بشیر احمد ڈار

افلاطون اور اس کا فلسفۂ اخلاق

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م) ایک امیر خاندان میں پیدا ہُوا اور چھوٹی عمر ہی سے اس نے ایک بلند علمی ماحول میں پرورش پائی۔ سقراط سے ملاقات سے پہلے اس کا رجحان شاعری اور سیاست کی طرف تھا لیکن ملکی حالات نے اسے عملی سیاست میں حصّہ لینے سے روک دیا۔ ایتھنز کی جمہوری حکومت کی بدعنوانیوں نے ملک کی حالت کو بہت خراب کر دیا تھا مسلسل جنگوں سے لوگ بیزار ہو چکے تھے۔ چنانچہ افلاطون کے کئی ایک رشتہ دار جو جمہوریت کے برعکس ایک طرح کی اعیانیہ قائم کرنے کی کوشش میں تھے آخر کار کامیاب ہوئے لیکن ان لوگوں نے برسر اقتدار آتے ہی وہ وہ گُل کھلائے کہ تمام لوگ پناہ مانگنے لگے اس کے بعد جمہوریت کا احیاء ہُوا لیکن اس جمہوری نظام ہی کے ماتحت اور اس کے حکم سے سقراط کو سزائے موت کا حکم ملا۔ ان تجربات نے افلاطون کے دل میں عملی سیاست کے خلاف ایک نفرت پیدا کر دی اور اس نے آئندہ سے اس وادی میں قدم رکھنے سے توبہ کر لی۔

افلاطون کا اصلی نام ارسطوکلیز (یعنی بہترین و مشہور) تھا۔ ابتدائی عمر میں اسے شاعری سے ایک والہانہ رغبت تھی، جسمانی ورزشوں میں کافی مہارت رکھتا تھا اور اسی بنا پر اسے فلاطون (یعنی چوڑا چکلا) کا لقب ملا جس سے وہ دنیا میں مشہور ہُوا۔ بیس سال کی عمر میں سقراط سے ملاقات ہوئی اور افلاطون ہمیشہ کے لئے اس کا ہو رہا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ افلاطون دوسرے یونانی فلاسفہ سے بالکل بے خبر تھا قطعاً غلط ہو گا۔ اس زمانے میں سوفسطائی گروہ کے بے شمار لوگ ایتھنز کے بازاروں میں جگہ جگہ لوگوں کے معتقدات کا مذاق اڑاتے پھرتے تھے اور انکساغورس کی کتابیں عام طور پر آسانی سے دستیاب ہو سکتی تھیں۔ اس کے علاوہ ہرقلیتس کے ایک شاگرد کے ذریعہ وہ اس مشہور تغیر پسند فلسفی کے کام سے آشنا ہو چکا تھا۔ لیکن سقراط سے ملاقات نہ صرف اس کی زندگی میں بلکہ تمام انسانی فکر کی تاریخ میں ایک عظیم الشان واقعہ ثابت ہوئی۔ اس کے بعد اس نے شاعری کی طرف سے تمام توجہ ہٹا کر اس ایک مقصد کے حصول میں لگا دی جو سقراط کے ذہن میں تھا یعنی انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود اسی کی صحبت میں اس نے پختگی حاصل کی۔ جب افلاطون اٹھائیس برس کا تھا تو سقراط کو اپنے عقائد کے باعث زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے لیکن اس کی یہی موت تھی اور خاص کر جس طرح اس نے موت کا خوشی سے سامنا کیا جس نے افلاطون کی آئندہ زندگی اور فکر کا راستہ متعین کیا۔ جس طرح سقراط اپنی زندگی میں عدیم المثال تھا اسی طرح اس کی موت بھی انسانوں کے لئے اپنے اندر ایک حیرت انگیز سبق رکھتی ہے اور یہی ایک چیز تھی جس نے افلاطون

کی راہنمائی کی سقراط نے جامِ شہادت پی کر افلاطون کے دل میں ان امور کی حقانیت واضح کر دی جن کی تبلیغ وہ ساری عمر کرتا رہا۔ اس خوفناک واقعہ کے بعد افلاطون نے ایتھنز چھوڑ کر دنیا کی سیر کرنے کی ٹھانی۔ شاید اس کے دل میں اپنے ہم وطنوں کے خلاف نفرت اور حقارت کا جذبہ تھا اور کچھ اس طرح وہ اپنے زمانے کے مختلف تمدنوں اور ان کے علمی کارناموں سے روشناس ہونا چاہتا تھا۔ اس زمانے میں مصر اور مغربی ایشیا علمی اور تمدّنی حیثیت سے یونان کے مقابلے پر بہت زیادہ بلند تھے اور اسی لئے افلاطون نے ان ملکوں کا دورہ کیا۔ اس دوران میں اس کو ایک طرف زرتشتی اور اسرائیلی خیالات سے روشناس ہونے کا موقع ملا اور دوسری طرف مصر میں وہ مختلف قسم کے سیاسی اور مذہبی تصورات سے آشنا ہوا۔ جدید مغربی مصنفین کی کوشش یہی رہی ہے کہ وہ ان تمام واقعات کی اہمیت سے انکار کر دیں کیونکہ اس طرح یونانی حکماء کا مشرقی حکماء سے کچھ سیکھنا ان کے جذبات خودداری کے خلاف معلوم ہوتا ہے اگرچہ خود افلاطون کے مختلف مکالمات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصری زندگی اور وہاں کے اخلاقی اور مذہبی روایات سے بخوبی واقف تھا۔ مثلاً (TIMAEUS) میں (۲۲-۲۳-۲۴) میں افلاطون ایک کہانی بیان کرتا ہے جس میں وہ ذکر کرتا ہے کہ جب سولن جو یونان کے سات داناترین انسانوں میں سے تھا مصر گیا تو وہ وہاں کے تمدن کی قدامت اور ترقی سے بہت متاثر ہوا کسی مصری مندر کے کاہن نے اسے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ یونانی تمدّن کی مثال بالکل ایک بچے کی سی ہے جسے تمام علوم ازسرِ نو حاصل کرنے ہوتے ہیں، نہ انہیں اپنی قدیم تاریخ کا صحیح علم ہے اور نہ دوسروں کی تاریخ کا۔ اسکے بعد کاہن نے بیان کیا کہ موجودہ دور میں ان کے ملک کے قوانین اور رسم و رواج، خیالات اور تصوّرات مصریوں سے ملتے ہیں کیونکہ درحقیقت ان کا منبع ایک ہی ہے جس سے سولن واقف نہیں۔ اس کے بعد کاہن مصری معاشرتی تقسیم کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بالکل ایسی ہی تقسیم اس وقت یونان میں رائج ہے۔ فوجیوں کے ہتھیار، حکمت و دانائی، طب، کہانت، نبوت سبھی چیزیں مصر میں موجود ہیں اور ان ہی کی پیروی میں یونان میں رائج ہوئیں۔ اسی طرح مکالمہ قوانین (حصّہ دوم، ۶۵۷) میں افلاطون ایک ایتھنز کے باشندے کی زبان سے مصری نظامِ تعلیم میں موسیقی کی اہمیّت کا ذکر کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ مصری مدبّرین نے بڑی دانائی سے ان گیتوں کو نصابِ تعلیم میں داخل کیا ہے جس سے ان کی قوم میں اخلاقی اور معاشرتی روایات میں ایک تسلسل پیدا ہوتا ہے اور عوام کے ذہن اپنے شاندار ماضی سے وابستہ ہونے کے باعث روز روز کے انقلابات سے محفوظ ہو جاتے ہیں اور ان کے معاشرے میں توازن اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ مکالمہ فیڈرس (PHAEDRUS) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ حساب، علم ہندسہ، علم ہئیت اور مختلف دماغی کھیلیں مصریوں کی ایجاد ہیں اور وہیں حروف و الفاظ کا استعمال سب سے پہلے شروع ہوا جن کے باعث مصری حکمت و دانائی میں سب قوموں سے بڑھے ہوئے ہیں (۲۷۴)۔ مکالمہ قوانین (حصّہ ۷، ۸۱۹) میں اس نے مصری نصابِ تعلیم کی یہ خوبی بیان کی ہے کہ وہاں بچّوں کو کھیل کود میں حساب کے مشکل سوالات سے آشنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

افلاطون کے ابتدائی مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطونی نظریۂ اعیان کی اولین تشکیل سقراط کے

ہاتھوں ہوئی۔ اس کے خیال میں اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر تھا کہ انسان نیکی کی مختلف عملی شکلوں کا ایک نصب العین اپنے سامنے رکھے۔ اخلاق کا یہی نصب العینی تصور تھا جس کی بنا پر انسان کا ہر امروز اس کے گذشتہ دن سے بہتر اور اس کا فردا امروز سے بہتر ہو سکتا تھا ــــــ لیکن اس مقصد کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ تصورِ منزل بالکل غیر مبہم طور پر واضح ہونا چاہیئے اور اس مقصد لذت سے متمیز ہو جس کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ وہ ایسی غیر حقیقی اور ہوائی ہیلن ہے جس کو شیاطین نے یونانیوں کو ٹرائے کی طرف گمراہ کرنے کے لئے پیدا کیا تھا حالانکہ حقیقی ہیلن اس تمام دوران میں مصر میں محبوس تھی[۱]۔

نصب العین کا واضح تصور ہی صحیح علم ہے جس کا حصول کوئی آسان کام نہیں۔ سقراط نے اس مقصد کے لئے نیک اعمال کے لئے جو الفاظ عام طور پر مروج تھے ان کا منطقی تجزیہ کرنا اپنا فرض قرار دیا۔ عدالت کی مثال لیجیئے۔ اکثر لوگ اس کو اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ہیں اور اس کا کچھ نہ کچھ مفہوم بھی ان کے ذہن میں ہوتا ہے لیکن جب اس کے متعلق ان سے صحیح تعریف کرنے کو کہا جائے تو اس وقت معلوم ہوگا کہ ان کے ذہن میں کوئی واضح اور صاف نظریہ موجود نہیں۔ مثلاً مکالمہ جمہوریت میں اس اخلاقی تصور کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ عدل یا عدالت کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے دوستوں کی بھلائی کا خیال رکھیں اور دشمنوں کے ساتھ بدی کا سلوک کریں۔ لیکن عملی زندگی میں اہم سوال یہ ہے کہ ایک خاص حالت میں بدی یا بھلائی کیا ہے؟ کون دوست ہے اور کون دشمن؟ اس کے علاوہ عدالت کی یہ تعریف ہی ناقص ہے۔ کسی سے برائی کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کو موجودہ حالت سے بدتر حالت میں دھکیل دیا جائے اور اس طرح بھلائی کرنے سے مراد اس کی حالت کو بہتر بنانا ہے۔ عدالت ہر حالت میں ایک نیک آدمی کی صفت ہے اور اس لئے ایک نیک آدمی سے یہ توقع کرنی کہ وہ دوسروں کو بدی کی طرف راغب کرے بہت بعید الفہم ہے۔ ان اعتراضات کو سن کر ایک دوسرا شخص عدالت کی ایک نئی تعریف تجویز کرتا ہے کہ ہر وہ اقدام یا عمل جو طاقتور کے لئے فائدہ مند ہو۔ لیکن سقراط اس پر اعتراض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ حکمران جو ایسے قوانین رائج کرے جو اس کے خیال میں تو اس کی اپنی ذات کے لئے فائدہ مند ہوں لیکن حقیقت میں ایسا نہ ہو۔ اس کے جواب میں وہ شخص کہتا ہے کہ ایسا حکمران حکومت کرنے کے فن سے ناواقف ہوگا۔ اس طرح سقراط معترض سے یہ منواتا ہے کہ اگر یہ غلط تعریف بھی تسلیم کر لی جائے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نفع اور نقصان کے صحیح علم کے بغیر یہ قدم بھی اٹھایا نہیں جا سکتا۔ اسی طرح اگر ہم مختلف لوگوں کے تصورات کو جمع کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں تضاد اور اختلاف کی ایک وسیع خلیج موجود ہے۔ ایک ملک کی تسلیم شدہ روایات و رسوم دوسرے ملک کے باشندوں کی نگاہ میں مقہور اور غلط سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن سقراط کے سوالات و اعتراضات کا مقصد ہی یہ تھا کہ ان زمانی اور مکانی قیود سے بالا ہو کر ایسے نظریات اور تصورات تک رسائی حاصل کی جائے جو ہر جگہ اور ہر زمانے میں صحیح ہوں جن کے متعلق کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ یہ پرانے

---

[۱] سقراط سے ماقبل اور مابعد صفحہ ۵۹-۶۰

زمانے کی باتیں ہیں جو اس جدید دور میں رواج پانے کے قابل نہیں۔ اخلاقی کمال و خوبی کا ایک ایسا آفاقی تصوّر کی ضرورت ہے جس کے آگے سب لوگوں کی ہر زمانے میں گردنیں خم ہو جائیں اور جس کی روشنی میں ہر ملک کے باشندے اپنے رسم و روایات کی صحت کو پرکھ سکے۔ اس بنا پر سقراط اور افلاطون دونوں اس نتیجے پر پہنچے کہ عدالت کا ایک ایسا عمومی اور آفاقی تصوّر ہونا چاہئے جو ہر اس عمل پر چسپاں ہو سکے جسے ہم عدل کہتے ہوں۔ سقراط کا دعویٰ تھا کہ ایسے تصور کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے اور اسی تصور کے لئے افلاطون نے "عین" کا اصطلاحی لفظ استعمال کیا۔ یہی وہ عین یا حقیقت یا نصب العین ہے جو افراد و جماعتوں، زمان و مکان، تغیر و حادثات سے بالا اور ماوراء ہے۔ جب ہم عدالت کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ نصب العین ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ آج تک کسی انسان یا معاشرتی ادارے میں اکمل ترین شکل میں کبھی متشکل نہیں ہوا۔ یہ محض ذہنی تصوّر بھی نہیں جو آپ کے یا میرے یا کسی اور کے ذہن یا تخیّل میں موجود ہو۔ جو کچھ ہمارے ذہنوں میں اس کا نقشہ یا عکس موجود ہے وہ اس حقیقت کا محض ایک دھندلا سا عکس کہا جا سکتا ہے۔ عدالت بذاتہٖ ذہنی تصور نہیں بلکہ ایک ابدی اور بے تغیر حقیقت ہے جس کو حاصل کرنے یا جس سے قریب تر ہونے کی کوشش ہی میں تمام اخلاقی زندگی کا انحصار ہے۔ اسی نصب العین کے صحیح علم اور اس کی عملی تحصیل کی کوششوں میں انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود کا راز مضمر ہے۔ اس علم کی تلاش اور اس کو تسلیم کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے سے ہی انسان حکمت کا طلبگار کہلا سکتا ہے۔ یہی چیز حکمت ہے جس کو ہم نے سقراط کے فلسفہ اخلاق کی تشریح کرتے ہوئے تقویٰ کا نام دیا تھا اور جس کو یہ حاصل ہو جائے وہ حکیم و دانا اور متقی کہلانے کا مستحق ہے۔ افلاطون نے اسی بناء پر اپنی جمہوریت میں یہ دعوےٰ کیا تھا کہ بنی نوع انسان کی تمام مصیبتیں اور مشکلات صرف اسی صورت میں رفع ہو سکتی ہیں جب ان کے حکمران ایسے ہی حکیم و متقی انسان ہوں۔ ایک نصب العینی مملکت وہی ہے جس کے فرمانروا روحانی کمال کے قریب ترین ہوں کیونکہ صرف وہی چند منتخب افراد ہیں جو روحانی کمال و خوبی کو سمجھ پائے ہیں۔

سیر و سیاحت کے دوران میں وہ جنوبی اطالیہ بھی پہنچا جہاں یونانیوں کی نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں۔ یہاں فیثا غورث کے پیروؤں نے اپنا ایک مدرسہ یا خانقاہ قائم کی ہوئی تھی اور اس طرح اسے اس صوفی حکیم کے تصورات سے بلاواسطہ آشنا ہونے کا موقع ملا اور یہ انہی اثرات کا نتیجہ تھا کہ افلاطون سقراط کے نظریات سے آگے بڑھنے اور اپنا ایک منفرد مقام پیدا کرنے میں کامیاب ہوا۔ فیثا غورث کے مذہبی تصورات کے متعلق ذکر کیا جا چکا ہے۔ مکالمہ جمہوریت (حصہ ۱۰، ۶۰۰) میں افلاطون نے فیثا غورث کا ذکر کیا ہے۔ یونانی شاعر ہومر کی کم مائیگی کا بیان کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ کیا اس نے کوئی ایسا دین یا طریقہ زندگی پیش کیا جیسا کہ فیثا غورث نے جو اپنی حکمت کے باعث عوام میں ہر دلعزیز تھا اور جس کے پیرو آج تک اس مشہور جماعت میں منسلک ہیں جو اس کے نام سے منسوب ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں ایتھنز میں فیثا غورث کے پیرو عام تھے اور اس کے خیالات و تصورات سے افلاطون پوری طرح آشنا تھا۔ اس کے مذہبی افکار میں زیادہ مشہور روح کی بقا اور حیات بعد الممات کے تصورات ہیں جو بقول جان برنٹ اغلباً مصریوں کے زیر اثر اختیار کئے گئے۔ (انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۱ صفحہ ۵۲۳ ب)

اس کے دوسرے تصورات کے متعلق ہمیں افلاطون کے مختلف مکالمات کا سہارا لینا پڑتا ہے جہاں اگرچہ فیثا غورث کا نام موجود نہیں لیکن اس کے مشہور پیروؤں کا مجلس میں موجود ہونا اس بات کی کافی شہادت ہے کہ یہ نظریات انہیں کے تھے۔ مثلاً مکالمہ فیڈو (۶۱۔۶۲) میں ایک شخص سقراط سے سوال کرتا ہے کہ خودکشی کرنا کیوں بُرا ہے۔ اس پر سقراط ایک فلسفی فیلولاس کا حوالہ دیتا ہے جو فیثا غورث کا شاگرد تھا۔ سقراط تسلیم کرتا ہے کہ جو کچھ دلائل وہ بیان کرنے والا ہے وہ سب ایک آواز بازگشت ہیں یعنی دوسرے سے سُنی ہوئی دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔ پہلی دلیل سقراط یوں بیان کرتا ہے: "ایک نظریہ جو خفیہ طور پر دوسروں سے بیان کیا جاتا ہے یہ ہے کہ آدمی ایک قیدی ہے جس کو اس قید خانہ کا دروازہ کھول کر خود بخود بھاگ جانے کی اجازت نہیں۔ یہ ایک ایسا پُرپیچ راز ہے جس کو میں خود بھی نہیں سمجھ سکا؟" دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا ہمارا محافظ ہے اور ہم اس کی رعایا ہیں۔ ایسی حالت میں ہمارا فرض ہے کہ جب تک خدا کی مرضی نہ ہو اپنی زندگی کو ختم نہ کریں[1]۔ اس کے علاوہ ایک دوسرے مکالمے تھیئٹیٹس میں (۱۷۶)، افلاطون سقراط کی زبان سے زندگی کی بدیوں سے بچنے کے لئے ایک اور صرف ایک راستہ تجویز کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان جہاں تک ممکن ہو خدا کی طرح ہو جائے کیونکہ اس کی مانند ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دانا، عادل اور پرہیزگار ہو جائے گا[2]۔ ناقدین کا خیال ہے کہ یہ نظریہ بھی افلاطون نے فیثا غورث سے حاصل کیا۔

لیکن جس چیز نے افلاطون کو سقراط کے موقف سے آگے بڑھنے میں مدد دی وہ فیثا غورث کے مذہبی تصورات کی بجائے اس کے سائنسی نظریات تھے۔ یونانی فلسفی تھیلز، انکسا مینڈر اور انکسا مینس کو اس بنیادی حقیقت کی تلاش تھی جس سے اس کائنات کی تخلیق ہوئی۔ اس حقیقت کو انہوں نے "لا محدود" کا نام دیا جو ہوا یا بخارات سے تعبیر کی گئی۔ پانی، مٹی اور دوسری ٹھوس چیزیں اسی ہوا کی منجمد شکلیں سمجھی جاتی تھیں اور آگ گویا ہوا کی زیادہ خالص شکل تھی۔ فیثا غورث نے اگرچہ ان نظریات میں سے بہت کچھ کو تسلیم کر لیا لیکن جس چیز کی بنا پر وہ ان تمام فلاسفہ سے متمیز کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اس لا محدود حقیقت کی نوعیت متعین کرنے کی بجائے اشیاء کی حد یا صورت کی طرف زیادہ توجہ دی اور اسی پر اس کا نظریہ کہ اشیاء کی حقیقت اعداد ہیں منحصر ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ جب لا محدود ایک دفعہ محدود ہو جائے تو نقطہ وقوع پذیر ہوتا ہے جب دو دفعہ محدود ہو تو سطر، تین دفعہ محدود ہو تو سطح اور چار دفعہ محدود ہو تو مجسم اور اس طرح مختلف شکلیں مختلف ترتیبوں سے وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد اس نے موسیقی میں ایک شاندار اصول دریافت کیا کہ موسیقی کے سکیل (سرگم) کے فاصلوں (یعنی چوتھا، پانچواں، آٹھواں) کو ایک خاص حسابی نسبت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اصول محض آلات موسیقی کی تاروں کو ناپ کر معلوم کیا گیا تھا تاہم اس سے فیثا غورث نے قدیم فلسفے کے مسائل کے حل کرنے میں مدد لی جن میں تضاد کا تصوّر

---

[1] مکالمات افلاطون ترجمہ از جوویٹ (نیویارک ۱۹۳۷) جلد اوّل صفحہ ۴۴۵

[2] مکالمات افلاطون جلد دوم، صفحہ ۱۷۸۔

نمایاں تھا مثلاً گرم وسرد، خشک وتر جن میں سے ہر ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوتا معلوم ہوتا تھا اور انکسامینڈر نے ان متضاد ومتخالف عناصر کے درمیان ایک نقطۂ اعتدال کا وجود بھی تسلیم کیا تھا جس کا نام اس کے ہاں عدالت تھا۔ فیثاغورث کا خیال تھا کہ وہ اس حالت کو اپنے صوتی نظریہ کی مدد سے حل کر سکتا ہے۔ اگر زیر وبم دونوں مل کر ایک ہم آہنگ آواز پیدا کر سکتے ہیں تو اسی مثال کی روشنی میں یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ دیگر متضاد ومتخالف عناصر سے ایک یکرنگی اور اعتدال حاصل کیا جا سکتا ہے کیا حقیقت بھی ایسے ہی متضاد اجزاء کے نقطۂ اعتدال کا نام تو نہیں؟

اس نے سورج، چاند اور ستاروں کے متناسب فاصلوں کے متعلق اسی موسیقی کے سکیل کے اصول کو استعمال کیا۔ اور اسی اصول کی روشنی میں اس نے دعوے کیا کہ وہ کائنات کے مسائل کو حل کر سکتا ہے۔ اس کائنات کے نظام میں ربط اور ہم آہنگی بھی موجود ہے اور خوبصورتی بھی اور انہی دو تصورات کو ملا کر اس نے کائنات کے لئے لفظ کوس موس استعمال کیا جس میں نظام اور خوبی دونوں مفہوم شامل ہیں۔ جس طرح غیر مربوط آوازوں کو ایک خاص نسبت اور مقدار میں پیدا کرنے سے ایک ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے اسی طرح تمام کائنات بھی شاید اسی اصول نسبت، مقدار واعتدال پر قائم ہو جہاں قدیم یونانی فلاسفہ نے حقیقت کی تلاش کسی غیر محدود شے (یعنی مادہ) سے شروع کی وہاں فیثاغورث نے اس کی جگہ نسبت صورت اور مقدار کے محدود کرنے والے اصول کو استعمال کیا۔ تمام کائنات مشہود مقدار اور نسبت سے مراد ہے۔ یہی اصول انسانی روح میں بھی کارفرما ہے۔ متخالف اور متضاد اجزا کے ایک خاص نسبت میں ملنے سے روح میں ایک بلندی اور وسعت پیدا ہوتی ہے اور اسی ہم آہنگی اور اعتدال میں اس کی زندگی اور ارتقا مضمر ہے جس طرح کائنات کی خوبصورتی کا انحصار اجرام فلکی اور ارضی کے باہمی ربط ونظام خصوصی پر ہے اسی طرح انسانی جسم کی صحت وتندرستی کا انحصار اس کے مختلف اجزا کی ہم آہنگی پر ہے۔ اگر ہم اپنی روح کو ایک خاص قسم کے نظام اخلاق سے جس کی تشکیل فیثاغورث نے کی تھی تربیت دیں تو نہ صرف یہ کہ ہماری روحانی زندگی کا داخلی ارتقاء ممکن ہے بلکہ ہم خارجی کائنات سے اس طرح مربوط اور ہم آہنگ ہو سکتے ہیں کہ کائنات اور انسان کی دوئی اور غیریت مٹ سکتی ہے اور یہی وہ مقام تھا جہاں فیثاغورث کی اخلاقی اور سائنسی تعلیمات ایک نقطہ پر آکر جمع ہو جاتی ہیں۔ مکالمہ جمہوریت (حصہ ۷، ۵۳۰) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ فیثاغورث کے نزدیک موسیقی اور علم ہیئت دونوں ایک ہی علم کی دو شاخیں ہیں۔ اور مکالمہ فیڈو میں سقراط کے یہ الفاظ کہ فلسفہ بلند ترین موسیقی ہے اسی فیثاغورثی تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

سقراط سے افلاطون نے یہ سیکھا کہ انسانی زندگی کے مسائل کا حل ایک ایسے اخلاقی نظام سے ممکن ہے جو ہمیشہ کسی بلند ترین نصب العین کو سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نظام میں کسی مقام پر ثبات ممکن نہیں بلکہ ہر لمحہ بلند سے بلند تر اور بہتر سے بہترین منزل کی طرف ترقی کا امکان موجود ہے کیونکہ نصب العین کے حصول کی کش مکش اسی کی متقاضی ہے۔ لیکن فیثاغورث نے افلاطون کو وہ راستہ دکھایا جس کی مدد سے وہ اسی سقراطی اصول کے ذریعہ نہ صرف اخلاقی زندگی بلکہ

کل کائنات کے مسائل کو حل کر سکے؟ اسی طریقے سے جس طرح سقراط مکالمہ فیڈو میں ان کو حل کرنے کا خواہش مند تھا۔ سقراط سے ماقبل فلاسفہ کی کوشش تھی کہ کائنات کی گتھی بے جان اور ساکن و جامد مادے کی مدد سے کھولی جائے لیکن سقراط اس سے مطمئن نہیں تھا، وہ کسی نمو پذیر اور ارتقا پانے والے اصول کی تلاش میں تھا۔ وہ میکانکی طریقے کی بجائے حرکی اور غائی طریقہ کار اختیار کرنا چاہتا تھا اور یہی چیز افلاطون کو فیثا غورث کے ذریعے حاصل ہوئی۔ کائنات میکانکی نہیں بلکہ ایک خاص مقصد کے تحت نیچے سے اوپر کی طرف ترقی کر رہی ہے، اور اس کے سامنے ایک نصب العین ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تکمیل و ارتقا کا یہ نصب العین عملی زندگی میں موجود نہیں اور نہ زمانی و مکانی حیثیت سے ہم اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ وہ محض خیالی یا تصوری ہے۔ دراصل صحیح حقیقت تو یہی دنیائے اعیان ہے جس کا مشاہدہ اگر ان مادی اور جسمانی آنکھوں سے نہیں کیا جا سکتا تو روحانی بصیرت سے اس کے نور کا تجربہ کیا جانا نہ صرف ممکن بلکہ یقینی ہے۔ حقیقت اور وجود اگر ہے تو مادہ اور مادی اشیاء میں نہیں بلکہ انہی اعیان میں ہے۔

افلاطون کا نظریۂ اعیان فلسفے کی تاریخ میں ایک عجیب و غریب نظریہ ہے جس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور تا حال اس کے متعلق متضاد رائیں موجود ہیں۔ بعض کی رائے ہے کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے ان میں کوئی ربط و ہم آہنگی نہیں اور اس لئے شارحین نے ان مکالمات کو تاریخی لحاظ سے ترتیب دینے کی کوشش کی ہے اور اس طرح ثابت کیا ہے کہ افلاطون نے اس نظریئے کو مختلف زمانوں میں مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔ کیا یہ اعیان مشہودات سے علیحدہ وجود رکھتے ہیں یا یہ محض منطقی تمیز کے طور پر پیش کئے گئے ہیں؟ اگر ان کا وجود علیحدہ ہے تو وہ اعیان کہاں اور کس جگہ واقع ہیں؟ ایک گروہ کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ افلاطون چونکہ صوفیانہ ذوق رکھتا تھا اس لئے اس نے منطقی تمیزات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کے لئے ایک علیحدہ حقیقی وجود تسلیم کیا ہے جو اس مشاہدات و حسیات کی دنیا سے ماورا ہے۔ دنیا اور جو کچھ ہمارے سامنے ہے محض ایک عکس ہے، ایک پرتو ہے، ایک غیر حقیقی، تغیر پذیر اور قابلِ فنا عالم کون و فساد ہے جو اگر ایک وقت ہے تو دوسرے لمحہ عدم محض ہے۔ صحیح حقیقت ازلی اور ابدی، فنا و تغیر سے بالا صرف وہ عالمِ اعیان ہی ہے جس کے ہر لحہ مشاہدے سے انسان اس دنیا کے دھندوں سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ قدیم زمانے میں ارسطو نے یہی راستہ اختیار کیا اور اسی بنا پر افلاطون پر شدید نکتہ چینی کی۔ ارسطو کی تنقید درحقیقت افلاطون کے مبینہ صوفیانہ نظریۂ حیات کے خلاف ایک احتجاج تھی اور اسی بنا پر علامہ اقبال نے بھی افلاطون کو ملامت کا نشانہ بنایا۔ اقبال کے خیال میں افلاطون نے اعیانِ نامشہود کو اس عالمِ امکان سے علیحدہ قرار دیا اور اس طرح معقولات کی دنیا پیدا کر کے اس عالمِ مشہودات و محسوسات کو سراب قرار دیا۔ اس مفروضہ کی بنا پر علامہ اقبال نے افلاطون کو صوفی، راہب اول، گوسفند قدیم کے نامناسب القابات سے یاد کیا ہے:

رخش او در ظلمت معقول گم   در کہستان وجود افگندہ سم
عقل خود را بر سرِ گردوں رساند   عالمِ اسباب را افسانہ خواند

فطرتش خوابید و خوابے آفرید | چشم ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود | جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت | خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

لیکن یہ تشریح زیادہ تر بالکل غلط مفروضات پر قائم ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ زیادہ تر علامہ اقبال نے نیٹشے کے زیر اثر اختیار کیا جو کہا کرتا تھا کہ افلاطون حضرت عیسٰے سے پہلے عیسائی تھا۔ اس کے خیال میں چونکہ عیسائی اخلاق راہبانہ اور نظریۂ فرار کا حامی تھا اور اسے اسی طرح کے خیالات نظریۂ اعیان کی غلط تشریح کے باعث افلاطون میں بھی نظر آئے اس لئے اس نے ان پر کلہاڑا چلانا بھی ضروری سمجھا۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ ان راہبانہ نظریات کا موجد افلاطون نہیں تھا بلکہ بعد کے نوافلاطونی شارح تھے جن میں سے فلاطینس سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انہوں نے فٹ نوٹ میں لکھا ہے کہ فارابی نے کوشش کی کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو ہم آہنگ ثابت کیا جائے لیکن علامہ کا خیال ہے کہ یہ کوشش ناکامیاب رہی اور وہ اس نتیجے پر اس لئے پہنچے کہ ان کے نزدیک افلاطون نے اعیان کا علیحدہ وجود تسلیم کیا ہے اور ارسطو اس کا قائل نہ تھا۔ لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ فارابی کی رائے درست تھی۔ وہ نظریۂ اعیان جس پر ارسطو نے تنقید کی وہ افلاطون[۱] کا پیش کردہ تھا ہی نہیں اور حقیقت میں دونوں کے نقطۂ نگاہ میں کوئی تفاوت نہیں۔[۱]

افلاطون کے اعیان دو طرح کے ہیں ایک عقلی اور دوسرے اخلاقی۔ عقلی گروہ میں دو طرح کے تصورات شامل ہیں ایک ریاضیاتی اور دوسرے وہ ذہنی تجردات جو موجودات کے مشترک صفات اور خصوصیات سے منطقی طور پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اس آخر الذکر قسم کی دو مختلف مثالیں افلاطون کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً لفظ انسان کو لیجئے۔ بیشمار انسانوں کو دیکھ کر ہم ان چند مشترک صفات کو ذہنی طور پر متمیز کر لیتے ہیں جن کی بنا پر ہم انسان کو دوسرے حیوانات سے علیحدہ سمجھتے ہیں۔ دوسری مثال ایک میز کی ہے جو کاریگر کے ہاتھوں سے تخلیق ہوتی ہے لیکن بے شمار اختلافات کے باوجود ہمارے ذہنوں میں ایک عمومی لفظ میز موجود ہوتا ہے۔ ان دونوں قسم کے ذہنی مجردات ہماری عملی زندگی میں فائدہ مند ضرور ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن معاملہ یہیں ختم نہیں ہوتا۔ انسان یا میز کے ان ذہنی مجردات کی ماہیت کیا ہے؟ کیا یہ موجودات سے کوئی علیحدہ حقیقت ہے؟ اگر ایسا ہے تو وہ کہاں موجود ہیں؟ کیا یہ خالق کائنات کے ذہن کے تصورات ہیں جن کے مطابق ان اشیاء کی تکوین ہوئی؟ ان سوالات کے ساتھ ہی ساتھ یہ مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ جنس انسان کے ماتحت کئی قسم کے اختلافات نظر آتے ہیں جو مختلف گروہوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ کیا ہر انسانی گروہ کا ایک عین موجود ہے؟ ارسطو اور دیگر ناقدین قدیم و جدید نے ایسی ہی بے شمار مشکلات کا ذکر کیا ہے جس سے انسانی ذہن مجبور ہو جاتا ہے کہ موجودات کی

---

[۱] تاریخ فلسفۂ مشرقی و مغربی، رادھا کرشن، جلد دوم صفحہ ۵۳۔

بے اندازہ اور لامحدود کثرت کے بالمقابل لامحدود اعیان کا تصوّر بھی پیش کیا جائے۔ لیکن اس اقدام سے افلاطون نے کثرت موجودات کو وحدت کے مربوط سلسلے میں پرونے کی جو کوشش کی ہے وہ بالکل فوت ہو جاتی ہے اور ایک کثرت غیر مربوط کے مقابل ایک دوسری غیر مربوط اور بے معنی کثرت عالم وجود میں آجاتی ہے جس کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ فائدہ۔ لیکن اگر ہم ان تمام اعتراضات کی روشنی میں افلاطون کے نظریۂ اعیان کو ردّ کر دیں تو کیا اس کا نتیجہ یہ تو نہیں ہو گا کہ کائنات میں کوئی مقصد یا غایت نہیں؟ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ عالم تکوین بلا غایت نہیں، خواہ یہ عالم خالق کائنات کے ہاتھوں عالم وجود میں آیا ہو یا خود بخود جادۂ ارتقا پر گامزن ہو، تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ کام کبھی انجام پذیر نہیں ہو سکتا جب تک اس مقصد کا کچھ نہ کچھ دھندلا یا واضح تصور موجود نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔ ایک طرف اعیان کے مستقل بالذات وجود کو تسلیم کرنے سے بعض ایسی ناگزیر مشکلات پیدا ہوئی جن کا حل عقل انسانی سے ماوراء معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف ان کے انکار سے انسانی زندگی کی مقصدیت اور کائنات کا ارتقائی تصور دونوں پر کاری ضرب لگتی ہے۔ یہی وہ ذہنی بحران ہے جس سے مجبور ہو کر بعض ناقدین نے یہ دعوے کیا تھا کہ افلاطون نے اپنے نظریۂ اعیان میں بعد میں بعض ایسی ترمیمات کی ہیں جن سے اس نے ان تناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن جدید تحقیقات کا رجحان یہی ہے کہ ایسی تشریح کی گنجائش بالکل نہیں۔ اسمیں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ اعیان موجودات اور مشاہدات سے ماقبل اور انسانی ذہن سے علیحدہ اور ماوراء موجود ہیں۔ لیکن جن اعیان میں اسے دلچسپی تھی وہ عقلی اعیان نہ تھے بلکہ اخلاقی۔ مکالمات کے مطالعہ سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ افلاطون نے اپنا نظریۂ اعیان محض اخلاقی زندگی کے تقاضوں سے متاثر ہو کر پیش کیا تھا نہ کہ منطقی یا عقلی مجبوریوں سے۔

اس چیز کا اندازہ مکالمہ جمہوریت کے پانچویں باب کے آخری حصّہ کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے جہاں اس نے انسانی زندگی کے فلسفیانہ اور سیاسی پہلو کے لئے اعیان کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ علم، جہالت اور ان کی درمیانی حالت رائے کی بحث کرتے ہوئے وہ ایک ایسے شخص کا تذکرہ کرتا ہے جو خوبصورت اشیاء کے وجود کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن جو ان مختلف اور کثیر خوبصورت اشیاء سے علیحدہ اور ماوراء خوبصورتی کے غیر متغیر عین کے ازلی اور ابدی وجود سے منکر ہے۔ پھر وہ اس شخص سے سوال کرتا ہے کہ کیا ان بے شمار خوبصورت چیزوں میں سے کوئی ایسی شے ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے بدصورت نہ ہو یا کوئی ایسا عمل ہے جو ایک حیثیت سے عدل سے متصف ہو اور کسی دوسری حیثیت سے اس میں عدل کے منافی اجزا موجود نہ ہوں؟ یہ اشیاء کی کثرت جس کے متعلق عام لوگ خوبصورتی کا ذکر کرتے ہیں یا وہ افعال جن کے ساتھ عدالت کی صفت منسوب کی جاتی ہے درحقیقت ہر لحظہ تغیر پذیر دنیا سے متعلق ہیں اور جو وجود اور عدم، حق اور باطل، نور اور ظلمت کے درمیانی طبقے میں معلق ہیں۔ ان کے متعلق حقیقی اور اصلی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا، ہم جو کچھ ان کے متعلق کہہ سکتے ہیں وہ محض قیاس اور رائے ہے۔ وہ انسان جن کی عقلی استعداد محض اس کثرت سے وابستگی تک محدود ہے، ان کی زندگی تاریکی اور ظلمت کی آمیزش سے پاک نہیں کہی جا سکتی۔ صرف وہی شخص خوبصورتی، عدالت اور نیکی کا صحیح پرستار کہلائے جانے کا مستحق ہے جو

ان تصورات کے ابدی اور ازلی اعیان کے وجود حقیقی پر ایمان رکھتا ہو۔ ایسے ہی اشخاص صحیح معنی میں فلسفی، حکمت کے پرستار کہے جا سکتے ہیں۔[۵]

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی نگاہ میں اعیان کے وجود پر یقین و ایمان اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ منطقی طور پر اس نظریئے کے بعض مقتضیات ایسے ہیں کہ ان سے اس نظریئے میں کئی جگہ ایسے تناقضات موجود ہوتے ہیں جن سے کسی حالت میں بھی چھٹکارا نہیں پایا جا سکتا۔ مثلاً اس مندرجہ بالا بحث سے کچھ صفحے پہلے افلاطون عدالت و خوبصورتی کے اعیان کے ساتھ ساتھ ظلم و بدصورتی کے اعیان کا ذکر کرتا ہے جن میں سے ہر ایک واحد ہے لیکن اعمال و اشیا میں شامل ہونے کے باعث کثرت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں (۴۷۶) اگر عدالت کے ساتھ ظلم بھی ایک عین ہے تو کیا ایک حکیم کے لئے ظلم سے محبت کرنا بھی حکمت کا تقاضا ہوگا؟ یہ سوال پیدا تو ہوتا ہے لیکن افلاطون کی رائے میں ایسا ہونا ممکن نہیں اس لئے نہیں کہ ظلم اور بدصورتی کے اعیان نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ منطقی اور عقلی طور پر ان کا وجود تو تسلیم کیا جائے گا لیکن جب اس نظریۂ اعیان کے اخلاقی نتائج مترتب کرنے کا وقت آتا ہے تو افلاطون کی نگاہ صرف عدالت اور خوبصورتی کے اعیان تک محدود رہتی ہے اور اس وقت ظلم، بدی اور بدصورتی غرض بداخلاقی کی ہر شکل کے مظاہر اس کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں منطقی طور پر اسے غلطی کہہ لیجئے لیکن اس کے مقصد و غایت کے پیش نظر اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار بھی نہیں۔

اس سے قبل دو قسم کے اعیان کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ ایک تو محض عقلی اعیان ہیں جو کثرت اشیاء کے مشترک صفات سے عمل تجرد سے حاصل کئے گئے ہیں۔ اعیان تو یہ بھی ہیں اسی طرح جس طرح مثلاً ظلم و بدی کے اعیان کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان تمام قسموں کے اعیان کی ماہیت معلوم کرنے کا کام فلسفی و حکیم سے زیادہ محض مشاہداتِ خارجیہ کے عالم سے متعلق ہے۔ افلاطون کے خیال میں ایک حکیم کا کام اعیان ثابتہ کی ماہیت کا علم حاصل کرنا نہیں بلکہ ان کا عینی مشاہدہ کرنا ہے اور اسی مشاہدے کے بعد ممکن ہے کہ وہ صحیح عدالت و نیکی یا خوبی کو سمجھ سکے۔ یہ تمام مقصد درحقیقت سقراطی طریقہ کار کا ایک لازمی نتیجہ تھا اور یہی وہ ذریعہ تھا جس سے سوفسطائیوں کے عقیدۂ اضافیت اخلاق کا مکمل اور مسکت جواب دیا جا سکتا ہے۔

(باقی)

---

[۵] جمہوریت باب ۵، ۴۷۹، ۴۸۰ دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات، جلد اوّل صفحہ ۷۴۳-۷۴۴۔