۱۔ حکومت کے پاس جو سامانِ حرب موجود ہو اس کی تعداد اور طریقۂ استعمال سے پوری طرح آگاہی رکھتا ہو۔
۲۔ فوجیوں اور بہادروں کی حوصلہ افزائی کے طریقوں سے واقف ہو۔
۳۔ فوج کے تمام لوگوں کو فرداً فرداً جانتا ہو اور ہر ایک کی صلاحیتوں کا صحیح اندازہ بھی ہو۔
۴۔ لشکروں کی ترتیب و صف بندی میں ماہر ہو اور جنگ کے جدید طریقوں کو جانتا ہو۔
۵۔ محکمۂ جاسوسی کی تنظیم کر سکتا ہو تاکہ ہر لحہ کی خبریں اس تک پہنچتی رہیں۔
۶۔ دشمنوں کی خفیہ تدابیر کا اندازہ لگا سکے تاکہ ان کی چالوں کی پہلے ہی سے کاٹ کر سکے۔
۷۔ لشکر میں نظم و ضبط قائم رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

سائس المدینہ: مملکت کے نظم و نسق کا قیام اس کے فرائض میں داخل ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس عہدہ پر فائز ہونے کی شرطیں یہ ہیں:
۱۔ انتظامی امور کا تجربہ اور صلاحیت رکھتا ہو۔
۲۔ اس بات سے واقف ہو کہ کون کون سی باتیں فتنہ و فساد کا موجب بنتی ہیں۔ اور کن کن طریقوں سے معاشرہ کی اصلاح ہو سکتی ہے۔
۳۔ قانون اور اصول کا سخت پابند ہو۔
۴۔ حلیم، بردبار اور سنجیدہ ہو۔ ناپسندیدہ بات سُن کر اس سے درگزر کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔

شاہ ولی اللہ مملکت کی ہر ہر وحدت پر بھی ایک ایک نقیب یا سردار مقرر کرنے کی سفارش کرتے ہیں اور یہ تمام نقیب سائس المدینہ کی ماتحتی میں ہوں گے اور ملکی انتظام میں اس کا ہاتھ بٹائیں گے۔ وہ ہر ہر قبیلہ کے لیے ایک ایک نقیب کا تقرر بھی مناسب سمجھتے ہیں اور اس کے بھی اوصاف ضرور یہ گنوانے میں انہوں نے کوتاہی نہیں کی وہ یہ ہیں کہ ـــــ قبیلہ کے بچے بچے سے واقفیت رکھتا ہو۔ ہر ایک کے ظاہر و باطن سے بقدر امکانِ بشری باخبر ہو تاکہ ایک طرف مفسد افراد کے عزائم سے بے خبر نہ رہے اور دوسری طرف سائس المدینہ یا سلطان سے کسی اہلیت رکھنے والے کی سفارش کر سکے۔ اور حسبِ ضرورت و مصلحت ان کے حالات سے آگاہ کرتا رہے۔

عامل: یہ محکمۂ مال کا سربراہ ہو۔ جو محصول عائد کرے اور اسے وصول کرے۔ اس عہدیدار کے لیے مندرجہ صفات ضروری ہیں:
۱۔ مالی امور کا خاصا تجربہ رکھتا ہو۔
۲۔ اثر و رسوخ کا مالک ہو تاکہ اپنے فرائض آسانی سے انجام دے سکے۔
۳۔ تدبیر اور حسن سلوک کی خوبیاں بھی اس میں پائی جاتی ہوں۔

۴۔ عادل ہو تاکہ محصلہ آمدنی میں سے مستحقین کو ان کے استحقاق کے مطابق رقم تقسیم کر سکے۔

وکیل مطلق : اس کا کام صرف یہ ہو کہ بادشاہ اور شاہی خاندان کے افراد کی ذاتی ضروریات کی طرف توجہ دے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ فرض شناس بادشاہ کو ملکی مہمات سے اتنی فرصت کہاں ملتی ہے کہ ذاتی ضروریات کی طرف توجہ دے سکے اس لیے اس کے مفاد کی نگرانی کے لیے ایک عہدیدار کے تقرر کی وہ سفارش کرتے ہیں۔ اس کی صفات میں دیانتداری اور خیر خواہی کو ضروری بتلاتے ہیں۔

اپنی دوسری تصنیف البدور البازغہ میں وہ مزید دو عہدوں کی نشاندہی فرماتے ہیں اور وہ یہ ہیں:

شیخ الاسلام : اس کا فرض خصوصی یہ ہے کہ امور شرعیہ کی نگرانی کرے اور دینی شعائر کی ترویج کے لیے کوشاں رہے۔ لوگوں میں مذہبی جذبہ پیدا کرے اور اسے بیدار رکھے۔ ایسے شخص کے لیے دینی علوم کی معلومات ضروری ہیں۔ اور اس کو خود بھی دینی احکامات پر عامل ہونا چاہیئے حتیٰ کہ وہ مذہب کی جیتی جاگتی تصویر ہو۔

ناظم التعلیم : دینی علوم کے علاوہ دنیاوی علوم کی ترویج کی ذمہ داری شاہ صاحب اس کو سونپتے ہیں۔ ان علوم میں وہ طب، شعر، نجوم، تاریخ، حساب اور انشا کو ضروری خیال کرتے ہیں۔

آج دو صدیوں کے گزرنے کے بعد بھی شاہ صاحب کے یہ افکار ہمارے سیاسی معاملات میں رہنمائی کر سکتے ہیں اور وکیل مطلق کے سوا اس دورِ جدید میں بھی ان کے بتلائے ہوئے کسی عہدے کی اہمیت میں کمی واقع نہیں ہوئی۔

شوریٰ

شاہ صاحب مشورہ کی اہمیت سے واقف ہیں اور وہ بادشاہ کو مشورہ کرنے کی شدید تاکید کرتے ہیں۔ بالخصوص کسی ملک پر فوج کشی کرنے سے پہلے یا کسی سرکش کو سزا دینے سے قبل وہ بادشاہ کا ارکانِ شوریٰ سے اس معاملے میں تبادلۂ خیالات کرنا بے حد ضروری سمجھتے ہیں۔ اس طرح وہ بڑی حد تک سلاطین کی مطلق العنانی پر قدغن بٹھا دیتے ہیں، اگرچہ وہ اس امر کی وضاحت تو نہیں کرتے کہ مجلس شوریٰ کے اراکین کون لوگ ہوں شاید وہ اس چیز کو بادشاہ کی اصابت رائے پر چھوڑ دینا چاہتے ہیں۔ لیکن وہ عورتوں اور شاہی خاندان کے لوگوں سے مشورہ کرنے کے مخالف ہیں۔ کیونکہ یہی دو گروہ سلطنت مغلیہ کی تباہی کا باعث بنے تھے۔ اور یہ تمام چیزیں شاہ ولی اللہ کی آنکھوں دیکھی تھیں۔ شاہ صاحب سلطان کو اراکینِ شوریٰ کے مشوروں کے خلاف کرنے کا حق بھی دیتے ہیں جسے ہم دورِ جدید کی اصطلاح میں حقِ تنسیخ (Veto Power) کہہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ حضرت ابوبکرؓ کے طرزِ عمل سے استدلال کرتے ہیں۔

معاشیات

شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار میں معاشیات کو خاص اہمیت حاصل ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ان سے پہلے

کسی اور مفکر نے اس کی طرف کماحقہ توجہ نہیں دی۔ شاہ صاحب کا انتقال کارل مارکس کی ولادت سے ۵۰ سال پہلے ہی ہو چکا تھا۔ اس کے باوجود شاہ صاحب معاشی عدم توازن سے جس منطقیانہ انداز سے بحث کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ وہ مارکس سے بھی بن نہ پڑی۔ مولانا عبید اللہ سندھی شاہ صاحب کے معاشی نظریات کے متعلق فرماتے ہیں:

> "گو حیوانی زندگی کے لیے اقتصادی ضروریات ضروری مانی جاتی ہیں لیکن انسانیت کے ساتھ اقتصادیات کا جو تعلق ہے اس پر کسی نے توجہ نہیں کی۔ اس کی وجہ سے ہماری سیاست کھوکھلی ہو گئی۔ ہمارے بڑے بڑے عقلمند اور زیادہ با اخلاق صوفیا سب کے سب اجتماعی سیاست سے دور رہنا اپنا کمال سمجھتے رہے۔ اور یہی تصوف کی کتابوں کی سب سے بڑی کوتاہی تھی کہ ان کے مدون کرنے والوں نے انسانی اخلاق اور اقتصادیات کا باہمی رشتہ اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے کی اہمیت کو نہیں سمجھا۔ اس کے برعکس شاہ صاحب نے زندگی کی اس حقیقت کو اس کی صحیح شکل میں پہچانا اور بار بار اپنی کتابوں میں اس کی طرف توجہ دلائی۔"

شاہ صاحب نے دولت کے فوائد و نقصانات کے پہلوؤں کو اجاگر کیا۔ آپ کا خیال ہے کہ دولت محمود و مذموم دونوں طرح کی خصوصیات کی حامل ہے۔ ایک طرف اس کے ذریعہ سے انسان میں کریمانہ اخلاق نشوونما پاتے ہیں اور دولت ہی انسان کو بے کسی کی زندگی سے محفوظ و مامون رکھتی ہے۔ طمانیت قلب کے حصول کا اس سے بہتر کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ لیکن دوسری طرف یہی دولت افراد میں بغض و حسد کا بیج بھی بوتی ہے، لوگوں کو ایک دوسرے پر لوٹ مار کرنے پر آمادہ کرتی ہے، آخرت سے بالکل غافل کر دیتی ہے اور اس کے علاوہ ظلم و ستم کے دروازے بھی کھول دیتی ہے اس لیے شاہ صاحب کی رائے میں ایسی عجیب و غریب شے کے استعمال میں بے حد احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس معاشرے پر زرپرستی کا غلبہ ہو گیا تو وہ معاشرہ تباہی کی نذر ہو جائے گا۔ وہ ساسانی اور بازنطینی حکمرانوں کے عہد کے واقعات دہراتے ہیں جب کہ معاشرہ میں دولت کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ راعی اور رعایا دونوں فضول خرچیوں، جھوٹی ریا و نمود کا شکار ہو گئے۔ ارباب حکومت نے بڑھتے ہوئے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ ٹیکس عائد کئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فی الحقیقت عوام کالانعام بن کر رہ گئے۔ ایک طرف کاشتکار طبقے نے محصولات کے نیچے دب کر دم توڑ دیا اور دوسری طرف صنعت و حرفت پر تباہی آ گئی۔

شاہ حکومت کے زوال کے دو سبب بتلاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ شاہی خزانہ کی رقم سے مفت خوروں کی شکم پری کی جائے۔ لوگ خواہ مخواہ سپاہی بن کر پنشن کی رقمیں وصول کریں یا علما کا لبادہ اوڑھ کر جاگیریں حاصل کریں یا محض شاعر ہونے کی بنا پر بھاری بھاری صلہ وصول کریں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان حرام خوروں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے

حتیٰ کہ وہ خود ایک دوسرے کے لیے مصیبت کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور سقوطِ حکومت کا صراسبب وہ بھاری ٹیکسوں کو قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کمزور لوگ ٹیکس ادا تو کر دیتے ہیں لیکن خود تباہ ہو جاتے ہیں اور جن کے مزاج میں درشتی ہوتی ہے وہ بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں معاشرہ کی تباہی یقینی ہوتی ہے۔ اور حکومتیں زوال پذیر ہو جاتی ہیں۔ شاہ صاحب واضح الفاظ میں آگاہ فرماتے ہیں کہ شہروں کی آبادی کا انحصار کم ٹیکس پر ہے۔

کامل معاشرہ

شاہ صاحب سیاسی افکار میں معاشیات کے ساتھ اخلاقیات کو بھی مساوی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جو اجتماع کردار کے لحاظ سے بلند ہوگا وہی عمدہ حکمران پیدا کر سکتا ہے اور پھر لائق اور با اخلاق فرمانروا ہی معاشرے کی اخلاقی اصلاح کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ درستگی اخلاق کے لیے حکومت کو اور اصلاح حکومت کے لیے عمدگیٔ اخلاق کو ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معاشرے کے تمام ارتقائی منازل میں اخلاق کی بلندی اور کردار کی پختگی پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حکومت کا اہم ترین فریضہ یہ ہے کہ افراد کے کردار کی اصلاح اور درستگی کی طرف توجہ دے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہترین معاشرہ وہ ہے جن کے سارے افراد میں مندرجہ ذیل چار فضائل پائے جاتے ہوں:

۱۔ طہارت۔ جس میں جسمانی، قلبی اور روحانی تمام طہارتیں شامل ہیں۔ نفس کا انشراح، سرور اور انبساط طہارت کے فوائد ہیں۔

۲۔ خضوع۔ شاہ صاحب خضوع سے مراد یہ لیتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی عظمت و کبریائی پر اس طرح غور و خوض کیا جائے کہ اپنی بے کسی و عاجزی کا یقین ہو جائے اور نیازمندی کا جذبہ بیدار ہو۔

۳۔ سماحت۔ شاہ صاحب کے نزدیک سماحت تمام اخلاقِ فاضلہ کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اس کی حدود میں عفت، جدوجہد، صبر و عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ سب ہی کچھ آ جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سماحت ہی کے ذریعہ انسان تمام رذائل مثلاً شہوت، انتقام، بخل و حرص وغیرہ سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

۴۔ عدالت۔ شاہ صاحب عدالت کو ادب، کفایت، حریت، سیاست و معاشرت کی جڑ بتلاتے ہیں۔

جس معاشرہ کے افراد میں مندرجہ بالا چار صفات جمع ہو جائیں وہ کامل ترین معاشرہ ہے۔ جسے ولی اللہ "ملۃ قصویٰ" کا نام دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ایسے معاشرے کے قوانین نہایت جامع ہوں جن میں اس قدر لچک ہو کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکیں۔ اور یہ قوانین بلا تفریقِ مذہب و ملت تمام افراد کے لیے واجب الاتباع ہوں۔ تحصیل علوم اور خصوصاً علوم دینیہ کا معقول انتظام ہو اور ہر شخص کو اس کی انفرادی صلاحیتوں

کے مطابق تعلیم دی جائے۔ ملتِ قصوی میں مجرموں کو سزا دینے پر اکتفا نہ کی جائے بلکہ جرائم کے اسباب وعلل کی اس طرح تحقیقات کی جائے جس سے ان جرائم کے اعادہ کا امکان ہی باقی نہ رہے۔ اور تمام افراد کے تقاضے فرداً فرداً پورے کئے جائیں اور اس بات کی احتیاط کی جائے کہ ایک آدمی بھی ایسا نہ بچ رہے جس کا تقاضا تشنہ تکمیل ہو۔

شاہ صاحب کو اس امر کا احساس تھا کہ ان کا یہ پیش کردہ تصور ناممکن الحصول ہے اور ایسے معاشرے کا وجود میں آنا رہتی دنیا تک ممکن نہیں چنانچہ وہ خود ہی ان اسباب سے بحث کرتے ہیں جو ایسے معاشرہ کو ناممکن بنائے ہوئے ہیں:

پہلا سبب یہ ہے کہ اس نصب العین کے حصول کے لیے ایسے کارکنوں کی ضرورت ہے جو فوق البشری قوی کے مالک ہوں اور ایسے مقام پر فائز ہوں جہاں پہنچ کر خالق و مخلوق کے درمیانی پردے اُٹھ جاتے ہیں۔ وہ خود ہی کہتے ہیں کہ ایسے افراد کی دستیابی عقلاً محال ہے اس کامل معاشرہ کی راہ میں یہ سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ ایسے معاشرہ کے وجود میں آنے کے لیے ایک ایسا مفکر لابدی ہے جو انسانی نفسیات کے علاوہ جملہ علوم پر عبور رکھتا ہو۔ تاکہ وہ معاشرے کے رسم و رواج کے حسن و قبح کے متعلق فیصلہ دے سکے اور ظاہر ہے کہ اس قسم کا انسان نہ ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا۔

تیسری دقت یہ ہے کہ معاشرے کے تمام افراد میں کم از کم اتنی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مصلحین وحکماء کے اقوال پر نہ صرف عمل کر سکیں بلکہ ان کے احکامات و نصائح کی غرض و غایت نیز ان کے اسرار و رموز تک پہنچ سکیں اور یہ بدیہی بات ہے کہ اس قسم کے افراد حیطۂ تخیل میں بھی نہیں آسکتے۔

خلافت

جب معاشرہ تیسری منزل سے بڑھ کر چوتھی منزل میں داخل ہوتا ہے تو ایک بین الاقوامی حکومت جسے شاہ صاحب خلافت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں معرضِ وجود میں آجاتی ہے۔ تیسرے مرحلے میں بہت سی سیاسی وحدتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کا آپس میں برسرِ پیکار رہنا بھی یقینی امر ہے کیونکہ محصولات کے ذریعہ سلاطین مال فراہم کر لیتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جنگ جو اور نبرد آزما لوگ بادشاہ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ پھر اختلافاتِ طبع کے باعث لامحالہ باہمی ظلم و تعدی کا آغاز ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے کے مال پر حریصانہ نظر جا لیتا ہے جس سے جنگ و جدال کا دروازہ کھل جاتا ہے امن و اماں ختم اور شہر تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ اس لیے ان سیاسی وحدتوں میں قیامِ امن کی خاطر ایک بالادست طاقت کی ضرورت ہے جسے ہم خلافت کہہ سکتے ہیں۔

خلیفہ

شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ ایسے حاکمِ اعلیٰ کو کہتے ہیں جس کے قبضے میں اتنا زبردست لشکر اور سامان ہو کہ

کسی کے لیے اس کا مغلوب کرنا ممکن نہ ہو جب تک کہ مدتوں تک منظم طور سے انقلاب لانے کی کوشش نہ کی جائے۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ کی ذات نعمت ہے جب ملک کا بہتر انتظام ہونے لگے اور جبار و قہار طاقتیں اس کے سامنے جھک جائیں، شہروں کے سلاطین اس کے مطیع و فرمانبردار ہو جائیں تو نعمت مکمل ہو جاتی ہے۔ تمام شہروں کے باشندے سکون و اطمینان کی زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔

وہ خلیفہ کی ضرورت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں ان کی رائے میں مسلمانوں کی جماعت کے لیے ایک خلیفہ کا ہونا بیحد ضروری ہے کیونکہ اجتماعی زندگی کے مصالح خلیفہ کے بغیر پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتے۔ یہ مصالح بے شمار ہیں لیکن ان کی بڑی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ان میں سے ایک وہ جن کا مرجع اور مآل سیاست مدینہ ہے۔ مثلاً دشمنوں کے جارحانہ حملوں کی روک تھام، ان کے لشکروں کو مغلوب کرنا، مظلوموں کی دادرسی اور ظالموں کے ظلم سے ان کو بچانا اور مقدمات کا عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا وغیرہ۔ دوسری قسم کے مصالح وہ ہیں جن کا تعلق شریعت غرا سے ہے جن کو شاہ صاحب مصالح ملیہ کا نام دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دینِ حق کا غلبہ اور اعلائے کلمۃ الحق خلیفہ کی عدم موجودگی میں متصور نہیں ہو سکتا جو ایسے لوگوں کو سزا دے جو ملت کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں یا ایسے افعال کے مرتکب ہوتے ہیں جن کو ملت بیضا نے صریحاً حرام اور ممنوع قرار دیا یا جو شرعی فرائض کے تارک ہیں۔

خلیفہ کے اوصاف

شاہ صاحب خلیفہ کے اوصاف تقریباً وہی بیان فرماتے ہیں جو ماوردی نے سات سو سال پہلے بتلائے تھے۔ ان کے نزدیک بھی خلیفہ کا عاقل، بالغ اور آزاد ہونا ضروری ہے وہ اپنے پیشرو کی طرح عورتوں پر اس اعلیٰ عہدے کا دروازہ بند کر دیتے ہیں اور اس کا ثبوت رسول اللہ صلعم کی اس حدیث سے دیتے ہیں کہ "جس قوم نے اختیاراتِ حکومت ایک عورت کے سپرد کر دیئے ہیں وہ کبھی فلاح نہیں پائے گی" ان کے علاوہ شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کا بہادر اور صائب الرائے ہونا بھی ضروری ہے۔ وہ شنوائی، بینائی اور نطق کی نعمتوں سے کسی خلیفہ کو محروم نہیں دیکھنا چاہتے۔ عمدہ شہرت کا مالک ہونا بھی ان کے نزدیک خلافت کے لیے ایک شرط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ لوگوں کو عام طور پر معلوم ہو کہ خلیفہ سیاسی اختیارات کو عمل میں لانے کے سلسلے میں حق کی پیروی کو تمام چیزوں پر مقدم سمجھتا ہے اور کبھی باطل کی طرف نہیں جھکتا۔ ان کے علاوہ خلیفہ کافی مال و دولت اور لشکر و سپاہ کا مالک ہو۔ جدال و قتال، مصالحت و مسالمت کے موقعوں سے خوب اچھی طرح واقف ہو۔ مصالح ملیہ کی انجام دہی میں مزید تین شرطیں درکار ہیں اول اسلام دوم علم اور سوم عدالت۔

ابتدا ہی سے یہ مسئلہ موضوع بحث بنا رہا کہ خلیفہ کا قرشی النسب ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں اسلامی مفکرین مختلف الخیال ہیں۔ حتیٰ کہ ابتدائے صحابہ بھی کسی ایک رائے پر متفق نہ تھے۔ شاہ صاحب نے

اس موقع پر بھی جامعیت اور تطبیق کا مظاہرہ کیا اور ایسا فیصلہ دیا جسے متضاد خیال رکھنے والے فرقوں نے بھی خندہ پیشانی کے ساتھ تسلیم کر لیا۔ آپ فرماتے ہیں کہ خلیفہ میں ایسی ذاتی وجاہت اور خاندانی شرافت ہونی چاہیئے جسے لوگ مانتے ہوں اور تسلیم بھی کرتے ہوں اور کسی کو اس کی اطاعت کرنے اور اس کا حکم ماننے میں عار محسوس نہ ہو۔ خلیفہ کے جملہ اوصاف کا ایک شخص میں مجتمع ہو جانا عام بات نہیں۔ ایسی ہستی شاذ و نادر ہی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اب اگر انتخاب خلیفہ کا دائرہ کسی ایک خاندان یا قبیلہ تک محدود کر دیا جائے تو بسا اوقات اس سے مشکلات پیدا ہوں گی بہت ممکن ہے کہ اس مخصوص خاندان میں ان صفات کا کوئی بھی شخص موجود نہ ہو لیکن دوسرے قبائل اور دوسرے خاندانوں میں ایسا شخص مل سکتا ہو تو شاہ صاحب سوال کرتے ہیں کہ کیا ایسی صورت میں مسند خلافت پر کوئی بھی متمکن نہ ہو گا اور یہ مسند خالی پڑی رہے گی؟ ولی اللہ خلافت کو قریش تک تو کیا وہ اہل عرب تک میں محدود کرنے کے حامی نہیں ہیں۔ وہ فرماتے ہیں " جس طرح ہم قریش میں کسی خاندان کا امتیاز نہیں مانتے اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ ان کی قومی برتری یا شخصی بالادستی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔" حتیٰ کہ ان کو امیر معاویہ کی فتوحات اور سلطان محمود کی کشور کشائیوں میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔

خلیفہ کی ان صفات کی اہمیت کا اظہار کرتے ہوئے شاہ صاحب رقمطراز ہیں " ان شرائط کے بغیر کسی کو بھی خلافت کبریٰ یا بالفاظ دیگر حکمرانی اور فرمانروائی کا حق حاصل نہیں ہے .... جس قوم نے بھی ان شرائط کو نظر انداز کیا اس کو آخر پچھتانا پڑا اور وہ باتیں دیکھنے میں آئیں جن کو وہ ہرگز پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن اپنے پاؤں پر آپ کلہاڑی مارنے کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارۂ کار ہی کیا تھا کہ زہر کا تلخ گھونٹ پی کر خاموش رہے۔"

فرائض

شاہ صاحب خلفاء کے فرائض پر بھی سیر حاصل تبصرہ فرماتے ہیں۔ ان کے نزدیک خلیفہ کے فرائض حسب ذیل ہیں:

۱۔ شرعی حدود کا قیام　　　۲۔ احکام شرعیہ کا اجراء اور تنفیذ

۳۔ جنگ کرنے سے پہلے یہ غور کرنا بھی خلیفہ کا فرض ہے کہ اس جنگ کا مقصد کیا ہے اور کس کاروائی سے یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے۔ کس وقت صلح کر لینی مناسب ہے اور کن حالات میں جنگ جاری رکھنا سود مند ہے۔

۴۔ خلیفہ کا یہ فرض بھی ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ کسی چھوٹے مقصد کے لیے بڑا مقصد تو نہیں فوت ہو رہا ہے۔ وہ مثال کے طور پر بھاری ٹیکس عائد کرنے سے جو معمولی فائدے حاصل ہوتے ہیں ان پر مصالح ملت کو قربان کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

۵۔ خلیفہ کا یہ اہم فریضہ ہے کہ وہ لوگوں کو مانوس کرے، ہر ایک کی حیثیت پہچانے، سرداران قوم اور عقلاء

کی قدر افزائی کرے اور انہیں ترغیب و ترہیب کے ذریعہ دشمنوں کے مقابلہ پر آمادہ کرے۔

انتخاب

ولی اللہ اپنی مشہور کتاب فیوض الحرمین میں حکومت کو خلافت ظاہرہ کا نام دیتے ہیں اور حکومت پیدا کرنے والی جماعت کو خلافت باطنہ کے نام سے یاد کرتے ہیں گویا کہ گورنمنٹ ان کے نزدیک خلافتِ ظاہرہ ہے اور پولیٹیکل پارٹی جو ارکانِ حکومت کو چنتی ہے وہ خلافت باطنہ ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کے انتخاب کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ قوم کے اربابِ حل و عقد (جن میں امراء، علماء اور فوجی افسر شامل ہیں بشرطیکہ ان کی اسلام اور مسلمانوں کے لیے خیر خواہی مسلّم ہو) متفقہ طور پر کسی کو خلافت کے لیے چن لیں اور اس کی بیعت کر لیں۔ اس کی مثال حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسلمانوں کا سابق خلیفہ اس دارِ فانی سے رخصت ہوتے وقت کسی کو خلیفہ مقرر کرنے کی وصیت کرے اس کی مثال حضرت عمرؓ کی نامزدگی ہے۔

۳۔ انتخابِ خلیفہ کا ایک اور طریقہ شوریٰ ہے کہ چند سربرآوردہ اشخاص اربابِ حل و عقد سے (جن کی تفصیل ۱ کے تحت بیان کی گئی ہے) مشورہ کر کے کسی کو خلافت کے لیے نامزد کر دیں۔ اس قبیل کی خلافت حضرت عثمان کی تھی۔ علوی انتخاب کو بھی شاہ صاحب اسی نوعیت کا سمجھتے ہیں۔

۴۔ کوئی ایسا شخص جو شروطِ خلافت کا جامع ہو اپنی قوتِ بازو سے مسلمانوں پر تسلط جمالے اس کی مثال اگرچہ شاہ صاحب نے نہیں دی صرف یہ لکھ کر آگے بڑھ گئے ہیں کہ "خلافت نبوت کے بعد تاریخ میں اس کی مثالیں جستہ جستہ ملتی ہیں۔" غالباً ان کے ذہن میں امیر معاویہ کی خلافت تھی۔ یہ نظریہ فارابی کے "مدینۃ التغلب" سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ لیکن شاہ ولی اللہ فارابی کی طرح ہر طاقتور کو کمزوروں پر غلبہ حاصل کرنے کی کھلی چھٹی نہیں دینا چاہتے البتہ وہ مستحقِ خلافت اور شرائطِ خلافت کے حامل افراد کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ زمامِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیں تاکہ اُمّت کا اتحاد خطرے میں نہ پڑنے پائے۔

خلیفہ کی اطاعت

ولی اللہ اس امر میں ابنِ خلدون سے متفق ہیں کہ خلیفہ نائب الرسول ہوتا ہے اور اس کی حیثیت خلیفۃ اللہ کی نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین رسول کریم صلعم ہی کا نائب ہوتا ہے وہ آپ کے احکام کے اجراء اور تنفیذ کا ذریعہ ہے اس لیے خلیفہ کی اطاعت رسول اللہ صلعم کی اطاعت ہے اور اس کی نافرمانی آپ کی نافرمانی کے مترادف ہے۔ اس سلسلے میں وہ متعدد احادیث پیش کرتے ہیں مثلاً یہ کہ جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس

منے امیر کی نافرمانی کی اس نے گویا میری نافرمانی کی ۔"

وہ احادیث کی روشنی میں ایک ہی صورت بتلاتے ہیں جب کہ امیر کی نافرمانی جائز بلکہ واجب ہو جاتی ہے وہ یہ کہ خلیفۃ اللہ تعالیٰ کے احکام کے خلاف حکم دے ۔ اس وقت عامۃ المسلمین پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ خلیفہ کے احکامات کو پس پشت ڈال دیں ۔

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص مسندِ خلافت پر متمکن ہو جائے جس میں شرائطِ خلافت معدوم ہوں تو اس وقت بھی اس کی اطاعت سے روگردانی نہیں کرنی چاہیئے ۔ کیونکہ اس کو خلافت سے برطرف کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے وہ جنگ وجدال ہے ۔ ایسی صورت میں اُمّتِ مسلمہ کو بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے مصالح پر مفاسد غالب آجائیں گے لیکن جب وہ خلیفہ دینی عقائد میں سے کسی عقیدہ کا انکار کر کے کفر کا مرتکب ہو تو اس وقت البتہ اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرنا جائز ہے بلکہ ایسی حالت میں مسلمانوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ ایسے شخص کو مسندِ خلافت سے اتار دیں کیونکہ اس وقت وہ مصلحت کلیۃً مفقود ہو جاتی ہے جس کے حصول کے لیے خلیفہ کا تقرر عمل میں آتا ہے اور چونکہ اس کو خلیفہ رہنے دینا سراسر فسادِ دین کا باعث ہو گا اس لیے اس کے خلاف جنگ جہاد فی سبیل اللہ ہے ۔

غلامی

شاہ صاحب کے سیاسی افکار کے سلسلے میں غلامی کا ذکر کرنا ضروری ہے ۔ آپ نے حجۃ اللہ البالغہ میں غلامی پر ایک فصل باندھی ہے جس میں غلامی کو قانونِ فطرت کے عین مطابق قرار دیا ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ:
"سب انسانوں کو ایک ہی طبیعت پر پیدا نہیں کیا گیا ۔ ان میں بعض بالطبع سیادت پسند اور آقا بننے کے خواہشمند ہوتے ہیں یہ وہ اشخاص ہیں جن کو اللہ تعالےٰ نے اپنی حکمت کی بنا پر مالدار پیدا کیا ہے اور انہیں دولت و ثروت بخشی ہے ۔ ساتھ ہی ان کو فہم و فراست اور سیاست کا وافر حصہ ملا ہے ۔ برخلاف اس کے بعض اشخاص بالطبع پھوہڑ ، غبی اور بے ہنر ہوتے ہیں چوپایوں کی طرح جدھر چاہو ہانکو اور جو حکم چاہو ان سے منوالو ان کی پیدائش ہی کا مقصد گویا غلامی کی زندگی بسر کرنا ہے ۔ ظاہر ہے کہ بہتر طریقہ زندگی بسر کرنے کے لیے دونوں قسم کے اشخاص ایک دوسرے کے محتاج ہیں ۔ ہر ایک کی راحت دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے ۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان کے درمیان آقا اور غلام کا رشتہ قائم ہو . . . . . لیکن یہ بغیر اس کے ممکن نہیں کہ ان کا باہمی تعلق دوامی اور پائدار نوعیت کا ہو ۔ جب اقوام و قبائل کی آپس میں لڑائیاں ہوتی ہیں تو مغلوب فریق کے بعض لوگ اسیرِ جنگ کی حیثیت سے غالب فریق کے قبضے میں آجاتے ہیں ان کو بھی غلام بنانے میں مالک اور مملوک دونوں کا فائدہ ہے ۔"

شاہ صاحب غلامی میں معاشرہ کی فلاح و بہبود کو پنہاں دیکھتے ہیں ۔ ممکن ہے کہ عصرِ جدید کے لوگ

اس تصور کو پڑھ کر ناک بھوں چڑھائیں لیکن انہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ شاہ صاحب غلام و آقا کے حقوق میں بہت حد تک مساوات کے قائل ہیں۔ حتیٰ کہ وہ غلاموں کو یہ حق دینا چاہتے ہیں کہ مناسب معاوضہ ادا کر کے یا بغیر معاوضہ بھی اگر وہ چاہیں آزاد ہو جائیں۔ البتہ یہ امر قابلِ غور ہے کہ وہ تمام اسیرانِ جنگ جن کی اکثریت غلام بنالی جاتی ہے صرف مغلوب ہو جانے سے ان کی غباوت، پھوہڑپن اور بے ہنری کا یقین کر لینا کہاں تک درست ہے اور یہ سمجھ لینا کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے کہ غالب قومیں لازمی طور پر سیادت پسند، دولت ثروت سے مالا مال ہوتی ہیں۔ عقل و فہم کی اجارہ داری ان کو حاصل ہوتی ہے۔ شاید شاہ صاحب کی نظریں منگولوں کی طرف مبذول نہیں ہوئیں، اور ان کا ذہن دہلی کے حملہ آوروں بالخصوص روہیلوں سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔

پاکستان کے بلند پایہ مفکر اور نامور مصنف

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

بانیِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی یاد میں ادارہ کے ترجمان

مجلہ "ثقافت"

کا

خلیفہ عبدالحکیم نمبر

عنقریب شائع کیا جائے گا جو خلیفہ صاحب کی ثروتِ افکار، علمی فضیلت اور دینی خدمات نیز ان کی دل کش اور ہمہ گیر شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے والے مضامین کا ایک نادر مرقع ہوگا۔ مرحوم خلیفہ صاحب کے احباب اور قدر شناس نہ صرف پاکستان و ہندوستان بلکہ شرقِ وسطیٰ، یورپ، امریکہ اور مشرقِ بعید کے مختلف ممالک میں بھی موجود ہیں۔ اور یہ خاص نمبر ان کے مقالات و تاثرات پر مشتمل ہوگا۔

ملنے کا پتہ

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیمؒ

رواقیت

روما کی سلطنت میں شاہنشاہی کے زمانے میں ایک گروہ آرام طلب تعیش پسند درباریوں اور جاگیرداروں کا تھا جو مجاہدانہ نیکیوں کے قائل اور طالب نہ تھے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی موجود تھے جن کے اندر روما کی جمہوریت کے زمانے کے فضائل اور اخلاق موجود تھے۔ جو فرض شناسی کو مسرت بلکہ جان پر بھی ترجیح دیتے تھے۔ رواقیت روما میں پیدا تو نہیں ہوئی لیکن اس کو عروج اسی قوم میں حاصل ہوا۔ اس کا امام زینو ابیقورس کا ہم عصر تھا (۳۴۰ – ۲۶۵ ق م)۔ وہ قبرص کا ایک تاجر تھا اور غالباً سامی نسل کا تھا۔ وہ یونانی نہیں تھا لیکن اس نے ایتھنز کو اپنی تعلیم کا مرکز بنایا۔ وہ ایشیائی مذاہب کی تعلیم سے بھی متاثر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر جو نفس کشی کے عناصر ہیں، مغربی فلسفہ اور مغربی مذاہب اُن سے آشنا نہ تھے۔ رواقیت نے تکلفات اور ہوس پرستی اور جاہ طلبی کے خلاف عَلم بلند کیا اور ایسے عقائد کی تعلیم دی جن کی بنا پر انسان کی سیرت استوار ہو سکے۔ نیکی کو ایک انتہائی قدر تصور کرنا اور نیکی کی خاطر نیکی کرنا اور فرض کو تمام محرکات اور شہوات سے بالاتر سمجھنا ایک بلند نصب العین تھا جو اُس زمانے میں مغرب کے عقائد اور اصولِ عمل میں نہیں ملتا تھا۔

ابیقورس کی لذت پرستی اور زینو کی نیکی کی تعلیم میں ایک طرف بُعد المشرقین معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف مشترک عناصر بھی پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نصب العین میں یہ بات موجود تھی کہ فرد اپنے ماحول اور حوادث سے آزاد اور بے نیاز ہو جائے اور اپنی سعادت کو ایک خاص زاویۂ نگاہ اور ایک مخصوص اندازِ سیرت کے اندر تلاش کرے۔ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ہیجان پیدا کرنے والی خواہشیں اور مادی و جسمانی ضرورتیں انسان کو غلام بنائے رکھتی ہیں اور اس کو اطمینان حاصل نہیں ہونے دیتیں۔ دونوں تعلیموں میں فلسفے کی غرض عملی ہے کہ وہ انسان کو اس کے وقار اور اس کی حقیقی فطرت سے آشنا کرے۔ لیکن دونوں میں حقیقی مقصودِ حیات اس کے حصول کے لیے زاویۂ نگاہ اور اندازِ طبع مختلف ہیں۔ جس طرح ابیقوری اپنے آپ کو سقراط کی تعلیم کا حامل سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم سیرینی گروہ کے عقیدے کی ایک ترقی یافتہ صورت تھی۔ اسی طرح رواقی بھی اپنے افکار کا شجرۂ نسب سقراط کے بعد پیدا ہونے والے اس فرقے سے ملاتے تھے جن کو کلبی کہتے ہیں۔ سیرینیوں نے لذت کو خیرِ برترین قرار دیا اور کلبیوں نے نیکی کو مقصدِ اقصےٰ بنایا۔

لیکن کلبیوں کی فلسفیانہ اساس کچھ زیادہ مضبوط نہ تھی۔ رواقیوں نے اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی جس کی بدولت وہ کلبیوں اور ابیقوریوں دونوں پر سبقت لے گئے۔ ابیقوریت فرد کو آزاد کرنا چاہتی تھی لیکن اس کا نسخہ زندگی سے گریز اور سکون طلبی تھا۔ فرد کا جماعت سے کوئی لازمی تعلق نہ تھا۔ جماعت اور مملکت سے پیدا شدہ فرائض اور فضائل کا اس میں نام و نشان نہ تھا۔ رواقی بھی فرد کو آزاد کرنا اور اس کی سیرت کو حسین بنانا چاہتے ہیں لیکن اُن کا نقطۂ آغاز فرد نہیں بلکہ جماعت اور اس سے بڑھ کر کائنات ہے۔ اس لحاظ سے وہ یونانی حکمت کی بہترین روایات کے حامل ہیں۔ اُن کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ حقیقت ایک منظم کل ہے صورت اور مادہ، جسم اور روح، ظاہر اور باطن میں ایک حیاتِ کلی جاری و ساری ہے جس کی ماہیت عقل ہے۔ اس حیات کو کبھی وہ فطرت کہتے ہیں کبھی کائنات اور کبھی خدا۔ چوں کہ انسان بھی اس منظم کل کا ایک جزو ہے اس لیے رواقیت کا اصلی اصول یہ ہے کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو۔ انسان کی فطرت اور اس کی نیکی کائنات کی فطرت سے الگ نہیں۔ جو شخص فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے وہ حکمتِ کلی اور حیاتِ کلی سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ جذبات، تکلفات، مہمل رسوم اور تعصبات انسان کو فطرت کی زندگی سے الگ کر دیتے ہیں جس کی وجہ سے اُس کی اصلی فطرت کٹی ہوئی شاخ کی طرح سوکھ جاتی ہے۔ انسان کا جو کچھ فرض ہے وہ اس پر خارج سے عائد نہیں کیا جاتا اور نہ اس کے لیے خارجی عذاب و ثواب کی ضرورت ہے۔ جو فرض شناس ہے وہ کائنات، فطرت اور خدا کے ساتھ ہے۔ اصل حکمت اور حقائقِ اشیا کا عرفان بھی اسی کو حاصل ہے۔ نیکی کے لیے خارجی محرکات کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ خود ہی خیر برترین ہے۔ لذت کو محرکِ عمل قرار دینا فطرت سے ناواقف ہونے کی دلیل ہے۔

ابیقوریت اور رواقیت کو خالص فلسفے سے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور علوم و فنون ان کے لیے کوئی خاص دل کشی نہیں رکھتے تھے۔ ان کا اپنا اپنا ایک فلسفۂ عمل تھا جو حقیقت میں ایک اخلاقیاتی زاویۂ نگاہ سے زیادہ نہیں تھا۔ اس کی حمایت کے لیے اگر کوئی علم یا اس کا کوئی حصہ مفید معلوم ہوتا ہو تو وہ اس کو اختیار کر لیتے تھے قدیم حکمار کی تعلیم میں سے ایسی چیزیں لے لیتے تھے جو اُن کی معاون ہوں اور ان خیالات کو ترک کر دیتے تھے جو اُن کے لیے کارآمد نہ ہوں۔ دونوں کو انہی حدود کے اندر طبیعیات سے دلچسپی تھی۔ رواقیوں کو منطق کا مطالعہ بھی مفید معلوم ہوتا تھا۔

ابیقوریوں اور رواقیوں کے نظریۂ علم میں ایک اساسی فرق تھا۔ ابیقوری کہتے تھے کہ ہمارا علم اور ادراک فقط احساس کی پیداوار ہے۔ ہمیں اپنے محسوسات کا علم ہوتا ہے۔ اشیاء کی اصلی حقیقت کا کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ رواقی کہتے تھے کہ ادراک اور شئے مدرک کے تطابق کو صداقت کہتے ہیں۔ جب ان

دونوں میں تطابق ہوتا ہے تو صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ صداقت کا معیار خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے۔ نفس کو جب یہ تطابق محسوس ہوتا ہے تو اس کو یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے اور شک و شبہہ کا کوئی شائبہ نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں رواقی محسوسات سے حاصل کردہ علم کے علاوہ ایسے جبلی اور حضوری تصورات کے بھی قائل تھے جو فطرت نے تمام انسانوں کے نفوس میں ودیعت کئے ہیں۔ شریف النفس انسانوں میں یہ تصورات مشترک طور پر پائے جاتے ہیں۔ سائنس اور اخلاقیات کے اساسی اور بدیہی تصورات اسی قسم کے ہیں جو استدلال کے محتاج نہیں ہوتے اور جن پر شک کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ نفس اور فطرت دونوں کے اندر ایک ہی عقل ہے۔ یہ عقل نفس کی ساخت کے اندر پائی جاتی ہے، انسان اس کو خارج سے حاصل کرنے کا محتاج نہیں ہے۔

رواقیوں کے فلسفے کے اندر ایک باطنی تضاد پایا جاتا ہے۔ ایک طرف، وہ ہر حقیقت موجودہ کو جس میں روح بھی داخل ہے مادی سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف وہ نفس کائنات یا روح الٰہی کے بھی قائل ہیں جو مادے کے اندر بطور جان کے ہے۔ مادے کے اندر حرکت اسی روح کی بدولت ہے۔ اس لحاظ سے خدا اور مادہ دو الگ وجود معلوم ہوتے ہیں۔ اس تضاد سے بچنے کے لیے وہ ایک ایسی مادی وحدت وجود کے قائل ہیں جس کے لحاظ سے خدا روح کائنات ہے اور کائنات اس کا جسم ہے جس کے ہر ذرّے میں روح الٰہی جاری و ساری ہے۔ مادّے کی جبری میکانیت یا اندھی تقدیر جس کی تمام مادیت قائل ہے، رواقی اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ مانتے ہیں کہ تمام کائنات میں عقلِ کلی کارفرما ہے جو غایت اور مقصد کے مطابق عمل کرتی ہے۔ عقلی طور پر مادیت اور روحیت دونوں کو بیک وقت صحیح ماننا محال معلوم ہوتا ہے لیکن رواقی ان دونوں کو متضاد نہیں سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ مادہ اپنے اٹل قوانین پر عمل کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کے مطابق جس چھت کو جس وقت گرنا ہے، ضرور گرے گی اور یہ امتیاز نہیں کرے گی کہ اس کے نیچے عارف بیٹھا ہے یا جاہل۔ یہ ایک تقدیر مبرم ہے جس پر چیں بجبیں ہونا معقول آدمی کا شیوہ نہیں ہو سکتا۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ غیر متغیر طبیعی قوانین سے آشنا ہو کر راضی برضا ہو جائے۔ چوں کہ ان کو بدل نہیں سکتا اس لیے اپنی زندگی کو ان کے مطابق کرے اور یہ یقین رکھے کہ جو کچھ کائنات کے لیے درست ہے وہ اس کے لیے بھی درست ہے کیوں کہ اس کی اصلی فطرت کائنات کی اصلی فطرت سے الگ نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک بات کائنات کے لیے خیر ہو اور فرد کے لیے شر۔ خدا کی مرضی سراپا خیر ہے۔ اپنی مرضی کو اس کے مخالف بنانا فطرت سے جہاد کرنا ہے۔ فطرت ہمیں کور دل معلوم ہوتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ اس کو کسی کی بھلائی برائی سے کوئی واسطہ نہیں۔ لیکن روح کائنات عقلِ کُل اور

خیر محض ہے۔ اگر ہم فرد کے نقطۂ نظر سے بلند ہو کر کل کا نقطۂ نظر اختیار کر لیں تو ہم کو فطرت کا کوئی عمل غلط معلوم نہ ہوگا۔ ایسی خواہشیں پیدا کر لینا جن کو فطرت پورا نہ کر سکے حماقت ہے۔ کوری فطرت ہماری تمناؤں کا پیدا کردہ فریب ہے۔ فطرت جو عقلِ کل کا مظہر ہے خیرِ حقیقی سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔

اس افلاطونی اور ارسطا طالیسی وحدانیت اور روحیت کے عقیدے کے باوجود رواقی مادیت سے پوری طرح اپنا پیچھا نہ چھڑا سکے۔ خدا بھی اُن کے ہاں ایک لطیف مادہ ہی ہے اور روحِ انسانی بھی اسی نفسِ لطیف کی ایک لہر ہے۔ اُن کے ہاں نفس اور نفَس ایک ہی چیز ہیں۔ خدا کے نفَس کی یہ لہریں یعنی انفرادی ارواح اسی میں سے اُبھرتی ہیں اور اسی میں واپس ہو جاتی ہیں۔ ارسطو نے خدا سے اِدھر اُدھر کائنات کے اندر صورت اور مادہ یا نفس اور جسم کا امتیاز مٹا دیا تھا۔ لیکن خدا کو عقلِ خالص اور عقلِ کل سمجھ کر ہر قسم کے مادے سے غیر ملوّث قرار دیا تھا۔ مگر رواقیوں نے خدا اور روحِ انسانی کو بھی اسی میں لپیٹ لیا۔ اگر کوئی وجود صورت و مادہ دونوں کے بغیر نہ ہستی پذیر ہو سکتا ہے اور نہ قابلِ فہم، تو انسان کی روحِ اصلی اور کائنات کی روحِ اصلی اس قاعدۂ کلیہ سے ماوری نہیں ہو سکتیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خیال بھی مادی ہے اور جذبہ بھی مادی۔ خیال اور جذبہ اگر مادے سے معرا ہوں تو وہ اجسام کو حرکت کیسے دے سکیں۔ مادی حرکت مادی ہی سے سرزد ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون اور ارسطو کی رفعتِ نظر یہاں غائب ہو گئی ہے۔

رواقیوں کے ہاں بھی نیکی علم ہے لیکن علم ان کے ہاں حکمتِ عملی ہے۔ صحیح علم سے صحیح عمل اور صحیح عمل سے صحیح علم سرزد ہوتا ہے۔ جس علم کا کوئی مفید اثر انسان کے عمل پر معلوم نہ ہو وہ علم تضیعِ اوقات ہے، جس قدر کوئی انسان غیر ضروری علوم میں انہماک پیدا کرتا ہے اتنا ہی وہ اپنی حقیقی بھلائی اور برائی سے ناآشنا ہوتا جاتا ہے۔ ایک علم وہ ہے جس پر انسان سوار ہوتا ہے اور ایک علم وہ ہے جو اُلٹا انسان پر سوار ہو جاتا ہے۔ جس پر بہت سی کتابیں لدی ہوئی ہیں وہ اس بوجھ کی وجہ سے محقق اور دانش مند ہونے کی بجائے احمق ہو جاتا ہے۔ اس قدر بھوسے کے اندر حکمت کے دانے گم ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے دُنیا میں جو لوگ حقیقی رہنما اور اخلاقی پیشوا گزرے ہیں وہ ان علوم سے ناآشنا تھے۔ وہ اس علم کی طرف راغب تھے جس کے لیے بہت زیادہ منطقی موشگافیوں اور طبیعی و ہندسی تحقیقات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اصل علم نیکی اور بدی کا علم ہے۔

یہاں تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اساسی طور پر ان کی نظر افلاطون اور ارسطو سے مختلف نہیں ہے۔ ان کا نظریہ بھی یہی ہے کہ کائنات اور انسان کا اصل جوہر عقل ہے اور زندگی عقل کے مطابق بسر ہونی چاہیے۔

حواس کی پیروی سے انسان فلاح حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن جہاں عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کا سوال آتا ہے وہاں رواقی بالکل الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون وارسطو کے ہاں انسانی نفس مختلف شعبوں پر مشتمل تھا۔ انسان کے اندر روحِ عقلی کے علاوہ روحِ نباتی بھی ہے اور روحِ حیوانی بھی۔ اسی اشتراک و اشتمال کا نام انسان ہے۔ انسان کی امتیازی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ عقل خالص بن گیا ہے یا بن سکتا ہے۔ جب تک انسان انسان ہے اس کے ساتھ جسمانی شہوات اور حوائج بھی لگے ہوئے ہیں۔ عقل کا کام عناصر کو فنا کرنا نہیں بلکہ ان کی تنظیم کرنا ہے۔ انسان جذبات کی بیخ کنی میں کامیاب نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو یہ سعی لاحاصل کرنی چاہیئے۔ اُن کی تعلیم رہبانیت یعنی جذبات کشی کے خلاف تھی اس میں تنظیم جذبات کی تعلیم تھی، تنسیخ جذبات کی تعلیم نہ تھی۔ لیکن رواقی انسانی نفسیات کی بابت ایک بہت غلط نتیجے پر پہنچے اور اس خیال کو اپنی تعلیم اور عمل کا جزوِ اساسی بنا لیا کہ چوں کہ جذبات عقل کو مکدّر اور متہیج کرتے ہیں اس لیے ان کو فنا کر دینے کے بغیر عقل پاک نہیں ہو سکتی۔ ہر جذبہ ایک نقص اور ایک بیماری ہے اور بیماری کو معتدل کر کے باقی رکھنے کی کوشش عقل مندی نہیں ہے۔ جہاں کسی جذبے کے ساتھ سمجھوتا کرنے کی کوشش کی گئی اس کو ہماری زندگی پر گرفت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ ایک آرزو پوری نہیں ہونے پاتی کہ دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے اور ہزارہا حسرتوں کی کشمکش میں عقل کا دامان و گریبان چاک ہو جاتا ہے۔ جذبہ ایک جنون ہے کون عقل مند کسی جنون کی نسبت یہ رائے رکھ سکتا ہے کہ اگر تھوڑا سا ہو تو کوئی ہرج نہیں۔ جب تک جذبات کی بیخ کنی نہ ہو جائے روح کو صحت کامل حاصل نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسانوں کے مظالم اور ان کی شرارتوں پر غصہ نہ آئے تو اخلاقی اصلاح کیسے ہو گی۔ رواقی یہ کہتا ہے کہ اگر کسی کے فعل کو بُرا سمجھتے ہو تو عقلاً بُرا سمجھو۔ اس کو سمجھانے کی کوشش کرو۔ اس کی اصلاح کے لیے اگر کوئی عملی تدبیر ممکن ہو تو ضرور اختیار کرو۔ لیکن بھڑکنے اور کھولنے سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ جو کچھ کرنا چاہیئے وہ کرو لیکن ساتھ ہی غصے میں دانت پیسنے اور لال پیلے ہونے کی کیا ضرورت ہے۔ جذبہ اصلاحی عمل میں معاون تو ہرگز نہیں ہو سکتا لیکن اس کو بگاڑ ضرور سکتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ اگر رحم کا جذبہ نہ ہو تو انسان کرم کرنے سے محروم رہے گا۔ رواقی کہتا ہے کہ یہ خیال بھی غلط ہے غم کھانا اور رحم کرنا انفعالی کیفیتیں ہیں۔ ان سے انسان کی قوت عمل کمزور ہو جاتی ہے اور ہمت میں زبونی پیدا ہوتی ہے۔ اگر تمہارا کوئی دوست مصیبت میں مُبتلا ہو گیا ہے تو اس مصیبت پر آنسو بہانے سے اس کی کیا مدد ہو جائے گی۔ سوچ سمجھ کر مردانہ وار اس کی مدد کرو اور آنسو بہا کر اس کی اور اپنی مصیبت میں اضافہ نہ کرو۔ جو کام تم رقت سے لینا چاہتے ہو وہ عقل سے بہتر ہو سکتا ہے۔ اپنے یا دوسروں کے

نقصان سے جب تمہیں صدمہ پہنچے گا تو وہ تمہیں عمل کے لیے ایک حد تک اپاہج کر دے گا۔ ہاں جسم کے اندر جبلی طور پر اگر جذبات کا کچھ ظہور ہو جس پر نفس کو کچھ اختیار حاصل نہیں تو اس میں کوئی زیادہ ہرج نہیں ہوتا لیکن یہ کوشش کرنی چاہیئے کہ جسم کے ساتھ نفس متہیج ہونے نہ پائے۔

اخلاقیات کے اکثر نظامات میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کی نسبت مختلف رائے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی لذتیت اور افادیت کا نقطۂ آغاز جذبات ہوتے ہیں۔ اس کے مطابق انسان فطرتاً جذبات کا مجموعہ ہے۔ ہر عمل کا محرک لذت و الم یا کوئی جذبہ ہوتا ہے۔ عقل خود محرکِ عمل نہیں ہو سکتی۔ عقل کا کام زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جذبات کے تصادم میں فیصلہ کرے کہ اس حالت میں کون سا جذبہ عمل کرے اور کون سا جذبہ رُکا رہے۔ دوسری طرف وہ طبقہ ہے جو نفس کی اصلیت عقل کو قرار دیتا ہے یا جذبات کو عقل کے ماتحت منظم کرنے کو اخلاق سمجھتا ہے یا اُن کو ناقابلِ علاج سمجھ کر بالکل فنا کر دینا ہی فلاح کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ فلاسفۂ اخلاق کی تین اقسام ہیں۔ ایک وہ جو خالص جذبات کے حامی ہیں۔ دوسرے وہ جو خالص عقل کے حامی ہیں۔ تیسرے وہ جو جذبات کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں۔ رواقیت خالص عقل کی علم بردار ہے۔ اس کا یہ مقولہ کہ فطرت کے مطابق عمل کرو اس خیال کا مرادف ہے کہ عقل کے مطابق عمل کرو۔ اس کے علاوہ ہر محرک غلط ہے۔ ان کے ہاں فطرت اور عقل ہم معنی ہیں۔ کائنات کے قوانین بھی فطرت ہیں اور انسان کی عقل بھی فطرت ہے۔ فقط جذبات پر عمل کرنا اس فطرت کے منافی ہے۔ مشکل یہ ہے کہ ابیقورس بھی یہی کہتا تھا کہ عقل اور فطرت کے مطابق عمل کرو لیکن اس کے نزدیک عقل اور فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ ہر انسان اپنے لیے زیادہ سے زیادہ لذت مہیا کرے۔ جب تک عقل اور فطرت کے معنی معین نہ ہوں افلاطون، ابیقورس اور زینو تینوں ہم خیال معلوم ہوتے ہیں۔ فرق وہاں پیدا ہوگا جہاں زندگی کی عملی تنظیم پر ان اصولوں کا اطلاق کرنے کا سوال اُٹھے۔

رواقیوں نے خیر و شر کے لحاظ سے اشیا اور اسباب کی اس طرح تقسیم کی کہ اصل اچھی چیزیں وہ ہیں جو فی نفسہٖ قابلِ آرزو ہوں اور ہر حالت میں قابلِ آرزو ہوں۔ اگر کسی چیز میں یہ صفات پائی جائیں تو وہ عقلی اور فطری خیر ہے ان کے اندر ذاتی قدر موجود ہونی چاہیئے۔ یہ صرف ذریعہ نہ ہوں بلکہ خود مقصد ہوں۔ عقل، عدل، شجاعت اور عفت اسی قسم کے فضائل ہیں جو کچھ اُن کے برعکس ہوگا وہ شر ہے۔ شر کی ماہیت میں یہ داخل ہے کہ وہ فطری طور پر مضر اور معقول آدمی کے لیے ناقابلِ آرزو ہے۔ لیکن جو کچھ فی نفسہٖ خیر ہے اور جو کچھ فی نفسہٖ علی الاطلاق شر ہے ان کے علاوہ اشیا اور اسباب کی ایک تیسری قسم ہے جو نہ فی نفسہٖ

خیر ہیں اور نہ فی نفسہٖ شر۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو نہ لازمی طور پر مفید ہیں اور نہ لازمی طور پر مضر۔ زندگی لذت صحت، حسن، دولت، عزت، شہرت، اچھے گھرانے میں پیدائش اور اُن کے مخالف موت، بیماری بدصورتی، کمزوری وغیرہ اخلاقی نقطۂ نظر سے نہ فی نفسہٖ اچھی ہیں اور نہ فی نفسہٖ بُری۔ ان کے اچھے اور بُرے ہونے کا مدار شرائط اور اسباب پر ہے۔ اور اس امر پر ہے کہ کوئی شخص ان کا کیا استعمال کرتا ہے اور اُس کا ردِ عمل اُن پر کیا ہے۔ ان میں سے مختلف چیزیں مختلف حالات میں قابلِ ترجیح ہو سکتی ہیں مثلاً بعض اخلاقی حالتوں کے لیے افلاس دولت سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ فقط اخلاقی فضائل خیر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ آرزو ہیں۔ اور اخلاقی رذائل شر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ رد ہیں۔ رواقیوں نے اخلاقی رذائل اور فضائل کی بابت ایک اور نتیجہ بھی نکالا جو اُن کی تعلیم کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اچھی چیزیں مساوی طور پر اچھی ہیں اور تمام بُری چیزیں مساوی طور پر بُری۔ جو خیر ہے وہ خیر مطلق ہے اس میں مدارج نہیں ہو سکتے۔ اور جو شر ہے وہ شر مطلق ہے اس میں بھی مدارج نہیں ہو سکتے۔ اچھائی اور بُرائی میں کوئی تدریج نہیں ہے۔ اگر تدریج کو مان لیا جائے تو خیر و شر میں تغیر اور اضافیت کو دخل ہو جائے گا اور فضائل و رذائل کا اچھا اور بُرا ہونا اسباب اور نتائج کا محتاج ہو جائے گا اور لوگ کہنے لگیں گے کہ فلاں حالات میں سچ بولنا اچھا ہے اور فلاں حالات میں بُرا، اور فلاں جگہ عدل کی بجائے رحم زیادہ مفید ہو گا وغیرہ وغیرہ۔ اخلاق اسی وقت مستقل اور آزاد حیثیت اختیار کر سکتا ہے جب اس پر نتائج سے بے نیاز ہو کر عمل کیا جائے ورنہ نتائج کی اضافیت اور تغیر پذیری ہمیشہ اخلاقی اصول کی اضافیت اور تغیر پذیری کا باعث ہو گی۔ اخلاقی اصول اگر تغیر پذیر ہوں تو ان کی تمام حیثیت فنا ہو جاتی ہے۔

رواقی نظریۂ اخلاق کی شدت ایک دوسری صورت میں بھی رونما ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اخلاقی فضیلت یا نیکی کے بھی کوئی مدارج نہیں ہو سکتے۔ درجہ حرارت کی طرح اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت خطِ مستقیم کی طرح کی ہے جس کی نسبت یہ کہنا مہمل ہو گا کہ یہ خط زیادہ مستقیم ہے اور یہ خط کم مستقیم۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر مستقیم ہے تو ہے اور اگر نہیں ہے تو نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک جب تک کوئی انسان اخلاقی کمال تک نہ پہنچ جائے تب تک اس کو نیک نہیں کہہ سکتے۔ حقیقی فلاح اور حصولِ خیر کے لیے درجۂ کمال پر پہنچنا لازمی ہے۔

ایک اور بات رواقی اخلاقیات میں پائی جاتی ہے جس کے اشارات سقراط کی تعلیم میں بھی ملتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ فضائل کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ فضائل ایک عضوی نظام کی طرح ہیں اور

ان سب کی ایک واحد اساس ہے۔ ان کی بنیاد بھی ایک ہی ہے اور ان کی غایت بھی واحد ہے۔ تمام فضائل ایک ناقابل تقسیم عقل کی پیداوار ہیں۔ اگر عقلِ نظری میں وحدت ہے تو عقل عملی میں بھی وحدت ہونی چاہیئے۔

رواقیوں کے ہاں تسلیم و رضا پر بہت زور دیا گیا ہے۔ انسان جب علم کی بدولت تقدیر الٰہی سے واقف ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ تقدیر کے ہر عمل کو برضا و رغبت قبول کرے۔ تقدیر الٰہی کے خلاف جدوجہد کرنا یا اُس سے ناراض ہونا جہالت کا فعل ہے۔ مارکس اوریلیس کی مناجاتوں میں ایسی تسلیم و رضا کا رنگ پایا جاتا ہے "اے کائنات جو کچھ تیرے لیے ٹھیک ہے وہ میرے لیے بھی ٹھیک ہے۔" جب تک جذبات پر پورا پورا تصرف نہ ہو یہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔

رواقیوں کا سب سے شدید جہاد لذت پرستی کے خلاف ہے۔ ان کی یہ نفسیات بالکل صحیح ہے کہ لذت محرک عمل یا مقصدِ عمل نہیں ہوتی بلکہ نتیجہ عمل ہوتی ہے۔ ہر قسم کی تسکین آرزو سے لذت پیدا ہوتی ہے اور اس کے اچھا یا بُرا ہونے کا مدار اس پر ہے کہ کس قسم کی آرزو سے وہ تسکین اور خوش گوار احساس پیدا ہوا ہے۔ جاندار ہستیوں کے اعمال و حرکات کی اصل محرک لذت نہیں بلکہ بقائے ذات ہے۔ کھانے کی لذت کھانے کی محرک نہیں ہے بلکہ بقائے ذات کے لیے غذا کے حصول سے تسکین پیدا ہوتی ہے۔ جب لذت میں نیک و بد کی کچھ تمیز نہیں ہے تو عاقل آدمی اس کو معیار اور غایت کیسے بنا سکتا ہے۔ لذت اور الم دونوں غیر عقلی جذبات ہیں اسی لیے بے اعتدالی کی طرف ان کا میلان ہوتا ہے۔ لذت و الم خوف اور خواہش تمام خباثت کی جڑ ہیں۔ رواقیوں میں کچھ لوگ ذرا معتدل مزاج بھی تھے جو بے ہیجان لذتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اس میں سب متفق تھے کہ کوئی جذبہ خیر مطلق نہیں ہو سکتا۔ خیر مطلق فقط نیکی ہے۔ عاقل وہی ہے جو جذبات اور تاثرات سے مغلوب نہ ہو۔ وہ شخص آزاد نہیں ہے جس کی عنان جذبات کے ہاتھ میں ہے یا جو حوادث سے متاثر ہوتا ہے۔ ہاں وہ لذت ناجائز نہیں ہے جو نیک عمل کے نتیجے کے طور پر حاصل ہو لیکن اس عمل کی محرک نہ ہو۔

رواقیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے اس امر کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ وہ نہ صرف ایک فلسفہ اور ایک اخلاقیات ہے بلکہ ایک مذہب ہے جو تکثیر اور دیوتا پرستی کو فنا کر کے تعمیر کیا گیا ہے اور یہ محض یونانی حکمت ہی نہیں ہے اس کے امام اور اس کے سربرآوردہ تابعین یا سامی ایشیائی تھے یا رومائی اطالوی اور اس کے اندر جو مختلف اور متضاد عناصر پائے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی ایک ماخذ نہیں ہے بلکہ مختلف رواقیوں نے جہاں کہیں سے جو کچھ اپنے نظریہ حیات اور طرزِ عمل کے لیے مفید پایا ہے

سے لیا ہے - اس تعلیم کے مطابق حکمت فی نفسہ مقصود نہیں ہو سکتی بلکہ حکمت کی غرض سیرت کی درستی ہے۔ اگر کائنات کی علت اولیٰ کی تلاش اس میں پائی جاتی ہے تو اس کی غرض محض ذوقِ عرفان نہیں بلکہ غایت حیات کا متعین کرنا ہے - ارسطو اور افلاطون کے ہاں حکمتِ نظری حکمت عملی پر فائق تھی لیکن یہاں معاملہ بالکل برعکس ہے - یہاں حکمتِ عملی حکمتِ نظری کی غایت ہے - اصل فضیلت زندگی کو صحیح طور پر بسر کرنا ہے - جس علم کا ہماری زندگی کو بہتر بنانے میں براہِ راست کوئی اثر نہیں وہ علم بے کار ہے - منطق ہو یا الہیات یا علومِ فطری سب کی غایت درستیٔ عمل ہونی چاہیئے - ان علوم کو خود مقصد نہیں بنا لینا چاہیئے -

انسانی نفس کے تین پہلو ہیں تعقل، تاثر اور ارادہ - انسان کا زندگی پر جو عمل یا ردِ عمل ہوتا ہے اس میں وہ کچھ جانتا ہے، کچھ خوش گوار یا ناگوار طور پر متاثر ہوتا ہے اور کچھ ارادہ کرتا ہے - اس کے دو رُخ ہو سکتے ہیں یا کسی حالت کو جاری رکھنے کی کوشش یا اس سے گریز کی کوشش - یونانی اساطین حکماء نے تعقل کو نفس کا جوہر قرار دیا جس سے تاثر و ارادے کی حیثیت ادنیٰ اور ثانوی رہ گئی - ابیقوریوں کی لذت پرستی میں تاثر کا پہلو غالب ہے - رواقیوں کے ہاں تعقل اور تاثر کو ثانوی حیثیت حاصل ہے اور اصل چیز ارادہ ہے جس کو درست رکھنا مقصدِ حیات ہے - افلاطون کے اعیانِ ثابتہ اور تصوراتِ سرمدیہ جو حیات و عمل سے بالاتر ہیں رواقیوں کے ہاں اُن کی کوئی حقیقت نہیں اور نہ وہ ارسطو کے ہم خیال ہو کر یہ کہتے ہیں کہ ان کا وجود اشیا سے خارج نہیں بلکہ ان کے اندر پایا جاتا ہے - ان کے نزدیک وہ محض فکر کے مجرّدات ہیں، موجودات نہیں ہیں - ان کی الہیات میں روحِ خالص کوئی چیز نہیں - نفس اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں - خدا زندہ کائنات ہے - اجرام و اجسام سب اس کے اعضا ہیں - خدا کائنات کا نفسِ گرم ہے اور ہر ذرّہ اسی سے زندہ اور متحرک ہے - خدا خیرِ محض اور خیر کا طالب ہے - لیکن ہمارے جذبات اور خواہشات سے بالاتر ہے - ابیقوریوں اور مشائیوں کے خلاف وہ ربوبیت میں محبت کے قائل ہیں - لیکن یہ محبت کوئی انسانی قسم کا انفعالی جذبہ نہیں - ابیقوریوں کی طرح وہ بھی دیوتاؤں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں - ان دیوتاؤں کا ستاروں اور فطرت کی قوتوں میں ظہور ہوتا ہے - لیکن ان کی ہستی غیر فانی نہیں - غیر فانی فقط خدا کی ہستی ہے - خدا روحِ کائنات ہے لیکن کائنات کے شیون میں کون و فساد موجود ہے، چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں - فطرت کے مظاہر میں پیکار اور تنازع للبقا موجود ہے - یہ خیال بھی انہوں نے غالباً ہیر اقلیتوس سے لیا کہ اصل حیات حرارت ہے اور کائنات ایک دور ختم کرنے کے بعد بالکل سوختہ ہو کر پھر نئے سرے سے شروع ہوتی ہے اور پہلے جو جو کچھ جس جس طرح ہو چکا ہے دوسرے دوروں میں اس کی تکرار ہوتی ہے زمانۂ حال میں جرمن فلسفی نٹشے بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا -

چونکہ پوری کائنات خدا کا مظہر ہے اس لیے وہ بحیثیت کُلی، کامل اور جمیل ہے۔ عقلِ لامحدود سے کوئی ناقص عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ افلاطون اور ارسطو کے خدا کی طرح رواقیت کا خدا کائنات سے ورا الورا نہیں ہے بلکہ ہر وقت اس کی جان ہے ہر جگہ حاضر و ناظر اور جاری و ساری ہے۔ کائنات کے نقائص رواقیوں کے ایمان کو متزلزل نہیں کر سکتے، جو کچھ ہمیں بے سُرا معلوم ہوتا ہے وہ کائنات کی ہمہ گیر موسیقی میں ہم سُر تال کے اندر آ جاتا ہے اور نوائے ازلی کو خراب نہیں کر سکتا۔ تصویر کے الگ الگ حصے داغ دھبے معلوم ہوتے ہیں لیکن پوری تصویر کو بیک نظر دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر حصہ جزوِ جمال ہے جس کے بغیر جمالِ کلی ناقص رہ جاتا ہے۔ رواقیوں کی تعلیم میں بھی وہ تناقض موجود ہے جو تمام توحیدی مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ پیکارِ خیر و شر کا معمّا ان سے بھی حل نہ ہوا۔ اگر جو کچھ ہوتا ہے وہ لازمی ہے اور جزوِ کمال ہے تو شر کہاں ہے۔ اور اگر شر کہیں نہیں تو حصولِ فضیلت کے لیے خیر کی شر کے ساتھ پیکار کے کیا معنی۔ نیکی اور بدی کا جھگڑا محض جنگِ زرگری رہ جاتا ہے۔ جبر و اختیار، خیر و شر اور عذاب و ثواب کی گتھیاں اس مادی وحدتِ وجود سے بھی نہ سلجھ سکیں اور بات وہیں کی وہیں رہی کہ — کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را

رواقیوں کی تعلیم کے مطابق بقائے روح کا ماننا بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ انسان حیاتِ کائنات کی ایک لہر اور شعلۂ وجود کا ایک شرر ہے۔ اس کا جسم مادۂ کائنات سے صورت پذیر ہوتا ہے اور اس کی روح، روحِ کائنات کا ایک تعیّن ہے۔ روح بھی ایک لطیف مادہ ہی ہے جسم کی تخریب کے ساتھ روح کی ترکیب کا خراب ہو جانا لازمی نہیں۔ عارفِ کامل کی روح فنائے جسم کے بعد باقی رہ سکتی ہے۔ اگرچہ عام آدمیوں کی روحوں میں یہ استواری نہیں ہوتی۔ لیکن عارف کی روح کو بھی بقائے دوام حاصل نہیں ہو سکتی، خواہ وہ لاکھوں برس تک رہے آخر میں انعدامِ کائنات میں وہ بھی معدوم ہو جائے گی۔ لیکن روح کا اصلی جوہر فنا نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ جوہرِ الٰہی کا ایک جزو ہے۔ بقائے روح کی نسبت اُن کا کوئی راسخ عقیدہ نہیں تھا اس کو کوئی جس طرح چاہے مان لے۔ اُن کے مذہب کا غیر متغیر اصول فقط یہی تھا کہ نیکی نیکی کی خاطر کرنی چاہیے۔ نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔ اس کے ساتھ خارجی اجر کو وابستہ کرنا اس کو دیگر اقدار کے ماتحت کر دیتا ہے۔ عارف کے لیے کوئی اور اجر اس سے زیادہ قابلِ آرزو نہیں ہو سکتا۔ اصل نیکی وہی ہے جس میں کسی خارجی جزا کی تمنا نہ ہو۔ عذاب و ثواب کی بنا پر جو نیکی کی جاتی ہے وہ نیکی نہیں ہے بلکہ ادنیٰ اغراض کے لیے ایک قسم کی تجارت ہے۔

مردِ کامل وہ ہے جس کی زندگی میں علم اور فضیلت نے وحدت پیدا کر دی ہے۔ وہ خود شناس بھی ہے خدا شناس بھی اور عالم شناس بھی۔ وہ جذبات، تکلفات اور تعصبات کے پھندوں سے آزاد ہے۔ وہ ان تمام قوانین سے بھی بالاتر ہے جو انسانی اغراض اور توہمات نے گھڑ رکھے ہیں۔ وہ کائنات کو علم و عمل کے ذریعے

سے مسخر کر چکا ہے۔ اس لیے حقیقی معنوں میں وہی آزاد ہے۔ حوادثِ حیات اس کو نہیں چھو سکتے۔ وہ دنیا میں اس طرح رہتا ہے جس طرح بطخ پانی میں، اس کے پر خشک ہی رہتے ہیں۔ کوئی واقعہ اسے متاثر یا متزلزل نہیں کر سکتا۔ اس میں تسلیم و رضا کا کمال پایا جاتا ہے۔ وہ فطرت اور تقدیر کے ہر عمل پر راضی ہے کیوں کہ تقدیر عقلِ خالص اور فلاحِ مطلق ہے۔ قانونِ ضمیر اور کائنات کے قانون میں کوئی تفاوت نہیں۔ وہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے۔ وہی فطرت اس کے خارج میں بھی ہے اور باطن میں بھی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نصب العین بہت بلند ہے لیکن اتنا بلند ہے کہ عام انسانوں کی اس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ انسان صرف عقل اور ارادۂ خیرِ مطلق کا مالک نہیں بلکہ وہ ایک محدود اور کم زور ہستی ہے۔ وہ جسم بھی رکھتا ہے اور جذبات و خواہشات بھی، وہ علائقِ حیات سے بالکل بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ وہ تمناؤں کی تیغ نہیں چاہتا بلکہ تنظیم چاہتا ہے۔ وہ کبھی نیکی کی طرف راغب ہوتا ہے اور کبھی بدی کی طرف۔ اور اگر نیکیوں کا پلڑا بدیوں سے بھاری ہو تو وہ اس کو کافی کامیابی سمجھتا ہے۔ صفحۂ ہستی پر تو رواقیوں کے مردِ کامل کا ظہور کبھی ہوا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اکثر نصب العینوں کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ریاضی میں نقطہ اور دائرہ اور خط وغیرہ کی ہے۔ کامل دائرہ نہ کبھی کسی نے کھینچا اور نہ کھینچ سکتا ہے۔ اور نہ فطرت کا کھینچا ہوا کامل دائرہ کہیں موجود۔ لیکن اگر کوئی اچھا دائرہ بنانا چاہے تو اس نصب العینی دائرے کو مدِ نظر رکھ کر بنائے گا، یہ نصب العین معدوم ہونے کے باوجود بطورِ معیار و ہدایت کارفرما ہے۔ اہلِ روما میں اس تعلیم اور اس نصب العین نے بڑی قوی سیرتوں کے لوگ پیدا کئے۔ اس نے غلاموں کے اندر صحیح حریت کی ذہنیت پیدا کی اور مارکس اریلیس جیسے شہنشاہوں کو درویش منش بنا دیا۔ سیسرو اور کیٹو اور بروٹس جیسے لوگ جنہوں نے حکمرانوں کی مطلق العنانی کے خلاف جہاد کیا اور فرض شناسی میں چٹان کی طرح استوار رہے اسی رواقیت کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔

افسوس ہے کہ اس تعلیم کی بلندی اس کو عام پسند نہ بنا سکی۔ عیسائیت کے مقابلے میں اس کو شکست ہو گئی جس نے عوام کے خیالات، جذبات اور توہمات کے ساتھ سمجھوتا کر لیا تھا۔ عیسائیت کے لیے علم کی ضرورت نہ تھی۔ اور نیکیوں میں فقط رحم اور محبت پر زیادہ زور تھا۔ اس کا خدا انسان کی شکل میں آ کر عوام کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ پرستش ہو گیا تھا۔ مظلوموں کے لیے یقینی اور ہر تکلیف کی تلافی کی ضمانت موجود تھی۔ عام لوگوں کے لیے ایسی تعلیم کے سامنے نہ افلاطون اور ارسطو کا فلسفہ ٹھیر سکتا ہے اور نہ رواقیت کی خشک شدت۔