہ وہ خدا کی طرح غیر مخلوق نہیں اگرچہ وہ انسانوں کی طرف مخلوق بھی نہیں، وہ خدا کا پلوٹھی کا بیٹا، خدا کی صورت، خدا کے بعد دوسرا، دوسرا خدا ہے وغیرہ۔

فیلو کلمہ اور عین دونوں کے لیے لفظ صورت [۱۹] (Image) استعمال کرتا ہے۔ افلاطون صورت یا عکس کی اصطلاح صرف عالم محسوسات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اعیان اس کے برعکس حقائق مثالیہ ہیں۔ فیلو کے ہاں بھی یہ تمیز موجود ہے اور وہ بھی اعیان یا حقائق کے لیے نمونے یا مثال کے الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن افلاطون کے برعکس وہ اعیان یا حقائق اور کلمہ یا لوگوس کے لیے بھی صورت (Image) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے، صرف خدا ہی اعلیٰ حقیقت مثالیہ (Archetype) کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ اعیان اور کلمہ عالم محسوسات کی اشیاء کے لیے تو یقیناً نمونہ اور مثال ہیں لیکن جہاں تک ان کا تعلق خدا سے ہے وہ صورت یا عکس ہیں۔ انسان کی تخلیق سے پہلے خدا نے ایک عکس یا صورت بنائی جو لوگوس یا کلمہ ہے اور پھر اس کے بعد اس کے نمونہ پر انسان کی خلقت عمل میں آئی۔ [۲۰]

خدا اور کلمہ کا تعلق خالق اور مخلوق کا ہے جس میں خدا کلمہ سے اول ہے، اول سے کوئی وقتی اولیت مراد نہیں اس لیے کہ وقت کو خدا کی ذات اور اس کے افعال سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ جب اول اور آخر کے الفاظ خدا کے متعلق استعمال ہوں تو ان سے مراد ارسطو کے بیان کے مطابق علت ومعلول کا رشتہ ہے۔ لوگوس یا کلمہ کا تعلق عالم معقولات سے ایسا ہے جیسا کہ ذہن کا اپنے معلومات یا معروض کے ساتھ اور عالم معقولات کا تعلق اعیان یا حقائق کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ کل کے ساتھ اس کے اجزا کا۔

ارسطو کے لفظ نفس کی جگہ فیلو نے لفظ لوگوس یا کلمہ کو ترجیح دی اس لیے نہیں کہ رواقیوں

CamScanner
CamScanner

کے ہاں یہ اصطلاح مروج تھی۔[۲۱] بلکہ اس لیے کہ لفظ نفس، انسانی نفس کے معنی میں زیادہ مستعمل ہوتا ہے اس بنا پر نفس خداوندی کا مفہوم ادا کرنے کے لیے اس کے لیے ایک علیحدہ اصطلاح یعنی لوگوس یا کلمہ استعمال کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے لوگوس کے معنی یونانی زبان میں "لفظ" کے بھی ہیں اور عہد عتیق کے صحیفوں اور "حکمت سلیمان" میں "کلمۂ خدا" کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ ان صحیفوں میں "کلام خدا" ان سب معنوں میں مستعمل ہے جن معنوں میں ادا کرنے کے لیے فیلو نے لوگوس کی اصطلاح اختیار کی یعنی تخلیق کائنات اور انتظام کائنات اور الہام و وحی کا ذریعہ اور مصدر و منبع۔ عہد عتیق میں کلمۂ خداوندی سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی اور اسی کے باعث فطرت اپنے فرائض ادا کرتی ہے، یہ کلام الٰہی ہے جو پیغمبروں پر نازل ہوتا ہے اور وہ کلام الٰہی ہی ہے جو شریعت میں کارفرما ہے، اسی طرح اس کے لیے کلمہ کو حکمت کے مترادف استعمال کرنے کے لیے کافی مثالیں ان صحیفوں میں موجود تھیں جہاں لفظ حکمت وہی مفہوم ادا کرتا ہے جو کلام الٰہی سے ادا کیا گیا ہے۔[۲۲] اس طرح حکمت اور لوگوس بالکل مترادفات ہیں۔

لوگوس یا کلمہ کے متعلق فیلو یہ بھی کہتا ہے کہ وہ تخلیق کائنات کا ایک ذریعہ یا آلہ بھی ہے۔ اس سے یہ مفہوم نہیں کہ خدا اس کائنات کا بلاواسطہ خالق نہیں اور یہ کہ اس نے اس تخلیق کے اختیارات لوگوس کے سپرد کر دیے ہیں۔ اس "ذریعہ" کا مفہوم محض ارسطو کی اصطلاح میں "صورت" ہے۔ ارسطو کے ہاں علت کی چار قسموں میں سے ایک قسم علت صوری بھی ہے۔ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ کسی چیز کی تخلیق میں بنانے والے کے ذہن میں جو نقشہ ہوتا ہے وہ اسی کے مطابق معرض وجود میں آتی ہے۔ ایک بت تراش پتھر پر چھینی چلانے سے پہلے ذہن و دل میں فیصلہ کرتا ہے کہ اس نے کیا بنانا ہے۔ اس کے ہاتھ کی ہر حرکت اور اس کے اوزاروں کی ہر ضرب اسی ایک مقصد کے حصول کی طرف کوشاں ہیں اور یہی مقصد ارسطو کی زبان میں اس تخلیق کا ذریعہ ہے۔ فیلو کے ہاں لوگوس جب تخلیق کائنات میں خدا کے لیے ایک ذریعہ یا آلہ ہے تو اس سے مراد محض یہ ہے کہ اس تمام عملی تخلیق میں لوگوس خدائے برتر کے ذہن میں بطور نمونہ موجود تھا۔

لیکن جب خدا مختار کل اور محیط کل ہے تو اسے کسی نمونے یا لوگوس کی کیوں ضرورت ہے؟ بالکل یہی اعتراض تھا جو ارسطو نے افلاطون کے عالم اعیان کے خلاف اٹھایا تھا۔ فیلو کے ہاں اس کا جواب محض یہ ہے کہ خدا کا عمل ایک عاقل و دوربین انسان کے عمل کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر خدا کو انسانوں کی طرح عمل کرنے کی کیوں ضرورت محسوس ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اس طرح انسانوں کو ان کے اعمال کے لیے ایک بہترین نمونہ

CamScanner

پیش کرنا چاہتا ہے۔ یہ توجیہ دینیاتی ضرور ہے فلسفیانہ ہرگز نہیں۔ یہ تصور محض خدا کے افعال و اعمال کو انسانی طرز عمل کے مطابق پیش کرنے کا نتیجہ ہے۔ انسانی عقل درحقیقت اپنی حدود اور حسی تجربات سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ وہ جب خدا اور عالم روحانی کے متعلق سوچتی ہے تو لامحالہ وہ انہی تصورات کی چار دیواری میں رہ کر عمل کرتی ہے اور اس بنا پر اس کے بیان میں تضاد اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں جن کو سلجھانا اس کے بس کی بات نہیں۔

اس جگہ ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا لوگوس یا کلمۃ اللہ کا تصور اس وجہ سے پیدا ہوا کہ خدا اپنی فطرت کے باعث اس مادی کائنات کی تخلیق سے ملوث نہیں ہو سکتا تھا؟ خدا ایک حقیقت واحدہ، غیر مادی، خیر کل ہونے کے باعث کثرت، مادہ اور شر کا باعث نہیں ہو سکتا اور اس لیے کثرت، مادے اور شر کے وجود کی توجیہ کرنے کے لیے خدا کے علاوہ دوسرے واسطوں کی لامحالہ ضرورت ہے اور اس ضرورت کو لوگوس کا یہ تصور پورا کرتا ہے۔

اس تصور کو سب سے پہلے شاید فلاطینوس مصری نے پیش کیا، اس نے اس تصور کو ایک سوال کی شکل میں پیش کیا۔ "ایک ذات واحد سے جیسا کہ ہم اسے سمجھتے ہیں کثرت، ثنویت یا تعدد کیسے ظہور پذیر ہو سکتی ہے؟" [۴۳] ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے: "ایک ذات واحد جو بسیط ہے اور جس میں کثرت یا ثنویت کا شائبہ بھی موجود نہیں اس سے اشیاء کی یہ کثرت کیسے وجود میں آ سکتی ہے؟" [۴۴] لیکن حالت یہ ہے کہ خدا بھی موجود ہے جو واحد اور بسیط بھی ہے اور جس میں کثرت کا شائبہ نہیں اور دوسری طرف یہ طبیعی دنیا بھی ہمارے سامنے ہے جو کثرت سے بھرپور اور مادی ہے۔ چونکہ فلاطینوس کی رو سے یہ کائنات نور خدا کے ظہور کا نتیجہ ہے اس لیے یہ ظہور لازماً مختلف واسطوں سے ہوا ہے اور ان واسطوں میں سے پہلا واسطہ فلاطینوس کے ہاں جمیع اعیان ہیں جن کے لیے وہ نفس (Nous) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جو فیلو کے لوگوس کا بدل ہے۔

لیکن فلاطینوس کا اصول کہ واحد سے صرف واحد کا صدور ممکن ہے۔[۴۵] درحقیقت ایک دوسرے مفروضہ پر مبنی ہے جو ارسطو کے تصور خدا کا لازمی نتیجہ تھا۔ ارسطو کا خدا ایک جامد وجود ہے جو اپنے داخلی خیالات کے تفکر میں گم ہے۔ اس کے کمال کا انتہائی مظہر یہی ہے کہ اس میں نہ کسی قسم کی خواہش ہے، نہ جذبہ اور اس لیے وہ ہر قسم کی حرکت سے بالا ہے۔ وہ بے ارادہ اور بے مقصد ہستی ہے جس کا انتہائی عمل محض تفکر ہے۔ فلاطینوس کا نظریۂ صدور (Emanation) ایسے خدا کے متعلق تو تصور میں آ سکتا ہے جو ہر قسم کی فعالیت سے عاری ہو اور جس سے کائنات کی تخلیق اسی طرح کا منفعلانہ (Passive) فعل ہے جس طرح روشنی سے شعاعوں کا صدور۔ کسی لیمپ سے روشنی نکلتی تو ضرور ہے لیکن اس میں لیمپ کے ارادے اور فعل کو کوئی دخل نہیں۔ لیکن

یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں خدا کا تصور ارسطو اور فلاطینوس کے تصور خدا سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہے۔ ان توحیدی مذاہب میں خدا بااردہ اور باشخصیت ہستی ہے، جو اگرچہ اس کائنات سے ماوراء ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کائنات اور اس میں رہنے والوں کے لیے محبت اور پرورش کا جذبہ رکھتا ہے۔ اس لیے عیسائیت میں اس کے لیے "باپ" اور اسلام نے اس کے لیے "رب العالمین" کے الفاظ استعمال کیے۔ اس کے تمام کام حکمت پر مبنی ہیں اور اس نے یہ کائنات اور انسان کی تخلیق ایک خاص مقصد کے تحت کی ہے۔ ایسی حالت میں جب کہ خدا ایک بااردہ ہستی ہو اور اس کے سامنے ایک مقصد بھی ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ تخلیق اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ کسی اور کے واسطے سے ہوئی محض مضحکہ خیزی ہوگی۔ اسی طرح نظریہ صدور کو تسلیم کرنا جب کہ خدا ایک منفعل نہیں بلکہ فعال ہستی ہو کسی طرح بھی زیبا نہیں۔ روح القدس انسانوں اور خدا کے درمیان ذریعہ ضرور ہے لیکن وہ محض وحی و الہام کے لئے ہے نہ کہ عمل تخلیق میں۔ فرشتے بھی مخلوق ہیں اور اس کے معنی میں خدا اور کائنات کے درمیان ذریعہ ہیں کہ خدا نے اپنی مرضی سے کچھ کام ان کے ذمہ ڈالے ہوئے ہیں ورنہ وہ فطرتاً بلاواسطہ عمل کر سکتا ہے، اور بعض دفعہ فرشتوں کے باوجود وہ کرتا بھی ہے۔ توحیدی مذاہب میں خدا کے فعالی تصور کی موجودگی میں خدا اور کائنات میں کسی واسطوں کی ضرورت نہیں اور اس لئے لوگوس یا کلمۃ اللہ کو ایسا واسطہ قرار دینا بے معنی اور غلط بات ہے۔

یہودی تصوف کا بہترین مظہر قبالہ ہے جو مسلمانوں کے پیدا کردہ تصوف اور فلسفہ کے زیر اثر ظہور پذیر ہوا اور اس لیے ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ نویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کئی یہودی صوفیوں کا نام عام طور پر ملتا ہے لیکن اسلام سے پہلے کسی نمایاں یہودی صوفی کا نام معلوم نہیں۔ تاہم جدید انکشافات سے کچھ نوشتے اور کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام سے پہلے تحریر کی گئیں ہیں لیکن ان کے مصنفوں کے نام ابھی تک معلوم نہیں ہو سکے۔ مگر ناقدین کا خیال ہے کہ ان میں بعد کے زمانے کی تحریروں کی آمیزش کی گئی ہے جس کے باعث یہ صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کون کون سے تصورات قبل اسلام یہودی تصوف میں موجود تھے اور کون کون سے اجزا بعد میں داخل ہوئے۔(۲۶)

ابتدائی یہودی تصوف کا موضوع عرش یا تخت خداوندی ہے جس کا ذکر عہد عتیق کے نبی حزقی ایل کے صحیفے کے پہلے باب میں درج ہے۔ وہاں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ نبی حزقی ایل نے ایک عجیب و غریب نظارہ کیا جس میں مختلف فرشتے ایک تخت کو اٹھائے لئے جا رہے تھے۔ "یہ خدا کے جلال کا اظہار تھا۔" جس طرح عرفانی گروہ (Gnostics) کے ہاں مختلف تمثیلات مثلاً

''معموری'' (Pleroma)[۲۷] یعنی وہ عالم روحانی جس میں آرکن (Archons) اور جگ (Asons) اور دیگر قوی عمل پیرا ہیں مستعمل تھیں اسی طرح اس قدیم یہودی تصوف کا تمام تصور ''تختِ خداوندی'' کے اردگرد مرکوز ہے اور اسی لیے اس کو ''تصوف مرکبہ'' یعنی عرشی تصوف کا نام دیا گیا ہے۔ جہاں دوسرے صوفیاء خدا کی ذات کے مشاہدے میں مشغول رہے یہودی صوفیاء نے اپنی تمام کوششیں خدا کے تختِ جلال کے مشاہدہ اور استغراق پر مرکوز کر دیں۔ ان کے تمام صوفیانہ کشوف اور تجربات اس ازلی تخت کی ماہیت اور حقیقت کے سمجھنے اور بیان کرنے تک محدود ہیں جو ان کے نزدیک تخلیق کائنات و آدم کے راز کا حامل ہے۔[۲۸] دوسرے مذاہب کے صوفیاء کی طرح انہوں نے بھی اپنے حلقے اور سلسلے بنائے ہوئے تھے جہاں یہ خفیہ علم و عرفان صرف چند لوگوں تک محدود رہتا تھا۔ اس پوشیدگی اور علیحدگی کا راز کچھ ان کے ہاں انوکھا نہیں۔ جہاں کہیں تصوف پیدا ہوتا ہے وہیں یہ علیحدگی اور خفا کا جذبہ نمودار ہوتا رہتا ہے۔ ایک صوفی کا تمام تر سرمایہ اپنے ذاتی وجدانات اور نفسیاتی تجربات پر مبنی ہوتا ہے جو اکثر حالات میں مروجہ مذہبی اقدار اور تصورات کے مخالف نظر آتا ہے۔ اس لیے ان کو عام لوگوں میں پھیلانے سے فائدہ کی بجائے نقصانات کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ان صوفیوں نے اپنے حلقوں اور سلسلوں میں داخل ہونے والوں کے لیے چند کڑی اور سخت بندشیں لگا رکھی تھیں۔ لیکن ان کے ہاں داخلے کے لیے اخلاقی پاکیزگی کے علاوہ چند جسمانی خصوصیات کا بھی لحاظ رکھا جاتا تھا اور اس کے لیے انسان کی خصوصی شکل و صورت کو بھی مدنظر رکھا جاتا تھا۔ علم قیافہ اور علم فراست الید کے لحاظ سے جو کوئی پورا نہ اُترتا تھا اسے داخلہ ملنا محال تھا۔[۲۹]

اس جسمانی امتحان میں کامیابی کے بعد ریاضت اور زاہدانہ ورزشوں کے مختلف منازل کو طے کرنا ہوتا تھا۔ بعض دفعہ بارہ دن اور اکثر چالیس دن تک یہ ریاضتیں جاری رہتیں۔ دن کو روزے رکھنا اور خلوت میں زندگی بسر کرنا ضروری تھا۔ ان تمام منازل سے گزرنے کے بعد انسان اس قابل ہوتا تھا کہ وہ مرکبہ (عرش الٰہی) کا مشاہدہ کر سکے۔ اس راہ میں اسے سات فلکی کروں میں سے ہو کر گزرنا پڑتا تھا۔ اس جگہ یہودی صوفیوں نے جو تفصیل دی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عرفانی تصورات سے نہ صرف پوری طرح واقف تھے بلکہ انہی کے نظریات سے متاثر بھی تھے۔ عرفانی حکماء یونانیوں کی طرح قسمت کو قوت قاہرہ سمجھتے تھے اور اس کے بعد بابلی مذہب کے فلکیہ عقائد نے اس تصور کو اور پختہ کر دیا۔ ان کا خیال تھا کہ فلک اور سیاروں کی گردش انسان کی مادی زندگی پر بہت اثر رکھتی ہے اور اس دنیا سے نجات بھی ان ہی سیاروں پر منحصر ہے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی روح سیاروں کی روحوں کے قبضے میں ہے اور جب وہ اس جسمانی قید سے

CamScanner

آزاد ہوتی ہے تو ان ہی سیاروں سے ہو کر گزرتی ہے جو انسانوں کے مخالف ہونے کے باعث ان کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ان روحوں سے نظر بچا کر ان مختلف منزل سے صحیح وسلامت گزرنے کے لیے خفیہ علم اور اسم اعظم کی ضرورت ہے جس کا راز عرفانی حکماء کے دعوے کے مطابق ان کے پاس ہے۔ انہی خطوط پر یہودی صوفیاء نے روحانی منازل کا نقشہ کھینچا جس کے مطابق انسانی روح سیاروں کے محافظ فرشتوں کی آنکھ بچا کر اپنی منزل مقصود تک پہنچ سکتی ہے۔ [۳۰] یہ منزل نور خداوندی کا دیدار ہے جس سے انسان کی نجات ہو جاتی ہے۔ لیکن چونکہ عرفانیوں اور یہودیوں کے بنیادی نظریات میں کافی تفاوت اور تضاد تھا اس لیے عرفانیوں کی تمثیلات کو اختیار کرتے وقت انہوں نے کافی ردوبدل اور ترمیم سے کام لیا۔ سیاروں کی ارواح کی جگہ دربان یا محافظوں نے لے لی۔ انسانی روح جب اپنی ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی آخری مکان تک پہنچتی ہے تو وہاں اسے دروازے کے دائیں اور بائیں طرف محافظ نظر آتے ہیں۔ خطرے سے محفوظ رہنے کے لیے روح کو چند اجازت ناموں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اجازت نامے جادو کی ایک مُہر پر مشتمل ہوتے ہیں جن میں ایک خفیہ اسمِ اعظم کا نقش ہوتا ہے جس سے مخالف ارواح بھاگ جاتے ہیں۔ ہر نئی منزل کے لیے ایک نئی مہر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سالک اس آگ کے گڑھوں میں نہ پھسل جائے جو اس کٹھن راستے کے ہر طرف منہ پھیلائے موجود ہیں۔ یہ تمام مہریں اور اسمائے اعظم درحقیقت مرکبہ یعنی عرشِ عظیم کے نورانی ستونوں پر کندہ ہیں اور وہیں سے صوفیاء اور عرفاء نے انھیں حاصل کیا ہے۔

اس قسم کی متصوفانہ کتابیں جادو کے منتروں سے بھرپور ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ مذہبی تنزل کے زمانے کی یادگار ہیں۔ لیکن حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ مذہبی ارتقاء کے ایک خاص دور میں انسان کا ذہن جہاں بلند ترین صوفیانہ تجربات سے دوچار ہوتا ہے وہیں وہ اس قسم کے منتروں سے بھی اپنے دل کی کائنات میں رنگینی اور تنوع پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ قدیم یونانی اور مصری کتبات سے ان دونوں کا اجتماع ظاہر ہے۔

اس سلوک میں بیرونی اور خارجی رکاوٹوں کے علاوہ خود انسان کے داخلی اور نفسانی رجحانات بھی کچھ کم خطرناک نہیں ہوتے۔ جہاں ارواح خبیثہ اور فرشتے سالک کا راستہ روکے کھڑے نظر آتے ہیں وہاں اس کے اپنے جسم کے اندر سے ایک ہلاکت آفریں آگ چمکتی نظر آتی ہے جو اسے چند لمحوں میں بھسم کر سکتی ہے۔ اس آگ میں سے ہر ایک کو گزرنا پڑتا ہے اور اس کے بعد ہی اس کی صحیح قلب ماہیت ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر انسان کی ابتدائی ریاضت میں کوئی نقص ہو تو اس کا امکان ہے کہ وہ اس داخلی آگ کے شعلوں میں بھسم ہو کر رہ جائے۔ اس سلوک

CamScanner

کی سات منزلیں ہیں جو ہر فلک کے ساتھ وابستہ ہیں۔ آخری منزل ساتواں آسمان ہے جس کے بعد وہ عرش اعظم کا مشاہدہ کرسکتا ہے۔ ہر فلک میں بے شمار کمرے اور ہال ہیں۔ مرکبہ تصوف کی مستند کتابوں میں ان کی تفصیلات درج ہیں، ان تمام پیچیدہ اور وسیع کمروں سے گزر کر ہی عرش عظیم کے مکین کا مشاہدہ ممکن ہے، ان تمام عمارتی نقشہ آرائیوں سے جو ان کتابوں میں موجود ہیں ناقدین اور محققین نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہودی صوفیاء نے خدا کا تصور اپنے زمانوں کے مطلق العنان اور جابر بادشاہوں کی مثال پر قائم کیا تھا۔ دوسرے مذاہب کے صوفیاء کے ہاں عام طور پر جو خدا کا تصور ملتا ہے وہ تنزیہی کی بجائے تشبیہی زیادہ ہوتا ہے، وہ ماورائے کائنات وانسان ہونے کی بجائے اس دنیا کے ہر ذرے میں جلوہ فگن اور موجود ہے اور سب سے زیادہ انسان میں۔ لیکن اس قدیم یہودی تصوف میں یہ خدا خالص ماورائی ہے اور اس کی جن صفات کو زیادہ اہم سمجھ کر پیش کیا گیا ہے وہ محبت، رحم، ربوبیت نہیں بلکہ اس کی قہرمانیت، عظمت اور جبروت ہیں جو اس کو دنیاوی بادشاہوں کے نقشہ کے مطابق پیش کرتی ہیں۔ یہودی تصوف میں تشبیہی تصور ضرور موجود تھا جس کے لیے ان کے ہاں ''سکینہ'' کی اصطلاح موجود ہے لیکن یہ تصورات بعد کی پیداوار ہیں اور جہاں تک قبل اسلام کے یہودی تصوف کا تعلق ہے وہ اس تصور سے یکسر خالی ہے۔ اس کا خدا خالص اور مکمل طور پر اس کائنات اور انسان سے کلی طور پر ماوراء ہے۔

اسی طرح دنیا کے ہر صوفی کا خواہ وہ مسلمان ہو یا عیسائی یا یہودی، یہی مقصد اعلیٰ رہا ہے کہ وہ اپنی ذات فانی کو ذات خداوندی کے بقا میں مدغم کردے۔ یہ نظریہ اتحاد وحدت وجودی صوفیاء کے ہاں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے لیکن دوسرے صوفیاء کے ہاں بھی یہ تصور پایا جاتا ہے اگرچہ اس اتحاد کی نوعیت ان کے ہاں پہلے تصور سے کچھ مختلف ہے۔ مگر اس قبل اسلام یہودی تصوف میں اگرچہ جذب وشوق تو موجود ہے، وارفتگی وجنون کی کمی بھی نہیں لیکن خدا کی ذات سے محبت اور اس سے اتحاد کے تصورات یکسر ناپید ہیں۔ ہر منزل میں خدا اور انسان کے درمیان غیریت اور ماورائیت کا تصور موجود ہے اور جب صوفی اپنے سلوک کی انتہائی منزل میں پہنچتا ہے تو وہاں بھی یہ تفریق ختم نہیں ہوتی اور نہ اس تفریق اور غیریت کو ختم کرنے کا کوئی خیال ہی موجود ہے۔ صوفی جو اپنے جذب وشوق میں مختلف منازل اور ان کی تمام صعوبتیں طے کرنے کے بعد یہاں پہنچتا ہے اور عرش عظیم کے مشاہدے سے دوچار ہوتا ہے تو وہ صرف دیکھنے اور سننے تک ہی اکتفا کرتا ہے --- اس کے بعد اتحاد کا تصور بھی اس کے ذہن میں نہیں آتا۔ خدا کی تخلیقی قوت کی بجائے اس کی شاہانہ عظمت وجبروت کا خیال بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اسی تصور کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تصوف بہت جلد ''عملیات'' اور ''تصوف غیبی'' جیسے اعمال میں تبدیل ہوگیا۔ صوفی ریاضیات

CamScanner

اور مشاہدات کے بعد ارواح مختلفہ کی مدد سے عملیات اور تصرفات غیبی کی طرف راجع ہو گیا۔ عملیات کے لیے ایک قسم کی استغراقی کیفیت پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس مقصد کے لیے ان صوفیاء نے بعض مناجاتیں تحریر کیں جن کے معانی میں تو کوئی گہرائی نہیں لیکن جن کے الفاظ کی بناوٹ، اتار چڑھاؤ اور چند مقررہ الفاظ کا تکرار پڑھنے والے کے ذہن میں ایک قسم کا سحر پیدا کرتا ہے جس سے وہ بیرونی دنیا سے بے خبر ہو کر اپنے آپ میں جذب کی حالت پیدا کر لیتا ہے، قدوس، قدوس، کی مسلسل تسبیح سے وہ ایک اس طرح کی نفسیاتی کیفیت پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ جس میں پھر وہ عملیات کی طرف کامیابی سے رجوع کرتا ہے۔

ان مرکبہ صوفیوں کے مختلف نوشتوں میں ایک عجیب و غریب کتاب ہے جس کا نام "پیائش جسم" یعنی جسم خداوندی ہے۔ اس کے مندرجات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کا یہ گروہ خالص تجسیم کا قائل تھا جس کو عام یہود نے بالکل پسند نہ کیا چنانچہ ان کی سخت مخالفت کی گئی۔ اس کتاب میں خدا کے جسم کے مختلف اعضاء کی پیائشیں دی گئی ہیں مثلاً خالق کا قد ۲۳۶۰۰۰ فرسنگ ہے وغیرہ۔ لیکن یہ پیائشیں محض انسانوں کو سمجھانے کے لیے ہیں کیونکہ خدا کا فرسنگ ۳ میل کا ہے اور خدائی میل دس ہزار گز کا ہوتا ہے وغیرہ۔ تجسیم کی طرف یہ رجحان دوسری اور تیسری صدی عیسوی میں عام تھا۔ یونانی، مصری اور عرفانی تصوف میں "باپ کا جسم" کی اصطلاحات مروج تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے تجسیمی تصورات ایک خاص قسم کے انسانوں میں ہر زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ خود قرآن مجید میں کئی جگہ خدا کے ہاتھ، منہ اور استواء علی العرش کے تصورات ملتے ہیں، اسی طرح احادیث نبوی میں کئی جگہ تجسیمی تصورات ملتے ہیں مثلاً جبار اپنا قدم جہنم کی آگ میں ڈالے گا، مومن کا قلب خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن مسلمانوں کے ہاں یہ چیز شروع ہی سے تسلیم کی گئی تھی کہ یہ تجسیمی تصورات محض استعارات ہیں، ان کا لغوی مفہوم لینا بالکل غلط ہے۔[۳۱]

بعض مفکرین کا خیال ہے کہ جس وجود کی جسمانی پیائشیں دی گئی ہیں وہ خدائے عظمت نہیں جو انسانی عقل و حواس سے ماوراء ہے بلکہ اس مخلوق کی ہے جس کے لیے بعض عرفانی حکماء نے انسان اولین کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ نبی حزقی ایل کے صحیفہ کے پہلے باب میں جہاں عرش خداوندی کا مکمل اور تفصیلی نقشہ دیا گیا ہے اور جس پر مرکبہ تصوف کی بنیاد ہے۔ اس عرش نشیں کے متعلق یہ الفاظ ہیں: "اس تخت نما صورت پر کسی انسان کی سی شبیہ اس کے اوپر نظر آئی۔" (آیت ۲۶)

مغربی ایشیا کے مختلف مذہبی گروہوں کے افکار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زرتشتی

CS CamScanner

خیالات کے زیر اثر کچھ نئے تصورات سامنے آتے اور ان کی بنا پر فلسفہ و حکمت میں خدا کے تصور میں بھی ایک تبدیلی پیدا ہوئی جو بعد میں عرفانیوں کے ہاں ایک واضح شکل میں سامنے آئی۔ دوسری اور تیسری صدی کے عرفانی حکماء میں سے بعض کا خیال تھا کہ تورات کا خدا خدائے خالق ہے لیکن ''حقیقی خدا اس سے ایک علیحدہ ہستی ہے جو انسانوں کی عقل سے وراء الماوراء ہے''۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کے اس گروہ نے اس تصور کو جو ان کے زمانے میں عام طور پر مروج تھا اس میں سے خلاف یہودیت عناصر ختم کر کے اپنا لیا۔ ان کے لیے اپنی مذہبی روایات کی روشنی میں ثنویت کو قبول کرنا محالات سے تھا اس لیے انہوں نے خدا کے ان دونوں تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ خدائے خالق کو انہوں نے جسمی لباس پہنا کر عرش عظیم پر متمکن کر دیا جس کو انسانوں کی آنکھ دیکھ سکتی ہے لیکن جو اپنی حقیقی ماورائیت کے لحاظ سے انسانی عقل و حواس سے بہت پرے ہے۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے کہ خدائے حقیقی اپنی مخلوق کی آنکھوں سے ماوراء ہے اور اس کو فرشتے بھی جو اس کی خدمت پر مامور ہیں دیکھ نہیں پاتے لیکن اسی خدا نے اپنے فضل سے ربی عقبہ پر مشاہدۂ مرکبہ میں اپنے نور کا جلوہ دکھایا''۔

تقریباً اسی قسم کا تصور غزالی نے مشکوٰۃ الانوار میں پیش کیا ہے۔ اس کا دار و مدار ان کے نزدیک ایک حدیث پر ہے جس کے مطابق خدا ستر یا دوسرے قول کے مطابق ستر ہزار پردوں کے پیچھے ہے۔ اس خالص ماورائی تصور کو پیش کرتے ہوئے غزالی نے تخلیق کائنات کا عمل ایک ہستی کے سپرد کیا ہے جس کے لیے وہ ''مطاع'' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جو افلاطونی اور عرفانی Demiurge کے مماثل ہے اور جس کے متعلق عام خیال یہی ہے کہ یہ قدیم زرتشتی، یونانی اور عیسائی تصور کلمہ (Logos) کی آواز بازگشت ہے۔ اسی طرح مرکبہ صوفیوں کے ایک گروہ نے جن کو میتاترون[۳۲] (Metatron) فرشتے کے نام پر میتاترون صوفیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے ایک اسی طرح کا تصور پیش کیا ہے۔ ربی اسماعیل کو جب عرش عظیم کا شہود نصیب ہوا تو اس وقت میتاترون فرشتے نے جو چیزیں دکھائیں ان میں سے ایک آفاقی پردہ بھی تھا جو اس عرش کی عظمت کو فرشتوں کی آنکھوں سے بچائے ہوئے تھے۔ اس پردے میں کائنات کی تمام اشیاء کا عکس موجود ہے، تمام انسانی نسل اور ان کے اعمال اس پردے میں منقش ہیں۔ جو شخص اس آفاقی پردے کے راز سے واقف ہو جاتا ہے وہ کائنات کے انجام اور نجات دہندے کی حقیقت سے بھی خبردار ہو جاتا ہے یہ حقیقت قابل غور ہے کہ عرش کا مشاہدہ ان صوفیاء کی نگاہ میں انجام کائنات سے وابستہ تھا۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے ''وہ کب روحانی عظمت کا مشاہدہ کر سکے گا؟ نجات کے آخری دن کے متعلق کب اسے خبر ملے گی؟ وہ وہ چیز کب دیکھ سکے گا جس کو کسی کی آنکھ نے نہیں

دیکھا؟'' ان صوفیاء کے نزدیک جب نجات دہندہ آ جائے گا تو کائنات کی ہر وہ چیز یا مسئلہ جو اس وقت انسانوں کے ذہن اور عقل سے ماوراء معلوم ہوتا ہے سب کے لیے واضح ہو جائے گا، عرشِ عظیم اور خدا کی عظمت و جبروت کی صحیح ماہیت سب پر عیاں ہو جائے گی اور اسی طرح تورات کے ان احکامات کی صحیح مصلحت جو آج ہماری آنکھوں سے اوجھل ہے سب کو معلوم ہو جائے گی۔ ان صوفیوں کی کائنات کے اختتامی دور اور نجات دہندے کی آمد کی توقع میں دلچسپی کا صرف یہی سبب تھا کہ ان کی تمام تر زندگی اس مادی زندگی سے فرار کے تصور پر مبنی تھی۔ عام یہودی نظریے کے خلاف انہوں نے خدا کی عظمت اور اس کے جلال کا نظارہ اس مادی دنیا اور انسانی کوششوں کی کامیابی میں نہیں دیکھا بلکہ اسی راہبانہ طریقے کے مطابق اس کا عمل انھیں صرف اس دنیائے فانی سے باہر آخرت میں نظر آیا۔ شاید یہ اس زمانے کے ماحول کا نتیجہ ہو جب ہر طرف سے یہودیوں پر عیسائیوں کی طرف سے بے انداز سختیاں ہو رہی تھیں لیکن اس کے باوجود ان کی توجہ کا زیادہ تر عرش کے مشاہدے تک محدود رہنا اس چیز کی غمازی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اور جدید صوفیا کی طرح ان کا نظریۂ حیات راہبانہ محویت پر مبنی تھا جس کے مطابق یہ دنیا اور اس کی ہر شے شر انگیز اور روحانیت کے منافی ہے۔

مرکبہ صوفیوں کا زیادہ تر رجحان فلسفیانہ افکار اور مابعد الطبیعیاتی سوالات اٹھانے کی بجائے محض اپنے مشاہدۂ عرش کے بیانات تک محدود رہا۔ عرفانی حکماء کا دائرہ فکر کائنات کی تخلیق کی ماہیت کی گتھی سلجھانے کی طرف تھا اور انہوں نے اس مقصد کے لیے طویل اور پیچیدہ علم الاصنام پیش کیا جس کے مدد سے انہوں نے اس کائنات میں انسان کا مقام، اس کی فطری کمزوریوں، بدی اور شر کا وجود خدا، انسان اور کائنات کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ اس کے برعکس مرکبہ صوفیوں نے اپنی تمام تر توجہ عرشِ عظیم، عالم بالا اور اس کے عجائبات کی تفصیل بیان کرنے پر مرکوز رکھی ان کے ہاں فلسفیانہ مسائل کا فقدان ہے کم از کم ابتدائی دور میں اور یہی چیز ان کو عرفانیوں سے ممتیز کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعد میں ان کے ہاں بھی یہ فکری تصورات پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ چنانچہ تیسری صدی عیسوی میں بابل کے ایک مشہور صوفی کا قول عام طور پر نقل کیا جاتا ہے کہ سات صفات ہیں جن سے یہ کائنات تخلیق ہوئی: حکمت، علم، قوت، عدل، حق، عشق اور رحم۔ ان ہی سات صفات کو ایک اور بیان میں متمثل شکل دے کر کہا گیا کہ ''سات صفات عرشِ عظمت کے سامنے دست بستہ حاضر ہیں: حکمت، حق، عدل، عشق، رحم، سچائی اور امن۔

لیکن اس زمانے کے رجحانات کے مطابق اس تصوف میں ایک طرف حروف اور اعداد

CS CamScanner

کی پُر اسرار قوتوں اور دوسری طرف جادو اور عملیات کے پہلوؤں پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے۔
ان کے خیال میں پہلے دس اعداد اور عبرانی زبان کے ۲۲ حروف میں عجیب و غریب خصوصیات ہیں۔ ان کے مختلف میل جول سے ہی اس کائنات میں مختلف قوتیں اور مظاہر پیدا ہوئے۔ یہی وہ حکمت کے (۳۲) خفیہ ذرائع ہیں جن کی مدد سے خدا نے اس کائنات کو پیدا کیا۔ حروف کے متعلق لکھا ہے کہ "خدا نے انھیں لکھا، انھیں کاٹا، ملایا، پھر انھیں تولا، ایک دوسرے میں تبدیل کیا اور ان سے تمام مخلوق کو پیدا کیا وہ بھی جو موجود ہے اور وہ بھی جو ابھی معرض وجود میں آنے والی ہیں" اس کے بعد تینوں عوالم ہیں --- یعنی عالم انسان، عالم افلاک، اور عالم زماں --- ہر حرف کا جو باطنی مفہوم پنہاں ہے اس کو مختصر طور پر بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ حزقی ایل نبی کے صحیفہ میں جو "جان دار" عرش کو اٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں وہ یہی حروف و اعداد ہیں جنھوں نے زندگی کا لباس اوڑھ لیا ہے۔ اسی نظریے کی بنا پر اسم اعظم کا تصور پیدا ہوا۔ یہ خدا کا ایسا خفیہ نام تھا جس کی تاثیر جادو سے کم نہ سمجھی جاتی تھی۔ صوفیاء ایک ایسا چوغہ پہنتے تھے جس کے تانے بانے میں یہ نام شامل ہوتا اور اس پہننے کو ایک متبرک اور اہم رسم کے طور پر ادا کیا جاتا تھا۔ اس کے پہننے والے کو یہ توقع ہوتی تھی کہ اس نام کے مٹنے سے ایک خصوصی تعلق پیدا کر سکے گا۔

عیسائی اور اسلامی تصوف کے زیر اثر مرکبہ صوفیوں کے ان نظریات میں گہرائی پیدا ہونا شروع ہوئی اور حزقی ایل نبی کے مشاہدۂ عرش اور اس کی مادی اور جسمانی تفصیلات کو ایک طرح کا مادی اظہار سمجھا جانے لگا۔ کسی ماورائی حقیقت کا اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی برتری کا تصور بھی پیدا ہونا شروع ہوا۔ جب روح مرکبہ یعنی عرش کی طرف عروج کرتی ہے تو سات مختلف محل راستے میں آتے ہیں جن سے وہ گزرتی ہے۔ بعد کے اثرات سے ان محلوں کو اخلاقی ارتقاء کے مختلف منازل کی مثال کے طور پر پیش کیا جانے لگا، مثلاً ربی عقبہ ربی اسماعیل سے کہتا ہے: جب میں پہلے محل میں پہنچا تو میں عبادت گذار تھا۔ دوسرے محل میں طاہر، تیسرے میں بے ریا، چوتھے میں خدا کے ساتھ تھا۔ پانچویں محل میں میں نے خدا کے حضور میں اپنی پاکیزگی کا اظہار کیا۔ چھٹے میں میں نے اسم متبرک یعنی قدوس کا لفظ اس کے حضور میں ادا کیا تاکہ محافظ فرشتے مجھے نقصان نہ پہنچا سکیں۔ ساتویں محل میں پوری قوت اور ہمت کے ساتھ میں کھڑا ہوا جب کہ میرے تمام اعضاء کانپ رہے تھے اور میں نے یہ دعا پڑھی۔ تو جو بلند مرتبہ ہستی ہے تیرے ہی لیے تمام تعریف ہے، اس عرش عظیم کے مکین کے لیے تمام تعریفیں ہیں۔" مرکبہ تصوف کی یہ تمثیلی تشریح بعد کی پیداوار ہے جس پر قبالہ کی تمام عمارت کا دارومدار ہے۔ اسلام سے قبل کے یہودی تصوف میں اس طرح کے بلند اخلاقی مسائل منقود ہیں۔ اس تصوف کا موضوع انسان تھا ہی نہیں، اس کی تمام تر توجہ

CamScanner

خدا، اس کے جلال اور عرش کے نورانی جلوے تک محدود ہے۔ اور اسی لیے اس تصوف نے اخلاقی ارتقاء میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ مرکبہ صوفیوں کے جو نوشتے ہم تک پہنچے ہیں ان میں عرش اور عرش تک پہنچنے کے لیے جن کمروں اور محلوں سے گزرنا پڑتا ہے ان کی مادی تفصیلات سے زیادہ کچھ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ اس میں سالک کے اپنے جذبات و تجربات کا بھی ذکر ہے لیکن جہاں تک تصوف سے پیدا شدہ اخلاقی تصورات کا تعلق ہے یہ سارا یہودی ادب اُن سے ناآشنا ہے۔ مرکبہ صوفی کی ذات ایک ایسے تخیلی انسان کا آئینہ ہے جسے عالم روحانی کے اسرار کی کنجیاں حاصل ہوگئی ہوں اور جو ان اسرار کو دیکھنے اور بیان کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا۔ اس قسم کا عرفان ہی اس کے نزدیک دینی اور دنیاوی حکمت کا نچوڑ اور مغز ہے۔

حوالہ جات

[۱] ورثہ اسرائیل (آکسفورڈ پریس، ۱۹۲۸) صفحہ ۴۷

[۲] ڈاکٹر ایڈون آر بیون (Edwyn R. Bwan) ایضاً، صفحہ ۴۷

[۳] زبور، باب ۱۳۹۔۱۔۳)

[۴] دیکھئے راقم الحروف کی کتاب "حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق" باب رواقی فلسفۂ اخلاق۔

[۵] کورن فورڈ، یونانی مذہبی افکار، صفحہ ۷۸۔۷۹۔

[۶] کورن فورڈ یونانی مذہبی افکار، صفحہ ۷۹۔ اور ورنر جیگر ابتدائی یونانی فلاسفہ کا دینیاتی فکر، ۱۱۲۔

[۷] نفس یونانی لفظ (Nous) کا ترجمہ ہے یعنی صوفیانہ اصطلاح میں انسانی قلب۔

[۸] کورن فورڈ صفحہ ۷۹، جیگر صفحہ ۱۱۵

[۹] دیکھئے جیگر، صفحہ ۱۱۷

[۱۰] دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۸، صفحہ ۱۳۴،۱

[۱۱] کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۱۰۱

[۱۲] کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۲۱

[۱۳] دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۸ صفحہ ۱۳۴ ب، ۱۳۵ ا اور راقم الحروف کی کتاب "حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق" کا باب "رواقی فلسفۂ اخلاق"

[۱۴] سمیری اور بابلی تصور مو کے متعلق دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۱۲ صفحہ ۷۴۹۔۷۵۲

[۱۵] دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۸، صفحہ ۵۴۲۔۵۴۳ لفظ (نمبر ۱)

[۱۶] دیکھئے رسکن کی کتاب، اسرائیل کا حکمتی ادب، صفحہ ۲۲۰۔۲۲۲

[۱۷] اس عالم اعیان یا عالم مثال کے لئے افلاطون "حیوان معقول" (Intelligent Animal) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

[۱۸] عالم معقولات کی اصطلاح سب سے پہلے فیلو نے ایجاد کی دیکھئے ولفسن، فیلو جلد اول صفحہ ۲۲۷ فٹ نوٹ ۵

CamScanner

[۱۹] مشہور صوفیانہ قول ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا۔ صورت کا یہ لفظ اسی فلسفیانہ اصطلاح کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس کا مفہوم یہاں شکل نہیں۔

[۲۰] لفظ صورت کے ان مختلف معنوں میں تمیز کرنے کے لئے فیلو غیر مادی صورت (جب وہ اعیان یا حقائق کے لئے بولا جائے) اور مرئی یا محسوس صورت (جب وہ محسوسات کے لئے بولا جائے) کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے۔

[۲۱] رواقیوں کے ہاں لفظ لوگوس مستعمل تو ضرور ہے لیکن اس کا مفہوم ان کے نزدیک محض ایک اصول ساری (Immanent) کا سا ہے جو اس دنیا میں اسی طرح موجود ہے جس طرح انسانی جسم میں روح، ان کے ہاں لوگوس کا مفہوم غیر مادی وجود اور جامع الحقائق کی حیثیت میں نہیں پایا جاتا۔

[۲۲] اس کی مثالیں پہلے دی جا چکی ہیں۔

[۲۳] التسعہ، کتاب پنجم، باب نہم فصل ششم۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یہ اصول قدیم فلاسفہ سے ماخوذ ہے۔ ولفسن (Wolf Son) کا خیال ہے کہ اس کا اشارہ ارسطو کی طرف ہے جس کا قول تھا کہ یہ قانون فطرت ہے کہ "اگر حالات یکساں ہوں تو ایک علت کا معلول ہمیشہ ایک جیسا ہوگا" یا "ایک حرکت ایک ہی علت کا نتیجہ ہوتی ہے۔" دیکھئے کتاب "فیلو" جلد اول صفحہ ۲۸۳۔

[۲۴] ایضاً، کتاب پنجم، باب دوم، فصل اوّل۔

[۲۵] تمام مسلمان حکماء نے اپنے مابعد الطبیعی فکر میں اس اصول کو جو اسلامی تصور خدا کے مضمرات کے سراسر منافی تھا ایک حقیقت ثابتہ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

[۲۶] قدیم یہودی تصوف جن دستاویزوں پر منحصر ہے ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ شاید "وہ اسلام کی توسیع سے پہلے معرض وجود میں آئیں۔" دیکھئے شولم کی کتاب "یہودی تصوف کے عمومی رجحانات" صفحہ ۴۴۔ توسین کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ تحریریں اسلام سے پہلے کی نہیں بلکہ اس زمانے میں لکھی گئیں جب ابھی اسلام اردگرد کے علاقوں میں پھیلا نہیں تھا یعنی دوسرے لفظوں میں پہلی صدی ہجری کے لگ بھگ۔

[۲۷] دیکھئے عہد جدید میں پولس رسول کا خط کلسیوں کے نام (ب ۲،۹)

[۲۸] عام طور پر صوفیانہ ادب میں جب روح انسانی خدا کے پاس پہنچتی ہے تو اس کے لئے عروج یا صعود کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا نہ زمانی ہے نہ مکانی لیکن انسانوں نے ہمیشہ اس تجربہ وکشف کو عروج کے ساتھ منسلک کیا ہے لیکن "مرکبہ تصوف" جن کتابوں پر مبنی ہے ان میں سے ایک میں اس تجربے کے لئے بجائے عروج کے "تنزل" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے یعنی ان کے نزدیک بلند ترین منزل وہ ہے جب ایک صوفی مرکبہ یعنی تخت الٰہی کی طرف نزول کرتا ہے۔ اسی بنا پر اس قسم کے تمام صوفیا کو "صوفیائے نزلین" کہا جاتا ہے جن کا ایک علیحدہ منظم سلسلہ تھا جو فلسطین میں چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں موجود تھا۔

[۲۹] بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علم فراست الید کے متعلق دنیا میں سب سے پہلی کتاب یا دستاویز انہی مرکبہ صوفیوں کے ہاتھوں معرض وجود میں آئی۔

[۳۰] دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذاہب، مضمون (Gnosticism)

[۳۱] شہرستانی نے ملل و النحل میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ مسلمانوں میں ایک گروہ تھا جو تجسیمی تصورات کو ان کے لفظی معنوں میں سمجھتا تھا۔ ایک شخص داؤد خوارزمی کہتا تھا کہ معبود جسم، گوشت، خون رکھتا ہے اور اس کے جوارح و اعضا، وغیرہ بھی ہیں اگرچہ اس کا جسم، گوشت اور خون وغیرہ ہماری یا دیگر مادی اشیاء کی طرح نہیں۔ اس کے بعد شہرستانی کہتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اور تجسیمی تصورات مسلمانوں میں یہودیوں کے مقالات سے لئے گئے ہیں کیونکہ بقول مصنف "تشبیہ منکور طبایع ایشاں است" دیکھئے الملل و النحل کا فارسی ترجمہ از افضل الدین صدر چاپ خانہ علمی طہران۔

[۳۲] جتا ترون وہ فرشتہ ہے جو ایک قول کے بموجب انسان کے اعمال اور خاص کر اس کی نمازوں اور دعاؤں کو معرض تحریر میں لاتا رہتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ میکائیل فرشتہ کی ہی دوسری شکل ہے۔ عہدِ عتیق کی کتاب خروج میں ایک جگہ ایک فرشتے کا ذکر آتا ہے جس کے متعلق لکھا ہے کہ اس فرشتے کو ناراض نہ کرنا "اس لئے کہ میرا نام اس میں رہتا ہے" (۲۱،۲۳) "انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاقیات" کے مضمون نگار کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ اس نظریے نے عیسائی نظریہ کلمہ (Logos) کی تعبیر پر اثر ڈالا ہو۔ جلد ۱۰، صفحہ ۶۰۵ ب۔

[۳۳] کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نے تین چیزیں بنائیں: ہوا۔ آگ اور پانی (ان کے ابتدائی حروف عبرانی زبان کے مادری حروف ہیں الف، میم شین جن سے باقی حروف نکلے) لیکن یہ تینوں درحقیقت ان سے بھی ابتدائی چیزوں آسمان، ہوا اور زمین سے ظہور پذیر ہوئے، ان متقابل کی تین تین چیزوں کے مقابلے سے ہی اس کائنات کا توازن قائم ہے۔ سات گنے حروف (یعنی ب، جیم، دال، کاف، پے، رے، طا) کے مقابلے پر سات کائناتی قوتیں ہیں جن کو اپنی مخالف قوتوں کی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مثلاً (۱) حکمت اور اس کے مخالف بے وقوفی (۲) امارت اور غربت (۳) زرخیزی اور بنجرپن (۴) حیات اور موت (۵) حکومت اور چاکری (۶) امن اور جنگ (۷) خوبصورتی اور بدصورتی۔ کائنات فطرت اور اخلاق انہی قوتوں کے باہمی صحیح تعامل سے ارتقا پذیر ہوتی ہیں، ۱۲ سادے حروف خدا کی بارہ صفات کا مظہر ہیں۔ دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۹، صفحہ ۱۱۱

CamScanner
CamScanner

04

مسیحی تصوّف

بابلی اور مصری اسرار و باطنیت

بابل میں زمین کی زرخیزی کے متعلق چند رسوم اور تصورات تھے جن کے اردگرد علم الاصنام اور بعد میں علوم باطنی و اسرار کا ذخیرہ تیار ہوا۔ بعد میں یہ رسومات موت کے بعد کی زندگی کے تصور کے ساتھ وابستہ ہوگئیں۔ اس تصور کے ساتھ انسانی زندگی کے متعلق قنوطی نقطہ نگاہ اور انسان کی تخلیق، اس کی فطرت اور اس کی موت کے بعد کی زندگی کے متعلق صنمیاتی تمثیلات کا تاروپود بھی شامل ہوگیا۔ ایک نوشتہ "اشتر کا نزول" ملا ہے جس میں دیویٔ فطرت تموز کی موت کے بعد اشتر جہنم کے سات دروازوں سے ہوتا ہوا پاتال میں پہنچتا ہے تاکہ دیوی تموز کو دوبارہ واپس لائے۔ اس کی موت سے تمام نباتاتی اور حیواناتی زندگی ختم ہوچکی تھی۔ پاتال کی ملکہ نے اس کو قید کرکے اس کے جسم کو کسی بیماری میں مبتلا کردیا تھا۔ دوسرے دیوتاؤں نے ایک خوبصورت شخص کو پاتال کی ملکہ کے پاس دیوی تموز کی رہائی کی درخواست کے لئے بھیجا۔ اس پیغامبر کی حسن صورت اور حسن کلام سے متاثر ہوکر پاتال کی ملکہ نے دیوی کو رہا کردیا۔ واپسی کے وقت راستے میں آب حیات تھا لیکن پانی کے دیوتاؤں نے دھوکے سے اس پیغامبر کو اس سے سیراب ہونے اور لافانی ہونے سے روک دیا۔ یہ واقعہ درحقیقت بابلی اور سمیری نظریۂ حیات کا آئینہ ہے۔ جس کے مطابق ہبوط آدم کا افسوس ناک واقعہ ظہور پذیر ہوا یعنی انسان حیات ابدی حاصل کرنے میں صرف اس وجہ سے ناکام رہا کہ پانی کا دیوتا جو علم کا نمائندہ ہے اس کے ساتھ حسد اور بغض رکھتا

CamScanner

تھا۔(۱) یہی تمام قصہ اور یہی نقطۂ نگاہ مختلف مناجاتوں میں پیش کیا گیا اور اس تصور کے اردگرد تمام صوفیانہ رسوم قائم ہوئیں۔

ان بابلی صوفیاء کے ہاں باطنی حکمت کا تصور بہت گہرا تھا لیکن اس حکمت کا تعلق زیادہ تر کہانت پر مبنی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کائنات کے تمام واقعات نہ قوانین فطرت اور نہ انسانی ارادے سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ دیوتاؤں کے فیصلے کا نتیجہ ہیں۔ یہ دیوتائی فیصلے باطنی اسرار ہیں جو انسان ایک خاص قسم کے عمل سے پا سکتا ہے۔ اس کی بنا پر بابل میں صوفیانہ حلقے قائم ہوئے جہاں پیرومرشد اپنے چند مریدوں کو ان علوم واسرار کی تعلیم دیتا تھا۔

اس طرح مصر میں دیوتا آسیریس (Oriris) زرخیزی کا دیوتا تھا اور اس کا قصہ بھی بابلی دیوتموز کی طرح نباتاتی حیات ومماتا کے اردگرد قائم ہوا اور اس سے بڑھ کر انسانوں کی حیات و ممات کے رموز و اسرار کی گرہ کشائی تک جا پہنچا۔ یہ دیوتا بھی اسی طرح مارا جاتا ہے اور پھر دیوتائے اعظم کی سفارش پر دوبارہ زندگی حاصل کرتا ہے۔ دیوتا کی یہ حیاتِ نو انسانوں کے لیے ایک پیغام مسرت ہے جس سے وہ موت کے بعد فلاح پانے اور نئی اور بہتر زندگی پانے کی توقع رکھ سکتے ہیں۔ لیکن وہ پیغام کیا ہے؟ صرف چند چیدہ افراد ہی اس کے اہل ہیں کہ وہ لوگوں کو اس کے متعلق کچھ بتا سکیں لیکن تمام اسرار صرف ایک محدود طبقے تک محدود رہنے چاہئیں اور اس مقصد کے لیے ان کے ہاں بھی باقاعدہ ادارے تھے جن میں داخلہ پر سخت پابندیاں ہوتی تھیں۔

یونانی اسرار و باطنیت

یونان میں بہت سے باطنی گروہ تھے جن میں سب سے زیادہ مشہور وہ نظام ہے جو الیوسیس (eleusis) میں قائم تھا اور جس کے نام پر اس کو الیوسیس نظام باطنیت کا نام دیا گیا۔ اس کا تمامتر دارومدار دیوی ڈیمیٹر (Demeter) اور اس کی لڑکی پرسی فون (Pt rsephone) کی کہانی پر مبنی ہے۔ مصری اور بابلی اسرار کی طرح یہ دیوی بھی زرخیزی اور پیداوار سے متعلق تھی اور اسی بنا پر بعض محققین کا خیال ہے کہ یہ اسرار یونان میں مصر سے لائے گئے تھے اور اس کی تصدیق اس طرح سے ہوتی ہے کہ ڈی میٹر اور پرسی فون کی کہانی مصری دیوی تموز کے قصے سے بالکل مشابہ ہے۔ ایک دن پرسی فون باغ میں پھول چن رہی تھی کہ پاتال کا دیوتا اسے اٹھا کر لے گیا۔ اس پر ڈی میٹر کو بہت صدمہ ہوا اور اس غصہ میں آ کر اس نے فیصلہ کیا کہ وہ زمین سے اناج اگانے میں مدد نہیں دے گی۔ اس پر تمام زمین بنجر ہوگئی اور انسانوں کے لیے قیامت کا سماں پیدا ہوگیا۔ آخرکار دیوتائے اعظم زیوس (Zeus) نے فیصلہ کیا کہ کچھ عرصہ کے لیے پرسی فون اپنی ماں کے پاس واپس آ جائے اور سال میں آٹھ مہینے اس زمین پر گذارے۔ اس مختصر سے قصہ کے

CamScanner

اردگرد انسانی زندگی کا تمام ڈرامہ تیار کیا گیا اور آہستہ آہستہ اس کی ابتدائی شکل سے ہٹ کر یہ انسان اس کی موت کے بعد کی زندگی اور کائنات کے خالق مطلق کے ساتھ تعلق پر منتج ہوا۔

اس باطنی گروہ کا طریقہ یہ تھا کہ سال کے ایک خاص مہینے کی تیرہ تاریخ کو ایتھنز کے نوجوان اکٹھے ہو کر جلوس کی شکل میں الیوسیس شہر کی طرف روانہ ہوتے تاکہ وہاں سے جشن کے لیے چند متبرک چیزوں کو لاسکیں۔ پندرہ تاریخ ان لوگوں کے لیے وقف تھی جو اس نظام میں داخل ہونا چاہتے تھے اور جن کو مرشدین جشن میں شامل ہونے کے لیے مختلف ہدایات دیتے تھے۔ صرف ایسے لوگوں کو شامل کیا جاتا تھا جو ہر قسم کی اخلاقی اور قانونی ناپاکی سے مبرا ہوتے تھے۔ ان سے مکمل اخفاء اور رازداری کا حلف لیا جاتا۔ اس کے بعد طہارت یا اصطباغ کی رسم ادا کی جاتی۔ اس طہارت کا مقصد یہ تھا کہ انسان گذشتہ گناہوں سے پاک ہو جائے۔ اس موقع پر ہر شخص اپنے کبیرہ گناہوں کا اقرار مرشد کے سامنے بھی کرتا تھا، سولہ تاریخ کو سمندر میں غسل کیا جاتا اور اس کے بعد دیوی کے حضور میں قربانی کا جانور پیش کیا جاتا جس سے طہارت مکمل ہو جاتی۔ انیس تاریخ کو یہ تمام نئے داخل شدہ اور نظام باطنی کے سرکردہ لوگوں کا جلوس ایتھنز سے الیوسیس کی طرف روانہ ہوتا۔ یہ صبح سویرے شروع ہوتا لیکن اس کی رفتار تیز نہ ہوتی۔ ان کے ساتھ ایک دیوتا کا بت بھی ہوتا تھا اور راستے میں مختلف جگہوں پر پڑاؤ کرتے اور مقدس ناچ لوگوں کے سامنے پیش کیا جاتا۔ غروب آفتاب کے قریب وہ الیوسیس کے مقدس حدود میں داخل ہوتے۔ قربانیاں، ناچ، مناجاتیں وغیرہ کے معاملے میں کوئی خفا یا پردہ نہ تھا لیکن جونہی وہ الیوسیس کی حدود میں داخل ہوتے یہ ظاہریت ختم ہو جاتی اور چار دن تک وہ تمام رسومات ادا کی جاتیں جن کو عوام کی نگاہ سے پوشیدہ رکھا جاتا تھا اور جن کی بنا پر اس قسم کے تمام نظاموں کی باطنیت کا نام دیا جاتا ہے۔

مثروی اسرار و باطنیت

ایران قدیم کے مختلف دیوتاؤں میں سے ایک دیوتا مثرا نامی تھا جس کا آریائی نام مترا (دوست) ہے۔ ان دونوں میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں میں وہ نور کا دیوتا ہے جو صداقت اور راستی کا علمبردار اور جھوٹ اور دروغ کا دشمن ہے۔ اوستا میں وہ آسمانی روشنی کا نمائندہ ہے جو سورج کے طلوع ہونے سے پہلے پہاڑوں کی بلند ترین چوٹیوں پر نمودار ہوتا ہے۔ وہ نہ سورج ہے، نہ چاند نہ ستارہ بلکہ اپنے سو کانوں اور سو آنکھوں سے دنیا پر کڑی نگاہ رکھتا ہے۔ مثرا سب کچھ سنتا، دیکھتا اور جانتا ہے، کوئی اسے دھوکا نہیں دے سکتا مرور زمانہ سے وہ صداقت اور خلوص کا دیوتا قرار پایا۔

اس کے بعد جب یہ مثروی مسلک سامی اقوام میں پھیلا تو بابل کے مختلف تصورات اس

میں شامل ہو گئے جن میں سب سے اہم تصور اس زمانے میں مروجہ علم النجوم تھا۔ اس کے مطابق مختلف سیارے چند صفات اور نیکیوں کے حامل تھے، ہر سیارہ ہفتے کے ایک دن کا نمایندہ اور ایک خاص دھات سے منسوب تھا۔ اسی بنا پر تمام قدیم مذاہب اور باطنی اسرار میں سات ایک پراسرار عدد سمجھا جاتا ہے۔ جب روحیں آسمان سے زمین کی طرف آتی ہیں تو انہی سیاروں سے ہو کر آتی ہیں اور ان سے مختلف صفات حاصل کرتی ہیں۔ اس تصور سے ناگزیر قسمت کا وہ تصور رائج ہوا جس کے مطابق انسان کی تمام زندگی کا دارومدار گردش افلاک پر ہے۔ جب نجوم کے یہ تصورات متھروی مسلک میں شامل ہو گئے تو اس کے باعث ہر جگہ ان کے اثرات پھیل گئے۔ اس کے بعد سکندر کے ماتحت یونانی حملے کے دوران میں یونانی فلسفہ کی آمیزش سے متھروی مسلک نے وہ حیثیت اختیار کی جس نے اس دور کے ہزاروں انسانوں سے مشرق اور مغرب دونوں جگہ اپنی سیادت کا لوہا منوایا۔

متھروی مسلک کا دوسرا بنیادی عقیدہ یزدان اور اہرمن کی کشمکش سے متعلق تھا۔ اہرمن کی پراسرار سازشوں سے کامیابی سے نمٹنے کے لیے متھروی مسلک کے حامیوں نے بے شمار باطنی رسوم کا آغاز کیا۔ ارواح بد اور چشم بد سے بچنے کے لیے مختلف ذریعے ایجاد کیے گئے جو عوام میں بہت زیادہ مقبول ہوئے۔

متھرا اس مسلک کی رو سے ایک واسطہ ہے یزدان اور انسانوں کے درمیان۔ وہ خالق ہے جس کے ذمہ یزدان نے اس کائنات کا نظام سپرد کیا ہے۔ وہ "کلمہ" ہے جو یزدان سے ظاہر ہوا اور جو اس کے علمِ کل میں حصہ دار ہے۔ وہ یزدان اور اہرمن کی مسلسل کشمکش میں جو انسانوں کے دلوں میں جاری ہے یزدان کا مددگار ہے۔ لیکن اس کشمکش سے کامیابی سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اس شریعت کی پیروی کرے جو یزدان نے اپنے خاص بندوں پر وحی کی ہے۔ متھروی شریعت میں بابلی اسرار کی سی اباحت پروری کہیں نظر نہیں آتی۔ خارجی اور داخلی طہارت اولین تقاضا ہے۔ طہارت سے گناہ دھل جاتے ہیں۔ ان کی شریعت کے تقاضے کافی حد تک زہد و ریاضت جسمانی پر مشتمل تھے۔ محرمات کی فہرست کافی طویل تھی اور جسمانی نفس کشی قابل تعریف سمجھی جاتی تھی، شہوات نفسانی کے وسوسے اہرمن کی پیداوار سمجھے جاتے تھے اس لیے جتنا کوئی شخص ان سے محفوظ رہتا گویا نیکی اور بدی کی جنگ میں یزدان کا ہمنوا ہوتا تھا۔ ان میں صوفیانہ جذب و سلوک کی کمی نہ تھی لیکن زیادہ زور زرتشتی مذہب کی طرح عمل پر تھا۔

ان کے ہاں شخصی بقا اور موت کے بعد سزا اور جزا کے تصورات بھی موجود تھے۔ انسانی

CamScanner
CamScanner

روح موت کے بعد جب آسمان پر جاتی ہے تو اپنے اعمال کے مطابق اس سے سلوک ہوتا ہے۔ اگر اس کے نیک اعمال بد کے مقابلہ پر زیادہ ہیں تو وہ جنت میں پہنچا دی جائے گی ورنہ وہ جہنم میں پھینک دی جائے گی۔

آسمان سات کروں میں منقسم تھا۔ روحانی ارتقاء کے لیے انسان کو ان میں سے ہر ایک میں سے ہو کر گزرنا ہوتا ہے۔ ہر کرّے کے دروازہ پر ایک فرشتہ متعین ہوتا ہے۔ وہ صرف اسی شخص کو داخل ہونے کی اجازت دیتا ہے جو گپت منتر سے واقف ہو جس کا راز صرف چند منتخب شخصوں کو اس دنیا میں معلوم ہوتا ہے۔ اس درجہ بدرجہ ارتقا سے انسانی روح ان تمام آلائشوں سے پاک اور منزہ ہوتی چلی جاتی ہے۔ آخر کار وہ آٹھویں آسمان پر پہنچ کر مکمل خوشی اور راحت کا مقام حاصل کر لیتی ہے۔ ان کے ہاں شخصی بقا کا مطلب صرف روحانی بقا نہیں تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کا جسم اور روح دونوں دوبارہ زندہ ہوں گے۔ قیامت کے دن سب قبروں سے اُٹھ کھڑے ہوں گے اور ایک دوسرے کو پہچان لیں گے۔

متروی مسلک کے باطنی اسرار کے متعلق تفصیلی علم تو ہمارے پاس موجود نہیں جو کچھ کھنڈرات سے معلوم ہو سکا ہے اس کا خلاصہ یہاں درج کر دیا جاتا ہے۔

باطنی اسرار حاصل کرنے کے لیے ایک شخص کو سات منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ سات منزلیں مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہیں۔ ان میں سے کچھ کا نام کوا، سپاہی، شیر، ایران اور باپ ہیں۔ ہر شخص جو ایک منزل پر پہنچتا عام طور پر اس نام کی مناسبت سے لباس اور بعض دفعہ مصنوعی سر بھی پہنتا۔ پہلے تین درجے محض ابتدائی تربیت کے درجے ہوتے اور اس دور میں اسے باطنی اسرار کا کوئی علم نہیں بتایا جاتا۔ جب وہ چوتھے درجے (یعنی شیر) میں داخل ہوتا تو ان اسرار کے کچھ حصے سے اسے واقف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ آخری منزل میں جا کر وہ ان اسرار سے مکمل واقفیت حاصل کر لیتا۔

ان اسرار میں داخلے کے وقت ایک خاص رسم قائم کی جاتی جس کا نام عشائے ربانی ہے۔ اس میں سالک حلف وفاداری اور حلف رازداری اُٹھاتا۔ ہر منزل پر جسمانی طہارت کی ضرورت ہوتی اور پانی کا استعمال کیا جاتا لیکن شیر کے درجہ میں داخل ہونے پر شہد استعمال ہوتا۔ سردار سالک کے ہاتھ اور منہ میں شہد ڈالتا۔ ہر رسم کے موقع پر روٹی اور پانی اور شراب استعمال ہوتی جس کو مقدس سمجھا جاتا۔ اس کے کھانے سے مافوق الفطرہ قوتیں حاصل ہوتی ہیں۔

سالک کے لیے ہر منزل سے گزرنا کوئی آسان کام نہیں تھا۔ ہر موقع پر اسے شدید جسمانی ریاضت کے ذریعہ تیار کیا جاتا۔ مختلف قسم کے حقائق کو ڈرامائی انداز میں پیش کرنے کی

CamScanner

کوشش کی جاتی ہے ایک حقیقی یا فرضی قتل میں بطور ایکٹر یا ناظر حصہ لینا پڑتا۔ پہلے تمام لوگ ماتم میں شریک ہوتے اور پھر ماتم موقوف ہو کر مسرت اور شادمانی کا دور شروع ہوتا جب تمام تر رسوم مکمل طور پر ادا ہو جاتیں تو سالک کو اسرار باطنی سے سرفراز کیا جاتا۔ یہ اسرار صرف پرستش اور قربانی کے صحیح طریقے اور رسومات کی باقاعدہ ادائیگی سے متعلق تھے۔ بعد میں چند ذہین اشخاص نے علم کیمیا، طبیعیات اور علم النفس کے بعض حقائق معلوم کر لیے جن کو عام کیا جانا مناسب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہی حقائق اسرار باطنی کا جزو قرار پائے۔ سحر و کہانت سے متعلق جو مبالغہ آمیز قصے کہانیاں مشہور ہیں وہ ایسے اسرار باطنی کی مسخ شدہ شکل تھیں۔

یہ تمام باطنی نظام زندگی کے ایک مخصوص نظریے پر مبنی تھے جس کی بنیاد ظاہر و باطن کی تمیز پر قائم ہے۔ یہ نظام لوگوں کو اس نظریے کو تسلیم کرنے کی طرف دعوت دیتے تھے۔ ان کے پیرووں کا خیال تھا کہ صرف اسی نظریے کو تسلیم کرنے سے ہی نجات ممکن ہے۔ اس نجات کے لیے خدائے مطلق سے رابطہ پیدا کرنا ضروری سمجھا جاتا تھا چونکہ صرف اسی طرح ان کو دنیاوی زندگی کے دکھوں اور پریشانیوں اور ذہنی اور دماغی کشمکش سے چھٹکارا مل سکتا تھا۔ اس کے لیے ان کے سامنے موت کے بعد کی زندگی کا تصور بھی موجود تھا اور ہر شخص کی خواہش تھی کہ وہ موت کے بعد سرخرو ہو سکے۔ ان حالات کے باعث اکثر لوگ ان باطنی نظاموں میں شامل ہوتے تھے۔ ہر نظام میں داخل ہونے کے لیے چند شرائط تھیں۔ ظاہری اور باطنی طہارت اور اصطباغ کے علاوہ ایک دعوت کی رسم بھی ہوتی تھی جس میں قربانی کا گوشت وغیرہ کھایا جاتا تھا اور تصور یہ تھا کہ اس طرح خود دیوتا کا مادی یا روحانی حصہ ان کے جسموں میں داخل ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ چند خفیہ رسوم اور مشقیں تھیں جن کے بعد سالکین اکثر کشف و مشاہدات سے دوچار ہوتے تھے۔ یہ تمام خفیہ مراسم باطنی نظام کے سربراہ کے سینے میں محفوظ ہوتیں جو اس کے سینہ بہ سینہ پہنچتی تھیں اور اس کی مدد کے بغیر اور ابتدائی شرائط ادا کیے بغیر کسی کو نہیں بتائی جاتی تھیں۔

ہرمیس (Hermes) (۲) کے نوشتے قدیم صوفیانہ تحریک میں اپنا ایک بلند مقام رکھتے ہیں، ان کے زمانے کا صحیح تعین تو بہت مشکل ہے لیکن جدید تحقیقات کی رو سے اتنی چیز واضح طور معلوم ہوتی ہے کہ ہرمیس جس کو اس کے پیرو نبی کا درجہ دیتے ہیں فیلو کا ہمعصر تھا۔ (۳) ان نوشتوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مصنف یا مصنفین مصر کے رہنے والے تھے اور ان کا بنیادی تصور مذہبی یا صوفیانہ تھا لیکن اپنے زمانے کے عام رجحان کے مطابق ان کے ہاں فلسفے کے مباحث پوری طرح رچے ہوتے ہیں جس کے باوجود مذہبی جوش و حرارت اپنی جگہ قائم ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریریں ایک بلند و ارفع مقصد کے تحت قلمبند کی گئیں تاکہ اس زمانے کے

CamScanner

لوگوں کے ذہنی انتشار کو دور کر کے ان کی توجہ نیک اعمال کی طرف مبذول کی جا سکے۔ ان نوشتوں میں تصورات اور عقائد کے بے شمار اختلافات موجود ہیں، لیکن یہ مذہبی جذبہ ان سب میں مشترک ہے۔ وہ پیچیدہ اور ادق فلسفیانہ مسائل میں اُلجھنے کی بجائے سیدھی سادی مگر گہری اور پر جوش مذہبی زندگی کے دل دادہ ہیں اور وہ دوسروں میں بھی یہ نقطہ نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ خدائے واحد میں یقینِ واثق رکھتے ہیں جو خالق کائنات بھی ہے، اور دانا، حکیم اور خیر وخوبی کا منبع بھی ہے۔ وہ خیر وخوبی کا سرچشمہ اس لیے بھی ہے کہ وہ ہم سے کسی چیز کا تقاضا نہیں کرتا اور خود ہم پر ہر چیز بخشش کرنے کے لیے تیار ہے۔ وہ انسانوں سے کسی قربانی کا طالب نہیں، اس کی رضا صرف یہی ہے کہ انسان اس کی حمد وثنا کرتے رہیں اور نیکی پر کاربند رہیں۔ خدائے تعالیٰ کی حمد وثنا اور اس کی عنایات کا شکریہ ادا کرنے کا بہترین طریقہ بھی ہے کہ وہ شر اور بدی سے محفوظ رہیں اور عام لوگوں سے بھلائی سے پیش آئیں۔

تخلیقِ کائنات کی تمثیل یوں پیش کی گئی ہے۔ پیغمبر کو جذب وکشف کی حالت میں خدائے تعالیٰ کی طرف سے وحی والہام کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ وہ خدا سے اشیاء کی حقیقت جاننے کا آرزومند ہے۔ اس پر اسے ایسے نور کا کشف ہوتا ہے جو لامحدود وسعتوں تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے کچھ عرصے بعد تاریکی نمودار ہوتی ہے جو ''آبی طبع'' بن جاتی ہے جس میں بے انداز تموج پایا جاتا ہے۔ پھر نور سے ایک ''کلمۂ مقدس'' ظاہر ہوتا ہے جس کے بعد اس ''آبی طبع'' سے آگ پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد ہوا۔ یہ نور خدائے مطلق ہے اور کلمہ اس کا بیٹا۔ جب پیغمبر نے اس نور میں نگاہ کی تو ساری کائنات اس میں پنہاں پائی۔ یہ گویا کائنات کی مثالی تصویر تھی۔ (۴)

جب کائنات کی تخلیق ہو چکی تو انسان کی باری آئی۔ نفس اولیں نے جو حیات اور نور مطلق ہے انسان کو اپنی شکل پر بنایا۔ وہ اس سے اپنے بیٹے کی طرح محبت کرتا تھا اور تمام کائنات پر اسے اختیار دیا۔ انسان نے خود عمل تخلیق میں دل چسپی کا اظہار کیا اور مخلوقات کی دنیا میں وارد ہوا۔ اس نزولی حرکت میں کرّوں کے مختلف قویٰ نے اس کو کچھ اپنی فطرت تفویض کی۔ اس کے بعد اس نے سماوی حلقے میں ایک سوراخ کیا اور کائنات کی طرف جھانکا۔ عالم طبیعی (Nature) نے جب اس پر نظر کی تو اسے اس میں خالق کائنات کا عکس نظر آیا تو وہ اس پر عاشق ہو گیا۔ انسان نے محبت کا جواب محبت سے دیا۔ اس مادی اور کثیف دنیا میں نزول کیا اور اس طرح عالم طبیعی سے وصال حاصل کیا۔ اس وصال وملاپ سے انسان میں دوگونہ صلاحیتیں پیدا ہوئیں۔ وہ ازلی اور ابدی بھی ہے اور فانی بھی، وہ کائنات کا مالک ومختار بھی اور اس کے باوجود وہ تقدیر کے

CamScanner

شکنجوں میں محبوس بھی۔ انسان اور عالم طبیعی کے اس اتحاد سے سات آدمی پیدا ہوئے جن میں ایک طرف ملکوتی نور تھا جو انسان اولیں عالم ملکوت سے اپنے ساتھ لایا تھا اور دوسری طرف عالم طبیعی کا مادہ کثیف۔ یہ ساتوں آدمی اپنے باپ کی طرح دو جنسی تھے اور ایک دور مقررہ تک وہ اسی حالت میں قائم رہے۔ اس دور کے اختتام پر خدائے قدوس کے حکم کے مطابق ہر جنس علیحدہ ہوگئی اور اس طرح مرد اور عورت کا منفرد وجود قائم ہوا۔ اس پر خدائے تعالیٰ نے حکم صادر کیا۔ "اپنی نسل کی افزائش کرو، مرد معقول کو یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ لافانی ہے اور اس کی موت کا سبب نفسانی خواہشات ہیں۔"

اس تمام تمثیل کا ماحصل صرف یہ ہے کہ انسان فطرتی طور پر لافانی اور ابدی وجود ہے لیکن چونکہ وہ مادی دنیا کی آلائشوں میں ملوث ہو چکا ہے اور جنسی رجحان اس کا بہترین مظہر ہے اس لیے اس کی ابدیت ختم ہوگئی اور وہ موت کا شکار ہوگیا۔ جنسی عمل اور توالد و تناسل ہی ہبوط آدم کا باعث ہے اور اس لعنت سے بچاؤ کا صرف ایک راستہ ہے کہ انسان مادی اور جسمانی تقاضوں کو پوری طرح دبا دے اور جبلی رجحانات کا خاتمہ کردے۔

دوسری طرف پیدائش کے صحیفہ (عہد عتیق) میں انسان کی ابتدائی غلطی کی تشریح کرتے ہوئے جو بیانات دیئے گئے ہیں وہ کچھ مبہم سے ہیں۔ خدا نے زمین سے بہت سے خوشنما درخت اگائے لیکن اس کے "باغ کے بیچ میں حیات کا درخت لگایا اور نیک و بد کی پہچان کا درخت" (۵) (۹،۲) خدا نے آدم اور حوا کو اس باغ میں رہنے اور ہر درخت کا پھل کھانے کی اجازت دی لیکن حکم دیا کہ "نیک و بد کی پہچان کے درخت کا (پھل) کبھی نہ کھانا کیونکہ جس روز تو نے اس میں سے کھایا تو مرا۔" (۱۷،۲) چنانچہ جب سانپ نے حوا سے ممنوع درخت کا پھل کھانے کو کہا تو اس نے کہا۔ "باغ کے درختوں کا پھل تو ہم کھاتے ہیں پر جو درخت باغ کے بیچ میں ہے اس کے پھل کی بابت خدا نے کہا ہے کہ تم نہ اسے کھانا اور نہ چھونا ورنہ مر جاؤ گے۔" اس کے جواب میں سانپ نے کہا کہ تم اس کے کھانے سے نہیں مرو گے بلکہ جس دن تم نے اس کو کھایا تو "تمہاری آنکھیں کھل جائیں گی اور تم خدا کی مانند نیک و بد کے جاننے والے بن جاؤ گے۔" اس پر آدم و حوا دونوں نے وہ پھل کھالیا اور انھیں نیکی اور بدی کا علم ہوگیا لیکن خدا نے ان پر لعنت کی اور کہا۔ "دیکھو انسان نیک و بد کی پہچان میں ہم میں سے ایک کی مانند ہوگیا۔ اب کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور حیات کے درخت سے بھی کچھ لے کر کھائے اور ہمیشہ جیتا رہے۔" اس بنا پر اسے باغ عدن سے باہر نکال دیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ آدم اور حوا نے کون سے درخت کا پھل کھایا؟ زندگی کے درخت کا

یا نیکی و بدی میں تمیز پیدا کرنے والے درخت کا ؟ حوا کے بیان کے مطابق (۳،۳) یہ درخت "باغ کے بیچ میں ہے" لیکن ۹،۲ کے مطابق یہ بیچ والا درخت زندگی کا درخت ہے اگرچہ بعد کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نیکی و بدی میں تمیز پیدا کرنے والے درخت کا پھل کھایا تھا اور جنت سے اسے نکالا اس غرض سے گیا تھا کہ کہیں وہ زندگی کے درخت کا پھل نہ کھالے۔ بظاہر ان بیانات میں ابہام ہے چنانچہ مفسرین نے اس کی تشریح میں مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔ فیلو کا خیال ہے کہ جنت میں زندگی کے درخت کی بجائے علم کے درخت کو منتخب کیا۔ اس کے خیال میں زندگی کا درخت بہترین اخلاقی صفت تقویٰ اور خدا پرستی کا مثالی مظہر ہے اور علم کا درخت محض زیرکی اور مصلحت اندیشی جیسے کم درجے کی اخلاقی صفت کا مظہر ہے۔ جس سے متضاد اور متخالف اشیا اور تصورات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ خدا نے یہ تمیز انسانی روح میں ودیعت کی اور دیکھتا رہا کہ انسان کس طرف جھکتا ہے۔ جب اس نے دیکھا کہ روح کا رجحان تقویٰ اور خدا پرستی کی بجائے جس میں ابدیت اور لافانیت مضمر ہے۔ شیطنیت اور بدی کی طرف ہے تو اس نے اس پر لعنت کی اور جنت سے نکال دیا۔" (۶)

اگر غور سے دیکھا جائے تو صحیفۂ پیدائش کے الفاظ اس تاویل کے متحمل نہیں کیونکہ اس میں ان دو درختوں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا ذکر ہی نہیں اور وہ اپنے مبہم انداز میں دونوں کو اشجار ممنوعہ قرار دیتا ہے۔ ہرمیسی نوشتہ نگاروں نے دو درختوں کے علیحدہ علیحدہ وجودوں کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور اس کی بجائے ایک ہی درخت کا ذکر کیا ہے جو زندگی اور علم دونوں کا مثالی مظہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک علم زندگی ہے۔ سانپ نے حوا سے کہا تھا "تم ہرگز نہ مرو گے۔ بلکہ خدا جانتا ہے کہ جس دن تم اسے کھاؤ گے تمہاری آنکھیں کھل جائیں گی اور تم خدا کی مانند نیک و بد کے جاننے والے بن جاؤ گے۔" (۳-۵) ہرمیسی حکیم سانپ کے اس نظریے سے متفق ہے کہ وہ انسان جو علم رکھتا ہے وہ خدا کی مانند ہے اور موت اسے کبھی نہیں چھوئے گی۔ صاحب علم کے لیے یہ بہترین مقصد زندگی ہے کہ وہ خدائی صفات کا حامل ہو جائے۔ ہرمیسی نوشتے جس علم کو حاصل کرنے کے لیے انسانوں کو ترغیب دینا چاہتے ہیں اور جس کی طرف ان کو متوجہ کرتے ہیں وہ خیر وشر کی تمیز کے علم سے اتنا متعلق نہیں (اگرچہ اس سے بھی وہ مطلوبہ علم حاصل ہو سکتا ہے) جتنا اس علم سے ہے جس سے انسان اپنی روحانی اصل سے واقف ہوتا ہے۔ وہ اپنے نفس کا عرفان ہے جس میں عرفان خداوندی مضمر ہے۔ ہرمیسی نوشتے تحریر کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس علم و عرفان کو لوگوں تک پہنچا دیا جائے تاکہ وہ اس سے لافانی اور جاودانی ہو سکیں۔

ایک ہرمیسی نوشتے کا نام پوبی ایمنڈرلیس ہے جو ان کی زبان میں خدا کا نام ہے۔ اس

CamScanner

کے لغوی معنی ''عقل، حاکم اعلیٰ'' ہے اور بعض کا خیال ہے کہ اس کا تعلق مصری الفاظ ''شمس دیوتا کا علم'' سے ہے۔ اس خدا نے ہرمیس پیغمبر کو مخاطب کر کے اپنا پیغام دنیا کے سامنے پہنچانے کا حکم دیا۔ اس کے کچھ اقتباسات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔ خدا نے اپنے پیغمبر کے ذریعے انسانوں کو ابدیت کی زندگی حاصل کرنے کا طریقہ بتانے کے بعد یوں کہا: ''اب دیر کس بات کے لیے ہے؟ تم نے مجھ سے ہر قسم کی ہدایت پالی ہے اور اب تمھیں چاہیے کہ جو لوگ اس ہدایت کے اہل ہیں ان کی رہنمائی کرو تاکہ تمہارے ذریعہ سے یہ انسان خدا کے فضل و کرم سے نجات پاسکیں۔۔۔

ان الفاظ کو سننے کے بعد خدائے قدوس میری آنکھوں سے اوجھل ہوگیا۔ میں نے اس کا شکریہ ادا کیا اس پر مجھے ہوش آیا (یعنی جذب کی کیفیت ختم ہوئی) مجھے اس کا احساس تھا کہ اس نے مجھے اس کائنات کی فطرت و حقیقت کے راز سے آگاہ کیا اور مجھے اپنے دیدار کی نعمت عظمیٰ بخشی۔ اس کے بعد میں نے لوگوں کے سامنے نیکی اور تقویٰ اور علم کی خوبیوں کو پیش کرنا شروع کیا۔

ان میں سے بعض میری مخالفت پر کمربستہ ہوگئے اور موت کا راستہ اختیار کیا لیکن دوسروں نے نجات اور حیات ابدی کے طریقے کو پسند کیا اور میری باتوں کی طرف متوجہ ہوئے۔ میں نے انھیں ان کی خواہش کے مطابق ہدایت کی۔ میں نے ان کے دلوں میں حکمت کے بیج بوئے اور ملکوتی پانی پلا کر ان کی پیاس بجھائی۔ جب شام ہوئی اور سورج غروب ہونے پر آیا تو میں نے ان کو خدا کی حمد گانے کے لیے کہا۔ اس کے بعد وہ سونے کے لیے چلے گئے لیکن میں نے اپنے قلب کی گہرائیوں میں خدائے پومی انیڈریس کی عنایات کا جائزہ لیا۔ مجھے محسوس ہوا کہ جس چیز کی مجھے ضرورت تھی وہ مجھے میسر ہے اور اس پر میرے دل میں ایک روحانی خوشی کا سمندر موجزن ہوا۔ جسم کی نیند روح کی راحت اور سکون ہے اور آنکھوں کا ظاہری طور پر بند ہونا مکاشفہ حقیقی پر منتج ہوتا ہے۔ میری خاموشی خیر و خوبی سے حاملہ ہوگئی۔ یہ اس لیے ہوا کہ مجھے خدائے قدوس پومی انیڈریس سے وحی ہوئی تھی اور اس کے باعث میں حقیقت تک رسائی حاصل کرسکا''

اس روئیداد میں جہاں ایک پیغمبر کے روحانی تجربات کا مفصل ذکر اور تفصیل موجود ہے وہاں اس کی بنیادی تعلیم کا خلاصہ بھی ملتا ہے۔ یہ تعلیم مختصر طور پر دو لفظوں میں بیان کی گئی ہے یعنی تقویٰ اور علم۔ اس کتاب کے ایک دوسرے حصہ میں اس کو یوں بیان کیا گیا ہے:

اے لوگو! اے ارضی انسانو! تم نے اپنی زندگی کو نشہ، خواب اور خدا سے غفلت و جہالت کے سپرد کر رکھا ہے۔ ہوشیار ہو جاؤ، نامعقول نیند و خواب کے سحر آلود اثرات سے اپنے

آپ چھٹکارا دلانے کی کوشش کرو۔

''اے ارضی انسانو! جب تمہارے سامنے ابدی زندگی حاصل کرنے کا راستہ کھلا ہے تو تم نے اپنے آپ کو موت کے حوالے کیوں کر رکھا ہے؟ تم نے گناہ کو اپنا ساتھی اور جہالت کو اپنا دوست بنالیا ہے، اس سے توبہ کرو، اس روشنی سے کنارہ کشی اختیار کرو جو درحقیقت ظلمت ہے۔ بدی کو ترک کرو اور حیات ابدی کی نعمت حاصل کرو۔''

اس ہرمسی نوشتہ ''پومی اینڈریس'' کے آخر میں خدائے قدوس کے نام ایک مناجات درج ہے۔ جس سے ہرمیسی تصورات حیات اور اقدار حیات کا اندازہ ہوسکتا ہے:

پاک ہے خدا، جو ہم سب کا باپ ہے۔
پاک ہے خدا، جس کی تمام باتیں اس کی اپنی قوت سے پوری ہوتی ہیں۔
پاک ہے خدا جو چاہتا ہے کہ وہ جانا جائے اور جس کو اس کے برگزیدہ لوگ جانتے ہیں۔
پاک ہے تیری ذات، یہ عالم طبیعی تیری ذات کا عکس ہے۔
پاک ہے تیری ذات، یہ عالم طبیعی تیری ذات کی درخشانی کے درمیان حائل نہیں۔
پاک ہے تیری ذات، ہر قوت سے زیادہ قوی، ہر خوبی سے زیادہ خوب اور تعریف سے بالا۔

اس روح اور قلب سے جو تیری طرف مائل ہے خالص اور معقول قربانی قبول کر تیری ذات ہر مجھ سے بالا ہے۔ تیرے متعلق کچھ بیان نہیں کیا جاسکتا اور خاموشی ہی تیری بہترین نشان دہی ہے۔

''اے خدا ہم کو اس علم سے محروم نہ رکھ جو ہماری فطرت کے مطابق ہے، اور مجھے قوت دے کہ میں نسل انسانی کے ان افراد کو جو جہالت کی تاریکیوں میں مبتلا ہیں تیری توفیق سے روشنی پہنچاؤں۔۔۔ میرے بھائی اور تیرے بچے۔

۔۔۔''میں تجھ پر ایمان لایا اور تیری تصدیق کرتا ہوں اور اس طرح نور اور حیات سے بہرہ ور ہوتا ہوں۔ اے باپ، تو موجب برکت ہے اور تیرے برگزیدہ بندے تیری ہی طرح مقدس ہوں گے اور تیرے ہی دیے ہوئے اختیارات سے نوازے جائیں گے۔''(۷)

اب سوال یہ ہے کہ وہ علم جس پر حیات ابدی اور نجات کا دارومدار ہے وہ کونسا علم ہے اور اس میں کیا چیز مضمر ہے؟ چونکہ ہرمیسی نوشتوں میں زیادہ تر خدا اور عالم ملکوتی کی ماہیت، اس عالم مادی کے آغاز و اس کی بناوٹ، انسانی فطرت اور اس کے انجام وغیرہ مسائل سے بحث ہے

اس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مطلوبہ علم سے ان حقائق کا علم مراد ہے۔ لیکن ان کے مصنفین کے خیال کے مطابق یہ فلسفیانہ مسائل نہ تھے جن کو سمجھنے سمجھانے کے لیے عقل و فلسفہ کی ضرورت ہے۔ ان کے نزدیک ان تمام مسائل کا حل جو وہ پیش کرتے ہیں الہام و وحی کا نتیجہ ہے۔ کائنات کی تخلیق کا راز اور اس میں انسان کے مقام کا تعین--- یہ سب مسائل ان نوشتوں کے مصنفین کی رو سے انھیں مکاشفات میں تعلیم کیے گئے اور ان کا کام صرف اس علم وحی و الہام کو دوسروں تک پہنچانا ہے۔ اس طریقۂ تعلیم کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس طرح انسان ان مسائل کی غلط تعبیر سے محفوظ ہو جاتا ہے اور گناہ اور جہالت سے بچ جاتا ہے۔

ایک جگہ ہرمیس کہتا ہے: روح کے لیے جہالت موجب شر ہے۔ وہ روح جو حقائق و ماہیت اشیاء اور خیر مطلق کے علم سے عاری ہے یقیناً نفسانی خواہشات کا شکار ہو جاتی ہے۔ ایسی بدقسمت روح جہالت کے باعث جسم اور جسمانی تقاضوں کی قید میں محبوس ہے۔ جسم اس کے لیے بوجھ ہے اور بجائے اس کے کہ اس پر حکمرانی کرے۔ اس کی حکومت کے زیر اثر صحیح راستے سے ہٹ جاتی ہے۔ یہ روح کے لیے موجب شر ہے۔"

ایک دوسری جگہ مذکور ہے: "فلسفہ کے بغیر تقویٰ کا حصول ناممکن ہے۔ وہ شخص جو اشیاء کی صحیح ماہیت اور ان کی تخلیق کے راز سے واقف ہے اور یہ جانتا ہے کہ وہ کس کے حکم کی اطاعت کرتی ہیں اور کیوں اطاعت کرتی ہیں، وہ اپنے خالق کا شکرگزار ہوگا جو اچھا باپ، اچھا رب اور بہترین محافظ ہے اور جو شکر گزار ہے وہی متقی ہے--- اے میرے بچے تقویٰ کا منتہا یہی ہے جہاں تم پہنچے ہو۔ تمہاری زندگی شرافت کی زندگی ہوگی اور تمہاری موت راحت کا موجب کیونکہ تمہاری روح جانتی ہے کہ موت کے بعد وہ کہاں پہنچے گی۔"

ان اقتباسات سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ ہرمیسی مفکرین کے نزدیک الٰہیاتی، کائناتی اور انسانی حقائق کے متعلق ان کے نظریات کا جاننا ہی وہ علم ہے جس سے نجات ممکن ہوسکتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ علم حقائق جس کے لیے عرفان کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے عام سائنسی علم سے متمیز ہے۔ سائنسی علم حقائق اشیاء کے متعلق علم ہے جس سے اشیاء کی ماہیت اور ان کی فطرتی خصوصیات سے واقفیت حاصل کی جاتی ہے لیکن عرفان اس قسم کے علم سے ایک بالکل جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ عرفان خدا کے متعلق علم نہیں بلکہ خدا کا بلاواسطہ علم اور اس کی ذات سے آگاہی کا نام ہے۔ اور خود خدا جیسا کہ مندرجہ بالا مناجات کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے اس بات کا خواہش مند ہے کہ انسان اسے جانے اور اس سے رابطہ پیدا کرے۔

ارسطو کا مشہور مقولہ ہے کہ ایک چیز اپنی مثل سے پہچانی جاتی ہے اس لیے انسان کا خدا

کا علم حاصل کرنے کی استطاعت اور قابلیت رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ گویا خدا کی فطرت میں حصہ دار ہو گیا۔ عرفان خداوندی سے انسان اس کی صفات کا حامل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ ہرمیس کہتا ہے کہ جب تک تم اپنے آپ کو خدا کی مانند نہیں بنا لیتے اس کا عرفان حاصل نہیں کر سکتے۔ ''بے اندازہ عظمت پیدا کرو، جسمانی حدود سے پھلانگ جاؤ، وقت سے بالا ہو جاؤ اور ایک ازلی و ابدی وجود بن جاؤ--- تب تم عقلی طور پر خدا کا عرفان حاصل کر سکو گے--- تمام بلندیوں سے بلندتر ہو جاؤ۔ تمام گہرائیوں سے زیادہ گہرائی میں اتر جاؤ، تمام مخلوقات، آگ اور پانی، خشک و تر کے احساسات کو اپنی ذات میں مرکوز کر لو۔ یوں محسوس کرو کہ تم ایک ہی وقت میں زمین، آسمان، سمندر میں ہر جگہ موجود ہو۔ تم ابھی پیدا نہیں ہوئے، رحم مادر میں ہو، جوان ہو، بوڑھے ہو چکے ہو، موت کی آغوش میں سو کر وہ بن چکے ہو جو تم نے بننا ہے--- ان تمام چیزوں، تجربات، اوقات جگہوں، کیفیات و کمیات کو ایک ہی دفعہ اپنے اوپر وارد کر لو تو پھر خدا کا عرفان یقینی ہے''۔(۸)

یہ الفاظ صوفیاء کے اس تجربے کی طرف راہنمائی کرتے ہیں جسے آفاقی شعور کا نام دیا جاتا ہے، جب ایک شخص اپنی منفرد ہستی کے احساس سے بالا ہو کر اپنے آپ کو حقیقت مطلقہ سے متحد محسوس کرتا ہے، جب اس وجود سے فنا ہو کر ہستی اعلیٰ کے وجود میں بقا حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ کتاب ''کلید ہرمیس'' میں اس عرفان خداوندی کو جن الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے ان کی مراد ''مکاشفۂ ذاتی ہے۔'' ہم ابھی اس قابل نہیں ہوئے کہ اپنے قلب کی آنکھیں کھولیں اور خیر مطلق کے ناقابل فنا اور ناقابل فہم جمال کا نظارہ کر سکیں۔ تم اسے اس وقت دیکھ سکو گے جب تم اس کے متعلق کچھ نہ کہہ سکو گے۔ اس کا صحیح عرفان ایک ملکوتی خاموشی اور تمام حواس کی فنا کے مترادف ہے۔ اس کا نور انسان کے تمام قلب اور روح پر طاری ہو جاتا ہے اور اس کی روح کو جسم سے نکال کر اسے نورانی بنا دیتا ہے۔''

یہی عرفان کا مدعا اور مقصد ہے۔ مابعد الطبیعی اور فلسفیانہ مباحث تو محض ابتدائی ذہنی تربیت کے طور پر استعمال کئے گئے ہیں۔ چنانچہ علم ہیئت پر بحث کے بعد ہرمیس یہی کہتا ہے: ''وہ شخص جو ان باتوں اور علوم سے ناواقف نہیں وہی خدا کو صحیح معنوں میں جان سکتا ہے۔ اگر مجھے اجازت ہو تو میں یہ کہنے کے لیے تیار ہوں کہ وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے اور اس مشاہدہ سے سعادت حاصل کر سکتا ہے۔'' لیکن اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ جب تک انسان اس دنیا میں جسم سے وابستہ ہے اسے یہ راحت و سعادت نصیب نہیں ہو سکتی۔ اس نعمت کو حاصل کرنے کے لیے روح کی تربیت ناگزیر ہے تاکہ جب موت کے بعد وہ عالم ملکوت میں پہنچے اور اسے

دیدار خداوندی کا موقع ملے تو وہ نامراد نہ ہو۔ وہ لوگ جو جسم اور جسمانی لذات کے دلدادہ ہیں وہ اس غیر مطلق کے مشاہدۂ انوار سے بہرہ ور نہیں ہو سکتے۔ بعض ہرمیسی مفکرین کا خیال ہے کہ اس موجودہ زندگی میں مشاہدۂ الٰہی کا امکان بالکل نہیں لیکن دوسروں کا خیال ہے کہ یہ ممکن ہے۔

ہرمیسی نوشتوں میں خدا کا تصور بالکل تو ویدی مذاہب کی روح کے عین مطابق ہے۔ بعض جگہ ایسے الفاظ بھی ملتے ہیں جن سے اس کی مکمل تشبیہ کا تصور جھلکتا ہے یہاں تک کہ وہ وحدت وجودی تصور سے مماثل ہو جاتا ہے اور بعض جگہ اس کی تنزیہ اس طرح نمایاں ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اور کائنات کے درمیان کوئی رشتہ نہیں لیکن یہ تمام بیانات متضاد نہیں کیونکہ درحقیقت خدا کی صحیح ماہیت تشبیہ و تنزیہ دونوں پر حاوی ہے اور ان دونوں کے بغیر اس کا تصور مکمل نہیں سمجھا جا سکتا۔ ایک جگہ کہا جاتا ہے: ''دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا نہیں۔ وجود اور عدم دونوں وہ ہے۔ ہر موجود شے اسی سے ظاہر ہوئی اور ہر معدوم شے اسی میں مضمر ہے۔'' ایک دوسری جگہ مذکور ہے: ''جو کچھ بھی میں ہوں وہ تم ہو۔ جو کوئی فعل مجھ سے سرزد ہوتا ہے وہ تم ہو۔ جو بات میری زبان سے نکلتی ہے وہ تم ہو، کیونکہ تم ہی سب کچھ ہو۔'' لیکن ان الفاظ سے وحدت وجودی نظریے کی تائید مقصود نہیں کیونکہ ان موخرالذکر الفاظ کا مصنف خدا کو خالق، مصدر اور باپ کے الفاظ سے بھی مخاطب کرتا ہے، اور جب وہ کائنات سے خالق کائنات کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس نظریے کی مکمل تردید ہو جاتی ہے۔ ''اگر تم اسے جاننا چاہتے ہو تو سورج کی طرف دیکھو، ستاروں کے نظام پر نظر ڈالو۔ وہ کون ہے جو ان کو اپنے مدار پر قائم رکھتا ہے؟ وہ کون ہے جس نے سمندروں کی حدود مقرر کیں؟ جس نے اس زمین کو اپنی بنیاد پر قائم کیا؟--- وہ کون ہے جس نے یہ تمام چیزیں خلق کیں؟ ان کا باپ اور ان کی ماں کون ہے؟ وہ ان دیکھا خدا ہے جس نے ان تمام چیزوں کو اپنے ارادے سے خلق کیا۔'' ان کے خیال میں خدا کسی لمحہ غافل نہیں بلکہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں مشغول رہتا ہے۔

مکمل وجودی تشبیہ سے بچنے کے لیے ان نوشتوں کے مصنفین نے بعض جگہ بڑی کوشش کی ہے۔ ایک شخص خدا کے متعلق پوچھتا ہے تو ہرمیس جواب میں کہتا ہے: ''وہ جو ان اشیاء میں سے کوئی ایک شے نہیں بلکہ ان سب کی علت ہے'' ایک دوسری جگہ مذکور ہے: ''خدا نفس نہیں بلکہ نفس کے وجود کی علت ہے۔ وہ نور نہیں بلکہ نور کے وجود کی علت ہے۔''(۹)

خدا کی ماورائیت کا تصور بعض دفعہ انتہائی شدت اختیار کر جاتا ہے۔ وہ انسان سے اس قدر ماوراء ہے کہ اس کے اور انسان کے درمیان کوئی بلاواسطہ رابطہ موجود نہیں، یہ دنیا بدی اور شر سے مملو ہے اور خیر کا وجود صرف اس ذات اقدس میں ہے۔ اگر انسان خیر کی تلاش کرنا چاہتا ہے تو

اسے اس دنیا سے منہ پھیرنا ہوگا لیکن یہ قنوطی نظریۂ حیات ہرمیسی نوشتوں کا خاصہ نہیں بلکہ صرف بطور استثناء موجود ہے۔ عام طور پر ان مفکرین کی رائے یہی ہے کہ یہ کائنات خدائے اقدس کی تجلی کا مظہر ہے، یہ اس کا بیٹا ہے جس میں اس کی شبیہ کا عکس موجود ہے۔ انسان اس کائنات کی پیدائش ہے اور اس کی شبیہ کا عکس۔ اس طرح خدا اور انسان کے درمیان ایک واسطہ یہ کائنات ہے انسان اس وسیلے کے بغیر نہ خدا کو بجھ سکتا ہے اور نہ اس تک پہنچ سکتا ہے۔ یہی وہ تصورات ہیں جن کو بعد میں عیسائیت نے اپنا لیا اور کائنات بطور واسطہ کی جگہ مسیح کو واسطہ اور خدا کے بیٹے کے طور پر پیش کیا۔

اس واسطے یا وسیلے کے لئے ان کے ہاں ایک اور اصطلاح بھی مروج ہے جسے نفس یا نفس اول(۱۰) کہتے ہیں اور جو یونانی زبان کے لفظ (Nous) کا ترجمہ ہے۔ یہ خیال ہرمیسی نوشتے میں موجود ہے کہ خدا خود نفس ہے لیکن بعض جگہ اس کی کچھ تفصیل بھی پائی جاتی ہے اور اس سے کچھ اختلاف بھی ملتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آتا ہے "نفس خدا کی ماہیت سے ہے اگر خدا کی کوئی ماہیت کہی جاسکتی ہے اور وہ کیا ہے؟ اس کے متعلق تو صرف وہی جانتا ہے۔ نفس خدا کی ماہیت سے علیحدہ نہیں بلکہ اسی سے نکلا ہے جس طرح سورج سے شعاعیں۔ نفس یا روح خداوندی تمام اشیاء، قسمت اور قانون سب پر حاوی ہے اور سب پر حکمرانی کرتی ہے۔ یہی نفس ہے جو انسانوں میں خدا کا قائم مقام ہے اور اسی کی بنا پر بعض انسان خدا تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ نفس جب کسی نیک آدمی کی روح میں داخل ہوتا ہے تو اسے علم کی روشنی میں لے جاتا ہے۔ اگر کسی انسان میں یہ نفس اول موجود نہیں تو وہ انسان کہلانے کا مستحق نہیں"۔ لیکن بعض نوشتوں میں مذکور ہے کہ یہ نفس ہوتا تو سب انسانوں میں ہے مگر بعض میں یہ کام کرتا ہے اور اکثر میں بالکل خوابیدہ رہتا ہے۔ ایک ہرمیسی نوشتہ ہے جس کا نام "کشکول" ہے جس میں نفس اول اور انسان کے تعلق کے متعلق ایک تمثیل پیش کی گئی ہے۔ خدا کی خواہش تھی کہ انسانوں کو اس معاملے میں آزمایا جائے۔ اس نے ایک بڑے کشکول میں نفس اول کو ڈالا اور ایک اعلانچی کے ہاتھ اسے عالم ناسوت میں بھیج دیا۔ "اے انسانو! اس کشکول میں غوطہ لگاؤ جس دل میں خدائے اقدس تک پہنچنے کی تڑپ ہے۔" جن لوگوں نے اس اعلان کو سنا اور سمجھا انہوں نے خدا کے حکم کی تعمیل کی۔ نفس اول سے اپنا حصہ پایا اور تکمیل انسانیت کی معراج کی طرف رواں دواں روانہ ہو پڑے۔

اس تمام بیان سے انسان کی بلند فطرت اور اس کی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے وہ کائنات اور دوسرے حیوانات اور مخلوق کی طرح نہ صرف ملکوتی اصول عقل میں حصہ دار ہے بلکہ نفس خداوندی سے کسی نہ کسی حیثیت میں منسلک ہے اور اسی باعث وہ اپنے باطن میں خدا سے پوری

طرح واقف وخبردار ہے۔ نفس یا عقل کا یہ تصور جو ہرمیسی نوشتے میں ملتا ہے نظریہ لوگوس یا کلام سے مشابہ ہے مختلف نوشتوں میں لفظ لوگوس (کلام) مستعمل بھی ہوا ہے جس کا مفہوم لغوی نہیں بلکہ اصطلاحی ہے۔ ایک جگہ مذکور ہے کہ خدا نے انسان کو دو چیزیں عطا کی ہیں جو اس کو حیوانوں سے تمیز کرتی ہیں۔ ایک نفس (عقل) اور دوسرا کلام (لوگوس) لیکن ایک دوسری جگہ ان دونوں کو ایک بھی کہا گیا ہے۔

صوفیانہ ادب میں پیدائش جدید کا تصور قدیم سے چلا آ رہا ہے اور یہی تصور ہرمیسی نوشتوں میں بھی ملتا ہے۔ ہرمیس اپنے شاگرد ''تات'' سے کہتا ہے کہ جب تک کوئی شخص دوبارہ جنم نہ لے وہ نجات نہیں پا سکتا۔ تات اس کی تشریح طلب کرتا ہے تو ہرمیس کہتا ہے مشیت ایزدی اس کا باپ ہے، حکمت رحم مادر ہے۔ حقیقی خیر تخم اور نتیجہ ایک ملکوتی انسان یا خدا کا بچہ۔'' تات اس مرتبہ کو حاصل کرنے کا طریقہ پوچھتا ہے تو ہرمیس جواب دیتا ہے کہ اس کا کوئی قطعی طریقہ تو نہیں سب کچھ خدا کے کرم پر منحصر ہے۔'' تات تفصیلات پر مصر ہے اس پر ہرمیس کہتا ہے۔'' اے میرے بچے! میں کیا کہہ سکتا ہوں سوائے اس کے کہ جب خدا کے فضل سے میں مشاہدۂ ازلی سے ہم کنار ہوا تو مجھے لافانی جسم عطا ہوا میری پرانی ہیئت بالکل بدل گئی اور میں روح ہی روح، نفس و عقل رہ گیا۔'' اس نے بتایا کہ جسم جو رنگ و بو، لمس اور بُعد یعنی زمان و مکان کے شکنجوں میں گرفتار ہے حقیقی نہیں، خلق جدید کے لئے اس سے ماوراء ہونا ضروری ہے اس طرح کوئی انسان نیند میں خواب دیکھتا ہے لیکن اس کے لئے نیند نہیں بلکہ بیداری اور شدید بیداری کی ضرورت ہے۔ ہرمیس چونکہ اس تجربہ اور واردات سے گزرا ہے اس لئے بتاتا ہے'' اپنے نفس کی گہرائیوں میں گم ہو جاؤ تو وہ مقصد حاصل ہو جائے گا۔ ارادہ کرو، اور وہ ہو جائے گا، جسمانی احساسات کو کم کردو اور تمہارے اندر ملکوتی وجود پیدا ہو جائے گا، پس خلق جدید کے لئے روح سے مادی آلائشیں دور کرنا ضروری ہیں اور یہ آلائشیں جہالت، غم، حرص و ہوا، بے اعتدالی، ظلم، جھوٹ، حسد، نفرت، کبر، بغض وغیرہ یہ تمام آلائشیں جسم اور جسمانی زندگی کے لوازمات ہیں اور ان سے روحانی آدم ایک طرح جسم کی قید میں محبوس ہو جاتا ہے۔ لیکن ولادت معنوی سے یہ ان تمام قید و بند سے آزاد ہو جاتا ہے۔

جب تات اس ولادت معنوی اور خلق جدید کے متعلق نظری طور پر واقف ہو جاتا ہے تو اسے خیال آتا ہے کہ اسے اس کا تجربہ کرنا چاہیے۔ جب وہ ہرمیس سے ذکر کرتا ہے تو وہ کہتا ہے: ''میرے بچے، خاموش ہو جاؤ اور زبان بند کرلو اس طرح خدا کی طرف سے فضل و رحمت کا سلسلہ بند نہیں ہوگا۔'' چنانچہ ۲۱ ، ولادت معنوی کی پہلی منزل مکمل خاموشی ہے جس حالت میں وہ خدا کی

CS CamScanner

رحمت کے منتظر ہیں۔ اس کے بعد ہرمیس کہتا ہے ''اے میرے بچے خوش ہو جاؤ۔ خدا کی قوتیں تمہیں پاکیزہ اور صاف کر رہی ہیں تا کہ تمہارے اندر کلام (لوگوس) کی تعمیر ہو۔'' اس کے بعد وہ ہر ایک بُرائی کا نام لے لے کر پکارتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ برائی اس روحانی قوت سے جسم سے خارج کر دی گئی۔ ''اے میرے بیٹے، خدا کا علم تمہیں حاصل ہو گیا اور اس کے آتے ہی جہالت دور ہو گئی۔ حقیقی راحت کا علم ہمیں مل گیا اور اس کے ساتھ ہی غم واندوہ بھاگ کر وہاں جائیں گے جہاں ان کی جگہ ہو گی۔ راحت کے دوسرے درجہ پر زہد ہے۔ اے میرے بچے ہمیں اس کو پورے جوش سے خوش آمدید کہنا چاہیے۔ اس کے آتے ہی تمام بداعمالیاں اور بُرائیاں بھاگ جاتی ہیں۔'' اسی طرح انصاف ظلم کو اور سچائی جھوٹ اور کذب کو ختم کر دیتی ہے۔ یہاں وہ فہرست ختم ہو جاتی ہے اور ہرمیس تات سے کہتا ہے: ''دیکھو میرے بچے، صداقت کے آتے ہی خیر کی تکمیل ہو جاتی ہے کیونکہ صداقت کے ساتھ ہی حیات اور نور آ پہنچتے ہیں اور اس طرح ظلمت کا کوئی شائبہ تک نہیں رہتا بلکہ شکست کھا کر بھاگ کھڑے ہوتے ہیں (۱۱) اس طرح تات (اور اس کی طرح ہر شخص) ولادت معنوی حاصل کرتا ہے۔ ہرمیس کہتا ہے کہ اس ولادت سے ہم ملکوتی بن گئے ہیں۔ جو شخص اپنی جسمانی اور مادی آلائشوں سے پاک ہو کر اس ملکوتی درجے تک پہنچتا ہے وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ روحانی اجزا اور قوت سے بھرپور ہو چکا ہے اور اس طرح حقیقی راحت و سعادت سے دوچار ہوتا ہے۔

تات اس منزل پر پہنچ کر پکارتا ہے: ''اے باپ، خدا کی توفیق سے میں اس مقام میں استقامت رکھتا ہوں۔ میں اپنی جسمانی آنکھ سے نہیں دیکھتا بلکہ ان ملکوتی قوتوں کی مدد سے جو مجھے عطا ہوئی ہیں میں دل کی بصیرت سے دیکھتا ہوں۔ میں آسمان، زمین، پانی اور ہوا سب میں ہوں، میں پودوں میں بھی موجود ہوں اور حیوانات میں بھی، غرضیکہ ہر جگہ اپنے آپ کو پاتا ہوں۔''

ہرمیسی تصوف کی یہ انتہائی منزل ہے۔ انسان اپنے جسم اور نفسانی خواہشات خاص کر جنسی خواہش کی بنا پر ملکوتی دُنیا کے لائق نہیں۔ اس معراج کو حاصل کرنے کے لئے ان خواہشات کو ختم کرنا ہو گا۔ یہ صرف ایک حالت میں ممکن ہے کہ روحانی قوتیں انسان کے جسم پر حملہ کریں اور وہاں سے ان تمام آلائشوں کو نکال دیں۔ یہ قوتیں جن میں علم، زہد اور سعادت یا خوشی نمایاں ہیں اخلاقی اقدار ہیں جن کا مجموعی نام کلام یا لوگوس ہے۔ جب یہ لوگوس انسان کے اندر جنم لیتا اور پروان چڑھتا ہے تو وہ ایک نا قابل فنا حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا نفس خدائی نفس کا حصہ بن جاتا ہے اور لوگوس کے باعث وہ خدا کی عبادت کرتا ہے۔ یہ عبادت اس کے قدیم نفس کی طرف

سے نہیں بلکہ ولادت معنوی کے بعد جو روحانی اور ملکوتی قوتیں اس کے اندر آ کر جمع ہوگئی ہیں ان کی طرف سے ہے۔ یہ ولادت معنوی درحقیقت انسان کے داخلی لوگوس کی وساطت سے خدا سے اتحاد و یک جہتی ہے۔

ایک چیز جو ہرمیسی نوشتوں کے مطالعہ سے واضح ہوتی ہے وہ ان کا معتدل نظریہ حیات ہے۔ ان کے ہاں زہد اور ریاضت کی تعلیم پر نمایاں زور دیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ رہبانیت کی تعلیم نہیں۔ جسم اور مادے کے خلاف آواز اٹھائی گئی لیکن کائنات اور انسان کے متعلق کسی قسم کا قنوطی نقطہ نگاہ اور فرار کی تعلیم موجود نہیں۔ ان کے ہاں عقل و حکمت، حسن و اخلاق اور حسن معاشرت، حقوق اللہ اور حقوق العباد سب پر مساوی طریقے سے زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمودات ہرمیس جو شہرستانی نے "الملل والنحل" میں نقل کیے ان کے مطالعہ سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے۔

"جب سالک راہ اسرار (ملکوتی) پر حاوی ہو جاتا ہے تو اس کے لیے اور کوئی وجہ کمال باقی نہیں تھی سوائے اس کے کہ وہ لوگوں کی ایذارسانی سے ہاتھ کھینچ لے اور حسن معاشرت اور سہولت خلق کو اپنا لائحہ عمل بنالے۔"

"نیکیوں میں سب سے افضل عقل ہے، اور بہترین خصلت عمل صالح ہے۔ بدترین ظلم جہالت ہے اور سب سے زیادہ محکم حرص کی قید ہے۔"

"اخوت دایم جس کی نیکی کا اثر زائل نہیں ہوتا، دو باتوں پر منحصر ہے۔ ایک انسان کی محبت آخرت کے ساتھ اور دوسری صحیح علم اور علم صالح کے ساتھ تہذیب نفس۔"

"جہالت اور حماقت انسانی روح کے لیے ایسے ہی شرانگیز ہیں جیسے بھوک اور پیاس کی طلب بدن کے لیے۔ یہ بدن کی ہلاکت ہیں اور وہ روح کی۔"

"کسی انسان کی ہمت خیر و حکمت کے حصول میں تین باتوں کی مدد کے بغیر ممکن نہیں، یہ تین وزیر، ولی اور صدیق ہیں۔ وزیر سے مراد عقل و ہدایت شناسی ہے۔ ولی سے مراد عفت و پرہیزگاری ہے جس کے بغیر اخلاقی اصلاح ممکن نہیں۔ صدیق سے مراد عمل صالح ہے جس کے بغیر نجات ممکن نہیں۔"

"صالح وہ شخص ہے جس کی ہر بھلائی دوسروں کی بھی بھلائی ہو اور جو ہر شخص کی بھلائی کو اپنی بھلائی سمجھے"(۱۲)

۲۱۔ تفصیلی مطالعے سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ بابل، مصر اور یونان کے یہ باطنی نظام اور ہرمیسی نوشتے اپنی بنیادی روح اور ظاہری ہیئت کے لحاظ سے تصوف کے پیش رو تھے اور انہی باطنی نظاموں کے فکری تصورات اور عملی شکل سے عیسائی مذہب اور تصوف متاثر ہوا۔ پولوس نے

CamScanner

اپنے مختلف خطوط میں ان باطنی مذاہب کی اصطلاحات اور تصورات کو بڑی آزادی سے استعمال کیا ہے۔ نجات دہندے کا تصور جس کے اردگرد تمام عیسائیت گھوم رہی ہے انھی قدیم مذاہب اور صوفیانہ نظاموں سے لیا گیا اور اس کو حضرت عیسیٰ کے ساتھ منسوب کر کے عوام کے ذہنوں کو اپیل کی گئی۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جہاں عیسائیت میں نجات دہندے کا تصور انسانوں کے گناہوں کی تطہیر پر ہے وہاں ان قدیم باطنی مذاہب میں یہ اس تصور سے وابستہ نہیں تھا۔ اگر اس اعتراض کو صحیح تسلیم بھی کیا جائے تب بھی یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ نجات دہندے کا بنیادی تصور انھی قدیم مذاہب سے مستعار لیا گیا تھا۔ اسی طرح نجات کا تصور بھی دونوں میں مشترک ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ باطنی مذاہب میں نجات کا تصور محض خارجی حالات کی ناخوشگواری اور ذہنی پریشانیوں سے بچنے کے لیے تھا، اس میں خالص روحانی جذبہ کارفرما تھا جو عیسائیت میں نمایاں نظر آتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض بالکل بے معنی ہے۔ خود ڈین انج (Dean Inge) کا خیال ہے کہ قدیم باطنی مذاہب میں نجات کا تصور خالص روحانی تھا۔ اسی طرح عشائے ربانی کی رسم بھی عیسائیوں نے انھی مذاہب سے مستعار لی۔ ان مذاہب میں یہ عام دستور تھا کہ لوگ جمع ہو کر قربانی کرتے اور اس کے بعد کھانا کھاتے اور عقیدہ یہ ہوتا کہ یہ ذبح کی گئی چیز یا تو خود دیوتا ہے یا دیوتا کا نمائندہ اور اس طرح وہ گویا اس دیوتا کے جسمانی نور کو اپنے اندر جذب کر رہے ہیں۔ ڈین انج نے واضح الفاظ میں اس حقیقت کا اقرار کیا ہے کہ عیسائیوں نے پہلی دو صدیوں میں ان باطنی مذاہب سے بہت کچھ سیکھا اور اپنے عقائد میں داخل کیا۔ (۱۳)

عیسائیت کا ابتدائی دور جب حضرت عیسیٰ زندہ و موجود تھے پورے معنوں میں تصوف کا دور تھا اور عیسائیت اپنی ابتدائی زندگی میں خالص صوفیانہ طریقت کا بہترین نقشہ تھی۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی کا جو نقشہ بائبل سے معلوم ہوتا ہے وہ ایک ایسے صوفی کا ہے جو کشف و مشاہدات اور سب سے زیادہ تعلق باللہ اور مشاہدۂ حق کی نعمتوں سے بہرہ ور ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے مشاہدات و تجربات انفعالی نہ تھے جیسا کہ بعض صوفیاء کے ہاں ہوتا ہے بلکہ وہ تخلیقی اور فعالی نوعیت کے لحاظ سے بہت باا‌ثر ثابت ہوئے۔ تاہم اس سے انکار کی مجال نہیں کہ ان کی تمام عملی کوششیں اور ان کے شاگردوں کا حلقہ خاص ان کے نفسیاتی تجربات و مشاہدات کا عکس معلوم ہوتے ہیں۔ متی کی انجیل (۲۷،۱۱) میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ کا قول مذکور ہے: "اور کوئی باپ کو نہیں جانتا سوائے بیٹے کے اور اس کے جس پر بیٹا اسے ظاہر کرنا چاہے۔" اس فقرے پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضرت عیسیٰ کے نزدیک مذہب کا تصور بالکل داخلی اور ذاتی ہے جس کا دارومدار بہت حد تک خدا سے تعلق خاص پر ہے اور وہی دوسروں کو اس تعلق کی خصوصیات سے بہرہ

معنوں میں روشناس کرا سکتا ہے۔ (۱۴) چنانچہ ابتدائی دور کے چند شاگرد جو حضرت عیسیٰ کے اردگرد جمع ہوئے ایک صوفیانہ حلقہ تھا جس میں حضرت عیسیٰ کی زیرِ ہدایت ہر ایک خدا سے رابطہ پیدا کرنے کا خواہش مند تھا۔ ''جہاں کہیں دو یا تین میرے نام پر اکھٹے ہیں وہاں میں ان کے بیچ میں ہوں۔'' (متی، ۲۸۔۲۰) یہ گویا اس صوفیانہ حلقے کا بنیادی اصول تھا جس میں ہر شخص اپنے نفس کی گہرائی میں اتر کر حقیقت ازلی کے نور سے منور ہو سکتا تھا۔ اس دور میں جب یہ مقدس گروہ ہر طرف سے مصائب میں مبتلا تھا خدا کا یہ وعدہ کہ ''میں دنیا کے آخر تک ہمیشہ تمہارے ساتھ ہوں۔'' (متی۔۲۰۔۲۸) ان کی ہمت بندھا رہا۔ حضرت عیسیٰ کا مشہور فقرہ ہے کہ ''آسمانی بادشاہت تمہارے اندر ہے اور جو کوئی اپنے نفس کو پہچانتا ہے وہ اس کو پالے گا۔'' اس سے بہتر تصوف کی ترجمانی مشکل ہے اور شاید اسی بنا پر مسلمان صوفیوں کے ہاں یہ مقولہ مشہور رہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کا عرفان حاصل کیا اس نے اپنے رب کا عرفان حاصل کر لیا۔

یوحنا کی انجیل متفقہ طور پر صوفیانہ تصورات پر مبنی سمجھی جاتی ہے۔ کلیمنٹ (Clement) اسے ''روحانی انجیل'' کے نام سے پکارتا ہے اور بعد کے عیسائی صوفیوں نے اس کے تصورات کو اپنا کر ان کی تشریح کی ہے۔ ڈاکٹر جونس کا خیال ہے کہ مختلف اناجیل کے مصنفوں سے بڑھ کر یوحنا رسول نے صوفیانہ مسلک کی تشریح و ترویج کی اور بعد کے صوفیاء نے اپنے تصورات اور تجربات کو بیان کرنے کے لیے اسی انجیل کی اصطلاحات اور فقرات سے استفادہ کیا۔ ان کا خیال ہے کہ یوحنا جس عیسائیت کا تصور پیش کرتا ہے وہ خالص انسان کے داخلی واردات و تجربات پر مبنی ہے اور یہی تصوف کا بہترین تصور ہے۔ (۱۵) اس کی مختلف تشبیہات میں سے ''خلق جدید'' انقلاب نفس اور روح خداوندی کا انسان کے اندر سرایت کرنے کے تصورات واضح طور پر صوفیانہ جذبات سے تعلق رکھتے ہیں۔

ایک یہودی سردار کے سوال پر حضرت عیسیٰ کہتے ہیں: ''میں تجھ سے سچ سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت کو دیکھ نہیں سکتا۔۔۔ جب تک کوئی آدمی پانی اور روح سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہی میں داخل نہیں ہو سکتا۔ تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے۔'' (۳،۳۔۷)

جدید پیدائش کا یہ تصور صوفیاء کے ہاں ایک مسلمہ اصول سمجھا جاتا رہا ہے اور اسی تصور پر علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں اپنے مخصوص پیرائے میں بحث کی ہے:

از طریق زادن اے مرد نکوے
آمدی اندر جہان چار سوے

CamScanner
CamScanner

ہم بروں جستن بہ زادن می توں
بند ہا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل ست
واندآں مردے کہ او صاحب دل است

اس کے بعد اس نئی پیدائش و خلق جدید کو پیدائش اول سے تمیز کرتے ہوئے کہتے ہیں:

آن زمجبوری است ایں از اختیار
آں نہاں درپردہ ہا ایں آشکار
آں سکوں و سیر اندر کائنات
ایں سراپا سیر بیروں از جہات
آں یکے محتاج روز و شب است
واں دگر روز و شب اور اہرکب است
زادن طفل از شکست اشکم ست
زادن مرد از شکست عالم است
جان بیدارے چو زاید دربدن
لرزہ ہا افتد دریں دیر کہن (تمہید زمنی)

ایک جگہ ایک عورت سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ کہتے ہیں کہ "قیامت اور زندگی تو میں ہوں، جو مجھ پر ایمان لاتا ہے گو وہ مر جائے تو بھی زندہ رہے گا۔" (۲۵،۱۱) مولانا روم نے اسی کے متعلق کہا تھا:

پس قیامت شو قیامت را بہ بیں
دیدن ہر چیز را شرط است ایں

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں: "جو کوئی اس پانی میں سے پئے گا جو میں اسے دوں گا وہ ابد تک پیاسا نہ ہوگا بلکہ جو پانی میں اسے دوں گا وہ اس میں ایک چشمہ بن جائیگا جو ہمیشہ کی زندگی کے لیے جاری رہے گا۔" (۱۵،۱۴،۴) وہ آب حیات بھی ہے اور رزق حیات (یوحنا ۳۵،۶) بھی اور یہ تبھی ممکن ہے جب انسان اپنے آپ کو خدائے قدوس کا جزو سمجھے اور اسی کے اخلاق حسنہ سے اپنے آپ کو متصف کرنے کی کوشش کرے۔

یوحنا رسول کے مطابق "خدا محبت ہے" (یوحنا ۸،۴) "خدا نور ہے" (یوحنا ۵،۱) اور

CamScanner
CamScanner

''خدا روح ہے۔'' (۲۴،۴) انجیل کے ان تین مختلف فقروں میں تصوف کی ساری کائنات سما جاتی ہے۔ حقیقت مطلقہ انسانی عقل وفہم کی رسائیوں سے وراء الوراء ہے اور ہر قسم کے لوگ اپنے اپنے مذاق کے مطابق خدا کی ان گنت صفات کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں لیکن ایک صوفی صافی کے لئے اس کا مجسم محبت، نور اور روح ہونا ہی اس کی حقیقت کا آئینہ دار ہے اور اسی میں اس کو اپنے نظریۂ حیات کی جھلک ملتی ہے۔

تصوف میں سلوک کی آخری منزل اتحاد ہے جہاں سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ خالق کائنات کی ذات وصفات میں مدغم ہو چکا ہے۔ یہ تصور یوحنا کی انجیل میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ پندرہویں باب میں انگور کے درخت اور انگور کی مثال دے کر سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ جس طرح درخت اور انگور ایک دوسرے کے بغیر نشوونما نہیں پاتے بلکہ دونوں کو ایک ہی جگہ سے خوراک ملتی ہے اس طرح انسان اور خدا کا رشتہ ہے۔ وہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور اسی اتحاد ہی میں انسان کی زندگی ہے۔ ''تم مجھ میں قائم رہو اور میں تم میں جس طرح ڈالی اگر انگور کے درخت میں قائم نہ رہے تو اپنے آپ سے پھل نہیں لاسکتی اُسی طرح تم بھی اگر مجھ میں قائم نہ رہو تو پھل نہیں لاسکتے۔ میں انگور کا درخت ہوں تم ڈالیاں ہو۔ جو مجھ میں قائم رہتا ہے اور میں اس میں وہی بہت پھل لاتا ہے کیونکہ مجھ سے جدا ہو کر تم کچھ نہیں کر سکتے۔'' (۱۵،۴-۶)

سترھویں باب میں ذرا تفصیلی اور واضح تر الفاظ میں اس اتحاد و یگانگت کا ذکر ہے۔ ''جس طرح اے باپ! تو مجھ میں ہے اور میں تجھ میں ہوں وہ بھی ہم میں ہوں--- اور وہ جلال جو تو نے مجھے دیا ہے میں نے انھیں دیا ہے تاکہ وہ ایک ہوں جیسے ہم ایک ہیں۔ میں ان میں اور تو مجھ میں تاکہ وہ کامل ہو کر ایک ہو جائیں۔'' (۱۷،۲۱-۲۳)

کلمہ (Loges) کے متعلق فیلو کا جو تصور ہے وہی انجیل یوحنا میں بھی پایا جاتا ہے۔ کئی جگہ حضرت عیسیٰ کی ازلیت کا ذکر آتا ہے۔ ''اے باپ! تو اس جلال سے جو میں دُنیا کی پیدائش سے پیشتر تیرے ساتھ رکھتا تھا مجھے اپنے ساتھ جلالی بنا دے۔'' (۱۷،۵) ''یسوع نے ان سے کہا میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ پیشتر اس کے کہ ابراہیم پیدا ہوا میں ہوں۔'' (۸، ۵۸) ان کے علاوہ انجیل یوحنا کے ابتدائی فقرات اس حقیقت پر دال ہیں کہ اس کے مصنف کے نزدیک حضرت عیسیٰ کلمہ تھے اور اس حیثیت میں نہ صرف تخلیق کائنات کا باعث بلکہ اس کائنات کی روح نور حیات بھی کچھ وہ تھے۔

''ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ یہی ابتدا میں خدا کے

ساتھ تھا۔

چیزیں اس کے وسیلے سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا اس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔ اس زندگی تھی اور وہ زندگی آدمیوں کا نور تھا۔" (۱:۱-۴)

"وہ نہ خون سے نہ جسم کی خواہش سے نہ انسان کے ارادے سے بلکہ خدا سے پیدا ہوئے اور کلام مجسم ہوا اور فضل اور سچائی سے معمور ہو کر ہمارے درمیان رہا۔" (۱:۱۳-۱۴)

"میں دنیا کا نور ہوں۔" (۹:۵)

"قیامت اور زندگی میں ہوں۔" (۱۱:۲۵)

"جس نے مجھے دیکھا اس نے باپ کو دیکھا۔" (۱۱:۹)

"راہ اور حق اور زندگی میں ہوں۔" (۱۴:۶)

اس تصور سے یوحنا کی انجیل میں حضرت عیسیٰ کی زندگی کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے وہ دوسری انجیل سے بالکل مختلف ہے۔ مثلاً دوسری انجیلوں میں حضرت عیسیٰ کی زندگی ایک عام انسان کی سی ہے جس میں فراست بھی ہے اور کمزوریاں بھی ہیں۔ مثلاً مرقس کی انجیل (۱۱:۱۲-۱۴) میں ذکر آتا ہے کہ ان کو بھوک لگی تھی اور انجیر کا درخت دیکھ کر وہ پھل کھانے کے لئے روانہ ہوئے لیکن پاس پہنچ کر معلوم ہوا کہ درخت پر پھل نہیں۔ وہ کئی جگہ کہتے نظر آتے ہیں کہ کوئی شخص اس دن کی بابت نہیں جانتا سوائے خدائے تعالیٰ کے۔ اس کے برعکس یوحنا کی انجیل میں کئی جگہ ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کو مستقبل یا ماضی کے تمام واقعات کا مکمل علم تھا۔ مثلاً پہلے باب میں یسوع اور نتن ایل کی گفتگو سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے کہ حضرت عیسیٰ کو اس اجنبی شخص کے متعلق یقینی علم روحانی ذریعہ سے معلوم ہوا۔ اسی طرح چوتھے باب میں سامریہ کی ایک عورت پانی بھرنے یعقوب کے کنویں پر آئی۔ اس نے گفتگو کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ نے اس عورت سے گزشتہ اور موجودہ زندگی کے متعلق جو باتیں کیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا کے نزدیک ان کا علم ماورائی تھا۔ اسی طرح چھٹے باب کا یہ فقرہ (۶۴) کہ "یسوع شروع سے جانتا تھا کہ جو ایمان نہیں لاتے وہ کون ہیں اور کون مجھے پکڑوائے گا۔" اسی غیر معمولی ذریعہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ سولہویں باب کی آیت ۳۰ میں مسیح کے شاگردوں کا یہ فقرہ کہ "اب ہم جان گئے کہ تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ کوئی تجھ سے پوچھے۔" اسی حقیقت کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ آخری باب ۲۱ کی آیت ۱۷ میں پطرس کہتا ہے "اے خداوند! تو تو سب کچھ جانتا ہے۔"

اس کے ساتھ ساتھ اس انجیل میں یہ تصور بھی ملتا ہے کہ مسیح اس ارضی زندگی سے پہلے

ملکوتی زندگی بھی بسر کر چکے ہیں جہاں انہوں نے خدا سے بالمشافہ گفتگو کی ہے اور اسے دیکھا ہے اور اس کا ماورائی علم اسی وجہ سے ہے۔ جہاں تک تفصیلات اور الفاظ کا تعلق ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ "شنید" و "دید" روحانی یا معنوی نہیں بلکہ "جسمانی" یا "مکانی" ہے۔ وہ آسمانی باتیں کرتا ہے اس لئے کہ وہ آسمان سے اترا ہے۔" (۱۳،۱۲،۳) اسی طرح چھٹے باب میں جب اس نے کہا کہ وہ ہی وہ "روٹی ہے جو آسمان سے اتری ہے" (۵۸) تو اس کے شاگرد کچھ گھبرائے اور اس پر یسوع نے کہا: "اگر تم ابن آدم کو اوپر جاتے دیکھو گے جہاں وہ پہلے تھا تو کیا ہوگا؟ (۶۲) اس سلسلے میں تمام فقرات بھی شامل کر لینے چاہئیں جو قدیم عیسیٰ کے متعلق اس سے پہلے نقل کئے جا چکے ہیں۔ "خدا کی روٹی وہ ہے جو آسمان سے اتر کر دُنیا کو زندگی بخشتی ہے"۔ (۳۳،۲) "میں خدا سے نکلا اور آیا ہوں۔" (۴۲،۸) یہودیوں سے خطاب کرتے ہوئے یسوع کہتا ہے: "تم نیچے کے ہو، میں اوپر کا ہوں۔ تم دُنیا کے ہو، میں دنیا کا نہیں ہوں۔" (۲۳،۸-۲۴) سولہویں باب میں اس کے شاگردوں کے اقرار ایمان سے بھی یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ کو اس حیثیت سے تسلیم کر چکے تھے کہ اس کا وجود ازلی ہے اور وہ عالم الغیب ہے۔ "اب ہم جان گئے کہ تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ کوئی تجھ سے پوچھے۔ اس سبب سے ہم ایمان لاتے ہیں کہ تو خدا سے نکلا ہے۔" (۳۰)

اس کے بعد ایک اور اہم مسئلہ ہے جس کو صوفیانہ اصطلاح میں وسیلہ کہا جاتا ہے۔ ہر پیغمبر خدا اور انسانوں کے درمیان ایک طرح کا وسیلہ ہوتا ہے اور عوام اسی کے ذریعہ خدا تک پہنچے اور اس کی عنایت و بخشش و اکرام کی نعمتوں سے مالا مال ہوتے ہیں لیکن ان کے فرائض میں سب سے اہم کام یہ ہے کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچادیں اور اس عمل میں ان کی حیثیت محض ابلاغ و ترغیب کی ہے جب انسان اس منزل تک پہنچ جاتا ہے تو پیغمبر کا فرض پورا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ حیثیت ہے جس کا ذکر تقریباً تمام اناجیل میں حضرت مسیح سے منسوب ہے۔ مثلاً لوقا کے پندرہویں باب میں جو دو بھائیوں کی تمثیل بیان کی گئی ہے جس میں یہ حقیقت مضمر ہے کہ انسان بے وفائی کے بعد وفاداری کی طرف رجوع کرتا ہے تو اس کے بعد پیغمبر کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ مسیح کا کام یہ تھا کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچے اور اس کا قرب حاصل کرنے میں مدد دے لیکن جونہی وہ کام تکمیل تک پہنچا تو انسان اور خدا کا معاملہ رہ جاتا ہے اور حضرت عیسیٰ کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ وہ مردہ انسانوں میں اُمید کی روح پھونکتا ہے، وہ موت کی جگہ حیات کا پیغام لاتا ہے لیکن اس کی یہ حیثیت صرف اس لئے ہے کہ وہ خدائے قدوس کا پیغام پیش کرتا ہے۔ وہ دنیا میں بادشاہت قائم کرنے آیا ہے لیکن یہ بادشاہت اس کی اپنی نہیں بلکہ خدا کی ہے جو سب انسانوں کا بلاتفریق

CamScanner

باپ ہے۔ اس کی تمام تعلیم کا مرکز و محور خود اس کی ذات نہیں بلکہ اس کا اور انسانوں کا باپ یعنی خدا ہے۔ اس نے کبھی یہ دعویٰ یا مطالبہ نہیں کیا کہ لوگ اس کی اس طرح تقدیس کریں جس طرح انہیں خدا کی کرنی چاہیے۔

لیکن جب ہم یوحنا کی انجیل کا مطالعہ کرتے ہیں تو وسیلے کا یہ تصور یکسر بدل جاتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آتا ہے کہ "جس طرح باپ اپنے آپ میں زندگی رکھتا ہے اسی طرح اس نے بیٹے کو بھی یہ بخشا کہ اپنے آپ میں زندگی رکھے۔" (۲۶،۵) اس جگہ دونوں کا عمل ایک ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ خدا اپنی ذات سے حیات بخش ہے اور مسیح کی یہ صفت اس سے مستعار ہے۔ "جس طرح باپ مردوں کو اٹھاتا اور زندہ کرتا ہے اسی طرح بیٹا بھی جنہیں چاہتا ہے زندہ کرتا ہے۔" (۲۱،۵) اس فقرے میں واضح طور پر حضرت مسیح کی ذاتی خواہش اور ذاتی ارادے کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اسے خدا کی طرف سے "ہر بشر پر اختیار" دیا گیا ہے (۲،۱۷) اسے ابدی زندگی دینے کا مکمل اختیار ہے اور اسی طرح وہ واپس بھی لے سکتا ہے۔ (۱۸،۱۰)

ایک دوسری جگہ آتا ہے: "تم میری محبت میں قائم رہو۔ اگر تم میرے حکموں پر عمل کرو گے تو میری محبت میں قائم رہو گے جیسے میں نے اپنے باپ کے حکموں پر عمل کیا ہے اور اس کی محبت میں قائم ہوں۔" (۱۰،۱۵) اس طرح ایک دوسری جگہ لکھا ہے: اور وہ جلال جو تو نے مجھے دیا ہے میں نے انہیں دیا ہے تاکہ وہ ایک ہوں جیسے ہم ایک ہیں۔ میں ان میں اور تو مجھ میں تاکہ وہ کامل ہو کر ایک ہو جائیں۔" (۲۲،۱۷۔۲۳) ان تمام عبارتوں سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ کوئی انسان خدا سے بلا واسطہ رابطہ قائم نہیں کر سکتا۔ احکام کی پیروی سے خدا کی محبت حاصل نہ ہوگی بلکہ مسیح کی پیروی سے ہوگی۔ جلال خداوندی ہی بلا واسطہ خدا سے بندوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا بلکہ مسیح کے واسطے سے ہوگا۔ اگر انسان مسیح کے پیش کردہ احکام فرمانبرداری سے بجا لائیں تو وہ خدا کی محبت کے سزاوار نہیں ہوں گے بلکہ صرف مسیح کی محبت کے حق دار ہوں گے۔ اس تصور کی خصوصیت واضح ہو جائے گی اگر مندرجہ ذیل قرآنی آیت کو سامنے رکھا جائے۔

کہہ دو کہ اگر تم خدائے تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو خدا تم سے محبت کرے گا اور تمہارے سب گناہ معاف کر دے گا۔

یہاں احکام کی نسبت پیغمبر سے ہے لیکن اس کے نتیجے میں محبت و مغفرت کا عمل انسان اور خدا میں بلا واسطہ رونما ہوتا ہے اور اس میں کسی وسیلے یا واسطہ کی حاجت نہیں۔

یہی وہ تصورات ہیں جو بعد میں مسیحی تصوف اور اسلامی تصوف میں مختلف شکلوں اور مختلف اصطلاحات کے لباس میں ملتے ہیں۔

CamScanner

عیسائیت کی تاریخی تشکیل میں پولوس رسول کا حصہ بہت اہم ہے اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ عیسائیت کی موجودہ شکل حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا نتیجہ نہیں بلکہ پولوس کی تعبیر کا نتیجہ ہے۔

پولوس کلکیہ کے شہر ترسس کا باشندہ تھا۔ نسلاً اور مذہباً وہ یہودی تھا اور خاندانی روایت کے مطابق وہ فریسیوں میں سے تھا۔ ترسس کا شہر یونانی اور قدیم افکار کا مرکز تھا اور مشہور ہے کہ پولوس کے زمانے میں چند رواقی فلسفی اس شہر میں موجود تھے۔ رواقی فلسفہ یونانی فکر اور اسرائیلی مذہب کا مجموعہ کہلاسکتا ہے کیونکہ تقریباً سب ابتدائی مشہور رواقی مفکرین اسرائیلی ہی تھے۔ بعض ناقدین کا خیال ہے کہ پولوس کے تصورات اور عیسائی عقائد خالص یونانی فلسفہ کی پیداوار تھے اور بعض کا خیال ہے کہ یہ یہودی روایات ہی کی ترقی یافتہ شکل تھی لیکن ہمیں ان متنازعہ فیہ امور کا تصفیہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

اپنی تحریروں میں پولوس نے یونانی اثر کا کوئی ذکر نہیں کیا اور جیسا کہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے اس نے کوئی رسمی تعلیم بھی نہیں پائی۔ اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ جو کچھ یونانی فکر کے اثرات اس کی تحریروں میں نظر آتے ہیں وہ محض شنید اور ماحول کے اثر کا نتیجہ ہیں۔ دوسری طرف وہ کھلم کھلا اس چیز کا اعتراف کرتا نظر آتا ہے کہ وہ "عبرانیوں کا عبرانی ہے" (۱۶) اور اسی وجہ سے اس نے ابتدائی زندگی میں عیسوی مذہب کے پیروؤں کے خلاف شدید ظلم و انتہائی تشدد کا سلوک روا رکھا کیونکہ اس کے اس وقت کے خیال کے مطابق عیسائی مذہب کی کامیابی اسرائیلی مذہب کی تباہی و نامرادی کے مترادف تھی۔ لیکن اچانک دمشق جاتے ہوئے جہاں وہ عیسائیت کی منظم بیخ کنی کے لیے جا رہا تھا اسے حضرت عیسیٰ کی شبیہ رؤیا میں دکھائی دی جس کے مشاہدے کے بعد وہ عیسائی ہوگیا۔ عہد جدید کے مختلف خطوط اور اعمال کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پولوس صوفیانہ مشاہدات کا عادی تھا اور کئی جگہ اس نے اپنے مختلف رؤیا کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس خاص رؤیا کا ذکر ہمارے لئے خاص طور پر اہم ہے کیونکہ اس کے باعث اس کی زندگی ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔

اعمال باب ۹ میں مذکور ہے کہ جب پولوس سفر کرتے کرتے دمشق کے نزدیک پہنچا تو ایسا ہوا کہ یکایک آسمان سے ایک نور اس کے گرداگرد چمکا اور وہ زمین پر گر پڑا اور یہ آواز سنی کہ اے ساؤل! اے ساؤل (۱۷)! تو مجھے کیوں ستاتا ہے؟ اس نے پوچھا اے خداوند! تو کون ہے! اس نے کہا میں یسوع ہوں جسے تو ستاتا ہے۔ مگر اٹھ شہر میں جا اور جو تجھے کرنا چاہیے وہ تجھ سے کہا جائے گا۔ اس کے بعد ساؤل زمین پر سے اٹھا لیکن جب آنکھیں کھولیں تو اس کو کچھ نہ دکھائی دیا اور لوگ اس کا ہاتھ پکڑ کر دمشق میں لے گئے اور وہ تین دن تک نہ دیکھ سکا اور نہ اس نے کھایا

پیا۔ اس کے بعد باب ۲۲ اور ۲۶ میں تھوڑے سے اختلاف سے یہ واقعہ درج ہے۔

اگرچہ پولوس کے نزدیک اس کا یہ مکاشفہ اور رؤیا دوسرے اصحاب مسیح کی طرح کا ہے۔ کرنتھیون (۱۵،۵۔۸) لیکن عیسائیت کا جو تصور اس نے پیش کیا وہ دوسرے رسولوں کی طرح مستعار نہیں۔ اس کے لئے وہ کسی انسان کا مرہون منت نہیں۔ اس نے حضرت عیسیٰ اور عیسائیت کے متعلق جو کچھ جانا، سمجھا اور جس کی اس نے تبلیغ کی وہ سرتاپا اس کے اپنے داخلی مکاشفات پر مبنی ہے اور جہاں کہیں کوئی مصدقہ روایت اس کے اپنے تصور کے خلاف نظر آئی اس نے اپنے مکاشفاتی علم کے سامنے رد کر دی۔ گلتیوں کے نام خط میں (باب اول ۱،۱۲) مذکور ہے! ''پولوس کی طرف سے جو نہ انسانوں کی جانب سے نہ انسان کے سبب سے بلکہ یسوع مسیح اور خدا باپ کے سبب سے جس نے اس کو مردوں میں سے جلایا رسول ہے--- اے بھائیو! میں تمہیں جتلائے دیتا ہوں کہ جو خوشخبری میں نے سنائی وہ انسان کی سی نہیں۔ کیونکہ وہ مجھے انسان کی طرف سے نہیں پہنچی اور نہ مجھے سکھائی گئی بلکہ یسوع مسیح کی طرف سے مجھے اس کا مکاشفہ ہوا۔ اس کے بعد پندرہویں اور سولہویں آیتوں میں کہتا ہے کہ جب خدا کی مرضی ہوئی کہ اپنے بیٹے کو مجھ میں ظاہر کرے تاکہ میں غیر قوموں میں اس کی خوشخبری دوں تو نہ میں نے گوشت اور خون سے صلاح لی اور نہ یروشلم میں ان کے پاس گیا جو مجھ سے پہلے رسول تھے بلکہ فوراً عرب کو چلا گیا۔ پھر وہاں سے دمشق کو واپس آیا۔''

ان مکاشفات اور رؤیا کے زیرِ اثر پولوس نے عیسائیت قبول کر لی لیکن جس مذہب کی اس نے تبلیغ کی وہ درحقیقت حضرت عیسیٰ کا پیش کردہ نہ تھا بلکہ اس میں فلسفۂ یونان، یہودیت اور مروجہ مشرکانہ مذاہب کے تصورات بھی کی آمیزش تھی۔

حضرت عیسیٰ کی ذات کے متعلق اس نے جو تصور پیش کیا اس میں یونانی فکر اور مشرکانہ تخیلات کے اجزاء کو ملا کر ایک ایسی ذات کا تصور بن گیا جو انسان سے زیادہ خدا معلوم ہوتا ہے یا فلسفہ کی زبان میں کلمہ یعنی لوگوس۔ مکاشفہ میں اس نے محسوس کیا کہ عیسیٰ گویا ایک روحانی وجود ہے، نورانی، مختارِ کل، جو دلوں کے خفیہ رازوں سے واقف ہے۔ جو موت کے بعد دوبارہ زندگی حاصل کر چکا ہے اس لیے صلیب کی موت اس کے لئے کوئی وجہِ ندامت نہیں بلکہ جس کے باعث خدا نے اسے اپنے قرب میں جگہ دی اور اپنی قوت اور جلال کا حصہ دار بنایا۔ اس حیثیت میں اس کا پیغام اور خوشخبری صرف یہودیوں تک محدود رہنے کی چیز نہیں بلکہ ساری دنیا کی اقوام کے لئے ہے۔ مسیح کا صلیب پانا محض ماضی کا ایک افسوسناک واقعہ نہیں رہتا بلکہ اس کی ذات کی ایک عظیم الشان صفت ہے جو اس کی دوبارہ زندگی پر منتج ہوتا ہے۔ وہ دیوتا ہے، وہ خدا کا بیٹا ہے جو سب

CamScanner
CamScanner

انسانوں کے لئے قابل پرستش ہے۔ وہ اس دنیا میں انسانی شکل میں نمودار ہوا، لوگوں کے گناہوں کے کفارہ کے طور پر جان دی اور پھر دوبارہ زندہ ہوا وغیرہ وغیرہ۔

سب چیزیں اسی کے وسیلے سے اور اسی کے واسطے پیدا ہوئی ہیں اور وہ سب چیزوں سے پہلے ہے اور اسی میں سب چیزیں قائم رہتی ہیں۔ (۱۹) جو خدا کی صورت پر ہوتے ہوئے بھی اس کے برابر اور مساوی حیثیت و مقام کا مالک ہے۔ (۲۰) اور جو اس قابل ہے کہ خدا کی طرح لوگوں پر فضل کی بارش کرے۔ (۲۱) تمام چیزیں اُسی کے تابع ہیں اور اسی قوت کی تاثیر سے وہ انسانوں میں بدی کی جگہ جلال و نیکی پیدا کر سکتا ہے۔ (۲۲) وہ آدمی ہے (رومیوں ۱۵،۵) لیکن عام انسانوں جیسا نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ملکوتی انسان ہے جو عالم ملکوت سے نیچے اُتر کر آیا۔ پہلا آدمی زمین سے یعنی خاکی تھا۔ دوسرا آدمی آسمانی ہے (اکرنتھیوں ۱۵، ۴۷) اس کی یہ انسانیت محض ایک عارضی جامہ ہے جس کے باعث وہ اس عالم کون و مکان کی زمانی پابندیوں میں کچھ وقت کے لیے ملبوس ہوا۔ (۲۳)

پولوس کے خطوں میں مسیح شخصی حیثیت کے علاوہ ایک مجرد اصول کا بھی حامل ہے۔ کئی جگہوں میں مسیح کا ذکر اس طرح پایا جاتا ہے کہ وہ ایک زندہ شخصیت ہے۔ جس کا اسے آسمان سے دوبارہ آنے کا انتظار ہے، جس سے فضا میں ملنے کا وہ متمنی ہے اور موت کے بعد جس سے ملاقات کا پرجوش جذبہ اس کے دل میں موجزن ہے۔ (۲۴) خاص طور پر جب وہ رومیوں کے نام خط میں بیان کرتا ہے کہ "مسیح یسوع وہ ہے جو مر گیا بلکہ مردوں میں سے جی اٹھا اور خدا کے داہنی طرف ہے اور ہماری شفاعت بھی کرتا ہے۔" (۸، ۳۴) تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں مسیح کا ایک شخصی تصور تھا لیکن دوسری جگہوں میں جب وہ مسیح کا ذکر کرتا ہے تو اس سے مراد ایک شخص نہیں ہوتی بلکہ ایک مجرد اصول سے ہوتی ہے جو ایک ملکوتی حالت یا قوت کا نام ہے یا جو حیات ابدی اصول ہے۔

رومیوں کے خط میں ایک جگہ (۱۳، ۱۴) مسیح لوگوں کے لئے ایک پہناوا اور لباس ہے اور دوسری جگہ (گلتیوں ۲، ۶) وہ ایک شاہراہ ہے جس پر لوگ چل سکتے ہیں۔

"ہم اسی کی (یعنی خدا کی) کاری گری ہیں اور مسیح یسوع میں ان نیک اعمال کے واسطے مخلوق ہوئے جن کو خدا نے پہلے سے ہمارے کرنے کے لئے تیار کیا تھا۔" (افسیوں ۲، ۱۰)

"میں مسیح کے ساتھ مصلوب ہوا ہوں اور اب میں زندہ نہ رہا بلکہ مسیح مجھ میں زندہ ہے۔" (گلتیوں ۲، ۲۰)

"ایمان کے وسیلے سے مسیح تمہارے دلوں میں سکونت کرے۔ (افسیوں ۳، ۱۷)

"مسیح سب کچھ اور سب میں ہے"۔ (کلسیوں: ۳:۱۷)

کرنتھیوں کے نام پہلے خط کے پندرھویں باب میں پولوس مسیح کو کائنات کے حاکم مطلق کے طور پر پیش کرتا ہے جس کا عہد حکومت قیامت تک جاری رہے گا، جب قیامت آئے گی تو "اس وقت وہ ساری حکومت اور سارا اختیار اور قدرت نیست کر کے بادشاہی کو خدا یعنی باپ کے حوالے کر دے گا"۔ آیت ۲۴

اسی طرح اسرائیلیوں کے مصر سے نکلنے کے بعد جب وہ صحرا میں پھرتے رہے تو ایک چٹان غائبانہ طور پر ان کے ساتھ ساتھ تھی۔ اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے اسی خط کے دسویں باب کی چوتھی آیت میں پولوس کہتا ہے: "وہ اس روحانی چٹان سے پانی پیتے تھے اور جو ان کے ساتھ ساتھ چلتی تھی اور وہ چٹان مسیح تھا۔"

پھر ایک جگہ (رومیوں کے نام خط ۸:۹-۱۰) پہلے روح خداوندی کو روح مسیح کے ساتھ مماثل قرار دے کر ساتھ ہی اسے مسیح کے مماثل قرار دیا گیا ہے۔ "تم جسمانی نہیں بلکہ روحانی ہو بشرطیکہ خدا کا روح تم میں بسا ہوا ہے۔ مگر جس میں مسیح کا روح نہیں وہ اس کا نہیں اور اگر مسیح تم میں ہے تو بدن تو گناہ کے سبب مردہ ہے مگر روح راستبازی کے سبب سے زندہ ہے۔"

مسیح کی ذات کے متعلق یہ تمام تصورات درحقیقت حضرت عیسیٰ کی تعلیم سے ماخوذ نہ تھے بلکہ قدیم یونانی مذاہب اور ہمعصر مذہبی تصورات سے مستعار لئے گئے تھے۔ ان میں تمام قدیم قوموں کے فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار کی آمیزش تھی اور اسی لئے پولوس کی تعبیر عیسائیت یوحنا سے زیادہ تصوف اور صوفیانہ خیالات کی ترویج کا باعث بنی۔ مسیح کا تصور وہی قدیم لوگوس کا تخیل تھا جو زرتشتی مذہب سے یونان میں داخل ہوا اور ہرقلیطس اور افلاطون سے ہوتا ہوا فیلو، یوحنا اور پولوس میں آ موجود ہوا۔ فرق صرف یہ تھا کہ فیلو کے ہاں یہ لوگوس یا کلمہ مسیح کے بغیر موجود تھا اور پولوس اور یوحنا کے ہاں یہ مسیح کا روپ دھار لیتا ہے۔ مسلمان صوفیاء کے ہاں یہی نظریہ بعد میں آں حضرتؐ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو کر حقیقت محمدیہ بن جاتا ہے۔

جب پولوس دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے دین عیسوی اس لئے قبول کیا کہ اس نے حضرت عیسیٰ کو مکاشفہ میں دیکھا اور اس کے بعد اس نے کسی حواری یا رسول سے ملنے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ اپنی تمام تعلیم کا دارومدار محض اس مکاشفے پر رکھا تو یہ طریقہ کار ہالفل صوفیانہ تحریک کی جان ہے اور اسی لئے ناقدین کا خیال ہے کہ زمانہ مابعد کے تمام عیسائی صوفی پولوس کو اپنا راہنما سمجھنے میں حق بجانب تھے۔ اس اندرونی جذب و رؤیا کی بنیاد پر شریعت و طریقت کی آویزش اور اول الذکر کے مقابلہ پر موخر الذکر کی برتری لازمی تھی۔ چنانچہ پولوس کے صحیفوں میں جابجا شریعت

CamScanner

کے خلاف نہ صرف جذبہ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بغض و عناد پایا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اس نے حضرت عیسیٰ کی تاریخی زندگی کو بھی درخورِ اعتنا نہ سمجھا اور ہمیشہ ہر بات کا فیصلہ کرنے کے لیے مکاشفات اور رویا کی طرف رجوع کیا۔ (۲۵) کرنتھیوں کے نام پہلے خط میں (دوسرا باب آیت ۷) وہ جس حکمت کا ذکر کرتا ہے اس سے آسانی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس کا اشارہ کسی دینی حکومت کی طرف نہیں بلکہ کسی خفیہ حکمت کی طرف ہے جو اس زمانے یا اس سے پہلے کے صوفیانہ نظاموں میں مروج تھی۔ ''ہم خدا کی وہ پوشیدہ حکمت بھید کے طور پر (۲۶) بیان کرتے ہیں جو خدا نے جہان کے شروع سے پیشتر ہمارے جلال کے واسطے مقرر کی تھی۔''

مسیحی صوفیانہ فکر کی تاریخ کی پہلی اہم شخصیت کلیمنٹ (clerment) ہے جو پیدا تو ایتھنز میں ہوا لیکن جس کی عمر کا کافی حصہ اسکندریہ میں گذرا۔ وہ ۱۵۰ عیسوی میں پیدا ہوا اور ۲۱۶ میں وفات پائی۔ اس نے عمر کا ابتدائی حصہ مشرکانہ ماحول میں بسر کیا اور ایک مرحلے پر جا کر اس نے عیسائیت قبول کی۔ اس کی تصنیفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یونانی فلسفہ اور تمام قدیم و جدید مذاہب سے پوری طرح آشنا تھا۔ اس کے زمانے میں جو باطنی مذاہب تھے ان میں داخل ہونے کے لیے کچھ خفیہ رسوم تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان اسرار و رموز سے پوری طرح واقف تھا جس سے بعض نے یہ اندازہ کیا ہے کہ وہ شاید ان میں سے کسی کا ممبر بھی رہا ہو۔ بہرحال اس نے عیسائیت کی تعلیم کی صداقت ثابت کرنے کے لئے اپنے زمانے کے تمام علوم کی روشنی میں بہت شان دار خدمت سرانجام دی۔ اس نے عرفانی فرقے کی غیر عیسائی تعلیمات کی غلطیاں واضح طور پر پیش کر دیں اور لفظ ''عرفان'' کو جو اس وقت اس خاص فرقے کے لیے اصطلاحی طور پر استعمال ہوتا تھا ایک عام مفہوم میں تبدیل کر دیا اور اس طرح ایک عیسائی صوفی بھی عرفان کا اسی طرح عامل سمجھا جانے لگا جس طرح اس سے پہلے ان عرفانی فرقوں کے مفکرین۔

کلیمنٹ کے ہاں خدا کا تصور بالکل سلبی ہے جس میں فلاطینوس اور دیگر فلاسفہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔ اس کے خیال میں خدا کا وجود انسانوں کی عقل و حواس سے اس قدر ماوراء ہے کہ منطقی اصطلاحات کے ذریعہ اس کا احاطہ ممکن نہیں۔ خدا تک پہنچنے کے لئے وہ تین منزلیں بتاتا ہے۔ پہلی منزل نفسانی طہارت ہے جس میں انسان اپنے آپ کو ہوائے نفس اور رذیل جذبات سے آزاد کرا لیتا ہے اور گناہ کی آلودگیوں سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری منزل ہے جس کو وہ منطقی تجزیہ کا نام دیتا ہے۔ یہ ایک عقلی عمل ہے جس کی مدد سے انسان خدا کے تصور تک پہنچنے کے لیے مادی اور غیر مادی اشیاء کی صفات کو یکے بعد دیگرے ذہن سے خارج کرتا چلا جاتا ہے۔ ''مادی اشیاء سے ان کی صفات کو علیحدہ کر لو۔ گہرائی، چوڑائی اور لمبائی کے بعد خارج کر دو۔

CS CamScanner

جو نقطہ رہ جائے وہ وحدت ہے جس میں مکان وحیز کی صفت موجود ہے۔ اگر اس کے بعد مکانیت کا تصور بھی ختم کر دیا جائے تو وحدت مطلقہ رہ جاتی ہے۔ اس طرح تمام جسمانی چیزوں کی صفات دور کرنے سے اور اس طرح غیر جسمانی اشیاء کی صفات کو ذہن سے خارج کرنے کے بعد ہم اپنے آپ کو وسیع ذات میں پھینک دیں اور اس کے بعد ہم تقویٰ کی مقدس وادی سے ہوتے ہوئے خلا (Void) میں پہنچ جائیں۔ اگر ہم یہ سب منزلیں طے کرلیں تو ہم خدائے مطلق کا علم حاصل کر سکیں گے۔ لیکن یہ علم سلبی ہوگا اثباتی نہیں۔ ہم یہ نہیں جان سکیں گے کہ وہ کیا ہے، ہمیں صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ کیا نہیں۔ اگرچہ مقدس صحیفوں میں خدا کے ہاتھ، پاؤں، اس کے دائیں اور بائیں طرف عرش وکرسی وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ تصورات خدا کے ساتھ منسوب نہیں کیے جاسکتے۔" (۲۷)

خدا کی ذات ہر صفت اور ہر تصور سے ماوراء ہے اور اس لئے کوئی نام یا صفت اس کے ساتھ منسوب نہیں کی جاسکتی۔ اعمال کے سترہویں باب میں ایک جگہ پولوس رسول ایتھنز کے باشندوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے:" میں دیکھتا ہوں کہ تم ہر بات میں دیوتاؤں کے بڑے ماننے والے ہو۔ چنانچہ میں نے سیر کرتے اور تمہارے معبودوں پر غور کرتے وقت ایک ایسی قربان گاہ بھی پائی جس پر لکھا تھا کہ نامعلوم خدا کے لئے۔ پس جس کو تم بغیر معلوم کئے پوجتے ہو میں تم کو اسی کی خبر دیتا ہوں"۔ (آیات ۲۲،۲۳) کلیمنٹ کا خدا درحقیقت اسی قسم کا نامعلوم خدا ہے۔ اس کو جاننے اور سمجھنے کے لئے عقل وحواس ووجدان کام نہیں آسکتے۔ اس کو سمجھنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور وہ عنایت وتوفیق خداوندی ہے جو کلمہ یعنی لوگوس کے واسطہ سے انسان کو مل سکتی ہے۔

لوگوس یا کلمہ کا تصور کلیمنٹ میں اگرچہ فیلو سے مستعار ہے لیکن کلیمنٹ کے ہاں فلسفیانہ سے زیادہ اس کا مذہبی اور اخلاقی پہلو زیر بحث آتا ہے۔ افلاطون کے ہاں کلمہ کا تصور تجزیئی ہے اور وہ اس کے لئے حقیقت الحقائق (Idea of Ideas) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصور تشخیصی ہے یعنی یہ کلمہ اس کائنات میں جاری وساری ہے۔ کلیمنٹ کے ہاں رواقی تصور زیادہ نمایاں ہے۔ اس کے نزدیک خدا کا وجود اور اس کی ماہیت انسانی عقل وحواس سے ماوراء ہے لیکن کلمہ کی ماہیت کا ادراک ہماری قدرت میں ہے۔ کلمہ یا بیٹا حکمت، علم اور صداقت ہے۔ اس تصور کو کہ بیٹا باپ کو مکمل طور پر عالم امکان میں ظاہر کرتا ہے کلیمنٹ کئی طریقوں سے بیان کرتا ہے۔ بیٹا باپ کے جلال کی مہر ہے اور اس کے متعلق حقیقی علم ہم تک پہنچاتا ہے۔ کلمہ خدا کا عکس، اس کا برز اور اس کا چہرہ ہے۔ وہ وہ نور ہے جس کی روشنی میں ہم خدا کو دیکھ پاتے ہیں۔ وہ خدا کی فطرت کو ہم پر منکشف کرتا ہے اور اس کا نقش ثانی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ بیٹے کو "حکمت" کا نام دینا اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ کلیمنٹ نے اس تصور کو یہودی حکمتی ادب سے لیا ہے۔ "حکمت سلیمان" جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اسکندریہ ہی میں لکھی گئی تھی اور اس میں اسرائیلی تصورات اور یونانی فکر کی آمیزش پوری طرح نظر آتی ہے۔ لیکن اس کتاب میں حکمت کا تصور اس کائنات میں جاری و ساری روحانی قوت کے لئے مستعمل ہوا ہے مگر کلیمنٹ کے نزدیک یہ حیثیت "حکمت" کو نہیں بلکہ بیٹے کو سزاوار ہے۔ حکمت کی وہی حیثیت ہے جو علم و معرفت اور صداقت کی ہے اور ان میں سے کوئی بھی کلیمنٹ کے نزدیک آفاقی قوت نہیں کہلا سکتی۔

کلمہ نہ صرف خدا کے علم و معرفت بلکہ اس کی قوت کا بھی وسیلہ ہے۔ کلمہ انسان اور خدا کے درمیان توسل اور شفاعت (mediation) کا کام دیتا ہے۔ وہ خدا کی قوت، اس کا بازو اور اس کا عبد ہے۔ وہ صرف خدا کی تخلیقی قوتوں کا ذریعہ (Instrument) ہے۔ بیٹا ہی خدا کی تمام فعالیت کا مرکز و محور ہے، وہ اس کی قوت ارادی ہے۔ یہاں تک تو تمام تصورات یونانی فلسفہ اور زرتشی فکر میں ملتے ہیں جن کی بنا پر رواقیوں اور فیلو نے ایک لمبی چوڑی تعمیر قائم کر لی۔ لیکن اس کے بعد کلیمنٹ اس بنیاد پر خالص عیسوی تصور نجات کا نظریہ تعمیر کرتا ہے۔ بیٹا مجسم ہوا صرف اس لئے نہیں کہ لوگ اس کو دیکھ سکیں بلکہ اس لئے کہ لوگوں کی نجات کی خاطر وہ مصلوب ہو۔ مگر کلیمنٹ کے ہاں اس چیز کی توضیح موجود ہے کہ کلمہ خدا سے علیحدہ وجود کا حامل ہے اگرچہ وہ اس سے متحد بھی ہے۔ خدا کی تنزیہی فطرت اور کلمہ کی تشبیہی حیثیت (یعنی اس کا کائنات میں جاری و ساری ہونا) کو سمجھانے کے لیے ان کے دو علیحدہ وجود پر زور دینا ضروری تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے لئے ان دونوں کی وحدت کو پیش کرنا بھی ویسے ہی اہم تھا۔

بیٹے کے متعلق جو کچھ صفات کلیمنٹ بیان کرتا ہے وہ بھی بعد میں عیسائی تصوف اور اسلامی تصوف میں مرد کامل کے تصور میں موجود ہیں۔ اس کائنات کی تمام قوتیں مجموعی طور پر اس میں منحصر ہیں اور خود خدا بھی اسی کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔ "تمام اشیاء کا ظہور اسی سے ہوا ہے۔ وہ تمام قوتوں کا مجموعی طور پر ایک دائرہ ہے۔" "جس طرح مٹی کے بے شمار ٹکڑے ملا کر ایک گیند بنایا جا سکتا ہے اس طرح تمام روحانی اور مادی قوتیں جمع ہو کر بیٹے کے دائرہ میں منتقل ہوتی ہیں۔

یونانی فلسفہ میں دائرہ ایک مکمل شکل کا نام ہے جو وحدت اور کلیت دونوں تصورات کی حامل ہے۔ وہ مختلف چیزوں کا مجموعہ بھی ہے اور اس کے ساتھ وہ واحد بھی ہے۔ اسی بنا پر ہر اس فلسفیانہ نظام میں جو یونانی فکر سے متاثر تھا اور اسی طرح تصوف میں بھی کمال کا تصور دائرے کی

مثال سے بیان کیا جاتا رہا ہے۔ عرفانی ادب میں بھی یہی تصور موجود ہے۔ چنانچہ کلیمنٹ اس مثال کی توضیح کرتے ہوئے کہتا ہے: "اسی لئے کلمہ کو اول اور آخر کہا جاتا ہے۔ اس میں انجام آغاز بن جاتا ہے اور کسی حصے کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آغاز ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی چیز نہیں نہ کہ یہ انجام ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی چیز نہیں۔ دائرہ کی حرکت میں کوئی رخنہ نہیں اور اسی طرح کلمہ کے کمال میں کوئی نقص یا کمی موجود نہیں۔ اسی لئے کلمہ کو اول و آخر (alpha and omega) کہا جاتا ہے۔"

نکات کا دارومدار مسیح یعنی کلمہ سے متحد ہونے پر ہے۔ اتحاد کا یہ نظریہ قدیم مذہبی اور فلسفیانہ افکار میں عام ہے۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ یہ قوتیں اس کائنات کی تخلیق اور اس کے انتظام کی ذمہ دار ہیں۔ ان سے یک جہتی اور ہم آہنگی اس کے نفسیاتی امن اور روحانی سکون کے لئے ضروری ہے اور اسی نفسیاتی ضرورت کے ماتحت دنیا کے مختلف مذہبی، متصوفانہ اور فلسفیانہ افکار میں اس نظریئے کو اہم جگہ دی گئی ہے۔ یونانی فلسفہ میں جب کائنات میں ایک روح یا اصول کی کارفرمائی کا تصور زرتشتی فکر کے زیر اثر پیدا ہوا تو اس کے ساتھ ہی یہ تصور اتحاد بھی ابھرا۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصور زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ نصب العینی زندگی وہ ہے جو کائنات کی قوتوں سے کلی طور پر ہم آہنگ ہو۔ فلاطینوس بھی اس نظریئے کا حامی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ وہ روح انسانی جو اس ہستی کل سے علیحدہ رہ کر زندگی گزارتی ہے وہ نیکی، تقوے اور سعادت سے محروم رہتی ہے۔ ہرمیسی نوشتوں اور عرفانی فرقوں بھی میں یہ نظریہ اتحاد نمایاں نظر آتا ہے۔ اہم سوال یہ تھا کہ یہ اتحاد کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ اس میں مختلف نظریات تھے۔ کلیمنٹ کے خیال میں اس کا ایک اور صرف ایک راستہ عیسائیت اور اس کے فکری اور عملی نظام کو قبول کرنا ہے۔

اس کے لئے پہلے مسیح سے اتحاد ضروری ہے اور اس کی پہلی شرط گناہ کی آلودگیوں سے پاک ہونا ہے۔ ظاہری رسم اور طہارت کافی نہیں، اس کے لئے قلبی طہارت اور نفسیاتی پاکیزگی کی ضرورت ہے۔ اس کے لئے ولادت معنوی لازمی ہے تب جا کر اسے نفس مطمئنہ حاصل ہوتا ہے۔ اس ولادت معنوی کے بعد ہم موت و زندگی سے بالا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس جگہ کلیمنٹ کا نظریہ عرفانی اور دیگر باطنی مذاہب کے نظریات سے مختلف ہو جاتا ہے۔ عام طور پر صوفیانہ طریقت میں اس چیز کو پیش کیا جاتا ہے کہ اس اتحاد کے لوازمات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انسان مادی دنیا اور جسمانی تقاضوں سے بالکل کنارہ کش ہو جائے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ دنیا اور جسم اور جسم سے متعلقہ ہر چیز شر ہے اور ولادت معنوی کے حصول میں رکاوٹ۔ کلیمنٹ کے زمانے میں عرفانیوں کا یہی نقطہ نگاہ تھا۔ اس نے عیسائیت کے فکری ڈھانچے کو اس طرح پیش کیا کہ وہ ان

CamScanner

سے بخوبی تمیز ہو سکے۔

اس کا خیال ہے کہ یہ دنیا اور انسانی جسم جن دونوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں ہوئی شر نہیں ہو سکتے۔ اس دنیا میں انسان کو پیدا کیا گیا اور اس لئے خالق کائنات نے ان دونوں کی فطرت اس طرح بنائی کہ انسان جسم رکھتے ہوئے اس مادی دنیا میں اخلاقی اور روحانی ترقی کی منازل طے کر سکے۔ ایک صحیح عارف وہ ہے جو خدا کی عبادت ہر طرح کر سکے۔ ذہنی طور پر اس حکمت کے حصول سے وہ روحانی اور مادی اشیاء کی ماہیت جاننے کے قابل ہو جاتا ہے، اخلاقی طور پر عدالت (Justice) کی صفت پیدا ہوتی ہے جو روح انسانی کے مختلف اجزا کے درمیان اعتدال پیدا کرتی ہے اور جسمانی طور پر ہوائے نفسانی پر کنٹرول اور تقویٰ اختیار کرنے میں مدد دیتی ہے۔

بائبل میں جہاں کہیں نفس (flesh) کی تحقیر کی گئی ہے وہ انسانی جسم کی مذمت نہیں بلکہ گناہ کی مذمت ہے۔ روح یقیناً جسم سے بہتر ہے لیکن وہ فطری طور پر نیک نہیں جیسا کہ جسم فطری طور پر بد نہیں۔ جسم اور روح اخلاقی حیثیت سے خیر و بد کی تمیز سے غیر جانبدار ہیں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن متضاد رجحانات نہیں رکھتے۔ ایک عارف اپنے جسم اور جسمانی خواہشات سے عشق و محبت نہیں رکھتا لیکن اس سے بے پروا اور غافل بھی نہیں ہوتا۔ عرفانیوں کا خیال تھا اور بعد میں خود عیسائی اور اسلامی تصوف میں یہ تصور عام ہو گیا کہ صحیح عارف اور مرد کامل وہ ہے جو اس دنیا اور دنیا کے انسانوں اور جائز مطالبات سے بھی مکمل طور پر کنارہ کش ہو جائے۔ لیکن کلیمنٹ کا کہنا ہے کہ حقیقت صرف یہ ہے کہ عارف اس دنیا کو عارضی اور اس دنیا کی لذتوں کو وقتی سمجھتا ہے اور ان میں دل نہیں لگاتا لیکن ان سے کلی طور پر منقطع ہو کر زندگی بسر کرنا ایک صحیح جادہ عمل نہیں۔ یہ دنیا اور وہ دنیا دونوں خدا کی تخلیق ہیں اور اس حیثیت سے مساوی اگرچہ مرد کامل کے لئے وہ دنیا اس دنیا سے زیادہ قابل ترجیح ہے۔ بنیادی مقصد خدا کی رضا جوئی ہے۔ وہ اس دنیا میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسرا تصور جو عرفانیوں اور اکثر صوفیا میں مشترک ہے یہ ہے کہ انسانی روح عالم بالا کی مکین تھی اور اس عالم روحانی سے کسی اتفاق سے اس مادی دنیا میں آ کر مقید و محبوس ہو کر رہ گئی اور اس لئے ہماری زندگی کا مقصد اس قید جسمانی سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ کلیمنٹ کے نزدیک یہ نظریہ حیات بالکل غلط ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسانی روح آسمان سے زمین پر نہیں آتی یعنی ایک معصومیت کی حالت سے گناہ کی زندگی میں داخل نہیں ہوتی بلکہ اس لئے جسم کے ساتھ خلق ہوتی ہے تاکہ انسان کو بہتر سے بہترین حالت کی طرف ارتقا کرنے میں مدد مل سکے۔ جہالت

سے علم و عرفان کی طرف کوچ کرنا، بدی سے خیر کی طرف منہ موڑنا، بے اعتنائی اور نفسانی حظوظ میں مبتلا ہونے سے تقویٰ کی زندگی اختیار کرنا زمین سے آسمان کی طرف جانا ہے۔ آسمانی صحیفوں میں ہر اس شخص کے لئے جو جہالت، نفسانی حظوظ اور بدی کو قابل ترجیح سمجھتا ہے "زمین" کہہ کر پکارا گیا ہے اور اس کے برعکس متقی اور عارف کے لئے "آسمان" کا لفظ مستعمل ہوا ہے۔ خدا شر کا خالق نہیں اور اس نے انسان کو مکمل اختیار دے رکھا ہے۔ خدا کا مطالبہ تو صرف یہ ہے کہ (بہ الفاظ استثناء ۱۰:۱۲) تم اس کا خوف مانو اور اس کی راہوں پر چلو اور یہ مطالبہ صرف اس لئے کہ اس نے تمہیں نیکی اور بدی کے راستوں کی پہچان سمجھادی اور تمہیں ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی آزادی بھی دی۔

دینی افکار کی تشریح اور ترجمانی کرنے والے کے لئے دو اور قوتوں اور تحریکوں کے خلاف آواز اٹھانی پڑتی ہے ایک الحاد اور دین کی غلط تعبیر اور دوسرے حکمت و فلسفہ۔ یہ اقدام کلیمنٹ کے زمانے میں بھی ویسا ہی اہم تھا جیسا بعد میں مسلمانوں کے زمانے میں جس کی وجہ سے علم کلام عالم وجود میں آیا، یا مغربی تاریخ کے دور متوسط میں جب مسیحی علم کلام مسلمانوں کی علمی تحریکات کے زیر اثر پیدا ہوا، یا جس طرح اس جدید دور میں مشرق اور مغرب دونوں میں دینی اقدار کے حامل لوگ الحاد، بے دینی اور غلط عقائد کی ترویج کرنے والوں کے خلاف صف آرا ہوتے نظر آتے ہیں۔ غلط تعبیرات کے متعلق کلیمنٹ کا نقطہ نگاہ یہی تھا کہ عیسائیت ہی صداقت کی علمبردار ہے۔ اس کا سرمایۂ علمی اس لئے صحیح اور درست ہے کہ وہ خدا کی تعلیم کا نتیجہ ہے اور کسی انسان کی ذہنی اپج سے حاصل نہیں کیا گیا۔ اس کی صداقت کی جانچ پڑتال کے لئے کلیمنٹ دو طریقے بھی پیش کرتا ہے۔ ایک انفرادی مکاشفہ یعنی صوفیانہ جذب و تجربہ۔ ایک شخص ایک خاص قسم کے صوفیانہ سلوک سے گزر کر حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس کی بنا پر وہ ان حقائق کی تصدیق کرتا ہے جو مذہب عیسوی نے پیش کئے ہیں۔ (۲۸)

دوسرا ذریعہ عقل سلیم اور داخلی شواہد ہیں۔

لیکن جہاں تک فلسفیانہ افکار کا تعلق ہے کلیمنٹ ان کے نتائج کو کلی طور پر رد نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ ان افکار میں صحیح و غلط دونوں کی آمیزش ہو سکتی ہے اور ایک عیسائی کے لئے ضروری نہیں کہ وہ ان افکار کو بالکل رد کر دے۔ اس کا خیال تھا کہ یونانی فلسفہ اپنے افکار کے لیے موسوی دین کا مرہون منت رہا ہے اور اس لئے ہر صداقت جہاں کہیں بھی ہو ایک عیسائی کے لئے قابل قبول ہے۔

کلیمنٹ عقلی علوم کی اہمیت پر کافی زور دیتا ہے لیکن اس کے نزدیک نجات کے لئے

ایمان اور روحانی علم ضروری ہے اور اس روحانی علم کے لیئے وہ "علم" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ انسان کی زندگی میں دو منزلیں ہیں، پہلی منزل میں وہ الحاد و بے دینی سے صحیح دین میں داخل ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد دوسری منزل میں وہ ایمان سے ترقی کر کے علم تک پہنچتا ہے، وہ علم جس کا آخری درجہ عشق ذات خداوندی پر پہنچتا ہے۔

عیسائی تصوف کی دوسری اہم شخصیت آگسٹائن ہے۔ وہ ۳۵۴ عیسوی میں شمالی افریقہ کے ایک شہر تاگاسٹ میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں مونیکا عیسائی تھی اور اس زمانے کے عام ماحول کے مطابق اس نے انتہائی پرہیزگاری سے زندگی گزاری۔ لیکن اس کا باپ عیسائی نہیں تھا مگر اس نے آگسٹائن کی تعلیم کے لئے پوری پوری کوشش کی۔ اس نے خطابت میں خصوصیت پیدا کی۔ رومی نظام حکومت میں اس مضمون کی وہی اہمیت تھی جو آج کل مثلاً معاشیات یا عمرانیات کی ہے۔ اسی سلسلے میں وہ کارتھیج، روم اور میلان میں مختلف تعلیمی اداروں میں معلم کی حیثیت میں کام کرتا رہا۔ اس کی مشہور کتاب "اعترافات" (Confessions) اس زمانے کی مذہبی زندگی کا بہترین نقشہ پیش کرتی ہے۔ اس نے اس میں اپنی ذہنی کشمکش کا تفصیلی ذکر کیا ہے اور اس معاملے میں اسلامی تصوف کی تاریخ میں غزالی کی "منقذ" کے ہم پلہ ہے۔

اس کی علمی زندگی کافی متنوع اور دل چسپ تھی۔ لاطینی زبان سے پوری طرح واقف تھا لیکن یونانی زبان سے مانوس نہ ہو سکا۔ اس کے دل میں علمی تحقیق کا جذبہ سسرو کی ایک کتاب کے مطالعہ سے پیدا ہوا اور زندگی کے آخری دنوں تک برقرار رہا۔ اسی جذبہ کے تحت وہ زندگی کے مختلف دوروں میں مختلف مذاہب اور فلاسفہ کا مطالعہ کرتا رہا اور یکے بعد دیگرے مختلف عقائد کی سچائی کا قائل رہا۔ لیکن اس علمی زندگی کے ساتھ ساتھ اس کی عملی زندگی کسی طرح بھی قابل رشک نہیں تھی۔ اس کی نیک ماں کی عملی مثالیں اور اس کی پرجوش دعائیں اس کو نیکی کی طرف مائل نہ کر سکیں اور اس نے بوالہوسی کی زندگی شروع کر دی۔ سولہ سال کی عمر میں اس نے ایک عورت کو بغیر نکاح کے گھر میں ڈال لیا۔ اس دور کی زندگی کے متعلق وہ اعترافات میں کہتا ہے: "میں کارتھیج پہنچا۔ یہاں ہر طرف سے میرے کانوں میں ناپاک محبتوں کے خوفناک نغموں کی گونج پہنچ رہی تھی۔ ابھی تک میں نے کسی سے محبت نہیں کی تھی لیکن محبت کرنے کا جذبہ میرے دل میں موجزن تھا۔۔۔ مجھے اس قسم کی محبت کا جنون سا ہو گیا اور آخرکار ایک دن مجھے یہ مراد مل گئی اور میں خوشی سے پھولا نہیں سمایا۔ (لیکن افسوس) اس طرح نے دوستی کے چشمے کو بوالہوسی کی گندگی سے خراب کر دیا۔ اس طرح جس محبت کا میں خواہش مند تھا اس میں گلے گلے تک ڈوب گیا۔[۴۹] اس عورت سے واقعی بے انتہا محبت تھی اور بعد میں جب ایک خاص موقع پر اسے اس کو چھوڑنا پڑا تو

CamScanner

اسے بہت صدمہ ہوا اور کافی مدت تک اس کی یاد اس کے دل میں چٹکیاں لیتی رہی۔ اس تعلق سے اس کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام ہماری زبان میں خداداد یا الہ دیتہ کہا جا سکتا ہے۔

آگسٹائن کی تعلیم اور تربیت کچھ اس طرح ہوئی تھی کہ بوالہوسی کے باوجود اس کے دل میں حقیقت کی تلاش کا جذبہ ہمیشہ موجزن رہا۔ ایک دن اسے سسرو (cicero) کی ایک کتاب کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اس کے پڑھنے سے اس کی طبیعت میں ایک ہیجان نما کیفیت پیدا ہوئی اور اب محض خطابت سے ہٹ کر وہ فلسفے کی طرف متوجہ ہوا اور زندگی کی عام دلچسپیوں اور مادی خواہشات کی طرف سے ایک سرد مہری اور بے رغبتی سی پیدا ہو گئی۔ ''ہر بے کار خواہش فوراً میرے لئے بے معنی ہو کر رہ گئی اور اب میرے دل میں لازوال حکمت و دانائی حاصل کرنے کا ایک بے پناہ جذبہ پیدا ہو گیا--- یونانی زبان میں حکمت کی محبت کو ''فلسفہ'' کہتے ہیں اور یہی وہ چیز تھی جس کی تڑپ اس کتاب نے میرے دل میں پیدا کی۔ اکثر لوگ اسی مقدس اصطلاح کے پردے میں اپنی گمراہیوں اور غلط نظریات کی ترویج کرتے ہیں اور اسی لئے اس کتاب میں یہ نصیحت درج تھی کہ خبردار کہیں تم غلط فلسفے اور لوگوں کی ذاتی خواہشات سے متاثر ہو کر گمراہ نہ ہو جانا۔ سچی حکمت کا منبع مسیح کی ذات ہے کیونکہ اس میں جسمانی طور پر خدا موجود ہے۔[۳۰] آگسٹائن نے آج تک انجیل کا مطالعہ نہیں کیا تھا اس لئے اس نے فیصلہ کیا کہ اب اس کو پڑھا جائے لیکن مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس میں کوئی ادبی کمال نہیں بلکہ بالکل معمولی چیز ہے اور اس جیسے بڑے آدمی کے لئے اس کا مطالعہ کرنا بالکل بے معنی سی بات ہو گی۔

اس کے بعد وہ مانوی حلقے میں شامل ہو گیا اور نو سال تک اس مذہب میں شامل رہا لیکن آہستہ آہستہ اس کے دل میں شکوک و شبہات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ فلسفے کی کتابوں کا گہرا مطالعہ وہ مسلسل کرتا رہا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کے زمانے کے سائنس دان اور فلسفی اس کائنات کے متعلق زیادہ صحیح علم رکھتے ہیں۔(۳۱) اور جن چیزوں کے متعلق مانوی اسے ایمان لانے کے لئے کہتے ہیں وہ کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ اس کے بعد اس کے عقیدے میں تذبذب پیدا ہونا قدرتی تھا۔ اسی دوران میں ایک مانوی مبلغ فاوسٹس کارتھیج آیا۔ آگسٹائن اپنے شکوک رفع کرنے کی خاطر اس سے ملا۔ وہ اس کی قادرالکلامی اور فن خطابت سے ضرور متاثر ہوا، اس کی شخصیت میں ایک جذب و کشش ضرور تھی لیکن ان سے اس کے دل کی تاریکیوں میں روشنی پیدا نہ ہو سکی۔ گفتگو کے دوران میں آگسٹائن کو معلوم ہوا کہ وہ عام علوم سے بے بہرہ ہے اور سوائے خطابت اور عمدہ گفتگو کے اسے مسائل کی پیچیدگیوں سے کوئی واقفیت نہیں۔ جب آگسٹائن نے اس سے مختلف سوالات کرنے شروع کئے تو اس نے صاف گوئی سے تسلیم کیا کہ وہ ان کو حل کرنے

CS CamScanner

اور تشفی بخش جواب دینے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس کی اس صاف گوئی نے آگستائن کو متاثر تو ضرور کیا لیکن مانوی مذہب کے متعلق اس کی عقیدت کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا۔

اس واقعہ کے بعد آگستائن روم چلا گیا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ وہاں کا ماحول اس کے لئے زیادہ سازگار ہے۔ وہاں ایک مانوی دوست کے ہاں ٹھہرا۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ اثر زائل ہوتا گیا۔

یہاں سے آگستائن کی ذہنی کشمکش کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ روم میں اسے کوئی سازگار ماحول نہ مل سکا اور اس لئے اس کی پریشانی بڑھتی چلی گئی۔ یہاں اس نے بدیوں اور سیہ کاریوں کے وہ خوفناک منظر دیکھے جن کے سامنے کارتھیج کے مناظر بالکل ہیچ تھے۔ میلان میں فن خطابت کے لیکچرار کی جگہ خالی تھی اس لئے یہ روم سے میلان جا پہنچا۔ وہ مانوی عقائد سے بالکل دل برداشتہ ہو چکا تھا لیکن ابھی عیسائیت کے لئے اس کے دل میں کوئی جگہ پیدا نہ ہو سکی تھی۔ چنانچہ وہ افلاطون کی اکیڈمی کے فلسفہ تشکیک کی طرف مائل ہو گیا۔ لیکن محض شکوک و شبہات پر زندگی کی تعمیر مشکل ہوتی ہے اور آگستائن جیسے آدمی کے لئے ایسے سلبی نظریہ میں پناہ لینا ناممکن تھا۔ اس کی ذہنی پریشانیاں بہت بڑھ گئیں۔ خاص کر اس وجہ سے کہ وہ ابھی تک اپنے ان دوستوں سے میل جول رکھتا تھا جو مانوی تھے۔

مانی کی تعلیم اس کے دل کو مطمئن تو نہ کر سکی لیکن چند تصورات کا نقش ایسا گہرا تھا جس کی بنا پر وہ عیسائیت کی تعلیم کو قبول نہ کر سکا۔ مانی کے خیال کے مطابق یہ کائنات اور انسانی جسم دونوں بدی اور شر کے مظہر ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر عیسائی تصور کہ خدا انسانی جسم کی شکل میں ظاہر ہوا قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس طرح خدا کا شر سے ملوث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مانویوں نے اناجیل پر جو مختلف اعتراضات کئے تھے وہ آگستائن کی نگاہ میں اتنے وقیع اور مدلل تھے کہ ان کا جواب مشکل سے دیا جا سکتا تھا۔ اس کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ کاش کوئی ایسا شخص اسے مل جائے جو ان اعتراضات کا صحیح جواب بتا سکے یا ان کو رد کرنے کے طریقے کی طرف رہنمائی کر سکے۔ میلان میں اسے بشپ امبروز کے وعظ سننے کا موقع ملا۔ آگستائن اس کی شخصیت سے متاثر ضرور ہوا لیکن اس کا وعظ سنتے وقت وہ اس کی خطابت کے فن کی طرف زیادہ متوجہ ہوتا لیکن وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مانوی فاوسٹس امبروز سے بہتر خطیب ہے لیکن آہستہ آہستہ اس کے مضامین نے اس کے دل پر اثر کرنا شروع کیا۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ عیسائیت کے جن عقائد کو وہ ناقابل دفاع سمجھتا تھا ان کی عقلی توجیہ اب اس کے لئے آسان ہو گئی اور مانویوں کے جو اعتراضات اس کے نزدیک مسکت اور مدلل تھے اب وہ بالکل بے معنی اور بے جان ہو کر

رہ گیے۔ اس نے اس کے بعد ان دلائل کی تلاش شروع کی جن کی بنا پر وہ مانوی عقائد کے کذب و دروغ کو واضح کر سکے لیکن اس میں وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ تاہم اس منزل پر اس کا عقیدہ تھا کہ اس کائنات کے متعلق جہاں تک انسانی فہم کی رسائی ممکن ہے مانویوں کے مقابلے میں فلسفیوں کا نقطہ نگاہ زیادہ قرین قیاس ہے۔ اس پر اس نے فیصلہ کیا کہ مانویت کو خیر باد کہہ دیا جائے۔(۳۲)

اس کے بعد اس کی ماں بھی میلان آگئی اور اس کے آتے ہی آگسٹائن کے عیسائیت کی طرف جھکنے کا امکان زیادہ مضبوط ہو گیا۔ آہستہ آہستہ اس کے دل میں عیسائیت اور مانویت کا تقابل کرتے ہوئے یہ احساس پیدا ہونا شروع ہوا کہ اول الذکر میں بہت خوبیاں ہیں۔ تاہم شکوک وشبہات کا سمندر اس کو گرداب میں غوطہ دیے جاتا رہا۔ ''وہ عالم غیب کے متعلق اس طرح کا واضح و یقینی علم حاصل کرنے کا خواہش مند تھا جس طرح کہ سات اور تین مل کر دس بنتے ہیں۔" (۳۳) لیکن ایک دفعہ دھوکا کھا لینے کے بعد وہ کوئی نیا قدم اٹھانے سے گھبراتا تھا۔

اس کی ذہنی کشمکش کی شدت اور اس سے پیدا شدہ بے چینی کا اندازہ مندرجہ ذیل دو واقعات سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک دن وہ بادشاہ کے سامنے ایک قصیدہ پڑھنے کے لئے جا رہا تھا کہ معاً اسے خیال آیا کہ محض دنیاوی جاہ و جلال و عزت کی خاطر اس نے جھوٹ کا یہ طومار اکٹھا کیا ہے اور پھر جب وہ اسے بادشاہ کے سامنے پڑھے گا تو ہر طرف سے تعریف و تحسین ہوگی اگرچہ سب لوگ یہ جانتے ہوں گے کہ سوائے جھوٹ اور خوشامد کے کچھ نہیں۔ اس تصور پر اس کے دل میں غم و غصہ اور پریشانی کی ایسی لہر پیدا ہوئی کہ وہ اپنے دل کو تسلی نہ دے سکا۔ اسی دوران میں اس کی نظر ایک نوجوان فقیر پر پڑی جو بہت خوش اور مطمئن سا نظر آ رہا تھا۔ اس کے اس ظاہری اطمینان کو دیکھ کر اس کے دل میں ایک ٹھیس اٹھی۔ جب اس نے اس کی حالت کا مقابلہ اپنی اندرونی کشمکش سے پیدا شدہ پریشانیوں سے کیا، وہ اس کی تشریح کرنے سے قاصر تھا۔ اس وقت اسے اپنی زندگی کی ناکامی اپنی آرزوؤں کی پامالی اور ہر ہر قدم پر مصیبتوں کے پہاڑوں سے مقابلہ کرنے سے ذہنی اور دماغی کوفت کا شدید احساس ہوا۔ لیکن سوال جو ابھر کر اس کے سامنے آتا رہا وہ یہی تھا کہ اب وہ کیا کرے؟ کون سا راستہ اختیار کرے جس سے اسے پناہ مل سکے، اس کے قلب کو سکون میسر آئے؟

دوسری طرف وہ اس مادی زندگی کی دلدل میں بری طرح گرفتار تھا۔ اس کا قلب نجات و سکون کو خواہش مند تھا لیکن دنیاوی جاہ و جلال اور جسمانی ہوس رانیوں کی کشش سے دست بردار ہونا بھی اس کے لئے مشکل تھا۔ اس کی والدہ نے خواہش کی کہ اس کی باقاعدہ شادی

CamScanner

کر دی جائے تا کہ وہ گناہ کی زندگی سے محفوظ ہو جائے۔ وہ تیار ہو گیا اور اس نے اپنی غیر منکوحہ بیوی کو علیحدہ کر دیا۔ اگرچہ اسے اس سے بے پناہ محبت تھی۔ لیکن جب شادی جلدی نہ ہو سکی تو اس نے کسی دوسری عورت سے ناجائز تعلقات قائم کر لئے۔ وہ ہوس کا شکار تو ہو گیا لیکن اس کی روح اس عمل سے بغاوت کر رہی تھی اور اس طرح اس کی ذہنی کشمکش میں اور اضافہ ہو گیا۔

اس منزل پر ایک کا ایک عزیز شاگرد الی پیس اور ایک دوسرا شخص نبری ڈیس اس کے ساتھ رہنے لگے۔ ان تینوں میں مشترک جذبہ تلاش حق تھا۔ جب بھی انھیں فرصت ملتی وہ اکٹھے بیٹھ کر صداقت کی تلاش میں سرگرداں بحث کرتے رہتے۔ مانوی اثر کے ماتحت اس کے ذہن میں خدا کا تصور جسمانیت سے ملوث تھا۔ اس سے اس نے چھٹکارا حاصل کر لیا لیکن اب سوال یہ تھا کہ خدا کا صحیح تصور کیا ہو سکتا ہے؟ اتنا واضح تھا کہ خدا کی ذات ہر قسم کے تغیر و زوال سے بالا ہے۔ لیکن کیا وہ اس کائنات میں سرایت کیے ہوئے ہے یا اس کا وجود اس سے ماورا ہے؟ وہ خدا کو اس مکانیت سے علیحدہ متصور نہ کر سکا۔ دوسرا تصور جس کے متعلق اس کا ذہن ابھی صاف نہیں ہوا تھا وہ شر کا وجود تھا۔ اس شر کا صدور کہاں سے ہوا؟ مانوی عقائد سے توبہ کرنے کے بعد اب اس کے لئے اس مسئلہ کا حل بہت مشکل نظر آ رہا تھا۔ کیا خدائے مطلق پر اس کی ذمہ داری عائد کی جا سکتی ہے؟

شاید اس شر کا باعث ہمارا اختیار ہے۔ جب ہم اپنے نفس کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنی مرضی سے بعض دفعہ نیکی کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور بعض دفعہ بدی کا اور اسی سے شر پیدا ہوتا ہے۔ لیکن مجھے کس نے بنایا؟ خدا نے جو خیر محض ہے تو پھر یہ شر کا جذبہ کس طرح پیدا ہوا؟ اگر ابلیس ذمہ دار ہے تو ابلیس کو بھی تو خدا نے ہی بنایا تھا۔ اس میں شر کا عنصر کیسے پیدا ہو گیا؟ کیا خدا قادر مطلق نہیں؟ ممکن ہے کہ شر کا وجود ہی نہ ہو اور ہم محض ایک تخیل کے پیچھے سرگرداں ہوں۔ (۳۴) انھی الجھنوں میں آگسٹائن کافی عرصہ مبتلا رہا۔

اسی کشمکش کے دوران میں اسے فلاطینوس اور دیگر نو افلاطونی فلاسفہ کی کتب کے مطالعہ کا موقع ملا۔ مانویت کی ثنویت کے مقابلہ میں یہاں وحدانیت تھی۔ ان کتابوں سے وہ بہت متاثر ہوا اور چونکہ ان فلاسفہ کا نظریہ عیسائیت کے تصورات سے بہت مشابہ تھا اس لئے ان کا ذہن عیسائیت کی طرف زیادہ جھک گیا۔ چنانچہ وہ بیان کرتا ہے کہ میں نے ان کتابوں میں پڑھا (اگر لفظاً نہیں مگر معناً) کہ ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ یہی ابتدا میں خدا کے ساتھ تھا۔ سب چیزیں اس کے واسطہ سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا ہے اس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔ اس میں زندگی تھی اور وہ زندگی آدمیوں کا نور تھی۔ اور نور

تاریکی میں چمکتا ہے اور تاریکی نے اسے قبول نہ کیا۔'' (۳۵) لیکن یہ مفہوم جو انجیل یوحنا میں مندرج ہے اسے ان کتابوں میں نہ ملا کہ ''وہ اپنے گھر آیا اور اس کے اپنوں نے اسے قبول نہ کیا لیکن جتنوں نے اسے قبول کیا اس نے انھیں خدا کے فرزند بننے کا حق بخشا۔'' (۱۔۳۔۱۲) اسی طرح یہ تصور بھی اسے ان فلاسفہ کی کتابوں میں ملا کہ ''وہ نہ خون سے نہ جسم کی خواہش سے نہ انسان کے ارادے سے بلکہ خدا سے پیدا ہوا۔'' (یوحنا ۱،۱۳) لیکن یہ تصورات ان کے ہاں موجود نہ تھے کہ ''کلام مجسم ہوا اور فضل اور سچائی سے معمور ہوکر ہمارے درمیان رہا۔'' (یوحنا ۱، ۱۴)(۳۶)

دوسرے الفاظ میں آگسٹائن کو ان فلاسفہ کے ہاں کلمہ (Logos) کا مابعدالطبیعی نظریہ تو مل گیا لیکن حلول اور اس کے ساتھ وابستہ نجات کے تصورات وہاں نہ مل سکے۔ اس سے ایک فائدہ ضرور ہوا۔ مانوی اثرات کے ماتحت خدا کا مادی تصور اس کے ذہن سے ہمیشہ کے لئے ختم ہوگیا۔ اب اس کے سامنے خدا کی ذات نور اور زندگی کے تصورات سے وابستہ ہوگئی--- ایسا نور جو مادی نور کے مماثل نہیں بلکہ وہ نور جس کو صرف انسان کا دل سمجھ سکتا ہے۔ اس تجربے کے بعد اسے کچھ اطمینان سا ہوا۔ اس کے بعد اس نے انجیل کی مختلف کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور خاص طور پر پولوس کا اس مطالعہ کے دوران میں اس کی وہ اجنبیت جو وہ پہلے ان کتابوں میں محسوس کیا کرتا تھا دور ہوگئی۔

پادری امبروز کی جگہ ایک دوسرا بزرگ سمپلی کیانس آیا ہوا تھا۔ آگسٹائن اس کے پاس پہنچا اور اپنی داستان سنائی۔ جب اس نے اپنا تجزیہ کیا تو اسے محسوس ہوا کہ جاہ و ہوس اور دنیاوی عزت کی خواہش اب اس کے دل میں موجود نہیں البتہ عورت کی محبت ابھی اس کے حواس پر سوار ہے۔ ان سب باتوں کے باوجود اس کے دل میں راہِ راست پر آنے کی تڑپ اب زوروں پر تھی۔ سمپلی کیانس نے اسے ایک شخص وکٹورینس کا قصہ سنایا جو روم کے باشندوں میں بہت زیادہ قابلِ عزت و تکریم تصور ہوتا تھا اور عوام کو اس سے عقیدت تھی۔ لیکن اس نے ایک دن گرجا میں جا کر سب لوگوں کے سامنے عیسائیت قبول کرلی۔ اس کا اعلان ہیجان انگیز ثابت ہوا۔ رومی سلطنت کے عوام کے غصے اور انتقام کی آگ بھڑک اٹھی لیکن اس شخص نے ان میں سے کسی چیز کی پروا نہ کرتے ہوئے اپنے عیسائی ہونے کا اعلان کردیا۔ آگسٹائن کے لئے یہ واقعہ عبرت آموز ضرور تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ وہ بھی اسی طرح اپنی عیسائیت کا اعلان کردے۔ لیکن جب اس نے سنا کہ رومی سلطنت نے ایک قانون نافذ کیا ہوا ہے کہ کوئی عیسائی خطابت یا دوسرے ادبی علوم کے لیکچرار کے طور پر ملازم نہیں رکھا جا سکتا تو اس کا جذبۂ تبدیلیِ مذہب سرد پڑ گیا۔ اس کے سامنے

CamScanner

ایک طرف خدا کی رضا جوئی تھی اور دوسری طرف اپنی ملازمت اور تنخواہ تھی۔ اس دوراہے پر آ کر اس کے پاؤں ڈگمگا گئے۔ جب اسے آواز آئی کہ "میری طرف لپکو" تو اس نے کہنا شروع کیا کہ "ابھی نہیں، مجھے تھوڑی دیر کے لئے چھوڑ دیجئے۔" لیکن بقول اس کے یہ "ابھی نہیں" کبھی ختم ہونے والی نہ تھی اور یہی کشمکش اس کے قلب پر طاری رہی۔

ایک دن اُس کا ایک ہم وطن شخص اُس سے ملنے آیا۔ وہ شاہِ روم کے دربار میں ایک بلند منصب پر فائز تھا لیکن وہ عیسائی ہو چکا تھا۔ اس نے جب آ کر آگسٹائن کی میز پر خلاف توقع پولوس رسول کے صحیفوں کی کتاب دیکھی تو اس نے چند عیسائی راہبوں اور ان لوگوں کے جنھوں نے عیسائیت قبول کرتے وقت انتہا درجے کی مصیبتوں میں پامردی کا ثبوت دیا تھا، دل چسپ قصے سنانے شروع کئے جن سے وہ بہت متاثر ہوا۔ ان کے مقابلہ پر اسے اپنی کوتاہیاں اور کمزوریاں بہت نمایاں نظر آنے لگیں۔ اس کے بعد اس نے اپنے عزیز شاگرد الی پیس (Alypius) کے ساتھ بیٹھ کر حالات کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔ جن لوگوں کے حالات اس نے سنے تھے وہ علمی طور پر جاہل تھے لیکن حقیقت کی روشنی تک پہنچنے میں وہ آگسٹائن جیسے دانا لوگوں سے کہیں آگے تھے۔ اسے علمی بلندی اور روحانی غربت کے تضاد پر تعجب ہوا۔ اس کے قلب میں ایک عجیب احساس ندامت، عجز اور شرمندگی نمودار ہوا۔ اس وقت اس کی آنکھوں سے غرور کے پردے ہٹے اور اسے اپنی حقیقی کمزوری کا احساس ہوا۔ درحقیقت وہ اپنے آپ کو علم و عقل کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا ہوا محسوس کرتا تھا اور اسے یہ توقع تھی کہ وہ ان عقلی دلائل سے حقیقت تک پہنچ سکے گا لیکن جب اس نے دیکھا کہ جاہل ترین انسان اس سے کہیں جلدی اس حقیقت کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو اسے ندامت کا شدید احساس ہوا۔ اب اس نے اپنے ساتھ الی پیس سے مخاطب ہو کر کہا کہ کیا ہمیں اس بات پر شرم آنی چاہیے کہ دوسرے ہم سے پہلے اس حقیقت تک پہنچنے میں کامیاب ہو چکے ہیں اگر یہ بات ہے تو پھر ہمیں ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے تو شرم نہ آنی چاہیے؟" (۳۷) یہ فقرہ اس بات کا اعلان تھا کہ اس میں علمی غرور اور عقلی تکبر ختم ہو چکا ہے اور اب وہ سچائی کو اپنانے کے لئے تیار تھا تاہم اس کی اندرونی کشمکش اور نفسی تگ و دو جاری تھی۔

وہ اپنے مکان سے ملحقہ باغ میں جا بیٹھے۔ آگسٹائن اور الی پیس دونوں پاس پاس بیٹھے تھے۔ آگسٹائن کے دل میں ایک مکمل جنگ جاری تھی۔ ایک طرف دنیاوی لذت، جاہ و منزلت تھی۔ ہوس رانیاں اس کو مسلسل دعوت دے رہی تھیں کہ اگر اس نے یہ راستہ اختیار کر لیا تو وہ ہمیشہ کے لئے ان لذتوں سے محروم رہ جائے گا۔ دوسری طرف نیکی، بھلائی اور عفت کی دیویاں اس کو سمجھا رہی تھیں کہ ہزاروں نوجوان مردوں اور عورتوں نے اپنے آپ کو اس زندگی کے لئے

وقف کر رکھا ہے، کیا تم میں اتنی جرأت نہیں؟ یہ جنگ اس کے نفس میں جاری تھی اور الی پیس اس سے بالکل بے خبر بیٹھا ہوا اس تمام ماجرے کے اختتام کا منتظر تھا۔ اچانک یہ جذبات امڈ کر اس کی آنکھوں میں آ گئے اور وہ زار و قطار رونے لگا۔ اس پر وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور ایک انجیر کے درخت کے نیچے بیٹھ کر رونا شروع کیا۔ "اے خدا! کب تک؟ کب تک یہ غصہ و خفگی؟ اے خدا! میرے پرانے فسق و فجور قابل معافی ہیں! کب تیری بخشش کا آغاز ہوگا؟ آج کیوں نہیں؟" ایسے الفاظ اس کے منہ سے بے ساختہ نکلتے گئے۔ اسی حالت میں ایک ساتھ والے مکان سے کسی لڑکے یا لڑکی کی زبان سے یہ الفاظ بار بار سنائی دیئے: "اٹھو اور پڑھ، اٹھو اور پڑھ"۔ ان الفاظ کو سن کر اس نے رونا بند کر دیا اور اٹھ کر واپس اس جگہ آیا جہاں وہ پہلے الی پیس کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا۔ وہاں پولوس رسول کا صحیفہ پڑا تھا۔ اس کو اٹھایا کھولا اور پہلے جس جگہ نظر پڑی وہاں یہ فقرات تھے: "بدمستی اور شراب خوری میں نہیں اور نہ حسد و فساد میں بلکہ مسیح کو اپنا اوڑھنا بچھونا بناؤ اور نفسانی خواہشات کی طرف توجہ نہ کرو۔" (پولوس کا خط رومیوں کے نام) "اس سے آگے میں نے نہیں پڑھا اور نہ مجھے ضرورت تھی۔ کیونکہ ان کے ختم ہوتے ہی ایک قسم کا نور اور روشنی میرے سینے میں سرایت کر گیا اور میرے دل سے تمام شکوک و شبہات دور ہو گئے۔" (۳۸) اس تبدیلی اور انقلاب کی خبر جب اس کی والدہ کو ملی تو اس کی خوشی کی کوئی انتہا نہ رہی جو وہ بے چاری شاید اسی انتظار میں تھی اور چند دنوں کے بعد چل بسی۔

اس کے بعد آگسٹائن نے کچھ مدت تنہائی و ریاضت میں بسر کی اور بقایا اس نے اپنی علمی استطاعت کے مطابق عیسائیت کی خدمت میں صرف کر دی۔ صدیوں تک مسیحی دینیات آگسٹائن کے اثر سے آزاد نہ ہو سکی۔ اگرچہ یہاں ہمارا مقصد عیسائی دینیات کی تاریخ پیش کرنا نہیں تاہم آگسٹائن نے جو کچھ عیسائی تصوف کے سلسلے میں کام کیا ہے، اس کا صحیح جائزہ لینے کے لئے اس کے دینیاتی نقطہ نظر کی وضاحت ضروری ہے۔

آگسٹائن کے قلب و ذہن میں گناہ کا تصور کچھ اس طرح حاوی نظر آتا ہے کہ آخری عمر تک وہ اس سے چھٹکارا نہ پا سکا۔ اس کی کچھ وجہ تو مانوی اثرات ہیں اور کچھ اس کی اپنی زندگی کا تجربہ (۳۹) اور یہی وجہ تھی کہ آخر تک اس کی زندگی اور اس کے نظریات سے مایوسی اور قنوطیت کی جھلک آتی رہی۔ پیلاگوس کے ساتھ مباحثہ کرتے ہوئے آگسٹائن نے جو موقف اختیار کیا اس سے اس کے نظریات پوری طرح واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ جھگڑا حقیقت جبر و قدر کے متعلق تھا۔ پیلاگوس ایک برطانوی پادری تھا جس کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) خدا اصلاً عادل ہے اور اس لئے اس نے ہر چیز کو نیک پیدا کیا۔ چنانچہ انسان اپنی

CamScanner
CamScanner

فطرت کے لحاظ سے نیک ہے اور اس لئے "فطری گناہ" کوئی چیز نہیں۔ ہر انسان جب پیدا ہوتا ہے تو وہ اسی طرح معصوم ہوتا ہے جس طرح آدم اپنی لغزش سے پہلے تھے۔ پیلاگوس کا خیال تھا کہ نہ صرف یہ کہ آدمی اس زندگی میں گناہ کی آلودگی سے پاک رہ سکتا ہے بلکہ ایسے آدمی ہو گزرے ہیں جو بالکل معصوم زندگی بسر کرتے رہے۔

(۲) انسان کا علوءِ مرتبت اس کی عقل اور اختیار میں مضمر ہے۔ اسے نیکی اور بدی کا راستہ دکھا دیا گیا ہے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی قوت بھی اس میں موجود ہے۔

(۳) نفسانی خواہشات کسی حیثیت میں بھی شرانگیز نہیں کہلا سکتیں۔ اس لئے اگر کوئی شخص ان خواہشات کو پورا کرتا ہے تو وہ گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔ گناہ تو حدِ اعتدال سے تجاوز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ شادی اپنی ذات میں گناہ کی موجب نہیں۔

(۴) آدم کی لغزش کا باعث اس کے اختیار کی آزادی ہے اور دوسرے انسانوں کی لغزشیں بھی اسی باعث سے پیدا ہوتی ہیں۔ موت کسی طرح بھی گناہ کا نتیجہ نہیں اور نہ آدم کی لغزش باقی انسانوں کی فطرت پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔

اس کے برعکس آگسٹائن کا خیال تھا کہ انسان فطری طور پر گناہ گار پیدا ہوا ہے اور صرف خدا کی بخشش سے اس کی نجات ممکن ہے۔ اگر معصوم بچوں کو بپتسمہ نہ دیا جائے تو وہ موت کے بعد ہمیشہ جہنم کی آگ میں جلتے رہیں گے۔ جو خطوط آگسٹائن اور افریقہ کے دوسرے پادریوں نے پیلاگوس کے موقف کے خلاف پوپ کو لکھے ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آگسٹائن کے نزدیک اگر پیلاگوس کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے یعنی اگر ہم مان لیں کہ انسان میں فلاح پانے کی فطری صلاحیت موجود ہے تو اس سے بپتسمہ دینے کی رسم بے معنی ہو کر رہ جائے گی اور مسیح کی تمام زندگی کا مقصد یعنی انسانوں کو گناہ سے پاک کرنا بالکل ختم ہو جائے گا۔

زوالِ آدم اور گناہ فطری کا یہ مسئلہ جس کو آگسٹائن کے باعث عیسائی کلیسا نے اختیار کیا درحقیقت انسانیت کے لئے ایک عظیم الشان بدقسمتی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ کافی مدت تک لوگوں کے ذہن پر ناامیدی اور قنوطیت طاری رہی جس سے انسانوں کی تخلیقی قوت بری طرح مجروح ہو گئی۔ بعد میں اسلام نے جو نیا پیغام دنیا کے سامنے پیش کیا اس کا ایک پہلو عیسائیت کی اس آگسٹائنی تعبیر کے خلاف احتجاج بھی ہے۔ یہ اسی تعبیر کا نتیجہ تھا کہ عیسائیوں میں ناامیدی کے باعث رہبانیت کا رواج عام ہو گیا۔ انسانی جسم کے فطری تقاضوں اور نفسانی خواہشات کی تسکین کو گناہ سمجھا جانے لگا۔ شادی کے مقابلے پر تجرد کی زندگی کو ترجیح دی جانے لگی، معاشرتی اور تمدنی

ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی بجائے جنگلوں اور ویرانوں میں پناہ لینا پسند کیا جانے لگا۔ اسی بنا پر قرآن نے عیسائی راہبوں کی تعریف کرتے ہوئے بھی رہبانیت کو بطور نظریۂ حیات مسترد کر دیا اور انسان کے قلب و ذہن کے فطری گناہ کے ہولناک تصور کی ہولناکیوں سے پناہ دی۔

ان دینیاتی مناظروں میں منہمک ہونے کے باوجود آگستائن کا مقام تصوف میں بہت بلند ہے۔ اس کی زندگی سے تصوف کے متعلق بعض غلط فہمیاں رفع ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ تصوف قانون و شریعت کی پابندی کے خلاف ایک ردِ عمل کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔ دین انسانوں سے چند ظواہر کی پابندی کا طالب ہے لیکن تصوف اس کے برعکس خدا سے بلاواسطہ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے اور اسی لئے طریقت اور شریعت کے مابین نزاع کی بنیاد پڑتی ہے۔ مذہب و فلسفہ کا دارومدار زیادہ عقلی مباحث پر ہوتا ہے اور تصوف عموماً انسان کی جذباتی زندگی کی تسکین کا ذریعہ ہے۔ لیکن آگستائن کی متنوع زندگی ایسی جامع تھی کہ ایک طرف وہ شریعت و عقل کا نمائندہ ہے تو دوسری طرف وہ طریقت و عشق کا بھی ویسا ہی پرجوش حامی۔ ایک حیثیت میں وہ کلیسا کے اقتدار مطلق کا متعصب علمبردار ہے تو دوسری طرف وہ انسان کے خدا سے بلاواسطہ ربط پیدا کرنے کی اہلیت کا نہ صرف نظری طور پر حامی بلکہ جس کی اپنی ساری زندگی اس کی تائید کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ صوفی بھی تھا اور فقیہ بھی اور اس جامع حیثیت کے باعث عیسائیت کی تاریخ میں اس کو ایک بلند مقام حاصل ہے۔

آگستائن نے انسانی زندگی کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول وہ زندگی جس میں انسان اپنا تمام تر وقت مسلسل جدوجہد و پیہم تگ و دو میں صرف کرتا ہے۔ یہ زندگی کا فعال پہلو ہے۔ دوسرے وہ زندگی جس میں انسان اپنا وقت مشاہدات ریاضت و مراقبات میں صرف کرتا ہے ان دونوں زندگیوں میں سے کون سی زندگی بہتر ہے؟ تصوف کی تاریخ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آخری زندگی جدوجہد کی زندگی سے کہیں بہتر ہے اور صوفیا نے مختلف دلائل سے اس کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بائبل میں ان دونوں زندگیوں کو تمثیلاً مارتھا اور میری دو عورتوں کی زندگی سے سمجھانے کی کوشش کی گئی اور اسی تمثیل سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے آگستائن ان کا فرق بیان کرتا ہے۔ مارتھا نے دنیاوی زندگی اختیار کی اور میری نے جذب و مشاہدات کی زندگی۔ چنانچہ آگستائن کہتا ہے: مارتھا نے ایک اچھا راستہ منتخب کیا لیکن میری نے اس سے بہتر طریقے کو اپنایا۔ جن چیزوں کی طرف مارتھا نے توجہ کی وہ فنا ہونے والی ہیں۔ اس نے بھوکوں، پیاسوں اور محتاجوں کی خدمت کی لیکن یہ سب معاملات قابل فنا ہیں۔ ایک ایسا وقت آنے والا ہے جب نہ بھوک ہوگی نہ پیاس، نہ کوئی بھوکا ہوگا نہ پیاسا اور مارتھا کی تمام پسندیدہ کوششیں ختم

CamScanner

ہو جائیں گی۔ اس کے بالمقابل میری کا فعل و عمل ہمیشہ باقی رہنے والا ہے، اس نے اپنے لئے مشاہدۂ رب کا راستہ اختیار کیا اور خدا کی ذات ناقابل فنا ہے۔'' چنانچہ آگسٹائن کے نزدیک جذب و مشاہدہ کا راستہ انسانی زندگی کا بہترین اور بلند ترین مقصد ہے۔ لیکن چونکہ انسان اس دنیا میں پیدا ہوتا ہے اس لئے فطری طور پر وہ اس نصب العین تک مکمل طور پر نہیں پہنچ سکتا۔ چنانچہ آگسٹائن نے اپنے اس نظریے میں ترمیم کر کے انسانی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے اول جذب و مشاہدہ کی زندگی دوسرے عمل کی زندگی۔ تیسرے، ایسی زندگی جس میں یہ دونوں اجزا شامل ہوں۔ اس کے نزدیک تیسری قسم کی زندگی ہر انسان کے لئے ممکن ہے اور یہی وہ زندگی ہے جس پر وہ خود عمل پیرا ہوتا رہا۔

مشاہدۂ ذات خداوندی یا دیدار ذات آگسٹائن کے نزدیک انسان کی اخلاقی زندگی کا بہترین ثمرہ ہے جس کا وعدہ خدا نے اپنے نیک بندوں سے کیا ہے۔ اگرچہ یہ اجر حقیقی معنوں میں صرف موت کے بعد کی زندگی میں ممکن ہے لیکن اس دنیا میں بھی نیک آدمیوں کو اس روحانی لذت سے کچھ بہرہ ملتا ہے اگرچہ وہ عارضی اور وقتی ہی کیوں نہ ہو۔ اس مقصد کے حصول کے لئے آگسٹائن کے نزدیک شدید ریاضت اور نفس کشی کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شاذ حالتوں میں مشاہدۂ ذات ایسے شخص کو نصیب ہو سکتا ہے جس نے مطلوبہ زہد و ریاضت کی طویل منزلیں طے نہ کی ہوں لیکن عام حالتوں میں اس سلوک کے بغیر یہ نعمت حاصل نہیں ہوتی۔ عام طور پر عیسائی تصوف میں اس سلوک کی تین منازل کا ذکر آتا ہے: صفائی قلب (Purgation) مشاہدۂ نور (Illumination) اور وصل (Union)۔ یہی تینوں مراتب آگسٹائن کے ہاں مختلف اصطلاحات کی شکل میں موجود ہیں۔ اس کے خیال میں روح انسانی سات مختلف مرتبوں سے گزرتی ہے۔ پہلے چار درجوں میں روح کا تعلق حیات، حواس، عقل اور اخلاق سے ہوتا ہے۔ پانچویں درجے میں نفسانی خواہشات کا زور اور ہیجان سکون پذیر ہو جاتا ہے، چھٹے درجے میں انسان میں مشاہدۂ ذات کے امکانات پیدا ہوتے ہیں اور آخری درجے میں اسے مشاہدۂ ذات کا تجربہ ہوتا ہے۔ آگسٹائن کے خیال میں چوتھا درجہ صفائی قلب کا ہے جہاں نفسانی خواہشات پر قابو پا لیا جاتا ہے۔ پانچویں میں اس کی مکمل اصلاح ہو جاتی ہے، چھٹے میں وہ اصلی مقصد کی طرف رجوع کرتا ہے اور خدا کی بخشش کے باعث وہ آخری اور بلند ترین منزل کی طرف رواں دواں روانہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اسے ساتویں درجے میں وہ نعمت عظمیٰ نصیب ہو جاتی ہے جس کی خاطر اس نے سلوک کی یہ تمام منزلیں طے کی تھیں۔

اس سلوک کے لئے آگسٹائن نے خاص طور پر دو چیزوں پر بہت زور دیا ہے یعنی ذکر

CS CamScanner

اور توجہ علی القلب۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ دل سے ماسواہ اللہ کے تمام خیالات کو خارج کر دیا جائے۔ عقل و استدلال کے تمام طریقوں کو ذہن سے برطرف کر دیا جائے اور اس طرح پوری یک سوئی حاصل کر کے قلب کی توجہ اپنے داخلی معاملات پر مرکوز کر دی جائے۔ اسی طریقے سے انسان اس قابل ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدۂ ذات کا پُر سرور تجربہ حاصل کر سکے۔ اس تجربے کے بعد انسان کا دل کلی طور پر اس دنیا سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق آگسٹائن کہتا ہے: "جب یہ مشاہدۂ ذات نصیب ہوتا ہے تو ہمیں اس دُنیا کی ساری زندگی اور تمام اشیاء ہیچ دکھائی دینے لگتی ہیں۔ اس وقت احساس ہوتا ہے کہ دین نے جو احکام پیش کئے ہیں اور عقائد و ایمان کے جو اصول بیان کئے ہیں۔ وہ کتنے صحیح اور ضروری ہیں۔ ہمیں اپنے جسم کی حقیقت کا ایسا علم حاصل ہوگا کہ موت کے بعد حشر اجساد پر اس کا یقین ایسا ہی پختہ ہوگا جس طرح کل سورج کے نکلنے کا۔ حلول اور مسیح کے لیے باپ پیدا ہونے کے عقائد اس طرح واضح معلوم ہونے لگتے ہیں کہ ان پر مخالفوں کے اعتراضات بے وزن رہ جاتے ہیں۔ اس مشاہدۂ حق میں وہ لذت و سرور، پاکیزگی و حلاوت اور ایسا پختہ ایمان مضمر ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علم جس کو ہم آج تک صحیح علم سمجھے ہوئے تے علم نہیں تھا بلکہ جہالت تھی اور صحیح علم کے نور سے ہم صرف اب واقف ہوئے ہیں۔ موت کا ڈر دل سے بالکل خارج ہو جاتا ہے اور طبیعت میں یہی خواہش پیدا ہوتی ہے کہ موت کو جلد از جلد لبیک کہا جائے۔"

سب صوفیا کا یہ متفقہ نظریہ ہے کہ اس شعور ذات کے بعد زندگی کے تمام مشکل مسئلے اور لاینحل گتھیاں سلجھ جاتی ہیں اور انسان کے لئے اس پختہ بنیاد پر عمل کی عمارت تیار کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

صوفیا کے ہاں یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے کہ آیا مشاہدۂ حق اس دنیا میں ممکن ہے یا نہیں۔ اکثر کی یہی رائے ہے کہ ایسا مشاہدہ ممکن نہیں بلکہ جو کچھ نظر آتا ہے وہ محض تمثیل یا تجسیم ہوتی ہے جو انسانی تخیل خود پیدا کر لیتا ہے۔ آگسٹائن نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے حضرت موسیٰ اور پولوس کی مثالیں پیش کی ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ دونوں نے خدا کا مشاہدہ اس دنیا میں کیا ہے اور اس نعمت عظمیٰ کا حصول ہر نیک آدمی کے لئے ممکن ہے۔

حوالہ جات:

[۱] بابلی (سامی) اسرار کی رو سے ہبوط آدم کی وجہ یہ تھی کہ آسمان دیوتا انو نے انسان پر لعنت کی کیونکہ ایک دوسرے دیوتا نے اس پر زمین اور آسمان کی چیزوں کا علم نازل کیا اور اسے ایک چالاک دل دیا۔ آدم و شیطان کا قصہ اسی قصے کی دوسری شکل معلوم ہوتا ہے۔ شیطان بھی علم کا نمائندہ ہے جس نے انسان کی عظمت و برتری سے حسد کیا کہ اسے ورغلانے کی کوشش کی اور یہ لالچ دیا کہ اس طرح

وہ حیات ابدی حاصل کر سکے گا۔
مولانا روم کا مشہور شعر ہے

داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

قرآن کے مطابق شیطان نے "شجرۃ الخلد و ملک لا یبلیٰ" (۲۰۔۱۲۰) یعنی ہمیشہ رہنے والا درخت اور نہ ختم ہونے والے اقتدار کا لالچ دیا تھا۔

[۲] شہرستانی کا خیال ہے کہ ہرمیس نبی ادریس ہی کا دوسرا نام ہے۔

[۳] چونکہ ہرمیسی نوشتوں میں اکثر ایسے تصورات ملتے ہیں جو بعد میں انجیل کے مصنفین اور خاص کر یوحنا نے پیش کئے اس لئے مغربی مصنفین کی کوشش یہی ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ اگر ہرمیس فیلو کا ہمعصر تھا تو وہ نوشتے جو اس کے نام سے مشہور ہیں بعد کے زمانے کی تصنیف ہیں۔

[۴] بائبل کی رُو سے جیسا کہ کتاب پیدائش میں درج ہے خلائے مطلق (Choos) موجود تھا اور خدا کے حکم کن سے نور نمودار ہوا۔ لیکن ہرمیس کے اس نوشتے کے مطابق نور موجود تھا اور تاریکی بعد میں نمودار ہوئی۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس ہرمیسی نوشتے کی رُو سے خدا ہی نور ہے اور اس لئے ازل سے موجود ہے۔

[۵] بائبل کے انگریزی الفاظ سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ "باغ کے درمیان" والا درخت صرف حیات کا درخت تھا لیکن اردو ترجمہ میں اس نکتہ کی وضاحت نہیں کی گئی۔

[۶] دیکھئے سی۔ ایچ۔ ڈوڈ کی کتاب: بائبل اور یونانی، صفحہ ۱۶۸۔

[۷] دیکھئے ڈوڈ، "بائبل اور یونانی"، صفحہ ۱۹۵-۱۹۶

[۸] ان فقرات سے افلاطون کے مشہور الفاظ یاد آتے ہیں جو اس نے ایک فلسفی وحکیم کے لئے استعمال کئے تھے یعنی "وہ ازل و ابد اور وجود کا شاہد" ہے۔

[۹] وحدت وجودی مفکرین نے جو مختلف دلائل خدا کے کمل سریان کے متعلق دیئے ہیں۔ ان میں سے ایک خدا کو نفس اور دوسرے خدا کو نور سے تشبیہ دیتا ہے۔ جب خدا کو نفس (Mind) یا نور کہا جاتا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کائنات میں اس طرح جاری وساری ہے جس طرح جسم میں نفس اور تاریکی میں نور۔ لیکن ہرمیسی نوشتوں نے اس امکان کو اس طرح ختم کر دیا کہ خدا نور اور نفس کی بجائے نور اور نفس کا خالق ہے۔

[۱۰] اسے عقل اول بھی کہتے ہیں۔

[۱۱] الملل والنحل میں ہرمیس نبی کے مختلف اقوال میں سے ایک قول یہ ہے: جس چیز کو ہم حکمت کہتے ہیں وہ بھی اس نام سے پکارے جانے کی مستحق ہے جب وہ جہالت کے منافی ہو، تجلیات نور وہ ہیں جو ظلمت کو ہموار کر دیں، خوشبودار وہ چیز نہیں جو بدبو کو دور نہ کر سکے۔ صدق وہ ہے جو دروغ کو رفع کر دے۔ وغیرہ صفحہ ۳۱۷۔

[۱۲] الملل والنحل، صفحہ ۳۱۲-۳۱۷

[۱۳] ڈین انج ہے۔ تصوف، لندن ۱۹۱۲ء، صفحہ ۳۵۵۔

[۱۴] دیکھئے روفس جونز کی کتاب "صوفیانہ مذہب کا مطالعہ"، صفحہ ۵ فٹ نوٹ نمبر ا۔

[۱۵] ایضاً، صفحہ ۱۶۔

[۱۶] فلپیوں ۳، ۵۔

[۱۷] ۲ کرنتھیوں ۱۲، ۱ تا ۴۔ اعمال ۱۶، ۹ تا ۱۰ وغیرہ
اول الذکر کا بیان درج ذیل ہے: "پس جو رؤیا اور مکاشفے خداوند کی طرف سے عنایت ہوئے ان کا میں ذکر کرتا ہوں۔ میں ایک (ثانی المسیح) شخص کو جانتا ہوں۔ چودہ برس ہوئے کہ وہ یکایک تیسرے آسمان کی طرف اٹھا لیا گیا۔ اس شخص نے یکایک فردوس میں پہنچ کر ایسی باتیں سنیں جو کہنے کی نہیں اور جن کا کہنا آدمی کو روا نہیں۔"

[۱۸] یہ پولوس رسول ہی کا دوسرا نام ہے۔

[۱۹] گلتیوں کے نام خط ۱، ۱۶

[۲۰] فلپیوں کے نام ۲، ۶۔۱ اردو ترجمہ بالکل ناقص ہے اس لئے اس جگہ انگریزی عبارت کا مفہوم دیا گیا ہے۔

[۲۱] کرنتھیوں کے نام پہلا خط ۱۶، ۲۲

[۲۲] فلپیوں ۳، ۲۱

[۲۳] رومیوں کے نام خط ۸، ۳

[۲۴] تھسلنیکیوں کے نام پہلا خط ۱، ۱۰ اور ۳، ۷، فلپیوں کے نام خط ۱، ۲۳۔

[۲۵] اعمال ۱۶، ۷۔۱۰ میں مذکور ہے کہ "روح القدس" "یسوع کی روح"، "رؤیا" وغیرہ کی ہدایات کے زیر اثر وہ اپنا پروگرام متعین کرتا ہے۔ اسی طرح اعمال ۱۸، ۹۔۱۰ میں اسے رؤیا سے ہدایت ملی ہے وغیرہ وغیرہ۔

[۲۶] اس کے لئے انگریزی میں (Mystery) کا لفظ استعمال ہوا ہے جو اس زمانے کے مذاہب کے لئے مستعمل تھا۔ مثلاً (Mystery religions) جن میں خفیہ علم و عرفان کی تعلیم دی جاتی تھی۔

[۲۷] دیکھئے اوس بورن کی کتاب فلسفۂ قیصد اسکندروی صفحہ ۲۶ برگ (Brigg) اپنی کتاب (صفحہ ۹۵) میں کہتا ہے کہ خدا کا سلبی تصور توحیدی مذاہب میں نہیں چل سکتا، صرف وثنیت (Heathenism) کی بنیاد پر اس کی توجیہ اور اس کا جواز پیش کیا جا سکتا ہے۔

[۲۸] یہی وہ طریقہ تھا جس کی بنا پر غزالی نے دینی حقائق کی تصدیق ذاتی تجربے سے کی اور اس طرح اسے ان تمام شکوک و شبہات سے نجات ملی جن میں وہ مبتلا تھا۔

[۲۹] اعترافات کتاب ۳، ۱۰ باب اول، ۱۔ صفحہ ۳۲

[۳۰] کتاب ۴، باب ۲، ۷۔۸ صفحہ ۳۵۔۳۶

[۳۱] اعترافات۔ کتاب ۵، صفحہ ۷۶۔۷۷

[۳۲] اعترافات کتاب ۶۔ صفحہ ۹۰۔۹۳

[۳۳] صفحہ ۱۱۰۔ باب ۹

[۳۴] اعترافات کتاب ۷، صفحہ ۱۱۴۔۱۱۵

CamScanner

CamScanner

[۳۵] یوحنا کی انجیل۔ ۱:۱۔۶

[۳۶] یہ تمام تصورات جن کی طرف آگسٹائن اشارہ کرتا ہے کہ وہ اسے نو افلاطونی فلاسفہ کی کتابوں میں ملے اور جن میں سے کچھ انجیل یوحنا میں بھی موجود تھی، درحقیقت عیسائیت اور نو افلاطونی فلاسفہ کے ساتھ مخصوص نہ تھے بلکہ اس زمانے کے دیگر مشرکانہ مذاہب اور باطنی اسرار میں سب جگہ پائے جاتے تھے۔ حتیٰ کہ بعض کا خیال ہے کہ آرفیسی نظام فکر میں بھی موجود تھے۔ جیسا کہ بعض ناقدین کا خیال ہے یہ تصورات حضرت عیسیٰ کی صحیح تعلیم کا جزو تھے ہی نہیں بلکہ بعد میں مختلف لوگوں نے جب اناجیل تیار کیں تو اپنے زمانے کے نظریات اور تصورات کو اختیار کرکے عیسائیت میں ان کو داخل کر دیا (مثلاً گلبرٹ، عہد جدید میں یونانی تصورات)۔ چنانچہ ماننا پڑے گا کہ جس عیسائیت کو آگسٹائن نے قبول کیا وہ حضرت عیسیٰ کی تعلیم سے زیادہ اپنے ہمعصر فلسفوں اور مذاہب کا آمیزہ تھا۔

[۳۷] اعترافات، صفحہ ۱۶۳، کتاب ۸، باب ۸۔۱۹

[۳۸] اعترافات، کتاب ۸، باب ۱۲، ۲۹ صفحہ ۱۷۱

[۳۹] اعترافات، (کتاب ۲، باب چہارم) میں وہ اپنے بچپن کے ایک واقعہ کا ذکر کرتا ہے۔ جب اس نے ہم عمر ساتھیوں کے ساتھ ہمسائے کے ناشپاتیوں کے ایک درخت کو بلاوجہ برباد کر دیا حالانکہ انھیں ناشپاتیوں کے کھانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسے گھر میں بڑی آسانی سے بہتر ناشپاتیاں میسر آسکتی تھیں۔ اگر اسے بھوک ہوتی یا اسے کسی اور طریقے سے ناشپاتیاں حاصل نہ ہو سکتیں تو البتہ اس کے فعل کا جواز ہو سکتا تھا۔ اس تنقید کے بعد آگسٹائن اپنی رائے کا اظہار یوں کرتا ہے کہ شاید انسان کی فطرت میں گناہ، بدی اور شرارت اس طرح رچی ہوئی ہے کہ بلاوجہ اور بلامقصد اس سے یہ کام سرزد ہوتے رہتے ہیں۔

05

چینی تصوّف

چینی تصوف کا آغاز اور نشو و نما لاؤزی اور اس کے مختلف شاگردوں سے منسوب ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ لاؤزی سے پہلے بھی چین میں کچھ لوگ ایسے تھے جو اپنے زمانے کے سیاسی حالات سے مایوس ہو کر عملی زندگی سے کنارہ کش ہو چکے تھے۔ اُنھوں نے عوام اور امرا دونوں سے مایوس ہو کر اپنی ذاتی نجات کے لئے پہاڑوں کو اپنا مسکن بنالیا۔ کون فیوشس کو ایسے کئی افراد ملے جنھوں نے ایسی راہبانہ زندگی اختیار کی تھی اور انھوں نے کون فیوشس کی کوششوں کا مذاق بھی اڑایا۔ ان کا خیال تھا کہ اس شخص کو معلوم ہے کہ وہ اپنی جدوجہد میں کامیاب نہیں ہو سکتا تاہم وہ اپنی کوشش سے منہ نہیں موڑتا۔ اس اعتراض کے جواب میں کون فیوشس کے ایک شاگرد نے اپنے استاد کے دفاع میں کہا: "معاشرتی ذمہ داریوں سے کنارہ کشی اختیار کرنا ایک معیوب فعل ہے۔ اگر ایک خاندانی زندگی میں خورد اور بزرگ کے مابین تعلقات کے قوانین کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تو بڑے پیمانے پر بادشاہ اور رعایا کے مابین تعلقات کے قوانین سے کیسے بے پروائی برتی جا سکتی ہے؟ محض ذاتی نجات کی خاطر اس اہم تعلق کو نظر انداز کرنا کسی طرح بھی درست نہیں کہا جا سکتا۔"

ان صوفیوں نے محض دنیا کو ترک کرنے پر اکتفا نہ کی بلکہ اپنے اس نظریہ کی حمایت میں ایک فکری نظام بھی پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ کام ایک چینی صوفی یانگ چو (Yang Chu) نے سرانجام دیا۔ اس کی زندگی کے تفصیلی حالات کا کوئی علم نہیں اور نہ اس کی تاریخ پیدائش یا وفات کا صحیح پتا ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ اس کا زمانہ ۴۷۹ اور ۳۹ قبل مسیح کے درمیان ہے۔ اس کے دو بنیادی

تصورات تھے۔ پہلا یہ کہ ہر ایک کو صرف اپنی فکر کرنی چاہیے اور دوسرا یہ کہ اس دنیا کی ہر چیز سے نفرت کی جائے لیکن زندگی کی پوری قدر کرنی چاہیے۔ یہ دونوں ایک ہی نظریے کے دو پہلو ہیں۔ لی لتزے (Liehtzae) نامی کتاب میں ایک جگہ ایک شخص نے یانگ جو سے سوال کیا: اگر اپنے بدن سے ایک بال اکھاڑ کر تم ساری دنیا کو بچا سکو تو کیا تم اس کے لئے تیار ہو گے؟ اس نے کہا کہ ایسا ہونا ممکن ہی نہیں۔ اس پر اس شخص نے کہا کہ فرض کرو کہ ایسا ممکن ہو تو پھر؟ یانگ جو خاموش رہا۔ وہ شخص باہر نکل آیا اور یانگ جو کے شاگرد سے اس کا ذکر کیا۔ اس نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا: فرض کرو تمہیں کہا جائے کہ اگر تم اپنی کھال کا کچھ حصہ اکھاڑ کر دے دو تو تمہیں دس ہزار سونے کے سکے ملیں گے تو کیا تم تیار ہو جاؤ گے؟ اس نے جواب دیا کہ ہاں۔ اگر تمہیں اپنے کسی عضو کو کاٹ دینے سے ایک سلطنت مل جائے تو پھر؟ وہ خاموش رہا۔ اس شاگرد نے جواب دیا کہ کھال کے مقابلہ پر بال بالکل غیر اہم ہے اور ایک عضو کے مقابلے پر کھال بالکل بے حیثیت۔ لیکن کھال کے بہت سے ٹکڑے مل کر ایک عضو کے برابر اہم ہو جاتے ہیں۔ ایک بال جسم کے ہزاروں حصوں میں سے ایک ہے۔ تم اس سے کیسے بے پروائی برت سکتے ہو؟"

یانگ جو کے دوسرے اصول کے متعلق مندرجہ ذیل تشریح ملتی ہے: ہماری زندگی ہماری ملکیت ہے اور ہمیں اس سے بے شمار فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ شاہنشاہ بننے کی عزت سے کہیں زیادہ عزت ہمارے نفس کو حاصل ہے۔ ساری دنیا کی دولت اس کے مقابلے پر پرکاہ کے برابر بھی نہیں۔ اگر ہم اس کو ایک لمحہ کے لئے گم کر دیں تو پھر اس کو دوبارہ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

لاؤزی اس خیال کو یوں ادا کرتا ہے: وہ شخص جس کے عمل سے ظاہر ہو کہ وہ اپنے جسم کی قدر و قیمت اس دنیا سے زیادہ کرتا ہے تو ممکن کہ اسے یہ دنیا مل جائے۔ وہ شخص جس کے عمل سے ظاہر ہو کہ وہ اپنے نفس کو اس دنیا سے زیادہ عزیز سمجھتا ہے تو ممکن ہے کہ اسے اس دنیا کا انتظام سپرد ہو۔

اسی طرح چوانگ زو (Chuang-tze) نامی کتاب کے ایک باب میں مذکور ہے: اگر تم کوئی اچھا کام کرو تو اچھی شہرت سے خبردار رہو۔ اگر برا کام کرو تو سزا سے خبردار رہو۔ اعتدال کا راستہ اختیار کرو اور اسے اپنا اصول بنا لو۔ اس کے بعد پھر تم اپنے وجود کی حفاظت اور اپنے والدین کی دیکھ بھال بہ آسانی کر سکو گے اور اس طرح اپنی فطری عمر کو پہنچ کر موت سے ہم کنار ہو گے۔ اسی طرح ایک دوسرے باب میں مذکور ہے: پہاڑ کے درخت خود اپنے دشمن ہیں اور بھڑکتی ہوئی آگ اپنے بجھنے یعنی فنا ہونے کی خود ذمہ دار ہے۔ لونگ کھانے کی چیز ہے اس لئے لونگ کا درخت کاٹ دیا جاتا ہے۔" ایک آدمی جس کی قابلیت کی شہرت ہو اس کا حشر بھی لونگ کے درخت کا سا ہو گا۔

چنانچہ غیر فائدہ مند چیزوں کی تعریف کی گئی ہے کیونکہ ان کا غیر مفید ہونا ہی ان کے شخصی وجود کے لئے بے اندازہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔ اسی کتاب کے مذکورہ باب میں شاہ بلوط کے درخت کا ذکر ہے جو لکڑہارے کے کلہاڑے سے بچ گیا۔ اس نے ایک شخص سے خواب میں کہا: میں کافی مدت سے غیر مفید ہونے کی کوشش کر رہا ہوں۔ کئی موقع ایسے آئے کہ میں موت سے بال بال بچا لیکن اب میں نے غیر مفید ہونا سیکھ لیا ہے جو میری ذات کے لئے بہت فائدہ مند ثابت ہوا۔ اگر میں فائدہ مند ہوتا تو کیا میں اتنی عظیم الشان جسامت کا مالک ہو سکتا تھا؟ ایک دوسری جگہ مذکور ہے کہ دنیا فائدہ مند چیزوں کی افادیت سے واقف ہے لیکن بے فائدہ چیزوں کی افادیت کا اسے علم نہیں حالانکہ بے کار ہونے یا رہنے کا فن سیکھنے پر زندگی کی بقا کا دار و مدار ہے۔ ایک بے کار شخص جو اس طرح زندہ رہنے کے راز سربستہ سے واقف ہو چکا ہے اس کو چاہیے کہ وہ زیادہ بدی کا مرتکب نہ ہو اور نہ زیادہ نیکی کے کاموں کی طرف رجوع کرے بلکہ اس معاملہ میں بھی اعتدال کا راستہ اختیار کرے۔ (۲)

چینی تصوف کے اس پہلے دور کی خصوصی صفت یہی گریز کا رجحان ہے جس سے یانگ جو کے پیرو دنیا کے مصائب سے بچ کر پہاڑوں کی غاروں یا ایسی ہی جگہوں میں جا کر پناہ گزیں ہو جاتے تھے۔ اس طرح انہوں نے اپنی زندگی کی بقا اور حفاظت اور مصائب سے محفوظ رہنے کا ایک طریقہ اختیار کیا۔ اگرچہ یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ اس مقصد میں کس حد تک کامیاب ہوئے۔ اس دور میں تصوف کا فکری سرمایہ کچھ زیادہ نہ تھا۔ البتہ دوسرے دور میں لاؤزی اور اس کے پیرووں کی کوشش سے اس نظریہ حیات میں کافی گہرائی پیدا ہوئی۔ ان کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ یہ دنیا بے شک ایک عمل اور مسلسل تغیر کا نام ہے لیکن اس تغیر کی بنیاد چند غیر متغیر قوانین پر قائم ہے۔ اس دنیا کی زندگی کو کامیاب بنانے کے لئے ان قوانین سے واقفیت ضروری ہے۔

چینی تصوف کا دوسرا اور حقیقی دور حکیم لاؤزی (Laotzue) سے شروع ہوتا ہے۔ حکیم لاؤزی کس جگہ اور کب پیدا ہوا اس کے متعلق مورخین اور ناقدین میں کچھ زیادہ اتفاق نہیں۔ بعض کے نزدیک وہ ۶۰۴ قبل مسیح پیدا ہوا۔ اس کی زندگی کے حالات بھی اسی طرح تقریباً نامعلوم ہیں۔ کون فیوشس اس سے کافی چھوٹا تھا اور ایک روایت کے مطابق وہ لاؤزی سے ملا بھی تھا اگرچہ اس ملاقات کے بعد ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو متاثر نہ کر سکا۔ جب حالات ناسازگار ہو گئے تو لاؤزی نے آباد شہروں کو ترک کر دینے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ وہ اپنے وطن کو خیر باد کہہ کر مغرب کی طرف روانہ ہو گیا۔ جب وہ سرحد عبور کرنے لگا تو عام مروجہ روایت کے مطابق سرحد کے محافظ نے اس سے التجا کی کہ چونکہ آپ اس علاقہ کو چھوڑ رہے ہیں اس لئے ہماری ہدایت کے لئے ایک کتاب

قلم بند کر دیجئے تا کہ ہماری راہنمائی ہو سکے۔ اس درخواست پر لاؤزی نے وہ کتاب لکھی جسے "صحیفۂ دین وقوت" کہا جاتا ہے۔ (۳)

لاؤزی کے نظام فکر کا بنیادی تصور ڈاوہ یا طاؤ ہے (۴) یہ اصطلاح بہت وسیع ہے جو قوانین اخلاق اور اصول مابعد الطبعیات سب پر حاوی ہے۔ عام صوفیا کے ہاں اصول مطلقہ کے لئے عموماً سلبی صفات استعمال ہوتی ہیں۔ اسی طرح لاؤزی نے طاؤ کو جب مابعد الطبعی اصول کی حیثیت میں پیش کیا تو یہی سلبی طرز اختیار کیا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: "اس آسمان اور زمین کے وجود میں آنے سے پہلے ایک وجود تھا جو صورت اور مادے کے بغیر قائم تھا، جس کی کوئی آواز نہ تھی، نا قابل فنا، جو اپنے وجود کے لئے کسی غیر پر منحصر نہیں تھا۔ وہ ہر جگہ جاری وساری ہے۔ ہم اسے کائنات کی ہر شے کا سرچشمہ کہہ سکتے ہیں گویا وہ مادر کائنات ہے۔ ہم اس کے صحیح نام سے واقف نہیں لیکن ہم اسے "طاؤ" کے عارضی نام سے پکارتے ہیں۔" (باب ۲۵)

طاؤ کا ایک پہلو جس کی سلبی صفات کا یہاں تذکرہ کیا گیا ہے، حقیقت مطلقہ کی وہ منزل ہے جسے ابن عربی اور جیلی العماء (تاریکی) کا نام دیتے ہیں۔ اس منزل میں بقول جیلی نہ حق ہے اور نہ خلق، بلکہ محض حقیقت مطلقہ ہے جو ہر تعین سے بالا ہے۔ اس میں اسماء وصفات کا کوئی عمل دخل نہیں۔ (۵) چنانچہ لاؤزی کہتا ہے: "طاؤ ازلی اور اسم سے بالا ہے، وہ لوح ناکندہ ہے۔ جونہی یہ لوح کندہ ہوگئی تو اسماء پیدا ہو گئے (باب ۳۲) "طاؤ راز سربستہ اور اسم سے بالا ہے" باب ۴۱، آخری سطریں) چونکہ وہ اسم اور تعینات سے بالا ہے اس لئے اسے الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا لیکن چونکہ ہم اسے ظاہر کرنے کے لئے الفاظ کا آسرا لینے پر مجبور ہیں اس لئے ہم نے اسے طاؤ کے نام سے پکارنا شروع کیا۔ لیکن جونہی ہم نے اسے نام سے پکارنا شروع کیا تو گویا وہ تعینات کی دنیا میں آوارد ہوا۔ لاتعین کی حالت میں وہ اسماء وصفات سے بالا ہے، تعین کی حالت میں وہ اسم سے پکارا جانے لگا اور اسی حالت میں کائنات کا وجود اس سے صادر ہوا۔ "وہ طاؤ جس کا ہم ذکر کرتے ہیں طاؤ مطلق نہیں، جو اسماء ہم اس کے ساتھ منسوب کرتے ہیں وہ اسماء مطلق نہیں۔ اور اسم آسمان اور زمین کا منبع ومصدر ہے، مسمیٰ (کائنات کی) ہر شے کی ماں ہے۔" (باب اول آغاز)

وجودی صوفیا کی طرح لاؤزی اس لاتعین کی حالت کو "وجود" کا نام بھی دیتا ہے۔ "اس کائنات کی تمام چیزیں وجود سے پیدا ہوتی ہیں لیکن یہ وجود عدم وجود یا عدم محض سے پیدا ہوتا ہے۔" (باب ۴۱ آغاز) اس بیان کی تشریح کرتے ہوئے ہومز ولش (Holmes Walch) کہتا ہے کہ کائنات کے آغاز میں مادے کے ایک ڈھیر کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ چونکہ خلاء یا مکان (یعنی عدم) نہ تھا۔ اس لئے اس ڈھیر میں مختلف اشیاء کا وجود نہ تھا۔ گویا دیکھنے والے کے لئے وہاں عدم

محض تھا۔ بعد میں اس ڈھیر سے مختلف اشیاء نے اپنا روپ دھار لیا۔ یہ عمل کس طرح ظہور پذیر ہوا؟ اس عدم کے باعث جس سے یہ ڈھیر انفرادی اشیاء کی شکل میں تبدیل ہوا۔ گویا تمام موجودات عدم سے پیدا ہوئیں۔(۶) لیکن فنگ یولان کے نزدیک وجود اور عدم وجود سے مراد محض طاؤ کا درجہ تعین اور لاتعین ہے۔ طاؤ اسماء اور صفات سے بالا ہے اور اس لئے وہ عدم ہے اور اس سے تمام چیزیں ظہور پذیر ہوئیں۔ مثلاً ۴۲ میں کہتا ہے: طاؤ سے ایک یعنی واحد پیدا ہوا، واحد سے دو اور دو سے تین اور تین سے یہ تمام کائنات "(آغاز) فنگ یولان کے مطابق ایک یا واحد سے مراد وجود ہے۔ یعنی جب لاؤزی کہتا ہے کہ طاؤ سے ایک پیدا ہوا تو اس سے مراد یہ ہے کہ عدم سے وجود ظاہر ہوا اور "ایک سے دو اور دو سے تین اور تین سے یہ کائنات ظاہر ہوئی" سے مراد صرف یہ ہے کہ اس تمام کائنات کا ظہور اس وجود سے ہوا۔(۷)

الغرض طاؤ کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو ظاہری ہے جو اس خارجی کائنات یعنی خلق میں ظہور پذیر ہوتا ہے(۸) اور اس سے ہم اپنے مشاہدے کی بنا پر پوری طرح واقف اور خبردار ہیں۔ حقیقتِ مطلقہ کا یہی پہلو ہے جسے ابن عربی حق کہتا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو باطنی یا لاتعین کا ہے۔ اس پہلو کے متعلق ہمارے پاس کوئی علم نہیں۔ اگر کوئی شخص انتہائی ریاضت کے بعد اپنی خواہشات کو ختم کرنے میں کامیاب بھی ہو جائے تب بھی اسے حقیقت مطلقہ کے اس باطنی پہلو کا علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ جو چیز ہم محسوس کر سکتے ہیں۔ وہ محض باطنی ماہیات ہیں جو حقیقت مطلقہ کے باطنی پہلو کے مظاہرات ہیں جس طرح یہ کائنات اس کے ظاہری پہلو کی مظہر ہے۔ لیکن حقیقتِ مطلقہ اپنی ذات و ماہیت میں ان دونوں امتیازات سے پاک و بالا ہے۔ یہ امتیازات محض ہمارے علم کے باعث پیدا ہوتے ہیں اور یہ محویت اپنی دوئی کے باوجود واحد ہے یا ہم اسے وحدت میں محویت کا نام دے سکتے ہیں۔ اسی لئے لاؤزی کہتا ہے کہ یہ خارجی کائنات اور باطنی ماہیات ایک ہی سرچشمہ یا سانچے سے نکلی ہیں۔ حقیقتِ مطلقہ جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے انسانی علم وعرفان اور تمام تعینات سے ماوراء ہے، جسے ابن عربی العماء (تاریکی) اور اشراقی "نور خالص" کہتے ہیں لاؤزی کی اصطلاح میں بطون مطلق (یا سرِ مطلق) ہے جو بطن کی تاریکیوں سے بھی زیادہ تاریک ہے۔ پہلے باب میں وہ کہتا ہے:

"صرف وہی شخص جو خواہشات سے ہمیشہ کے لئے خلاصی پا چکا ہو باطنی ماہیتوں کو دیکھ سکتا ہے۔ وہ شخص جو خواہشات میں ملوث ہے صرف خارجی مظاہر دیکھ سکتا ہے یہ دونوں (باطنی ماہیتیں اور خارجی مظاہر) ایک ہی سرچشمہ سے نکلے تاہم ان کے نام مختلف ہیں۔ اس "سرچشمہ" کو ہم بطون مطلق کہتے ہیں جو بطن سے بھی زیادہ تاریک ہے، یہ وہ دروازہ ہے جس سے باطنی ماہیات

ظہور پذیر ہوئیں۔''

طاؤ کے باطنی پہلو کے لئے لاؤزی کے ہاں لااسم، طاؤ، عدم وجود وغیرہ کی اصطلاحات بھی ہیں(۹) اور اس کے ظاہری پہلو کے لئے وہ طاؤ، وجود (مطلق) مادر اور واحد (۱۰) کی اصطلاحات بھی استعمال کرتا ہے۔ طاؤ کے اس ظاہری پہلو سے کائنات کا وجود کیسے ظاہر ہوا؟ اس کے لئے لاؤزی کے ہاں مادر کی اصطلاح موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک کائنات کے ظہور میں طاؤ کا عمل تخلیقی نہیں بلکہ محض انفعالی ہے۔ ہم اسے کائنات کا خالق نہیں کہہ سکتے صرف کائنات کا صدور بطور فیضان اس سے ہوا۔(۱۱) وہ اس میں جاری وساری ہے اور اسی کے باعث یہ تمام نظام چل رہا ہے۔ چنانچہ باب ۳۹ میں کہتا ہے: ''قدیم زمانے میں کچھ چیزیں ایسی تھیں جنھوں نے اس ''واحد'' کو سمجھ لیا تھا۔(۱۲) آسمان اس کے باعث صاف ہو گیا، زمین میں پختگی اور قیام ظاہر ہوا، نفوس روحانی میں روحانیت پیدا ہوئی، وادیاں بھرپور ہوگئیں اور تمام مخلوق کو زندگی ملی اور ان کی نسل میں افزائش ہوئی، اور امراء کو (معاشرے میں) عزت کا مقام حاصل ہوا۔ یہ تمام اس ''واحد'' کا نتیجہ ہیں۔ اگر واحد کا علم انھیں حاصل نہ ہوتا تو آسمان پھٹ جاتا، زمین الٹ پلٹ ہو جاتی، نفوس روحانی ختم ہو جاتے، وادیاں خشک ہو جاتیں اور مخلوق کی نسلیں صفحۂ ہستی سے نابود ہو جاتیں۔''(۱۳)

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ لاؤزی کے مطابق طاؤ قوانین فطرت ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہ اس کائنات میں جاری وساری ہے۔ اس کے افعال میں ایک اندھی یکسانیت پائی جاتی ہے جو ایک جان دار شخصیت کی بجائے ایک بے جان اور مابعد الطبیعی اصول کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ طاؤ ایک ایسا وجود مطلق نہیں جو انسانوں کی دعاؤں اور فریادوں سے متاثر ہو، جو گناہ گاروں اور غلطی کے مرتکب انسانوں کی ندامت سے متاثر ہو کر ان کو اپنے فیض اور بخششوں سے ڈھانپ دے۔ اس کے ہاں تو ایک جبری قانون جاری ہے جس میں کوئی استثناء نہیں۔ ''اس کے ہاں کوئی جانب داری نہیں۔ وہ تو صرف نیک آدمی کا ساتھی ہے۔'' (باب ۷۹)

صوفیانہ جذب وسلوک کی مختلف کیفیتیں جو عام صوفیا کے ہاں کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ لاؤزی کے ہاں ان کی تلاش محال ہے۔ تاہم کہیں کہیں اس کے اثرات ضرور ملتے ہیں۔ مثلاً باب ۱۴ میں حقیقت مطلقہ کے غیر ادراکی شعور اور تجربے کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لاؤزی کہتا ہے: آنکھ اس کو دیکھتی ہے لیکن اس کے نور کی کوئی شعاع اسے نظر نہیں آتی اس لئے اسے غیر مرئی کہا جاتا ہے۔ کان سننے کی کوشش کرتے ہیں لیکن انھیں کچھ سنائی نہیں دیتا اس لئے اسے ناقابل سماعت کہا جاتا ہے۔ ہاتھ اس تک پہنچنے کی جدوجہد کرتے ہیں لیکن کامیاب نہیں ہو پاتے اس لئے اسے ماوراء

اوراک کہا جاتا ہے۔ یہ تینوں صفات مل کر ایک جگہ آ موجود ہوتی ہیں۔ باب ۲۱ میں وہ کہتا ہے: "طاؤ انسانی حواس اور ادراک کے پیمانوں سے بالا ہے۔ تاہم اس میں صورتیں مضمر ہیں، اشیاء کا وجود اس میں پایا جاتا ہے اور سب سے بڑھ کر ایک قوت پوشیدہ ہے۔" تمام صوفیانہ ادب کے برعکس لاؤزی کے ان بیانات میں وہ جوش اور والہانہ عقیدت نظر نہیں آتی۔ چنانچہ اس چیز کا اعتراف کرتے ہوئے وہ باب ۳۵ میں کہتا ہے: موسیقی کی آواز اور اچھے کھانوں کی خوشبو مسافر کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ لیکن وہ پیغام جو طاؤ سے حاصل ہوتا ہے ہر قسم کی کشش سے عاری ہے۔ اگر کوئی اس کو دیکھنا چاہے تو وہاں کوئی چیز نہیں جسے وہ دیکھ سکے۔ اگر کوئی اس کی آواز سننا چاہے تو وہاں کوئی آواز سنائی نہیں دیتی۔

اس حقیقتِ مطلقہ یعنی طاؤ تک پہنچنے اور اس کا علم حاصل کرنے کے لئے جو طریقہ لاؤزی تجویز کرتا ہے وہ دوسرے صوفیانہ نظاموں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ خواہشات پر قابو پانا سب سے پہلا ضروری قدم ہے (پہلا باب) اس کے ساتھ ریاضت لازمی ہے جس کے باعث انسان اپنے آپ کو خارجی دنیا سے بے تعلق اور بے نیاز کر دیتا ہے۔ "تمام راستوں (۱۴) اور تمام دروازوں کو بند کر دو۔ تیزی، شوخی اور طراری ختم ہو جانی چاہیے۔ مشکلات سے بے نیاز ہو جاؤ۔ آنکھوں کی روشنی کو مدھم کر لو اور مٹی کو رام کر لو۔" (۱۵) (باب ۵۶) "پانچ رنگ آنکھوں کو چندھیا دیتے ہیں۔ موسیقی کے پانچ راگ انسان کے کانوں کو بہرہ کر دیتے ہیں --- اس لئے عارف روح کی غذا تو مہیا کرتا ہے لیکن جسم کی طرف توجہ نہیں دیتا۔" (باب ۱۷) اسی طرح باب ۵۲ میں وہ کہتا ہے: راستے اور دروازے بند کر لو اور تاحیات تمہاری طاقت کم نہ ہوگی۔ اگر تم نے راستوں اور دروازوں کو کھول ڈالا اور اپنے کاموں میں منہمک ہوئے، تو تمہیں کوئی مدد نہیں پہنچے گی۔ جس طرح اچھی نظر سے مراد یہ ہے کہ تم چھوٹی سے چھوٹی چیز دیکھ سکو اسی طرح (سچی) طاقت سے مراد یہ ہے کہ تم کمزور چیز سے تعلق قائم رکھو۔ وہ شخص جو خارجی روشنی سے استفادہ کرنے کے بعد داخلی روشنی کی طرف رجوع کر سکتا ہے، ہر قسم کے خطرات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہی حقیقت مطلقہ کی طرف واپس آنے کا مطلب ہے۔" حکمت و دانش، عقل و استدلال کی بجائے جہالت اور کم علمی اس راستے کا بہترین زادِ راہ ہے۔ چونکہ طاؤ تمام وجود کا سرچشمہ ہے، اس لئے جب طاؤ کا علم حاصل ہو گیا تو ہر قسم کے علم سے انسان بے نیاز ہو جاتا ہے۔ "گھر سے باہر نکلے بغیر ہی ایک عارف ہر قسم کے علم سے آراستہ ہوتا ہے۔" (باب ۴۷) علم کی تحصیل سے مراد یہ ہے کہ انسان ہر روز اپنے ذخیرۂ علم کو بڑھاتا جائے۔ اس کے برعکس طاؤ کے علم کا تقاضا یہ ہے ہر روز اس ذخیرہ علم کو مختصر سے مختصر کر دیا جائے---" (باب ۴۸) یہ صوفیوں کے ہاں عام مروجہ مقولہ ہے کہ "العلم حجاب اکبر" یعنی علم کی زیادتی عرفان

کے راستے میں سب سے زیادہ رکاوٹ ہے۔ چنانچہ باب ۱۹ میں لاؤزی اس کی تعلیم دیتا ہے کہ علم کو ترک کر دو اور حکمت کو جلا وطن کر دو۔ طاؤ تک پہنچنے کے لئے، عقل و حکمت کی بجائے جہالت اور عقل سے دست برداری کی ضرورت ہے۔

اخلاقیات میں لاؤزی کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان کو ہر قسم کے عمل سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اس کے لئے چینی زبان کی اصطلاح ووائی (Wu Wei) ہے جس کا مفہوم ہے ''لاعملی'' (۱۶) یعنی جتنا کوئی شخص عمل سے زکا رہے گا اتنا ہی زیادہ اپنے اور دوسروں کے لئے فائدہ مند ثابت ہوگا۔

ہندوؤں کے ہاں ایسا ہی بے عملی کا نظریہ موجود تھا۔ ہندو مفکرین کے نزدیک انسان کے ہر عمل سے ایک خاص نتیجہ مرتب ہوتا ہے جو اس کو زندگی کے ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والے چکر میں مبتلا کر دیتا ہے۔ چونکہ اخلاقی زندگی کا آخری مقصد اس آواگون کے چکر سے نجات حاصل کرنا ہے، اس لئے ان کے نزدیک ہر قسم کے عمل سے کنارہ کشی لازمی اور ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اگر آپ اس اصول کو تسلیم کر لیں کہ آپ کا ہر عمل اچھا یا بُرا کوئی ایسا نتیجہ پیدا کرے گا جس سے آپ بے شمار زندگیوں کے لامتناہی دور میں پھنس جائیں اور پھر یہ بھی تسلیم کریں کہ اس چکر سے نجات حاصل کرنا ہی مقصودِ انسانیت ہے تو اس کے بعد آپ کے لئے کوئی چارۂ کار نہیں کہ آپ ہر انسان کو مکمل لاعملی کا سبق دیں۔ لاؤزی کرم کے اس اصول کو تو تسلیم نہیں کرتا لیکن اس کی بجائے اس کے ہاں ایک دوسرا اصول کارفرما نظر آتا ہے جس کو ہم اصول ''عمل و ردِ عمل'' کہہ سکتے ہیں۔ ''طاؤ کے عمل کی ایک خصوصیت واپس لوٹنا ہے۔'' (باب ۴۰) ''جتنا آگے بڑھتے جاؤ گے اتنا ہی واپس لوٹنا پڑے گا'' (باب ۲۵) وغیرہ وغیرہ۔ اس اصول کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہر انسانی عمل کے جواب میں ایک ردِ عمل پیدا ہوتا ہے اور اس کے جواب میں ایک دوسرا اور اس طرح یہ سلسلہ کہیں ختم ہونے میں نہیں آتا۔ اس عمل اور ردِ عمل کے بے معنی چکر سے نجات تبھی حاصل ہو سکتی ہے اگر انسان ہر قسم کے عمل سے بے پروا ہو جائے۔ (۱۷)

لیکن اس لاعملی سے مراد یہ نہیں کہ انسان ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جائے۔ بلکہ اس سے ایک خاص قسم کی لاعملی ہے۔ ہندوؤں کے ہاں بھی اس لاعملی کے تصور کی وضاحت گیتا میں بڑی عمدگی سے کی گئی۔ عمل کرنے سے جو الجھن پیدا ہوئی ہے۔ (یعنی ہندوؤں کے ہاں آواگون کے چکر میں پھنسنے کا خطرہ اور لاؤزی کے ہاں ردِ عمل پیدا کرنے کا ڈر) وہ کرشن کے نزدیک محض عمل کے باعث نہیں ہوتی۔ اس کا باعث وہ نیت یا مقصد ہے جو اس عمل کا موجب ہے۔ اگر انسان اپنا زاویۂ نگاہ بدل لے، اگر اس کا مقصد صحیح ہو، اس کے عمل میں خلوص ہو، اس کی قلبی حالت درست ہو تو ایسا عمل

ہر قسم کے بُرے نتائج سے پاک ہوگا۔ تقریباً ایسی ہی تشریح لاؤزی کے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ایک عارف کامل لاعملی سے پوری طرح کامیاب ہوتا اور اپنے مقاصد حاصل کرتا ہے (باب ۲) اس لئے کہ اس کا قلب ہر قسم کی نفسیاتی بیماریوں سے پاک ہے۔ اس اندرونی طہارت کا اندازہ لاؤزی کے نزدیک دو صفات سے ہو سکتا ہے یعنی محبت و شفقت اور عجز و نیاز۔ کہتا ہے:
''میرے پاس تین خزانے ہیں۔ ان کو حفاظت سے سنبھال کر رکھو۔ پہلا خزانہ محبت و شفقت ہے۔ دوسرا حد (اعتدال) سے نہ بڑھنا۔(۱۸) تیسرا، دنیا میں کبھی اول ہونے کی کوشش نہ کرنا۔'' (باب ۶۷) انہی اصولوں کی تشریح مندرجہ ذیل اقوال میں ہوتی ہے۔

''(کمان کو) پورے زور سے کھینچو اور پھر سوچو گے کاش کہ تم وقت پر رُک جاتے۔ تلوار کی دھار کو خوب تیز کرلو اور وہ دھار زیادہ عرصہ اس حالت میں نہیں رہے گی۔ جب تمہارے کمرے سونے اور چاندی سے بھرپور ہو جائیں گے تو تم ان کی حفاظت سے تنگ آجاؤ گے۔ دولت اور عزت پر فخر و غرور کرنا اپنی موت کا گڑھا کھودنا ہے۔ جب تمہارا کام ختم ہو جائے تو زندگی کی کشمکش سے کنارہ کش ہو جاؤ--- یہی قدرت کا طریقہ ہے۔'' (باب ۹)

''یہ کائنات ابدی ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ وہ اپنے نفس کے لئے قائم نہیں اور اسی لئے وہ باقی رہنے والی ہے۔

اس لئے عارف ہمیشہ اپنے آپ کو سب سے پیچھے رکھتا ہے اور اس طرح وہ سب سے پہلے ہوتا ہے۔ وہ اپنے جسم کو ثانوی حیثیت دیتا ہے اور اسی لئے اس کا جسم محفوظ رہتا ہے۔ کیا اس کی وجہ یہ تو نہیں کہ چونکہ وہ اپنے نفس کے لئے زندہ نہیں رہتا اس لئے اس کی روح ہمیشہ تازہ رہتی ہے؟'' (باب ۷)

لاؤزی نے اپنے اخلاقی فلسفے کی تشریح کے لئے عارف کو پانی سے اکثر تشبیہ دی ہے۔ پانی ہمیشہ نیچی جگہ جانے کی کوشش کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ ہر قسم کی رکاوٹ کو دور کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

''بہترین آدمی کی مثال پانی کی سی ہے۔ پانی کسی چیز کا مقابلہ نہیں کرتا اور سب کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ وہ ایسی نچلی جگہوں میں رہتا ہے جہاں کوئی رہنا پسند نہیں کرتا۔ اس صفت کے باعث وہ طاؤ سے مماثل ہے۔

عارف رہنے کے لیے نچلی زمین کا انتخاب کرتا ہے۔ اس کا دل گہری چیزوں سے محبت کرتا ہے۔ دوسروں سے اس کا سلوک محبت اور شفقت آمیز ہے۔ اس کے الفاظ خلوص کا آئینہ ہیں۔ ریاستی معاملات میں وہ امن کا علمبردار ہے۔ چونکہ وہ کسی سے نہیں جھگڑتا اس لئے کوئی اس کی

طرف انگلی نہیں اُٹھاتا"۔ (باب ۸) "ہار ماننا گویا محفوظ رہنا ہے، جھک جانا سیدھا ہونے کے مترادف ہے، خالی ہونا ہی بھر جانا ہے، کوئی چیز نہ رکھنا ہی سب کچھ رکھنے کے برابر ہے۔ اس لئے عارف طاؤ کا حامل ہے اور ساری دنیا کے لئے بطور نمونہ ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ظاہر نہیں کرتا اور اس لئے نور سے بھر پور ہے۔ وہ اپنے متعلق شیخی نہیں بگھارتا اس لئے لوگ اس کی تعریف کرتے ہیں۔ وہ غرور سے عاری ہے اور اس لئے لوگوں کا سردار ہے۔ چونکہ وہ کسی سے نہیں جھگڑتا اس لئے کوئی اس سے نہیں جھگڑتا۔" (باب ۲۲)

لاؤزی نے جارحانہ رویے کے خلاف اتنا جہاد کیا ہے کہ اس کے نزدیک کوئی خاص رائے رکھنا اور اس کو حق جان کر دوسروں پر عائد کرنا اور ان سے اقرار کروانا بھی ایک قسم کی جارحانہ کارروائی ہے۔ اس کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ نیکی اور بدی کے تصورات کے فرق کو زیادہ اہمیت نہ دی جائے۔ "جب لوگ خوبصورتی کو بطور خوبصورتی سمجھتے ہیں تو بدصورتی کا احساس پیدا ہوتا ہے--- اس لئے عارف معاملات کو بغیر عمل کے سرانجام دیتا ہے اور اپنے اصول کی تبلیغ الفاظ کے بغیر کرتا ہے۔ (باب ۲) لاؤزی کہتا ہے کہ "عارف ہر قسم کے خصوصی تصورات اور جذبات سے عاری ہوتا ہے۔ لوگوں کی رایوں اور جذبات کو وہ اپنی رائے اور جذبہ سمجھتا ہے۔ میں اچھے آدمیوں کو اچھا کہتا ہوں۔ بُرے آدمیوں کو بھی اچھا ہی کہتا ہوں اور اس طرح سب اچھے ہو جاتے ہیں۔ میں دیانت دار آدمیوں پر یقین کرتا ہوں، میں جھوٹے آدمیوں پر بھی یقین کرتا ہوں۔ اس طرح سب آدمی سچے ہو جاتے ہیں۔" (۴۹)

ان بیانات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ لاؤزی نیکی اور بدی کے معاملہ میں اضافیت کا قائل تھا شاید صحیح نہ ہو۔ وہ مطلق صداقت کا قائل ضرور تھا جیسا کہ باب ۸ سے واضح ہوتا ہے جب وہ عارف کے متعلق کہتا ہے کہ وہ اپنے الفاظ میں صداقت و خلوص کا علمبردار ہوتا ہے۔ نیکی اور بدی کا یہ اضافی تصور ایک فلسفیانہ عقیدہ کے طور پر پیش نہیں کیا جا رہا، اس کی حیثیت محض نفسیاتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عارف کو چاہیے کہ وہ لوگوں سے سلوک کرتے وقت یہ حقیقت کسی طرح بھی ذہن نشین نہ کرانے کی کوشش کرے کہ ان کی زندگی صداقت یا نیکی سے عاری ہے۔ اس کے برعکس انسان کی فطری کمزوریوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کے ساتھ اس طرح پیش آنا چاہیے جس سے ان میں اطمینان اور اعتماد نفس پیدا ہو۔ ممکن ہے کہ اس طرح وہ غلط راستے سے ہٹ کر سیدھے راستے پر آ جائیں۔ اصلی مقصد جو لاؤزی ذہن نشین کرانا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض اختلاف رائے کی بنا پر دوسروں کو غلط کہنا اور ان پر اپنی رائے ٹھونسنا غلط بات ہے جس سے جارحیت پیدا ہوتی اور دنیا میں فتنہ و فساد کی بنیاد پڑتی ہے۔

CamScanner

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ لاؤزی حق و باطل کی کشمکش اور آویزش سے آگاہ نہیں یا وہ لوگوں کو اس رزم گاہ حیات سے محض فرار کا سبق دینا چاہتا ہے۔ مختلف بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خاص حالات میں جنگ اور قوت کے استعمال کو ناگزیر سمجھتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ اس کی بھی تاکید کرتا ہے کہ قوت کا استعمال صرف اس حد تک ہونا چاہیے جتنا کہ فتنہ و فساد کو ختم کرنے کے لئے ضروری ہے۔ اس سے زیادہ کرنا گویا حدِ اعتدال سے بڑھنا ہے اور اس میں انسان اور معاشرے کے لئے تباہی ہے۔ چنانچہ باب ۳۰ کے ابتدا میں وہ حکمران کو مشورہ دیتا ہے کہ جنگ سے سلطنت کی توسیع سے بچنا بہتر ہے کیونکہ جنگ کے نتائج ہمیشہ فتنہ و فساد اور عوام کی تباہی کا موجب ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ جنگ کے ناگزیر ہو جانے کی حالت میں "ایک اچھا جرنیل اپنا مقصد حاصل کرنے کے بعد رُک جاتا ہے۔ وہ سامان جنگ کی کثرت پر بھروسا نہیں کرتا۔ وہ مقصد حاصل ہونے کے بعد نہ فخر محسوس کرتا ہے اور نہ شان و شوکت کی نمائش کرتا ہے۔ اس کا یہ جنگی اقدام ایک قابلِ افسوس مجبوری کے باعث تھا، وہ جارحیت یا تشدد کا بالکل علمبردار نہیں--- کیونکہ تشدد طاؤ کے خلاف ہے اور جو چیز طاؤ کے خلاف ہے جلد فنا ہو جاتی ہے۔"

اسی طرح باب ۳۱ میں کہتا ہے:

"سب چیزوں سے زیادہ فوجی سپاہی بدی کا آلہ ہیں جن سے لوگ نفرت کرتے ہیں۔ اسی لئے مذہبی آدمی جو طاؤ سے واقف ہے ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے--- جب ہتھیاروں کا استعمال ناگزیر ہو جائے تو بہترین لائحہ عمل پرسکون ضبطِ نفس ہے۔"

لاؤزی نے حکمرانوں کو بھی یہی مشورہ دیا ہے کہ لوگوں کے معاملہ میں زیادہ دخل دینا اور زیادہ قانون بنانا نتائج کے لحاظ سے نقصان دہ ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ باب ۵۷ میں کہتا ہے: جتنی زیادہ بندشیں ہوں گی اتنے ہی لوگ زیادہ غریب ہو جائیں گے۔ جتنے زیادہ تیز ہتھیار لوگوں کے پاس ہوں گے اتنا ہی زیادہ فساد و خرابی ملک میں پیدا ہوگی۔ جتنے زیادہ قانون بنائے جائیں گے، اتنے ہی زیادہ چور اور ڈاکو آ موجود ہوں گے۔ اس لئے عارف کہتا ہے کہ میں کچھ نہیں کرتا اور لوگ اصلاح پذیر ہو جاتے ہیں۔ میں تنہائی پسند کرتا ہوں اور لوگ خود بخود نیک بن جاتے ہیں۔ میں کاروبار میں مشغول نہیں ہوتا اور لوگ امیر اور خوشحال ہو جاتے ہیں۔ میری کوئی خواہش نہیں اور لوگ سادہ مزاج اور دیانت دار ہیں۔"

"ایک بڑے ملک پر اس طرح حکمرانی کرنی چاہیے جس طرح چھوٹی مچھلی پکائی جاتی ہے" (باب ٦٠) یعنی اگر اس کو زیادہ ہلایا جائے تو اس کی شکل خراب ہو جائے گی۔ اس لئے لاؤزی کے نزدیک انسانوں کے معاملات زیادہ دخل دینے سے حالات بگڑ جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

جب حکومت کاہل اور بے کار ہو تو لوگ خراب نہیں ہوتے۔ جب حکومت چست اور چوبند ہو تو لوگ بدحال اور پریشان ہوتے ہیں۔" (باب ۵۸) "بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو دنیا کو فتح کرنے کی خواہش رکھتے ہیں اور اس کو اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنا چاہتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ایسے لوگ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے۔ یہ دنیا ایک مقدس برتن ہے جس میں زیادہ کانٹ چھانٹ فائدہ مند ثابت نہیں ہو سکتی۔ جو اسے بنانے کی کوشش کرے گا اسے خراب کرے گا اور جو اس پر قبضہ کرنا چاہے گا اس سے محروم ہو جائے گا۔ (باب ۲۹)

لاؤزی کا خیال ہے کہ انسان کی فطری حالت پاکیزہ اور نیک تھی۔ خرابی کا باعث یہ غیر فطری انتظامات، قوانین اور پابندیاں ہیں جن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ سادگی اور فطری زندگی کی خوبی کو چھوڑ کر مصنوعی پابندیوں کا شکار ہو جاتے ہیں اور اس طرح اپنے اور دوسروں کے لئے معصیت کا باعث بنتے ہیں۔ "جب عظیم طاؤ زوال پذیر ہو گیا تو "انسانیت"، "رحم دلی" اور "اخلاق" کے تصورات پیدا ہو گئے۔ جب علم اور فن ظاہر ہوئے تو اس سے منافقت ظہور میں آئی۔ جب انسانی تعلقات میں توازن نہ رہا تو "شفیق والدین" اور "فرمانبردار بیٹوں" کے تصورات ظاہر ہوئے۔ جب ملک میں بدنظمی اور طوائف الملوکی پھیلنے لگی تو پھر "وفادار وزراء" کی تعریف ہونے لگی"۔ (باب ۱۸) اگر انسان اپنی فطری سادگی پر قائم رہتا تو نیکی، اخلاق اور تقویٰ کا وجود بھی خطرے میں نہ پڑتا۔ یہ پابندیوں اور ناجائز قوانین کا غیر فطری دباؤ ہے جس کے باعث معاشرے میں تمام خرابیاں پیدا ہوئیں۔ "علم و حکمت کو دیس نکالا (۱۹) دے دو تو لوگ سو گنا آرام سے رہنے لگیں گے۔ انسانیت اور اخلاق کی تعلیم دینا ترک کر دو تو لوگ اپنے اعزہ و اقارب سے محبت کرنا شروع کر دیں گے۔ چالاکی، ہنر و فن، فائدہ وغیرہ کے تصورات کو نظر انداز کر دو تو چور اور ڈاکو اس دنیا سے ناپید ہو جائیں گے۔ اپنی صحیح فطرت اور سادگی طبع کو ابھرنے کا موقع دو، ہوس اور خواہشات کو ختم کر دو۔" (باب ۱۸)

"اگر انسان طاؤ کے ان اصولوں کی پیروی کرنے کے لئے تیار ہو جائے، اگر بادشاہ اور وزیر اپنی فطرت صحیحہ کی پیروی کرنا شروع کر دیں تو سارے انسان اپنی مرضی سے ان کی محکومیت اختیار کر لیں اور زمین اور آسمان مل کر ان پر برکت کی بارشیں نازل کریں۔" (باب ۳۲)

لاؤزی موت کی سزا کے سخت خلاف ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ لوگ موت سے نہیں ڈرتے اس لئے موت کی سزا دے کر کوئی حکومت لوگوں کو برے کاموں سے نہیں روک سکتی۔ (باب ۷۴)

لاؤزی کے اصول ڈو وائی یعنی لاعملی کی حقیقی روح یہی ہے کہ انسان اپنی فطرت صحیحہ کو تسلیم کرے، بے جا پابندیوں سے بچا رہے، جارحانہ اور تشدد وانہ رجحان کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دے۔ رحم، شفقت، محبت، اور عجز کو اپنا اصول بنالے اور اس کے بعد اس کا ہر عمل دوسروں کے لئے اور اپنے

لئے بھلائی اور خیر کا موجب ہوگا اسی لئے اُس کے ہاں زندگی کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان اپنی اس فطری حالت کو دوبارہ اختیار کرلے جس پر وہ ابتدا میں تھا۔ اس نے ایک ایسی ہی زندگی کا نقشہ کھینچا ہے جہاں لوگ بڑے اطمینان وسکون سے زندگی بسر کرتے ہیں۔ ایک ایسے گاؤں کا تصور کر، جہاں آبادی بالکل مختصر ہے، جہاں سامان کی فراوانی ضرورت سے زیادہ ہے۔ اگرچہ نقل وحرکت کی تمام سہولتیں موجود ہیں پھر بھی لوگ وہاں سے نقل مکانی نہیں کرتے۔ ان کا مبلغ علم بالکل محدود ہے، حتیٰ کہ وہ گنتی کے لئے رسی کو گانٹھیں لگاتے ہیں۔ آرام سے کھاتے، کپڑے پہنتے اور میلوں ٹھیلوں میں شامل ہوتے ہیں۔ ساتھ کے گاؤں اتنے نزدیک ہیں کہ یہاں سے کتے بھونکنے اور کوؤں کی کائیں کائیں کی آوازیں سنائی دیتی ہیں لیکن اس کے باوجود کوئی شخص نقل مکانی کا خیال تک بھی نہیں کرتا۔'' (باب ۸۰) ایک عارف حکمران کا یہ کام ہونا چاہیے کہ وہ عوام کے پیٹ بھردے لیکن ان کے دلوں کو خواہشات اور تمناؤں سے خالی رکھے اور علم سے محروم--- تاکہ وہ اطمینان اور امن سے زندگی گزار سکیں (باب ۳) انسان کی اس نیک اور صاف فطرت کو جس کو لاؤزی لوح ناکندہ کا نام دیتا ہے معاشرے اور تمدن نے مسخ کردیا ہے، اس میں جارحیت اور تشدد کا اتنا شدید رجحان پیدا کردیا ہے کہ اب اس کو اس قدیم زندگی کی طرف واپس لے جانے کے لئے سوائے ذہنی اور جسمانی ریاضت کے کوئی اور چارۂ کار نہیں۔

لوح ناکندہ کی حالت بحال کرنے کے لئے لاؤزی سب سے اول یہ تقاضا کرتا ہے کہ خواہشات کو کم کیا جائے۔ مشرقی صوفیا کی طرح لاؤزی جسمانی ریاضت کا زیادہ قائل نہیں معلوم ہوتا۔ اس نے جگہ جگہ جسمانی لذات میں انہماک کے خلاف آواز اٹھائی ہے۔ ''اگر انسان زندگی کی تمام لذتوں سے پوری طرح بہرہ اندوز ہونا شروع کردے تو اس کا نتیجہ اس کے لئے اچھا نہ ہوگا۔'' (باب ۵۵) (۲۰) ''پانچ رنگ آنکھوں کو چندھیا دیتے ہیں، موسیقی کی پانچ سُریں کانوں کو بہرہ کردیتی ہیں۔ پانچ مزے زبان کی لذت کو خراب کرتے ہیں۔ گھوڑ دوڑ، جانوروں کا شکار وغیرہ ذہن کو پاگل بنا دیتے ہیں۔'' (باب ۱۲) لیکن اس کے باوجود لاؤزی کے سامنے جو چیز ہے وہ جسمانی ریاضت سے زیادہ دولت، قوت اور شہرت کے جذبات کو کچلنا ہے۔ ''دولت اور عزت پر غرور کرنا اپنی تباہی کا بیج بونا ہے۔'' (باب ۹) دوسرے یہ کہ اس لوح ناکندہ کا حصول مشکل بلکہ محال ہو جاتا ہے۔ ''شہرت یا اپنی ذات کی بھلائی، ان دونوں میں سے کون سی چیز زیادہ اہم ہے؟ مادی فوائد یا اپنی ذات، ان دونوں میں سے کونسی چیز زیادہ اہم ہے؟'' (۴۴) دولت انسان کو ہمیشہ پریشان رکھتی ہے۔'' (۱۲) باب ۴۵ میں (مسٹر آرتھر ویلے کے مطابق) وہ کہتا ہے کہ دوسروں کے مال کی تمنا کرنے سے بدترین جرم کوئی نہیں۔ اپنی حالت پر قناعت نہ کرنا تباہی کا پیش خیمہ ہے۔ جب آدمی

CamScanner

زیادہ سے زیادہ مال و جاہ کی تمنا کرنا شروع کر دے تو گویا فتنہ و فساد کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

لوح نا کندہ انسان کی فطرت سیمحہ کا نام ہے جسے قرآن کی زبان میں فطرۃ اللہ کہا جا سکتا ہے۔ یہی وہ فطرت ہے جس پر انسان کی تخلیق ہوئی اور اسی کی مکمل بحالی لاؤزی کا مطمحِ نظر ہے۔ اسی سے انسان عرفان نفس حاصل کر کے صحیح حکمت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ (باب ۳۲) جب ہم اس بنیادی حالت تک پہنچ جاتے ہیں جہاں سے ہمارا آغاز ہوا۔ (۳۱) تو گویا ہم نے لوح نا کندہ یا فطرت سیمحہ تک رسائی حاصل کر لی۔ اس سے اطمینان قلب حاصل ہوتا ہے، ہم اپنے مقصد حیات سے خبردار ہو گئے اور اس طرح فطرت ازلی کے غیر متبدل قوانین کا راز پا کر ہم صحیح بصیرت سے سرفراز ہوئے۔ (باب ۱۶)

لاؤزی نے مختلف جگہ عارف کامل کے متعلق اپنے افکار پیش کئے ہیں۔ "تمام لوگ خوش ہیں جیسے کہ وہ کسی قربانی کے جشن یا میلے میں جا رہے ہوں۔ صرف میں ہی بے کار ہوں اس بچے کی طرح جو (بامعنی) حرکات اور ہنسی سے ناآشنا ہو۔ میں اسی طرح سرگرداں ہوں گویا میرا کوئی مقام نہیں۔ سب کے پاس کافی سے زیادہ پونجی و سرمایہ ہے صرف میں ایسا ہوں جس نے سب کچھ کھو دیا ہو۔ اس تمام گروہ میں صرف میں ہی ایک بے وقوف اور کند ذہن معلوم ہوتا ہوں۔ دنیا کے لوگ پر امید، زندہ دل اور پر اعتماد ہیں۔ صرف میں ہی مایوس اور مردہ دل ہوں۔ سمندر کی طرح میں ہر لمحہ مضطرب ہوں، پانی کے تھپیڑے مجھے ادھر ادھر دھکیلتے رہتے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے گویا میرے لئے کوئی جائے قرار نہیں۔ سب آدمی کسی نہ کسی مفید کام میں مشغول ہو سکتے ہیں۔ صرف میں ہی کسی کام کے لائق نہیں اور دوسروں کے لئے باعث تمسخر۔ لیکن ایک چیز ایسی ہے جس میں میں باقی سب انسانوں سے مختلف ہوں اور وہ یہ ہے کہ میں کسی ایسی غذا کو پسند نہیں کرتا جو ماں کی چھاتی سے حاصل نہیں ہوتی۔" (باب ۲۰)

یہاں عارف کا وہ دور بیان کیا گیا ہے جب وہ لوح نا کندہ کی تلاش میں سرگرداں ہے وہ اس دنیا کے عام ماحول میں اجنبی سا محسوس کرتا ہے لیکن اس کی قوت اور استقلال کا تمام راز اس میں مضمر ہے کہ اسے فطری غذا کے علاوہ کسی اور شے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی اور یہی فطرۃ اللہ کی طرف رجوع ہے جو لاؤزی کے نزدیک انسان کے لئے ناگزیر ہے۔

باب ۱۵ میں لاؤزی اُس عارف کا نقشہ کھینچتا ہے جب وہ فطرۃ اللہ یا لوح کندہ کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے:

"وہ اس شخص کی طرح محتاط ہے جو سردیوں میں کسی ندی کو عبور کرتا ہے۔ وہ اس طرح چوکس زندگی بسر کرتا ہے گویا وہ ہر طرف خطرات میں گھرا ہوا ہو۔ وہ شعار کی پابندی کرتا ہے گویا کہ

کسی کے گھر بطور مہمان جارہا ہو۔ وہ نرم و لچک دار ہے اس برف کی طرح جو پگھلنا شروع کردے۔ ناکندہ لکڑی کی طرح ہر قسم کے اثرات سے عاری۔ تاہم پہاڑوں کی نشیبی وادیوں کی طرح وہ ہر شے کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایک متلاطم ندی کی طرح تاریک لیکن کون ہے جو اس تاریکی کے باوجود آخرکار صاف و شفاف صورت اختیار کرلیتا ہے؟ وہ کون ہے جو آغاز میں تو سست اور بے حرکت ہوتا ہے لیکن بعد میں زندگی اور حرکت سے بھرپور ہوجاتا ہے؟ وہ لوگ جو اس طاؤ کے حامل ہیں اپنے آپ کو حد سے زیادہ نہیں بھرتے اور اس لئے ان کی مثال اس کپڑے کی سی ہے جو استعمال سے نہیں گھستا اور جسے بدلنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔''

جب طاؤ کے ذریعہ لوح کندہ حاصل ہو جاتا ہے تو انسان کی بصیرت میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا ہے اور معرفت کے کئی نامعلوم دروازے کھل جاتے ہیں۔ ''وہ شخص جو ماں کو جانتا ہے وہ بیٹوں کو بھی جانتا ہے۔'' (۵۲) یعنی جس نے اصول مطلق کو سمجھ لیا اس نے کائنات کے ہر جزو سے واقفیت حاصل کرلی۔ چنانچہ عارف کا یہ حال ہے کہ گھر سے باہر قدم رکھے بغیر وہ دنیا کی ہر شے سے خبردار ہوتا ہے، کھڑکی سے جھانکے بغیر وہ آسمان و زمین کی حرکت کو جانتا ہے--- عارف بغیر قدم اٹھائے منزل مقصود تک پہنچ جاتا ہے، بغیر نظر اٹھائے دیکھ لیتا ہے، کرتا کچھ نہیں مگر ہر چیز اور مقصد حاصل کرلیتا ہے۔'' (۴۷) اس سے عارف میں ایک قوت پیدا ہوتی ہے جسے ٹی یا ڈی کہا جاتا ہے۔ یہ لفظ چینی زبان میں قوت اور نیکی دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ طاؤ کے پیروکار کو ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جو کبھی اس کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔ (۲۸) اور خود طاؤ ایک خزانہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتا (باب ۳۵) اور اس کے لئے عارف اس دنیا کا حقیقی حکمران ہے۔ وہ اس اخلاقی قوت کی مدد سے ہر انسان کو اپنے اعلیٰ مقصد کے لئے استعمال کرسکتا ہے اور کرتا ہے اور اس طرح کائنات کا بلند مقصد پورا کرنے میں پوری طرح کامیاب ہوتا ہے۔ (باب ۱۶)

لاؤزی کے نزدیک ایک عارف صوفی کا مقام اس دنیا اور اس کے انسانوں کے درمیان ہے۔ تنہائی کی زندگی ہر اس شخص کے لئے ناگزیر ہے جو اپنے نفس کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، خواہ وہ صوفی ہو یا بادشاہ یا عام آدمی۔ لاؤزی کے ہاں اس قسم کی تقسیم جائز نہیں۔ اس کے ہاں ہر شخص جو اصلاح ذات کرے حکومت کا انتظام سنبھال سکتا ہے اور اس معاملہ میں اس میں اور کون فیوشس میں کوئی فرق نہیں۔ اختلاف صرف طریقۂ کار میں ہے۔ جب اس تنہائی میں وہ اخلاقی مقصد حاصل کرلیتا اور اسے مشاہدہ نصیب ہو جاتا ہے تو پھر اس کا مقام انسانوں کے درمیان ہے۔ تکمیل کے بعد اس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے علم سے دوسروں کو بہرہ ور کرے۔ (۸۱) باب ۴۹ میں وہ کہتا ہے:

''عارف اس دنیا میں بڑی احتیاط سے رہتا ہے اور اس کا کام دوسروں کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا ہے۔

اس کا قلب ہر شخص کی ضرورت اور تکلیف سے متاثر ہوتا ہے۔" عارف کا یہ کام نہیں کہ وہ لوگوں کے سامنے اپنی ضروریات کے لئے ہاتھ پھیلاتا پھرے۔ وہ شخص جو ڈی (اخلاقی قوت) سے متصف ہے خود خیرات اور بخشش تقسیم کرتا ہے۔" (۷۹)

مسٹر آرتھر ویلے کے ترجمے کے مطابق باب ۲۷ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ لاؤزی کا عارف وصوفی اس دُنیا کے تمام انسانوں کا ہمدرد ہے۔ "وہ ہر وقت ہر طرح لوگوں کی مدد کرتا رہتا اور ان سے منہ نہیں موڑتا۔ وہ نور سے سرفراز ہوتا ہے۔ کامل آدمی ناقصوں کا استاد ہوتا ہے، جو شخص اپنے استاد کی عزت نہیں کرتا اور جو استاد اپنے شاگردوں سے بے اعتنائی برتتا ہے وہ دونوں اپنے علم کے باوجود گمراہ ہیں۔"

لاؤزی کا صوفیانہ فکر اس کے دو مختلف شاگردوں جوانگ زی (Chuangtze) اور لے زی (Liehtze) کے ہاتھوں ارتقا کی منزلیں طے کرتا رہا۔ جوانگ زی کے ہاں تقریباً وہی مسائل اور وہی نقطۂ نگاہ موجود ہے جو لاؤزی کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں۔ لیکن اس مماثلت کے باوجود کچھ وقت اور حالات کے اختلاف اور کچھ انفرادی پسندیدگی کی وجہ سے ان کے نقطۂ نگاہ میں فرق ضرور نظر آتا ہے۔ خود طاؤ اصول مطلق یا علت اولیٰ کا نام ہے جو اس کائنات میں کارفرما ہے اور جو ہر قسم کے شخصی تصورات سے بالا اور ماورائی ہے۔ اس کے برعکس جوانگ زی کے ہاں طاؤ کا مقام دوسرے درجہ پر ہے۔ وہ علت اولیٰ کے لئے لفظ تین (tien) استعمال کرتا ہے جو لاؤزی کے طاؤ کے مقابلہ پر زیادہ شخصی نظر آتا ہے اور جس کا مفہوم خدا کے توحیدی تصور سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے نزدیک طاؤ اس خدا کا مظہر ہے جسے ہم لاؤزی کی اصطلاح میں ڈی (Te) کہہ سکتے ہیں یعنی قوت، اصول، اخلاق وغیرہ۔ اس کے لئے جوانگ زی "خدا کی خوشنودی" کی اصطلاح بھی استعمال کرتا ہے یعنی سکون اور اطمینان قلب کی ایک نصب العینی حالت۔ (۴۲) اگر اس طرح کے چند ثانوی اختلافات کو نظر انداز کر دیا جائے تو جوانگ زی اور لے زی کے ہاں لاؤزی کے صوفیانہ فکر کے وہی بنیادی اجزا نظر آتے ہیں جن کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ زمانے کے اختلاف کے باعث بدھ مت کے چند تصورات کی جھلک بھی ان کے ہاں پائی جاتی ہے۔ تاریخی طور پر تو بدھ مت چین میں کافی دیر بعد داخل ہوا۔ اس سے کافی عرصہ پہلے بدھ مبلغ ایشیا کے مختلف حصوں میں پھیل چکے تھے اور ان کے خیالات کی بازگشت ان چینی صوفیوں کے ہاں کوئی بعید چیز نہیں۔ لاؤزی کے ہاں روح کا ایک متمیز تصور موجود نہیں لیکن (۴۳) جوانگ زی اور لے زی (۴۴) میں یہ تصور نمایاں شکل میں موجود ہے۔ جوانگ زی کا خیال ہے کہ انسانی روح کائنات کی روح اعظم کی ایک تجلی ہے، جو انسانی نفس (MIND) کے برعکس لافانی ہے، جو مختلف حالتوں سے گزرتی ہوئی آخرکار اپنے سرچشمہ روح اعظم

سے جا ملتی ہے۔ اس کے علاوہ ان دونوں کے ہاں شاید ہندو فکر کے زیر اثر اس دنیا کو مایا سمجھنے کا تصور بھی ملتا ہے۔

چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"ایک دن وہ یوم عظیم بھی آئے گا جب ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ زندگی محض ایک خواب تھی۔ بے وقوف سمجھتے ہیں کہ وہ اب جاگ رہے ہیں۔ درحقیقت ہم اور تم سب خواب میں ہیں۔" (۲۵) ص ۴۸

"دنیا کی تمام مختلف اور متضاد چیزیں خدا کی تفرقات مٹا دینے والی وحدت میں باہم دگر بغل گیر ہیں۔" صفحہ ۴۹

"عارف کی آخری پناہ گاہ خدا کی ذات ہے۔ اسی کے باعث وہ حزن و ملال سے محفوظ رہتا ہے۔" (صفحہ ۵۷)

ربی روزہ اور قلبی روزہ کا فرق بیان کرتے ہوئے جوانگ زی کہتا ہے:

"قلبی روزے کے لئے ضروری ہے کہ دل سے وحدت اور یگانگت کا تصور پیدا ہو۔ کانوں سے سننا بند کردو۔ ذہن سے افکار نکال دو۔ اس کے بعد تمہاری روح میں ایک سلبی کیفیت پیدا ہوگی۔ یہی سلبی کیفیت قلبی روزہ ہے۔" (۷۱)

"تکمیل انسانیت یہ ہے کہ انسان اپنے عجز علم کا اعتراف کرے۔" (۱۹۳)

جوانگ زی نے انسان کامل کی چند صفات کا ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک جزیرے میں چند ایسے انسان موجود ہیں جن کا رنگ سفید ہے، جو اناج نہیں کھاتے۔ ان کی خوراک ہوا اور شبنم کے قطرے ہیں۔ وہ ہوا میں اڑتے اور نظروں سے غائب ہو جاتے ہیں، آگ اور پانی انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچاتے۔ وہ لوگوں کو بیماریوں سے اچھا بھلا کر دیتے ہیں اور ان کی برکت اور دعا سے کسانوں کی فصلیں زرخیز اور سرسبز ہو جاتی ہیں وغیرہ۔ (۲۶) لے زی کے ہاں بھی انسان کامل کا ایسا ہی تصور موجود ہے۔ اس کی ایک نگاہ دلوں میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔ وہ زمین و آسمان کو ایک دم میں تہ و بالا کر سکتا ہے، اس کا اثر انسانوں اور بے جان اشیاء پر یکساں ہوتا ہے۔ وہ ہوا میں ہر طرف پرواز کر سکتا ہے۔ (۲۷) یہ لوگ لافانی ہوتے ہیں۔ ان کے لئے چینی زبان میں لفظ جن (hsicn) استعمال ہوتا ہے (۲۸)۔ یہاں ہمیں یہ بحث نہیں کہ جوانگ زی یا لے زی کے ہاں انسان کامل کے متعلق جن صفات کا ذکر کیا گیا ہے وہ حقیقی مفہوم کی حامل ہیں یا مجازی۔ ہمارے لئے زیادہ اہم حقیقت یہ ہے کہ ان تصورات کی روشنی میں چینی تصوف کی تاریخ بالکل ایک نئے دور میں داخل ہوئی ہے۔

CamScanner

اس تصوف میں کئی مختلف عناصر کی آمیزش ہونی شروع ہوئی۔ یہ تصور پیدا ہوا کہ سمندر میں کہیں ایسے جزیرے موجود ہیں جہاں کے لوگ دائمی زندگی کا راز پانے میں کامیاب ہو چکے ہیں اور ان کے ہاں ایسی جڑی بوٹیاں موجود ہیں جن کے کھانے سے انسان ہمیشگی کی زندگی حاصل کر سکتا ہے۔ اس مقصد کی خاطر کیمیا کا رواج ہوا اور پھر کتب حفظان صحت وجود میں آیا۔ جادو، کیمیا اور حفظان صحت تینوں تحریکات نے طاؤ تصوف کو ایک بالکل ہی نئی شکل دے دی۔

سب سے پہلے جادو کا رواج شروع ہوا۔ ۲۲۱ قبل مسیح میں بعض لوگ جو جادوگر کہلاتے تھے اور جن کا دعوے تھا کہ وہ ہمیشگی کی زندگی حاصل کرنے میں کامیاب ہو چکے ہیں، چین کے ایک بادشاہ کے دربار میں جمع ہو گئے جو اُن سے بہت زیادہ متاثر تھا۔ بعد میں ان جادوگروں نے کیمیا کا کام شروع کیا۔ ان کے پروگرام میں سمندری جزیروں کی جڑی بوٹیاں حاصل کرنے سے زیادہ ان لوگوں سے ملنا تھا جن کو وہ انسان کامل یا برگزیدہ سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہر آدمی "جن" بن سکتا ہے، وہ صرف ہمیشگی کی زندگی پانے میں کامیاب نہیں ہوتا بلکہ جادو کی مدد سے غیر مرئی بھی بن جاتا ہے۔

۱۳۳ قبل مسیح میں لی شاؤ چون شنگرف کو سونے میں تبدیل کرنے میں کامیاب ہوا۔ ان کا خیال تھا کہ اس تبدیل شدہ دھات کے برتن بنا کر اس میں کھانا کھانے سے انسان کو ہمیشگی کی زندگی تو نہیں البتہ ایک طویل عمر ضرور حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد انسان کے لئے پنگ لائی (Penglai) جزیرے میں جنوں کو دیکھنا ممکن ہے۔ اس کے بعد اگر مناسب قربانیاں کامیابی سے دی جائیں تو انسان موت کو شکست دے سکتا ہے۔ لیکن جب کوئی انسان کامل مر جاتا تو لوگ یہ کہتے کہ اس طرح وہ محض اس جسم کی قید سے آزاد ہو گیا ہے، حقیقی موت اس پر طاری نہیں ہو سکتی۔ اگر اس کی قبر کو کھودا جائے تو وہاں محض ایک تلوار یا کوئی چھڑی اور چند بکھرے ہوئے کپڑوں کے علاوہ اور کوئی چیز موجود نہ ہو گی۔

اس جادو اور کیمیا کے ساتھ ساتھ حفظان صحت کا تصور بھی شروع ہوا۔ جو انگ زی کے ہاں انسان کامل کا یہ تصور تھا کہ وہ اناج استعمال نہیں کرتا۔ اس کے بعد سانس لینے اور دیگر مجاہدات کا آغاز ہوا۔ ان تمام تصورات کی بنیاد اس عقیدے پر تھی کہ اس طرح انسان طویل عمر سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ چنانچہ سن عیسوی کی ابتدائی چار صدیوں میں یہ نظریہ طاؤ تصوف کا امتیازی نشان سمجھا جاتا رہا۔

اس مکتب فکر کے حامیوں کا خیال تھا کہ ہر انسان کے جسم میں تین مرکز حیات ہیں۔ ایک سر، دوسرا چھاتی اور تیسرا پیٹ۔ ان تینوں کو علاقہ ہائے شنگرف کہتے ہیں۔ (۳۹) ہر شخص کے بدن میں چھتیس ہزار دیوتا مکین ہیں، وہی دیوتا جو اس طبعی کائنات پر حکمراں ہیں۔ بائیں آنکھ مثلاً سورج

ہے اور اس میں سورج دیوتا مکین ہے۔ دائیں آنکھ چاند ہے اور اس میں چاند دیوتا مکین ہے وغیرہ۔ سب سے اہم تین دیوتا ہیں جن میں سے ہر ایک ایک علاقۂ شنگرف پر حکمراں ہے۔ ان تینوں دیوتا کا سردار طائی (Tai) ہے جو سر کے علاقۂ شنگرف کے نو مکانوں میں سے ایک مکان میں قیام پذیر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ والے مکان میں قسمت کا دیوتا مکین ہے۔ اس کے پاس موت کی کتاب بھی ہے (جس میں مرنے والوں کی فہرست موجود ہے) اور زندگی کی کتاب بھی (جس میں ہیشگی کی زندگی والوں کی فہرست ہے)۔ حفظانِ صحت کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنا نام پہلی کتاب سے دوسری کتاب میں منتقل کرا سکے۔ جب تک یہ چھتیس سو دیوتا بدن کے اندر موجود ہیں انسان زندہ ہے۔ جب وہ بدن سے نکل جاتے ہیں وہ مر جاتا ہے۔ اس لئے انسان کی کوشش ہونی چاہیے کہ یہ دیوتا اپنی اپنی جگہ قائم رہیں۔ یہ کام "اندرونی بصیرت" سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ دیوتا شراب اور گوشت کی بو سے متنفر ہیں اس لئے سالک کے لئے ان سے پرہیز کرنا ضروری ہے۔(۳۰) ان دیوتاؤں کے علاوہ انسان کے بدن میں تین کیڑے بھی ہوتے ہیں جن میں ہر ایک ایک علیحدہ علاقۂ شنگرف میں موجود ہوتا ہے۔ یہی کیڑے بیماری، بڑھاپا اور موت کا باعث ہیں۔ ان کی خوراک بھی پانچ اناج ہیں(۳۱) اور اس لئے ان سے بچنا بھی ضروری ہے۔ اس کے علاوہ یوگ کی طرح کی چند مشقیں بھی تھیں جن کا تعلق سانس کو ایک خاص طریقے سے منضبط کرنا ہے۔ ضبطِ تنفس اور جمع شدہ لعابِ دہن ان کے نزدیک بہترین خوارک تھی۔ اگر سالک اپنے آپ کو اس خوارک کا عادی بنا لے اور اس سے مانوس ہو جائے تو اس کا جسم اتنا ہلکا اور شفاف ہو جائے کہ اس کا سایہ ناپید ہو جائے گا اور وہ ہوا میں اڑنے میں کامیاب ہو جائے گا۔

اس مکتبِ فکر نے ایک تصور یہ پیش کیا کہ طویل عمر حاصل کرنے میں کامیابی کے لئے ان اندرونی دیوتاؤں کا تعاون ناگزیر ہے۔ تمام جسمانی ریاضتیں اور نفس کشی محض بے کار ثابت ہوں گی اگر دیوتا اس کی مدد کے لئے تیار نہ ہوں۔ ان کو مدد اور تعاون پر آمادہ کرنے کے لئے اچھے کام کرنے ضروری ہیں۔ چنانچہ لوگوں نے سڑکوں اور پلوں کی مرمت، یتیم خانوں کی خدمت، غریبوں اور بیماریوں کی دیکھ بھال کی طرف پوری پوری توجہ کرنی شروع کی۔ سزا اور جزا کے مادی پیمانے مقرر تھے۔ چنانچہ ۱۲۰ گناہوں کا نتیجہ بیماری، ۵۳۰ گناہوں کا نتیجہ مردہ بچے کی پیدائش وغیرہ ہے۔ جس نے ۳۰۰ نیکی کے کام کیے وہ ارضی بقاء کا درجہ حاصل کرلے گا لیکن ایک غلط قدم اس تمام کمال کو برباد کر سکتا ہے۔

بدھ مت چین میں پہلی صدی عیسوی میں رائج ہونا شروع ہوا۔ اس نے طاؤ مت کے اس مکتبِ فکر پر کافی اثر ڈالا۔ عجیب بات یہ ہے کہ خود بدھ روح کا قائل نہ تھا لیکن بدھ مت کی جو

شکل چین میں مروج ہوئی اس میں روح انسانی کا تصور بہت نمایاں تھا۔ بدھ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان محض پانچ چیزوں کا مجموعہ ہے یعنی جسم، تاثرات، ادراکات، جذبات اور شعوری اعمال۔ چین میں بھی طاؤمت کے دور میں اسی قسم کا تصور موجود تھا۔ جب انسان مرتا ہے تو اس کا ایک حصہ (ہن) آسمان میں اپنے آباؤاجداد سے جاملتا ہے۔ دوسرا حصہ (پو) قبر کے پاس رہتا ہے یہاں تک کہ وہ کمزور ہوکر ختم ہو جاتا ہے ان دونوں حصوں کی زندگی کا دارومدار "نفس حیات" (چی) پر ہے جو موت کے وقت منتشر ہو جاتا ہے۔ اگر میت کے وارث قربانیوں سے ہن اور پو کی پرورش نہیں کرتے تو وہ ارواح خبیثہ میں متبدل ہو جاتے اور اپنے ان وارثوں سے انتقام لینے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے کسی جزو کو بھی روح نہیں کہا جاسکتا۔ ایک دفعہ جب وہ جسم سے خارج ہو جائیں تو ان کو یکجا کرنا ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چینیوں کے ہاں بقا کا تصور محض جسمانی ہے۔

لیکن بدھ مت نے چینیوں کو روح کی بقا، جنت اور دوزخ کے تصورات سے روشناس کرایا۔ جسمانی بقا کی بجائے اب جنت میں روحانی بقا مقصد قرار دیا جانے لگا۔

دوسری صدی عیسوی کے وسط میں چین کے صوبہ زیچ وان (۳۲) میں طاؤمت کے پیروؤں میں ایک مذہبی ریاست کے قیام کی تحریک کا آغاز ہوا۔ اس کے سربراہ نے اپنے لئے شیخ ملکوتی کا لقب اختیار کیا (۳۳)۔ اس کا نمایاں کارنامہ بیماروں کو تندرست کرنا تھا۔ اس کے بعد اس تحریک کے دوسرے سربراہ نے بیماروں کو تندرست کرنے کے لئے ان کو تنہائی میں قید کرنے کا طریقہ شروع کیا۔ اس کا نظریہ تھا کہ بیماری گناہ کا نتیجہ ہے اور تنہائی میں انسان اپنے گناہوں کا احساس کرکے ان پر ندامت کا اظہار کرے۔ اس کے بعد کے ایک اور شیخ ملکوتی نے دینی ریاست کو بہت زیادہ مستحکم بنایا۔ اس نے راستوں پر سرایوں کا انتظام کیا جہاں مسافروں کی بلامعاوضہ خدمت کی جاتی تھی۔ مجرموں کو پہلے تین جرموں پر کوئی سزا نہ ملتی لیکن اس کے بعد ان کو بطور سزا سڑک کا کچھ حصہ مرمت کے لئے سپرد کردیا جاتا۔ موسم بہار اور گرما میں جانوروں کا مارنا اور نشی اشیاء کا استعمال ممنوع قرار دیا۔ اس تحریک کے ایک دوسرے سربراہ نے بیماروں کے علاج کے لئے پانی اور لوبان کا استعمال شروع کیا۔

اس دینی ریاست کی تحریک کی کمزوری کے بعد چین میں ایک اور نئی تحریک شروع ہوئی جس کو مسلک امن اعظم کہا جاتا ہے۔ اس کا قائد شمالی چین سے تعلق رکھتا تھا۔ ۱۷۵ عیسوی میں اس نے وسطی اور مشرقی صوبوں میں اپنے مبلغ بھیجنے شروع کئے۔ اس نے اپنے دینی نظام کو زیادہ منضبط کیا۔ اور ہر قسم کے عہدہ دار مقرر کئے۔ ملک کے حالات بہت ناخوشگوار تھے اور عوام کی معاشی حالت بہت ناگفتہ بہ تھی۔ وبائی بیماریاں اور قحط عام ہو گئے۔ اس کے باعث لوگ جوق در جوق طاؤمت کی

اس نئی تحریک میں شامل ہونے لگے۔ انہوں نے چین کی تاریخ میں پہلی مرتبہ اجتماعی عبادت کا تصور پیش کیا۔ ان کے اجتماعات میں زیادہ رونق ہونے لگی۔ حکمرانوں کو اس سے ایک قسم کا خطرہ محسوس ہونے لگا اور انہوں نے اس تحریک کو دبانے کی کوشش شروع کی۔ اس تحریک کے لاکھوں علمبرداروں نے زرد رنگ کے رومال سر پر باندھ لئے اور مقابلے کے لئے نکلے لیکن آخر کار ۲۱۵ عیسوی کے قریب انھیں شکست ہوئی اور ان کی فوجی اور اجتماعی قوت ختم ہوگئی۔

اس تحریک کا مرکزی محور لاؤزی کی کتاب "ذاوٗ ذرجنگ" تھی جس کا حفظ کرنا ہر عالم کے لئے ضروری تھا۔ ایک عام اجتماع میں لوگ اپنے گناہوں پر ندامت کا اظہار کرتے اور اس طرح وہ اپنے گناہوں سے پاک ہو جاتے۔ بعض پیچیدہ رسوم کی ادائیگی بھی ضروری سمجھی جاتی تھی۔ ہنری میسپرو نے اس تحریک کے چند رسوم کی ادائیگی کی تفصیل بڑی عمدگی سے بیان کی ہے جو ان کے خاص روزوں کے متعلق تھی:

"ایک کھلی جگہ ایک اونچی قربان گاہ کے اردگرد یہ رسم منائی جاتی۔ اڑتیس آدمی ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑے ہوئے ایک ایک کرکے اس قربان گاہ کے پاس پہنچتے۔ ان کے بال کھلے ہوئے اور منہ پر سیاہی ملی ہوئی جس سے اپنے جرم و گناہ کا اقرار مقصود تھا۔ بعض مقدس نوشتوں (یعنی لاؤزی کی کتاب) کے پاس کھڑے ہوجاتے اور بعض لوبان کے برتنوں کے پاس ٹھہر جاتے۔ ڈھول بجنے شروع ہوتے۔ پروہت دیوتاؤں کا نام بلند آواز سے پکارتے ہیں۔ مناجات و حمد گائے جاتے ہیں۔ موسیقی کی تال پر پروہت گناہوں کا ذکر کرتا ہے اور باقی لوگ اس کے ساتھ ساتھ دہراتے ہیں۔ لوبان کی خوشبو اور موسیقی سے تمام ماحول میں ایک قسم کی تیزی اور شدت سرایت کرجاتی ہے۔ ایک آدمی مجمع سے نکل کر اس مقدس جگہ کے وسط میں آکر زمین پر گر پڑتا ہے، لوٹتا ہے، مٹی بدن پر ملتا ہے اور بلند چیخ و پکار پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا شخص اور اس کے بعد دوسرے اس میں آشامل ہوتے ہیں کھڑے ہوئے لوگ اپنی ٹوپیاں پھاڑ کر پھینک دیتے ہیں اور زمین پر لوٹنا شروع کردیتے ہیں۔ شور و غوغا جب انتہا تک پہنچتا ہے تو پروہت رک جاتا ہے۔ سب کھڑے ہوجاتے ہیں۔ ان کے سانس اور دل کی دھڑکنیں تیز ہوتی ہیں۔ پروہت پھر تمام لوگوں کے نام پڑھ کر سناتا ہے۔ اس کے بعد وہ توبہ کی بارہ قسمیں دہراتے ہیں۔ وہ زمین پر سجدہ کرتے ہوئے دیوتاؤں سے اپنے آباؤ اجداد کے لیے گناہوں کی معافی اور اپنے لئے صحت اور طوالت عمر کی دعا مانگتے ہیں۔ حمد اور نماز پڑھنے کے بعد یہ رسم ختم ہو جاتی ہے۔ یہی رسم دوپہر اور رات کو دہرائی جاتی ہے۔ یہ عمل نو دن تک چلتا ہے۔ حصہ لینے والوں کو دن میں صرف ایک بار کھانا کھانے کی اجازت ہے"۔ (۳۴)

اس کے ساتھ ساتھ کیمیا سازی میں بھی ترقی ہوتی رہی۔ اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب "سان تنگ چی" ہے جو ۱۴۰ عیسوی میں لکھی گئی۔ اس میں اکسیر بنانے کے کچھ غیر واضح طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کے مصنف کا خیال تھا کہ اس اکسیر کے کھانے سے انسان دنیا کی مادی اور ذہنی پریشانیوں سے رہائی حاصل کر لیتا ہے اور تکمیل آدمیت کا مرتبہ پا لیتا ہے۔ ۳۱۷ عیسوی میں کوہنگ نے "باؤ پوزو" نامی کتاب لکھی جو شین (Hsien) یا جن بننے کے فن پر بحث کرتی ہے۔ اکسیر کی تیاری سے پہلے انسان کو چاہیئے کہ ایک سو دن تک لہسن، پیاز وغیرہ ترک کر دے۔ جنسی پاکبازی بھی اس کے نزدیک ناگزیر ہے۔

شین یا جن بننے کے کئی درجے ہیں۔ ان مراتب کا انحصار اکسیر کی نوعیت پر ہے۔ سب سے بلند رتبہ وہ شخص ہے جس نے سونے کی اکسیر استعمال کی ہو اور بارہ سو نیک اعمال سرانجام دیئے ہوں۔ ایسے لوگ دن کی روشنی میں آسمان پر چڑھ سکتے ہیں۔ لیکن ان میں سے اکثر یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آسمان پر چڑھنے کی بجائے اس دنیا ہی میں رہیں اور لوگوں کو کون فیوشس کی تعلیم اور بعض کو کیمیا سازی کے علم سے روشناس کریں۔ دوسرے مرتبہ کے شین میں نہ اپنی اور نہ غیروں کی فلاح و بہبود کی قوت ہوتی ہے۔ وہ مجبور ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا اور اس کے تفکرات سے بالکل آزاد رہے اور اپنی ساری قوت حفظان صحت پر مرکوز کر دے۔

"باؤ پوزو" میں مذکور ہے کہ جڑی بوٹیوں، یوگ، ضبط نفس وغیرہ کی مدد سے ہم محض زندگی کو طویل تو کر سکتے ہیں لیکن ہمیشگی کی زندگی حاصل کرنے کے لئے اکسیر کا استعمال ضروری ہے۔ اس استعمال سے انسان میں بیشمار جادو کی قوتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ کوہنگ نے پانی پر چلنے، مردوں کو زندہ کرنے وغیرہ کے لئے مختلف نسخے تجویز کئے ہیں۔ اس کے ہاں اس چیز کا بھی تصور موجود ہے کہ دنیا کی ہر خواہش وضرورت پوری کرنے کے لئے ایک گولی کا استعمال کافی ہوتا ہے۔

چوتھی صدی عیسوی کے بعد کیمیا سازی اور حفظان صحت کے اصولوں میں ایک نئی تبدیلی ظاہر ہوئی۔ مثلاً ہوئی تو (۵۱۵-۵۷۷ عیسوی) کی تصنیفات میں ظاہری کی بجائے باطنی اکسیر کا ذکر موجود ہے یعنی ایک سچے کیمیا داں کا کام یہ نہیں کہ مادی اجزا سے ایک مادی اکسیر تیار کرے بلکہ اپنی نفسیاتی زندگی کو اس طرح تبدیل کرے کہ اس نے گویا ایک قسم کی باطنی اکسیر استعمال کی ہے۔

بدھ مت چین میں پہلی صدی عیسوی میں رائج ہوا اور اس کی مقبولیت کے باعث طاؤ مت کے پیروؤں نے اپنے نظام فکر میں تبدیلیاں کرنا شروع کیں۔ بدھ مت کا نصب العینی انسان (ارہت) ایک ایسا شخص ہے جو محض اپنی ذات کے لئے نروان کا متلاشی تھا۔ لیکن چین میں بدھ مت کا نصب العینی انسان ارہت کی بجائے بدھ استوا (یعنی ہونے والا بدھ) تھا جو بے شمار زندگیوں

میں نیکی کے کام کرنے کے بعد نور بصیرت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا لیکن محض اپنی ذات کے لئے نجات حاصل کرنا اس کو پسند نہ آیا۔ چنانچہ اس نے اپنی مرضی سے اپنے مقصود اعلیٰ یعنی نروان کو ترک کر دیا تا کہ وہ دوسرے انسانوں کو اس بلند مقصد تک پہنچنے میں مدد دے سکے۔ لیکن چونکہ ہر شخص کے لئے اس بلند ترین منزل تک پہنچنا ممکن نہیں اس لئے بدھ استوا کا کام یہ قرار پایا کہ وہ لوگوں کو صحیح مقاصد حاصل کرنے میں مدد دے، ان کو خطرات سے محفوظ رکھے اور اگلی پیدائش میں ایک بہتر مقام حاصل کرنے میں معاونت کرے۔ وہ گویا ایک رحم و محبت کا دیوتا تھا۔

طاؤ مت کے ابتدائی دیوتا یا تو قوائے فطری کے مظہر تھے یا مابعد الطبیعی تصورات کے نمائندے۔ بعد میں ان دیوتاؤں کے ساتھ چند لافانی انسانوں کا ایک گروہ (یعنی شین) بھی شامل ہو گیا۔ یہ تھے تو انسان مگر انہوں نے حفظان صحت کے اصولوں کی مدد سے دیوتائی درجہ حاصل کرلیا تھا۔ بدھ مت کے زیر اثر طاؤ مت کے پیروؤں نے ان لافانی انسانوں کو معلمین کا لقب دینا شروع کیا جو لوگوں کو راہ راست پر چلنے کی ہدایت اور مدد کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اوتاری کا عقیدہ بھی اختیار کرلیا۔ ان کا کہنا تھا کہ بعض لافانی معلمین مثلاً لاؤزی اس دُنیا میں بار بار مختلف شکلوں میں نمودار ہوتے رہتے ہیں تا کہ وہ عارفین کی راہنمائی کرسکیں۔ ان باتوں کے باوجود طاؤ مت میں ایک ایسے خدا کے تصور کی کمی محسوس کی جاتی رہی جو رحم و بخشش و مغفرت کا سرچشمہ ہو جس کے آگے لوگ اپنے دل کا حال کھول کر بیان کرسکیں، جو مشکلات میں ان کو تسکین دے سکے اور جس کے دل کو وہ اپنی دعاؤں سے تبدیل کرسکیں۔ اس مقصد کے لئے طاؤ مت کے پیروؤں نے تین سون دیوتا کا تصور پیش کیا۔ اس کے لفظی معنی ''عزت والا دیوتا'' ہے۔ وہ آسمان اور زمین کا خالق اور حکمران ہے۔ تمام بنی نوع انسان اس کی مخلوق اور ان کی نجات اس کا مطمع نظر ہے۔ وہ ہر دور کے آغاز میں مقدس کتاب اپنے ماتحت دیوتاؤں یا لافانی انسانوں کی مدد سے انسانوں تک پہنچاتا ہے۔ اس میں وہ تمام طریقے درج ہوتے ہیں جن کے ذریعہ انسان خدا کی مدد حاصل کرسکتا ہے اور مرنے کے بعد جنت میں داخل ہوسکتا ہے۔ (۳۵)

بدھ مت کی پیروی میں طاؤ مت میں بھی درویشوں اور مریدوں کے لئے خانقاہیں قائم کی گئیں۔ ان کے مکین عموماً تجرد کی زندگی بسر کرتے۔ عورتوں کے لئے علیحدہ خانقاہیں تھیں۔ ان کی اخلاقی زندگی کافی بلند تھی۔ پانچویں صدی عیسوی میں ایک شخص ''کوچین شہ'' نے طاؤ مت کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ ۴۱۵ عیسوی میں ایک روایت کے مطابق ایک روح آسمانی نے اس پر نزول کیا۔ اسے الہام ہوا کہ ''جب سے تین شی چانگ لنگ (ایک مصلح کا نام) نے اس دُنیا سے کوچ کیا، خلوص اور نیک نیتی اس دنیا سے ختم ہوگئی ہے۔۔۔ میں اس لئے آیا ہوں کہ تمہیں اس منصب کے لئے منتخب

CamScanner
CamScanner

کروں۔ تمہارا فرض یہ ہے کہ اس دنیا سے باطل کے اصولوں کو ختم کرو۔ ناجائز ٹیکسوں اور غیر اخلاقی رسوم کو بند کراؤ۔ تمہارا اولین فرض یہ ہونا چاہیے کہ انسانوں میں اخلاقی اعمال کے اصولوں کو رواج دو اور کھانے اور ورزشوں کو صحیح اصولوں کے مطابق منضبط کرو۔" (۳۶)

حوالہ جات

[۱] Confucion Anobect , xiv 39, 41; x viii, 7

[۲] فنگ یولان، چینی فلسفہ کی مختصر تاریخ (نیو یارک ۱۹۵۰) صفحہ ۹۳۔۹۴۔

[۳] اس کتاب کا چینی نام "ڈاؤ ڈر جنگ" ہے۔ ڈاؤ (Tao) جس کو عام طور پر طاؤ بھی کہا جاتا ہے کے معنی طریقہ، مسلک یا دین کے ہیں۔ ڈر (Te) کے معنی وہ قوت ہے جو نیکی یا تقوے سے پیدا ہوتی ہے۔ جنگ (Ching) کے معنی صحیفہ۔

[۴] زرتشت کے ہاں "اشہ" اور آریوں کے ہاں "رتہ" کے تصورات اس چینی تصور طاؤ کے مشابہ ہیں ان کا مفہوم بھی تقریباً یکساں ہے مصریوں کے "مات" اور عیسائیوں کے ہاں "کلام" (Logos) اسلام فطرت اللہ یا سنت اللہ کی اصطلاح اسی مفہوم میں مستعمل ہوتی ہے۔

[۵] جیلی، انسان کامل (اردو ترجمہ از مولوی فضل میراں) مطبوعہ اسلامیہ سٹیم پریس لاہور، باب اول، صفحہ ۹۴

[۶] ہومز ویلش (The Parting of Ways) (لندن ۱۹۵۸ء) صفحہ ۵۴ اسی طرح دیکھئے لن یوتانگ حکمت لاؤزی، (نیو یارک ماڈرن لائبریری ۱۹۴۸) صفحہ ۲۰۸ تشریح نمبر ۲، ۳

[۷] فنگ یولان (Fung Ya-lan) چینی فلسفہ کی مختصر تاریخ (نیو یارک ۱۹۵۰) صفحہ ۹۶-۹۷۔

[۸] دیکھئے عفیفی، ابن عربی کا فلسفہ تصوف (انگریزی)، صفحہ ۳۶، صفحہ ۱۰۔۱۴

[۹] باب ۴ میں طاؤ کے متعلق لاؤزی کہتا ہے: "میں نہیں جانتا کہ وہ (طاؤ) کس کا بیٹا ہے، وہ شاید خدا سے پہلے موجود تھا۔" یہاں طاؤ سے مراد طاؤ کا باطنی پہلو ہے، یعنی ماہیت مطلقہ جو بطون محض یا عدم کے مترادف ہے چونکہ وہ انسان کے باطنی مشاہدے سے بھی ماوراء ہے۔ اس حقیقت مطلقہ کا وہ پہلو جسے ہم ابن عربی اور دوسرے وجودی حکما کی اصطلاح میں کہتے ہیں، لاؤزی یہاں "خدا" کے نام سے پکارتا ہے۔ یہ حقیقت مطلقہ کا پہلا تعین ہے جسے رب یا الحق المخلوق فی الاعتقاد کہتے ہیں۔ ان دو مقولات میں کوئی زمانی رشتہ نہیں بلکہ محض ایک منطقی نسبت ہے۔

[۱۰] حقیقت مطلقہ کی یہ وہی منزل ہے جسے ابن عربی واحدیت، مرتبہ الوہیت، مقام جمع کے مختلف ناموں سے پکارتا ہے۔ اس منزل میں خارجی کائنات کا وجود اس ذات مطلق میں مضمر طور پر موجود ہوتا ہے۔ دیکھئے عفیفی، ایضاً، صفحہ ۱۳۔

[۱۱] دیکھئے لاؤزی کی کتاب کے باب ۵۱ کی آخری سطریں: طاؤ نے ان سب کو جنم دیا، طاؤ کی قوت نے ان کی پرورش کی، ان کی فطرت کے مطابق ان کو شکلیں اور صورتیں دیں، ان کو تکمیل تک پہنچایا ----"

[۱۲] لن یوتانگ "(حکمت لاؤزی)" نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: قدیم زمانے میں کچھ (چیزیں) ایسی

تھیں جو اس واحد کی حامل تھیں" یا جن میں یہ "واحد" جاری و ساری تھا۔

[۱۳] دیکھئے بوحر والش کی مذکورہ بالا کتاب، صفحہ ۵۷، ۵۹۔

[۱۴] راستوں سے مراد حواس ہیں یعنی آنکھ، کان وغیرہ

[۱۵] منی کو آرام کرنے سے مراد جسم کو راحت کی تکالیف سے مانوس کرنا ہے۔

[۱۶] "لا عملی" کی اصطلاح "بے عملی" کی بجائے اس لئے اختیار کی گئی ہے کہ موخر الذکر کے مترادفات میں بے حسی اور کاہلی شامل ہے حالانکہ لاؤزی جس قسم کی بے عملی کا پرچار کرنا چاہتا ہے اس میں اثباتی پہلو مضمر ہے۔

[۱۷] یہ نظریہ ٹائن بی کے نظریے سے نتیجہ کے لحاظ سے بالکل مختلف ہے۔ اس بات میں تو دونوں متفق ہیں کہ ہر عمل کے جواب میں کوئی دوسرا عمل سرزد ہوتا ہے۔ جہاں ٹائن بی کی رائے ہے کہ اگر کوئی معاشرہ کسی خاص حالت میں جوابی عمل کی سکت نہیں رکھتا یا وہ ارادی طور پر اتنا کمزور ہو چکا ہے کہ اس جوابی عمل کی ضرورت سمجھتے ہوئے وہ اس پر کاربند نہیں ہونا چاہتا تو وہ معاشرہ زندگی کے میدان سے نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ ایک باعزت زندگی کے لئے معاشرے کے لئے حالات کے چیلنج کا مقابلہ کرنا ضروری ہے۔ مگر لاؤزی کے نزدیک زندگی کی خاطر اس چیلنج کے مقابلے سے گریز ایک بہترین اصول ہے۔ اگر کوئی فرد یا معاشرہ کسی عمل کا کوئی جواب نہیں دیتا تو وہ گویا اپنے لئے جیئے دوام کا مکمل انتظام کر رہا ہے۔

اس تضاد کی شاید بہتر توجیہ یہ کی جا سکتی ہے کہ دونوں مفکرین کے نزدیک زندگی کا مفہوم کچھ مختلف ہے۔ ٹائن بی جس زندگی کی خاطر جوابی عمل کو ناگزیر سمجھتا ہے وہ تمدن اور علم اور اخلاق کشمکش کی زندگی ہے۔ لاؤزی جس زندگی کا طالب ہے وہ سادگی، تنہائی اور قبل از تمدن کی فطری زندگی ہے جس میں نہ زندگی کی کشمکش ہے نہ قانونی دباؤ، نہ سماج کا منظم نظام اور نہ سماج کا ٹکراؤ۔ وغیرہ

[۱۸] باب ۵۹ میں حدِ اعتدال قائم رکھنے کے متعلق لاؤزی کہتا ہے:

"انسانی معاملات کا انتظام کرنے کے لئے حد اعتدال میں رہنے سے بہتر کوئی اصول نہیں۔ جس نے اس اصول پر عمل کیا اس نے حالات پر وقت سے پہلے قابو پالیا اور اس طرح ہمیشہ فتح یاب ہونے کی کنجی حاصل کر لی۔ ایسے ہی شخص ایک ملک پر حکمرانی کرنے کے لئے موزوں ہیں --- یہی ہمیشہ کی زندگی اور باقی رہنے والی بصارت کو حاصل کرنے کا راستہ ہے۔"

[۱۹] لاؤزی جب علم و فن کو ختم کر دینے کی پرجوش تبلیغ کرتا ہے تو اس کا مطلب ایک تو واقعی یہی ہے کہ علم کی باریکیاں اور موشگافیاں، انسان کو فطری سادگی سے محروم کر دیتی ہیں۔ جس چیز پر وہ زور دینا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح علم کی تحصیل سے انسان کی سیرت پر کچھ زیادہ اچھا اثر نہیں ہوتا۔ جب انسان علوم کی تکمیل کر لیتا ہے تو اکثر اس میں غرور اور دوسروں کے مقابلے پر برتری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی سے جھگڑے، فساد اور فتنوں کا آغاز ہوتا ہے۔ جب وہ دیکھتا ہے کہ دوسرے اس کی بات ماننے کے لئے تیار نہیں تو وہ آستینیں چڑھا کر لڑنے مارنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ (باب ۳۸)

[۲۰] یہ ترجمہ مسٹر آرتھر ویلے (Waley) کے مطابق ہے۔

[۲۱] قرآن جب میثاقِ ازلی کو یاد دلاتا ہے تو گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی اس حالت کی طرف عود کرے جب وہ اپنی تخلیق کی ابتدا میں تھا۔

CamScanner

[۳۲] کانگر: چینی صوفی کے افکار (سلسلۂ حکمت مشرق، لندن ۱۹۰۶) صفحہ ۱۵۔۱۷

[۳۳] ایضاً، صفحہ ۳۳

[۳۴] کانگر، طاؤ کی تعلیم صفحہ ۳۷

[۳۵] جوانگ زی نے اس دنیا کی بے حقیقی کو ظاہر کرنے کے لئے ایک تمثیل بیان کی ہے۔ کہتا ہے کہ ایک دن میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تیتری ہوں جو ہر لحہ ادھر ادھر اڑتی پھر رہی ہے۔ اچانک میری آنکھ کھل گئی اور مجھے محسوس ہوا کہ میں خواب دیکھ رہا تھا۔ لیکن اس بات کا فیصلہ میں نہیں کر سکتا کہ آیا میں انسان تھا جب میں نے اپنے آپ کو خواب کی حالت میں تیتری سمجھا یا اب تیتری ہوں جو اپنے آپ کو خواب میں انسان سمجھ رہی ہے۔ صفحہ ۵۰۔

لے زی اسی سلسلے میں کہتا ہے: "ہر وہ شے جس میں زندگی کی رمق ہے، ہر وہ شے جو مادی جسم رکھتی ہے محض التباس ہے۔" صفحہ ۹۲

"تم اور میں دونوں التباس ہیں۔" صفحہ ۹۳

[۳۶] دیکھئے ہیوجز کی مذکورہ بالا کتاب صفحہ ۹۱، ۹۲۔ اور کانگر، چینی صوفی کے افکار صفحہ ۵۰، ۸

[۳۷] کانگر، طاؤ کی تعلیم، صفحہ ۳۰، ۴۷

[۳۸] جن کی تخریج کے لئے دیکھئے ڈاکٹر ایس مہدی حسن کا مضمون: تین الفاظ کیمیا، اکسیر، اور جن کا چینی ماخذ۔ "اقبال" جلد ۷ نمبر ۳

[۳۹] اس اصطلاح سے ناقدین نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ مکتب فکر یا تو کیمیا دانوں نے شروع کیا یا ان کے زیر اثر وجود میں آیا۔

[۴۰] اس مکتب فکر کے علاوہ طاؤ کے پیرو عام طور پر شراب کو جائز سمجھتے تھے اور ان کی بعض مذہبی رسوم میں شراب ایک ضروری شے تھی۔ جوانگ زی اور لے زی دونوں شراب کی تعریف کرتے ہیں۔

[۴۱] چاول، باجرہ، گندم، جو، لوبیا وغیرہ۔

[۴۲] زیچ وان مغربی چین کا صوبہ ہے جو چین کے باقی علاقوں سے پہاڑوں کے باعث منقطع سا ہے۔

[۴۳] شیخ طریق چینی زبان کے تین شی (Tien shih) کا ترجمہ ہے۔ تین کے معنی آسمان اور خدا دونوں کے آتے ہیں۔ لفظ (Shih) بعض لسانی تبدیلیوں کے بعد شیخ میں تبدیل ہو گیا۔ دیکھئے ڈاکٹر ایس مہدی حسن کا مضمون مذکورہ بالا۔

[۴۴] وٹ ہیوجز، کتاب مذکورہ بالا، صفحہ ۱۴۲

یہ رسم صوفیوں کی قوالی سے کسی حد تک مشابہ معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً گانا، کپڑوں کا پھاڑنا، وجد میں آ کر ناچنا اور تڑپنا وغیرہ۔ زمین پر سجدہ ریزی، حمد و مناجات وغیرہ اجزا دوسرے مذاہب کی عبادت سے مشابہ نظر آتے ہیں۔

[۴۵] خدا کی طرف سے چند منتخب انسانوں کو اس کا پیغام پہنچانا اور ان کا انسانوں تک پہنچانا شاید چین کی دینی تاریخ میں ایک انوکھا تصور تھا۔ یہودیوں اور زردشتیوں کے ہاں پیغمبر کا مقام اسی تصور کا آئینہ تھا۔ یہ تصور الہامی مذاہب کے تصور پیغمبر کے مشابہ ہے۔

CamScanner

کتابیات

1. J.B. Partt. *The religious Consciousness*, New York, 1921.
2. A.A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion*. Vol. I.
3. W. James, *Varieties of Religious Experience*, New York, Modern Library, 1902.
4. T.H. Hughes, *The Philosophical Basis of Mysticism*, Edinburgh, 1937.
5. Rufus M. Jones, New *Studies in Mystical Religion*, London, 1927.
6. W.E. Hocking, *Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press. 1955.
7. John A. Nicholson, *Philosophy of Religion*, New York, 1960.
8. Plotinus, Enneads, English translation by S. MacKenna, second edition, London. 1956.
9. E. Caird, *The Evolution of Theology in Greek Philosophers*. Volume II, Glasgow, 1904.
10. Professsor M.M. Sharif 'Neo-Platonism,' in Radhakrishnan (Editor). *History of Philosophy. Eastern and Western*, Vol II.

CamScanner

11. Dean Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 volumes. 3rd edition, London, 1948 --- *Christian Mysticism*. London, 1923.
12. Louis Finkelstein (Editor). *The Jews, Their History, Culture and Religion*, 2 volumes. New York, 1949.
13. H.A. Wolfson, *Philo*. 2 volumes. Harvard University Press (second printing), 1948.
14. Werner Jaeger. *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Gifford Lectures), Oxford University Press, 1948.
15. F.H. Cornford, *Greek Religious Thought*, London, 1950.
16. O.S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, Edinburgh, 1936.
17. G.G. Scholen, *Major Trends in Jewish Mysticism*, London, 1955.
18. Franz Cermont, *The Mysteries of Mithra*, New York, 1956.
19. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1954, The Bible and the Greeks, London, 1954.
20. *Encyclopaedias of Religion and Ethics*, articles on 'Greek Religion,' "Neoplatonism. 'Plotinus,' 'Logos, 'Heraclitus,' 'Wisdom, 'Word,' 'Memra,' 'Gnosticism.' 'Hermes,' 'Taoism.'
21. Shahrastani, *al-Milal wa'n-Nihal* (Persian translation by Afzaluddin Sadar). Chap *Khana-i-Ilmi*, Tehran.
22. Khalifa Abdul Hakim, *Dastan-i-Danish*, Anjuman Taraqqi-i-Urdu, 1943.
23. G.H. Gilbert, *Greek Thought in the New Testament*, New York, 1928.
24. E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, 1957.
25. St. Augustine, *Confessions*, translated by E.B. Pusuj.Evergreen Library, London, 1957.
26. B. Russell, *History of Western philosophy*, New York, 1950.

CamScanner

27. E.W.F. Tomlin, *the Great Philosophers, the Western World*, London.
28. Don Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, London, 1951.
29. Fung-yu Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, 1950.
30. L in Yutang, *The Wisdom of Laotse*. New York, 1948.
31. Holmes Welch, *The Parting of the Ways*, London, 1957.
32. Lionel Giles, Taoist Teachings, *Wisdom of the East Series*, second edition, London, 1947, *Musings of a Chinese Mystic*, Wisdom of the East Series, London. 1906.