بشیر احمد ڈار

ہندی فلسفہ

آج کل دنیا میں مغربی فلسفہ کا دور دورہ ہے حالانکہ مشرقی فلسفہ مختلف حیثیتوں سے اس سے بدرجہا بہتر اور تشفی بخش ہے۔ مشرقی فلسفوں میں ہندوستان کا قدیم فلسفہ اپنی قدامت اور گہرائی اور وسعت کے لحاظ سے سب سے زیادہ قابل توجہ ہے۔

ہندوستان کے فلسفہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عملی ہے محض نظری نہیں۔ مغرب میں فلسفہ کا مفہوم محض نظری (THEORETICAL) ہے۔ انسان کی فطرت چونکہ ہر وقت قدرت کی پیچیدگیوں کے متعلق سوال کرتی ہے اس لیے فلسفہ ان سوالوں کے جواب دینے کا نام ہے۔ یونان میں فلسفہ کا آغاز محض اسی مستفسرانہ فطرت انسانی کا ظہور تھا۔ تھیلیس (THALES) پارمینائیڈز (PARMENIDES) اور زینو (ZENO) وغیرہ فلاسفۂ یونان کی تمام تر کوششیں صرف اسی نظام کائنات کے مسائل کے سلجھانے میں صرف ہوئیں۔ اگرچہ بعض جگہ مثلاً سقراط اور افلاطون کے فلسفہ میں عملی رنگ کافی طور پر نمایاں ہے لیکن ان کے بعد ارسطو نے دوبارہ فلسفہ کو محض نظری کر دیا۔ اور اس کے بعد آج تک کسی مغربی فلسفی نے فلسفہ کو عملی رنگ میں دنیا کے سامنے پیش نہیں کیا۔ مغرب میں بکثرت فلاسفہ پیدا ہوئے۔ ان کے عقائد و اصول (خواہ وہ غلط ہوں یا صحیح) کا رنگ کبھی ان کی عملی زندگی میں نمایاں نہ ہوا۔ ایک شخص مثلاً جان لاک (JOHN LOCKE) اگر عقلی دلائل کی رو سے اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دنیا میں کسی چیز کی ہستی خواہ وہ مادی ہو یا روحانی بیش از لمحہ نہیں۔ تو جب ہم اس کے عمل کی طرف دیکھتے ہیں تو اس میں اور اس کے مخالف عقیدہ رکھنے والے شخص میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ لیکن ہندوستان کے فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ سرتاپا عملی ہے۔ فلسفہ

کی جو کتاب بھی ہندوستان میں لکھی گئی اس کا پہلا سوال دنیا کے مصائب اور تکالیف کے متعلق ہے۔ کوئی انسان خواہ امیر ہو یا غریب۔ عورت ہو یا مرد، بچہ ہو یا بوڑھا۔ اس عالمگیر رنج و غم سے فارغ نہیں اگرچہ تمام فلاسفۂ ہند میں یہ بات مشترک ہے لیکن مہاتما بدھ کی تعلیم بہت زیادہ اسی مضمون کو دہراتی ہے۔

بدھ فلسفہ کے تین عنوان ہیں :

ا۔ دنیا رنج و غم سے پُر ہے۔

ب۔ اس سے چھٹکارا حاصل کرنا ممکن ہے۔

ج۔ وہ کیا طریقہ ہے ؟

بالکل یہی سوالات ہیں جو باقی مذاہبِ فلسفہ میں بھی موجود ہیں۔ ہر ایک فلسفی اپنے خیال کے مطابق ایسا نظامِ فلسفہ پیش کرتا ہے جس کی پیروی سے انسان دنیا کے رنج و غم سے چھٹکارا حاصل کرتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ فلسفہ کے جتنے مذاہب ہندوستان میں پھیلے بالکل عملی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ فلاسفہ کا مقصد محض انسان کی فطرتِ مستفسرانہ کو تشفی دینا نہ تھا بلکہ اسے دنیا کے مصائب سے چھٹکارا دلانا تھا۔ اس لیے فلاسفۂ ہند مغربی فلاسفہ کی طرح محض عالمِ بے عمل نہ تھے بلکہ علم کے ساتھ عمل سے بھی انہیں وافر حصہ ملا تھا۔

سب سے بڑا ضروری سوال جو ہر ایک فلسفی کے لیے بحث طلب تھا۔ یہ تھا کہ یہ عالم کیسے بنا؟ کیسے چل رہا ہے ؟ اور اس کا انجام کیا ہو گا ؟ کیا یہ عالم حقیقتِ مطلق (ULTIMATE REALITY) ہے؟ اور اگر نہیں تو وہ حقیقت کیا ہے ؟ ان سوالوں کے جواب دو مختلف پہلوؤں سے دیے جا سکتے ہیں۔ ایک پہلو خارجی ہے جہاں ہمیں حقیقت کی ماہیت معلوم کرنے کے لیے معقولات یا منکرات (OBJECTS OF THOUGHT) سے شروع کرنا پڑتا ہے۔ دوسرا پہلو داخلی ہے جہاں ہم بجائے معقولات کے نفسِ ناطقہ سے بحث شروع کرتے ہیں۔ تمام مذاہبِ فلسفہ میں جو ہندوستان میں پیدا ہوئے، دوسرے پہلو کو اختیار کیا گیا ہے۔ آتمانم وِدّھی یعنی نفس (روح) کو پہچانو۔ ان کی تعلیم تھی۔ اور یہی وجہ تھی کہ سب فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات کو علم النفس کی بنیاد پر کھڑا کیا۔

لیکن اس بیان سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ چونکہ ہندوستانی فلاسفہ نے مباحث فلسفیانہ کو داخلی پہلو سے دیکھا تو اس لیے انہوں نے خارجی مباحث کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ بلکہ جب ہم تاریخ قدیم کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اہل ہند اس زمانے میں بھی خارجی علوم و فنون مثلاً سپہ گری، شاعری موسیقی، علم ہیئت، علم طبیعی و کیمیا، علم الحساب اور علم طب میں ماہر کامل تھے۔

چونکہ انہوں نے داخلی پہلو ہی کو زیر بحث لیا، اور خارجی پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس لیے ضروری تھا کہ فلسفہ میں ان کا نقطۂ نگاہ تصوریت (IDEALISM) ہوتا۔ اور چونکہ نظام فلسفہ کو ہمیشہ (SYNTHETIC) شکل میں پیش کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے تصوریت کے ساتھ واحدیت (MONISM) بھی اس کا لازمی نتیجہ تھی۔ چنانچہ ان دو مختلف میلانوں کا ماحصل ایک طرف تصوریت کا ظہور اور دوسری طرف واحدیت کا نشوونما تھا۔ ہندوستان کے تمام مختلف مذاہب فلسفہ میں یہ دونوں اجزا پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ بعض جگہ ظاہراً ان کے مخالف رائے بھی موجود ہوتی ہے۔ اس تصوریت واحدی (MONISTICIDEALISM) کی تین مختلف حالتیں ہیں جو ہندوستانی فلسفہ میں ظاہر ہوئیں:

ا۔ غیر ثنویت یا لاادویت

ب۔ واحدیت خالص

ج۔ واحدیت معتدلہ (ترمیم شدہ)

پہلی قسم کا پیش کرنے والا شنکر اچاریہ ہے جس کے نزدیک روح ایک ازلی و غیر فانی چیز ہے اور تین مختلف انسانی حالتوں یعنی جاگنا، سونا اور خواب دیکھنا ہر ایک میں بدستور قائم رہتی ہے۔ روح کے بالمقابل خارجی دنیا کی اشیاء بھی ہیں جو فانی اور ضائع ہونے والی ہیں۔ برہما (خدا) یا "مطلق" جو شنکر کے نزدیک حقیقت ہے ہمارے ادراک عقلی سے بالاتر ہے۔ اگر کوئی ذریعہ اس کے معلوم کرنے کا ہے تو وہ وجدان (INTUITION) ہے۔ لیکن دوسری طرف جو کچھ ہمیں خارجی دنیا میں دکھائی دیتا ہے وہ اگرچہ موجود ہے اور اس کی ہستی سے ہم انکار نہیں کر سکتے۔ لیکن

وہ حقیقت نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں (یعنی برہمن اور دنیا) کا تعلق کیا ہے؟ اس کا جواب شنکر کے پاس سوائے لفظ مایا کے اور کچھ نہیں۔ یعنی ان دونوں کا تعلق اگرچہ ہمارے عقلی نقطۂ نگاہ سے کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف محض باطل لیکن پھر بھی کچھ ہے جس کو ہم نہیں بیان کر سکتے۔

یہ ادویت کا نظریہ ہے۔

ب۔ لیکن بعض فلاسفہ اس نقطۂ نگاہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک "مایا" درحقیقت لاعلمی کو چھپانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حقیقت اور دنیائے فانی کا تعلق کسی عمدہ پیرائے میں بیان کیا جائے۔ یہ تو ہم کہنے سے رہے کہ دنیا برہما میں کچھ اضافہ کرنے سے پیدا ہوئی۔ کیونکہ اس سے حقیقت میں نقص لازم آئے گا۔ اس لیے ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ ایک اصولِ منفی (NEGATIVE PRINCIPLE) ازل سے موجود تھا اور یہ اسی کی کارفرمائی تھی کہ دنیائے فانی کا ظہور ہوا (یعنی برہما سے کچھ نفی ہونے کے بعد دنیا پیدا ہوئی)۔

اس گروہ کے مطابق بھی ہماری عقلِ محض اس قابل نہیں کہ وہ حقیقت کو معلوم کر سکے۔ اس کے لیے اس سے اعلیٰ قوت چاہیے۔ جسے ہم وجدان کہہ سکتے ہیں جس سے حقیقت کا محض علم ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اس کا عملی تجربہ ہوتا ہے۔

ایسی واحدیت ہمیں بعض اپنشدوں میں ملتی ہے اور ان کے علاوہ نگارجون اور شری ہرش میں بھی پائی جاتی ہے۔ مغرب میں پارمینا ئیڈز، افلاطون، اسپینوزا، پلاطینس، بریڈلے اور برگساں وغیرہ کے خیالات میں بھی ملتی ہے۔

ج۔ اس گروہ کا نقطۂ نگاہ پہلے دو گروہوں سے بالکل مختلف ہے۔ اس گروہ کے سرخیل ہندوستان میں رامانوج اچاریہ اور مغرب میں ہیگل ہیں۔

شنکراچاریہ کی رائے ہے کہ برہما (BEING) صرف حقیقت ہے اور باقی تمام

باطل لیکن یہ وجود ہماری عقل اور فکر سے بہت بالا ہے اور صرف وجدان ہی اس کو سمجھ سکتا ہے۔ مگر اس گروہ کے نزدیک برہما خواہ وجدان کے نزدیک کچھ ہی ہو لیکن فکر وعقل (INTELLECT) کے لیے محض تجرید مطلق ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ انسانی دماغ کے لیے وجدان کا یہ فیصلہ کہ "صرف برہما کا وجود حقیقت ہے" یہ معنی رکھتا ہے کہ دنیا میں کچھ نہیں۔ ہمارا تفکر اشیائے مقرونہ (CONCRETE) سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے لیے ہر مثبت میں منفی مضمر ہے۔ جب ہم ایک چیز کی نفی کرتے ہیں۔ تو اس نفی میں ان چیزوں کے غیر کا اثبات لازم آتا ہے۔ ہر شے مقرونہ حادث ہے جس میں عدم و وجود، اثبات و نفی ہر دو موجود ہیں۔

اس گروہ کے نزدیک خدا کا مفہوم بھی اسی قسم کا ہے۔ خدا یا وجود (BEING) وہ ہے جس کے اندر عدم (NON BEING) بالقوہ (POTENTIALLY) موجود ہو۔ یعنی ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔ شنکر اچاریہ کے نظریہ کے مطابق ہم برہما اور دنیا کا تعلق نہ بیان کر سکتے ہیں اور نہ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن اس نظریہ کے مطابق یہ تعلق بالکل واضح ہے دونوں درحقیقت ایک ہیں۔ خدا اگر بنیاد ہے تو دنیا اس پر عمارت۔ خدا اگر حقیقت ہے تو دنیا اس حقیقت کا مظہر۔

ان تمام مسائل کی تفصیل و تشریح اپنے اپنے مقام پر کی جائے گی۔

فلسفۂ ہندی کے مختلف دور

فلسفۂ ہندوستان کی تاریخ کو ہم چار مختلف زمانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) ویدوں کا زمانہ (۱۵۰۰ ق م سے لیکر ۶۰۰ ق م تک) اس زمانہ میں آریہ قوم ہندوستان میں آباد ہوئی۔ اور آہستہ آہستہ اس کا تمدن یہاں پھیلنا شروع ہوا۔ اسی زمانے میں جنگلوں میں درسگاہیں قائم کی گئیں۔ اور فلسفے کی تعلیم کا آغاز ہوا۔ سب سے پہلے منتر لکھے گئے۔ بعد میں برہما اور آخر میں اپنشد۔ اگرچہ ہم اس زمانے کی تعلیم کو اصطلاحاً فلسفہ نہیں

کہہ سکتے لیکن پھر بھی جو کچھ ہوا وہ فلسفہ کی تمہید ضرور تھا۔

(۲) زمانہ شجاعت (سنہ ۶۰۰ ق م سے لیکر سنہ ۲۰۰ ق م تک)۔

یہ زمانہ قدیم اپنشدوں کی تصنیف کے وقت سے شروع ہوتا ہے اور مذاہبِ فلسفہ کے ابتدائی زمانہ تک جاتا ہے۔ مہابھارت اور رامائن اسی زمانہ کے خیالات کی یادگار ہیں۔ ایک طرف بدھ مت نے اس زمانے میں اپنشدوں کی تعلیم سے فائدہ اٹھایا۔ اور دوسری طرف بھگوت گیتا جیسی بے مثل کتاب انھی اپنشدوں کی تعلیم کے تحت میں دنیا کے سامنے نمودار ہوئی۔ مختلف مذاہب مثلاً بدھ مت، جین مت، شومت اور وشنومت سب اسی زمانہ کی یادگار ہیں۔ ان کے علاوہ چھ درشنوں یا مذاہبِ فلسفہ کی ابتدا بھی اسی زمانے میں ہوتی ہے۔

(سوتروں کا زمانہ (سنہ ۲۰۰ء ق۔م)

سوتر ایک طرزِ تحریر (اسٹائل) کا نام ہے جو اس زمانہ میں مصنفین نے اختیار کیا۔ اس طرزِ تحریر سے وسیع سے وسیع معانی کو بالکل چھوٹے چھوٹے فقروں میں بیان کر دیا جاتا تھا۔ اس لیے سوائے مصنف کے اس کا سمجھنا بھی بہت مشکل ہے۔ چنانچہ انھی مشکلات کو مدِنظر رکھ کر ایک ایک سوتر پر بے شمار شروح تصنیف کی گئیں۔ اور اصل سوتروں کی بجائے ان کی شرحوں کو زیادہ وقعت دی گئی۔ اور دی جاتی ہے۔ مثلاً ویدانت سوتر کے مقابلہ میں شنکر آچاریہ اور رامانوج اچاریہ کی شروح زیادہ مشہور ہیں۔

لیکن اس دور کی ایک اور خصوصیت قابلِ غور ہے۔ اس زمانے سے پہلے فلسفہ کے مباحث اگرچہ موجود تھے لیکن ان پر تنقیدی نظر نہیں ڈالی گئی تھی۔ مغربی فلسفۂ جدید کی تاریخ سے ظاہر ہے کہ اگرچہ ڈیکارٹ (DESCARTES) اور اسپینوزا وغیرہ فلاسفر ایک طرف اور لاک بارکلے، اور ہیوم دوسری طرف، ان سب نے فلسفیانہ مباحث میں بڑے زور شور سے حصہ لیا۔ لیکن نظریۂ علم (THEORY OF KNOWLEDGE) پر کسی نے توجہ نہ کی۔ اگرچہ لاک وغیرہ فلاسفر نے بظاہر فلسفہ کی اس شق پر بحث کی لیکن جیسا کہ کانٹ نے بعد میں ثابت کیا وہ ان کا نظریۂ علم

نہ تھا۔ نظریۂ علم کا موضوع ہمارے نفس کی وسعتِ علم ہے یعنی ہم کس کس چیز کا علم حاصل کر سکتے ہیں؟ لیکن جس چیز کو لاک اور اس کے دوسرے پیرووں نے لیا وہ منبعِ علم تھا۔ یعنی ہمارا علم کہاں سے شروع ہوتا ہے؟ یعنی ہم کسی چیز کا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں؟ اور یہ دو مبحث بالکل مختلف ہیں۔ فلسفۂ جدید میں پہلا شخص کانٹ (KANT) ہے جس نے نظریۂ علم کی صحیح تاویل کی۔ اور اس کی بحث کو مابعد الطبیعیات کی بحث سے مقدم رکھا۔

چنانچہ جس طرح کانٹ نے یہ پہلا قدم اٹھایا اسی طرح اس دَور میں بھی یہ کام پہلی دفعہ عمل میں آیا اور فلسفہ کی تمام شقوں پر بحث کی گئی۔

(۴) دورِ شارحین

اس چوتھے دَور اور تیسرے دَور میں کوئی حدِ فاصل قائم نہیں کی جا سکتی لیکن یہ وہی زمانہ ہے جس میں ہندوستان کے بہترین سے بہترین اور قابل ترین فلاسفر دنیا کے سامنے نمودار ہوئے۔ مثلاً کمارل بھٹ، شنکر، رامانوج، مادھو، وشسپتی، اداین، جے انت، وجنا، بھکشو، اور رگھوناتھ وغیرہ۔ لیکن یہی وہ زمانہ ہے جس سے ہندو فلسفہ کا تنزل شروع ہوا۔ کیونکہ مصنفین قدیم نے اپنے اپنے اوریجنل خیالات سے دنیا کو متمتع کیا۔ لیکن اس دَور میں سب سے زیادہ کام صرف گذشتہ باتوں کی شرح تھا۔ اگرچہ ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ بعض شارحین نے اپنی تصانیف میں محض کورانہ تقلید ہی پر قناعت نہیں کی۔ لیکن پھر بھی ایسی مثالیں کم ملتی ہیں۔ زیادہ تر اس دَور کا انحصار تقلید پر ہے۔ اور جب تقلید کا آغاز ہو تو تنزل ایک لازمی نتیجہ ہے۔ چنانچہ بجائے اصلی فلسفیانہ مباحث کے اس دَور میں صرف ظاہری آرائش کی فکر دامنگیر تھی۔ بجائے فلسفیانہ معانی پر غور کرنے کے محض لفظوں اور اصطلاحوں کے جھگڑے اور موشگافیاں نظر آتی ہیں۔

دورِ اوّل: یعنی ویدوں کا زمانہ

وید ہندوستان کی مذہبی کتابیں ہیں۔ اور یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ ویدوں سے پرانی کوئی کتاب آج دنیا کے صفحہ پر موجود نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ وید اس

مکمل حالت میں جس میں وہ رشیوں پر اُترے تھے، موجود نہیں۔ ویدوں کی تعداد صرف چار ہے۔ رگ وید، سام وید، یجر وید اور اتھروید۔ پہلے تین وید زبان اور مضمون کے لحاظ سے ایک جیسے ہیں صرف اتھروید ان سب سے مختلف ہے۔

رگ وید ان سب ویدوں میں سے فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ جب آریہ ہندوستان میں وارد ہوئے تو انھیں مختلف قسم کے مذہبی گروہوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ جن کا طریقۂ عبادت اور طریقۂ زندگی بالکل مختلف تھا۔ اس لیے انھیں خوف پیدا ہوا کہ وہ تمام منتر جو ان میں زمانۂ قدیم سے رائج تھے ضائع نہ ہو جائیں۔ انھی منتروں کے مجموعہ کا نام رگ وید ہے۔ یہ اس زمانہ کی یادگار ہے جب آریہ ابھی ہندوستان میں آئے ہی تھے۔ اور صرف پنجاب کے میدانوں تک ہی محدود تھے۔

سام وید در حقیقت رگ وید کے منتروں کو مختلف پیرایوں سے اکٹھا کر کے بنایا گیا ہے۔ اور اسی طرح یجر وید۔ منتروں کے یہ دونوں مختلف مجموعے صرف اس لیے تیار کیے گئے تھے۔ تاکہ قربانی (یگیہ) کے موقع پر ان کا ورد بآسانی ہو سکے۔ ان کا زمانۂ تصنیف رگ وید کے بعد کا ہے۔ جب آریہ پنجاب کی وادی سے نکل کر مشرق کی طرف دریائے گنگا کی وادی میں جا پہنچے۔

اتھروید رگ وید کی طرح ایک علاحدہ حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن مذہبی نقطۂ نگاہ سے اس کی وقعت پہلے تینوں ویدوں سے کم ہے۔ کیونکہ مدت تک اس کو وید تسلیم ہی نہیں کیا گیا تھا۔ اور نہ اسی لیے اسے معتبر مانا جاتا تھا۔ اور نہ اس پر کوئی شرح لکھی گئی۔ مگر فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے رگ وید سے دوسرے درجہ پر ہے۔ اس کی طرزِ تحریر (STYLE) اور اس کے مضامین رگ وید کی طرزِ تحریر اور مضامین سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ رگ وید کے بہت بعد کے زمانے کی تصنیف ہے۔ وہ زمانہ جب آریوں نے محکوم قوموں کو اپنے مذہب و تمدن میں ملانے کے لیے ان کے رسوم مذہبی و معاشرتی کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا۔ چنانچہ اتھروید جو مذہب پیش کرتا ہے وہ رگ وید کے مذہب سے بہت فروتر ہے۔

ہر ایک وید پھر تین حصوں پر مشتمل ہے :-

(۱) منتر (۲) برہمن اور (۳) اپنشد

منتروں کے مجموعے کا نام سنہتا ہے۔ برہمنوں میں مذہبی احکام اور اوامر و نواہی کے متعلق بحثیں موجود ہیں۔ اپنشد اور ارنیکا، برہمنوں کے آخری حصوں کا نام ہے۔ جن میں فلسفیانہ مضامین پر بحث ہوتی ہے۔ برہمنوں میں صرف وہ مسائل ہیں جن کی پیروی ایک گرہستی کو لازم ہے لیکن جب بڑھاپے میں لوگ دنیا چھوڑ کر جنگلوں میں چلے جاتے ہیں تو ان کی رہنمائی کے لیے ارنیکا ہیں۔ منتر شاعروں کے دماغ کا نتیجہ ہیں۔ برہمن رشیوں اور پنڈتوں کے دماغ کا۔ اور اپنشد فلاسفر کے خیالات کا نتیجہ ہیں۔

جیسا کہ ابھی بیان کر دیا گیا ہے کہ فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے صرف رگ وید اور اتھروید ہی قابلِ ذکر ہیں۔ اس لیے صرف انھی کا ذکر اس میں اور آیندہ مضمون میں کیا جائے گا۔

رگ وید

دنیا میں جتنے علوم ہیں ترقی کے مختلف درجات سے گزر کر آج اپنی موجودہ حالت میں ہم کو نظر آ رہے ہیں۔ مثلاً کیمسٹری (CHEMISTRY) کا پہلا درجہ کیمیا کی تلاش تھی۔ جب لوگ بجائے موجودہ طرزِ تحقیق کے صرف سنگِ پارس کے لیے مختلف اشیار کو مختلف طریقوں سے تقسیم (ANALYSIS) کیا کرتے تھے۔ موجودہ علمِ ہیئت کی پہلی صورت علمِ نجوم تھا۔ اسی طرح فلسفہ کے پیشرو علم الاصنام اور مذہب ہیں۔ چنانچہ اسی اصول کے مطابق اگر ہم کو کسی قوم کے فلسفہ پر غور کرنا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے پہلے اس کے مذہب پر نگاہ ڈالی جائے۔ مذہب بھی دنیا کی دیگر اشیار کی طرح ارتقار کی مختلف منازل سے گزرتا ہے۔ لیکن اگر مذہب کی حقیقی ابتدار (ORIGIN) یا اس کی پہلی منازل دیکھنا ہو تو رگ وید سے بہتر کوئی کتاب دنیا میں موجود نہیں۔ ہومر (HOMER) کی تصانیف میں اور عہدِ عتیق کے پُرانے ملفوظات میں ہمیں مذہب کی ترقی کے بعد کی منازل نظر آتی ہیں۔ لیکن صرف ہندوستان

ہی میں مذہب اپنی اولین حالت میں جلوہ افروز ہے۔

جب ہم ان منتروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے جو چیز نظر آتی ہے وہ ان کی اکثریت پرستی (POLYTHEISM) ہے۔ بے انتہا دیوتاؤں کے نام ہیں جن کی پرستش کی جاتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ہمیں کہیں کہیں ایسے منتر بھی ملتے ہیں جن میں خدائے واحد کی پرستش کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ صرف رگ وید ہی میں ہمیں مذہب کی تین مختلف منازلِ ارتقا نظر آتی ہیں۔ وہ یہ ہیں:

ا۔ اکثریت پرستی (یا پولوتھی ازم) یعنے بہت سے خداؤں کی پرستش

ب۔ وحدانیت (یا مونوتھی ازم) یعنے صرف ایک خدا کی پرستش

ج۔ وحدیت (یا مونزم) یعنے صرف وجودِ واحد حقیقی ہے۔

(ا) اکثریت پرستی: رگ وید میں بے حد دیوتاؤں کا نام آتا ہے۔ اور پروفیسر رادھا کرشن کے الفاظ میں "انسانی دماغ کی خدا گری" کا بہترین نمونہ ہے۔ ذیل میں صرف چند دیوتاؤں کے نام درج کیے جاتے ہیں جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ان دیوتاؤں کی سیرت (CHARACTER) کیا ہے۔ اور مذہب جس کو رگ وید نے پیش کیا ہے، کیسا ہے۔

ا۔ وَرُون دیوتا۔ اس کا مادّہ ہے "وَر" جس کے معنے ہیں "ڈھانکنا"۔ یہ آسمان کا دیوتا ہے۔ ایرانی ہورمزد اور وَرُون دیوتا دراصل ایک ہی ہیں۔ مِتر اس کا دوست ہے۔ اور جب ان دونوں کا نام اکٹھا آتا ہے تو اس سے مراد رات اور دن، نور و ظلمت ہوتی ہے۔ وَرُون آہستہ آہستہ ترقی کر کے اخلاقی دیوتا (یعنے وہ دیوتا جو محافظِ اخلاق ہے) کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ وہ گنہگاروں کو سزا دیتا اور توبہ کرنے والوں کو بخش دیتا ہے۔

اگرچہ ستیارتھ پرکاش (ترجمہ اردو ص ۲۴۸) میں لکھا ہے کہ ایشور گناہ معاف نہیں کرتا لیکن رگ وید کے ہر اس منتر میں جو وَرُون دیوتا سے منسوب ہے ہم یہی ایک چیز پاتے ہیں۔ گناہوں سے توبہ اور استغفار۔ ویشنو اور بھگوت فرقے جنھوں نے بھگتی کے اصول پر بہت زور دیا ہے

درحقیقت اسی وردن دیوتا کی عبادت کی صدائے بازگشت ہیں۔ جس میں گناہ کا احساس اور خدائے رحیم کی بخشش کی امیدواری ہر وقت نمایاں تھی۔

وہ قانونِ اخلاق جس کا وہ محافظ تھا، رتہ کہلاتا ہے۔ رتہ لغوی معنوں کے لحاظ سے دنیا کی اشیا کا ایک بنیادی اصول ہے۔ اور افلاطون کے تصورات (IDEAS) سے مشابہ ہے۔ جس طرح افلاطون کے نزدیک دنیا کی ہر شے محسوس یا غیر محسوس، بے حقیقت اور باطل تھی، اور اصل حقیقت وہی تصورات تھے، اسی طرح یہ دنیائے مادی اسی رتہ کا ایک پرتو یا عکس ہے جو تمام تبدیلیوں میں یکساں اور ثابت ہے۔ اور چونکہ وہ سب اشیاء کا بنیادی اصول ہے اس لیے ضروری ہوا کہ وہ ان اشیا یعنی مادی دنیا سے مقدم ہو۔ لیکن یہی رتہ ترقی کے منازل طے کرتے ہوئے طبیعی قانون کے بجائے خدائے واحد کے "ارادے" (WILL) کا مظہر اور پھر اخلاق و نیک چلنی کے قانون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ رتہ کے لغوی معنے تھے سورج چاند، ستارے، دن رات، صبح و شام۔ غرض تمام مظاہر طبیعی کی مقررہ روش" لیکن بعد میں وہ قانونِ اخلاق تسلیم کیا گیا جس کی پیروی ہر بشر و دیوتا کے لیے لازمی تھی۔ چنانچہ اسی لیے وردن دیوتا جو پہلے ایک قانونِ طبیعی کا محافظ تھا بعد میں قانونِ اخلاق رتہ، کا محافظ قرار پایا۔

۲۔ سوریہ، سورج کا دیوتا ہے۔ سورج کی تپش اور روشنی کوئی کم عالمگیر نہ تھی کہ آدمی قدیم الایام میں اس سے مرعوب نہ ہوتا۔ چنانچہ وہ مرعوب ہوا اور سورج کی پرستش یونانی اور ایرانی ہر دو مذاہب کا لازمہ قرار پائی۔ سورج کی طرف بہت سی مافوق الادراک قوتیں منسوب کی گئیں۔ وہ دنیا کا نگہبان ہے۔ وہی لوگوں کو کام کے لیے بیدار کرتا ہے۔ اندھیرا دور کر کے روشنی پیدا کرتا ہے۔ اور انھی بے مثل قوتوں کی وجہ سے اسے دنیا کا خالق اور منتظم قرار دیا گیا۔

۳۔ وشنو: یہ تین کروں کا خدا ہے۔ زمین، آسمان اور ملاء اعلیٰ کو گھیرے ہوئے ہے رگ وید میں وشنو کا رتبہ اگرچہ بہت معمولی ہے لیکن اس کا مستقبل بہت شاندار معلوم ہوتا ہے۔

وشنومت کی ابتدا رگ وید ہی سے شروع ہوتی ہے۔ جہاں وشنو کو برہت سریر (یعنے جسم عظیم کا مالک) کے نام سے پکارا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تمام روئے زمین کو تین بار صرف مصیبت زدہ آدمیوں کی مدد کے لیے طے کیا تھا۔

۴۔ ادتی: اس کے لغوی معنے لامحدود ہیں۔ اور یہ اس لامحدود ہستی کا نام ہے جو ہم کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اُدِتّی آسمان ہے، ماں ہے، باپ ہے، اور بیٹا ہے۔ اُدِتّی ہی تمام دیوتاؤں کا مبدا ہے اور ادتی ہی وہ ہے جو پیدا ہو چکا ہے اور آئندہ پیدا ہوگا۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ ادتی دیوتا دراصل سانکھیہ مذہب کی پراکرتی کا پیشرو ہے۔ یعنے جو مفہوم سانکھیہ میں پراکرتی ادا کرتی ہے وہی مفہوم اس دیوتا سے مراد ہے۔

۵۔ اگنی: اگنی آگ کا دیوتا ہے۔ اور اندر دیوتا سے صرف دوسرے درجہ پر۔ اس کے نام تقریباً ۲۰۰ منتر منسوب ہیں۔ اس کی جسمانی شکل بہت خوفناک دکھائی گئی ہے۔ اس کے دانت بہت تیز اور کاٹنے والے ہیں۔ لکڑی یا گھی اس کی خوراک ہے۔ جب وہ حملہ کرتا ہے تو اس کا راستہ سیاہ ہوتا ہے۔ اور اس کی آواز بجلی کی طرح کڑکتی ہے۔

آگ نہ صرف زمین پر ہوتی ہے۔ بلکہ سورج، صبح اور بجلی کی شکل میں آسمان پر بھی ہوتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے وہ دیوتا اور آدمیوں کے درمیان ایک واسطہ یا وسیلہ ہو جاتا ہے جس کی مدد سے اندر دیوتا اور وَرُوْن دیوتا وغیرہ کو مدد کے لیے پکارا جاتا ہے۔

۶۔ اندر بجلی کی کڑک کا دیوتا ہے۔ اور چونکہ تمام مظاہر طبیعی میں سے یہ زیادہ دہشت انگیز ہے اس لیے اس کا دیوتا اندر بھی بڑا زبردست ہے۔ اگر ان منتروں کا بغور مطالعہ کیا جائے جو رگ وید میں اس کے نام کی طرف منسوب ہیں تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی ہر دلعزیزی دوسرے دیوتاؤں سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ اس کی طبیعی پیدائش تو ظاہر ہے وہ دریاؤں اور بادلوں سے پیدا ہوا ہے۔ وہ بجلی کی کڑک کا آقا اور ظلمت کو شکست دینے والا ہے لیکن آہستہ آہستہ وہ اس منزلِ طبیعی سے ترقی کر کے روحانیت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتا ہے۔ اور

عالم اور مخلوق کا خدا تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ سمیع اور علیم ہے۔ چونکہ اس زمانہ میں آریہ ہندوستان کے قدیم باشندوں کے ساتھ جنگ وجدال میں مشغول تھے اس لیے اندر ان کا جنگی دیوتا قرار پایا۔ اور چونکہ ورون دیوتا جس کی سیرت کا بہترین حصہ صلح جوئی، حلیم طبعی، اور شاہانہ سکون تھا اس لیے اندر نے اس کی جگہ پر بھی قبضہ پالیا۔

اس مختصر سی روداد سے صاف ظاہر ہے کہ یہ تمام دیوتا کیا تھے۔ وہ محض مظاہر طبیعی اور قوائے طبعیہ کا مجسمہ تھے۔ آدمی اپنی حیوانی حالت سے گذر کر جب انسانی حالت میں داخل ہوا تو اس نے اپنے اردگرد مختلف قوائے طبعیہ کو دیکھا جن پر اس کی زندگی کا انحصار تھا۔ زمین آسمان، ہوا، بارش، کڑک وغیرہ ان کی طرف نہ صرف اس نے انسانی قوت ارادی منسوب کی، بلکہ اس سے نفس انسانی یا خودی، انسانی خواہشات اور کمزوریاں بھی منسوب کیں۔ اس کے بعد انھی مجسم قوائے طبیعی کو اخلاقی قانون کا محافظ سمجھا گیا۔ چنانچہ یہ تمام دیوتا دو مختلف قسم کے اجزا سے مرکب تھے (۱) طبیعی اور (۲) اخلاقی۔ مگر مذہب بہتر وہ ہے جس میں اخلاقی عنصر، طبیعی عنصر پر غالب ہو۔ اگر اس معیار پر رگ وید کے مذہب کو جانچا جائے تو صاف ظاہر ہوگا کہ وہ اتنا بلند رتبہ نہیں کیونکہ رگ وید کے دیوتا اگر ایک طرف اخلاق کے نگہبان تھے تو دوسری طرف بہت زیادہ عنصر نہ صرف قوائے ماورائے انسانی کا بلکہ خود پرستی کا عنصر بھی ان میں موجود تھا۔ اسی نقص کی وجہ سے ویدوں کا پرانا طریقہ عبادت مقبول نہ ہو سکا۔

ب۔ وحدانیت

جیسے یونان میں زینوفانیس (XEMO PHNES) نے یونانیوں کے بے شمار دیوتاؤں کے بجائے خدائے واحد کا مفہوم اول اول پیش کیا اور جس سے یونانی فلسفہ کے پہلے حقیقی مذہب (ELATICISM) کا آغاز ہوا۔ اسی طرح ہندوستان میں بے شمار دیوتاؤں کے ہوتے ہوئے لوگوں کے دل میں وحدانیت کی طرف رغبت پیدا ہوئی۔ اور یہی درحقیقت فلسفہ کے آغاز کا پہلا نشان ہے۔ اگر قدرت کے بے شمار مظاہر کے لیے بے شمار

دیوتاؤں کی ضرورت تھی تو قانونِ فطرت کی وحدت (UNITY) اور اشتراک (UNIFORMITY) اس کی مقتضی تھی کہ خدا صرف ایک ہو۔ جو سب پر حکمراں ہو۔ چنانچہ ورون دیوتا کی پرستش درحقیقت اسی مقصد کی طرف ایک قدم تھا۔ مختلف صفاتِ اخلاقی و روحانی مثلاً عدل، رحم اور نیکی وغیرہ اس کی طرف منسوب کیے گئے۔ لیکن خالص وحدانیت اور اکثریت پرستی (پولی تھی ازم) کے درمیان ایک منزل اور بھی ہے جو ہمیں رگ وید کے منتروں میں نظر آتی ہے۔ اس منزل کا نام میکس میولر نے ہینوتھی ازم (HENOTHEISM) رکھا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لوگ باری باری صرف اس ایک دیوتا کی پرستش کرتے جس کی اس وقت ضرورت ہوتی۔ اور باقی دیوتا بالکل فراموش کر دیے جاتے۔ چنانچہ جب بارش کی ضرورت ہوتی تو اس وقت صرف بارش کے دیوتا کی پرستش ہوتی تھی۔ لیکن اگر کچھ دیر بعد دھوپ کی ضرورت ہوتی تو اس وقت صرف سورج کے دیوتا کی واحد پرستش کی جاتی۔ غرض کہ کبھی ورون دیوتا سب سے بڑا درجہ حاصل کر لیتا۔ کبھی اندر اور کبھی اگنی۔ اس طرزِ عمل کو اگرچہ ہم خالص وحدانیت نہیں کہہ سکتے لیکن پولی تھی ازم یعنی اکثریت پرستی بھی نہیں کہا جا سکتا۔

ہینوتھی ازم کے بعد اصلی وحدانیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس زمانے میں رشی اس دنیا کی علتِ واحدہ (یعنی خالقِ واحد) کی تلاش میں سرگرداں تھے جو قدیم و ازلی ہو۔ یہ مقصد حاصل کرنے کے لیے صرف ایک راستہ کھلا تھا یعنی تمام دیگر دیوتاؤں کو صرف ایک بڑے دیوتا کی قیادت میں پیش کیا جائے اور وہ تمام دیوتا اس کی طرف سے مختلف کاموں پر مامور ہوں۔ چنانچہ اس طرح ان کا مقصد بھی حل ہو گیا اور گذشتہ روایتیں بھی محفوظ رہ گئیں۔

وہ خالقِ واحد جس کی تلاش کا ذوق کئی ایک منتروں سے ظاہر ہوتا ہے آخرکار پرجاپتی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ برہمنوں میں مختلف مواقع پر کئی منتروں کے ورد کی فرمایش کی گئی ہے اور یہ منتر ان برہمنوں کے مطابق وہ تھے جو پرجاپتی نے دنیا کو پیدا کرنے کے وقت استعمال کیے تھے اور یہ تمام منتر عام طور پر اس طرح شروع ہوتے ہیں:

"ابتداء میں حرف پرجاپتی تھا ..... وغیرہ"

ج۔ وحدیت (MONISM)

جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اکثریت پرستی (دیکھئے پولی تھی ازم) کا سبب انسانی فطرتِ مستفسرانہ تھی۔ جو ہر شے اور ہر مظہر قدرت کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے تھی۔ رات کو سورج کہاں جاتا ہے۔ دن کو ستارے کہاں ہوتے ہیں؟ سورج گر کیوں نہیں پڑتا؟ ہوا کہاں سے آتی ہے اور کہاں جاتی ہے؟ یہی وہ سوالات تھے جو اکثریت پرستی کا باعث ہوئے اور ان سوالات کے جواب دینے میں لوگوں نے مختلف دیوتاؤں کی ہستی پیش کی۔ لیکن یہ انسانی دماغ کے ارتقاء کا صرف پہلا دور تھا۔ جب انسان نے اور ترقی کی تو یہ اکثریت پرستی ان کو ان جوابات سے مطمئن نہ کرسکی۔ اب سوال یہ پیدا ہوا کہ ان تمام دیوتاؤں میں سے سب سے بڑا کون ہے؟ یہ زمانہ شبہات و شکوک کا تھا۔ اور پرانے خیالات بدل رہے تھے۔ چنانچہ رگ وید کے بعض بعد کے منتروں میں یہ تبدیلی صاف طور پر نمایاں ہے۔ ایک منتر میں شاعر صلہ رحمی کا ذکر بغیر کسی دیوتا کا نام لیے ہوئے کرتا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی قانون کی حفاظت اب ان کے سپرد نہیں رہی۔ ایک دوسرے منتر میں جو اندر کے نام منسوب ہے شاعر کہتا ہے:

"وہ خطرناک دیوتا جس کی ہستی کے متعلق لوگوں کو شک ہے اور پوچھتے ہیں کہ وہ کہاں ہے؟ نہیں بلکہ واضح لفظوں میں اس کی ہستی سے انکار کرتے ہیں! وہی ان کو تباہ کرے گا۔"

ایسے شکوک کئی جگہ منتروں میں ملتے ہیں۔ اور بعض جگہ تو سارے کے سارے منتر میں دیوتاؤں اور ان کی پرستش کرنے والوں کا تمسخر اڑایا گیا ہے۔

غرضیکہ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ دیوتاؤں کا رعب و دبدبہ زائل ہو رہا تھا حتیٰ کہ اپنشدوں کے زمانہ میں تو یہ دیوتا بالکل غائب ہی ہو گئے۔ یہاں تک کہ دوسرے دور (دیکھئے دورِ وحدانیت) کے خالق واحد کی ہستی بھی مشکوک ہو گئی۔ خدا کو انسانی شکل اور انسانی صفات (ANTHROPOMOPHIC)

میں پیش کرنا بھی اس دور کے فلسفیانہ دماغ کے لیے ناقص تھا خواہ خدا کا تصور ایک وحشی کی طرح ظالم انسان کا سا ہو۔ یا مہذب لوگوں کی طرح جن کے نزدیک خدا مہربانی اور انصاف کرنے والا اور ساری روئے زمین کا خالق و محافظ ہے۔ یہ ہر دو تصور انسانی (ANTHROPOMORPHIC) ہیں اور اس لیے فلسفہ کے معیار کی رو سے ناقص۔ اس لیے اس دور میں بجائے وحدانیت کے وحدیت نے ترقی پکڑی۔

اس نظریہ کی پیروی میں انھوں نے اس اصولِ مرکزی کو لفظ "ست" سے پکارا تاکہ اس سے ذکر و اُنث کا امتیاز ہی اٹھ جائے۔ انھیں یقینِ کامل تھا کہ حقیقت (REALITY) موجود ہے تمام دیوتا اگنی، اندر، اور وردن وغیرہ اسی حقیقت کا پرتو ہیں۔ وہ "حقیقت" واحد ہے کثیر نہیں۔ اور جسمانی خصوصیات و قیود سے بالاتر ہے۔ میکس میولر کہتا ہے:

" جس زمانہ میں رگ وید سمتھا اکٹھا کیے گئے۔ اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کونسا زمانہ تھا لیکن اس زمانے سے بھی بہت پہلے یہ رائے قائم ہو چکی تھی کہ خدا صرف ایک ہے جو مذکر و مؤنث اور دیگر ہر قسم کی قیود سے بالاتر ہے۔ اور جب اگنی، اندر، اور دیگر ایسے نام لیے جاتے ہیں تو ان سے مراد اس خدائے واحد سے ہے حتیٰ کہ خود پرجاپتی سے بھی یہی خدا مراد ہے۔"

رگ وید کے بعض منتروں میں اس پرم ہرش (یعنی ایزد تعالیٰ) کے لیے جو ضمیر استعمال کی گئی ہے وہ کبھی جاندار کی ہوتی ہے اور کبھی بے جان کی۔ اس دو طرفہ بات سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مصنف دو مختلف نظریوں یعنی مونوتھی ازم (وحدانیت) اور مونوازم (وحدیت) میں پورے طور پر فیصلہ نہیں کر سکا۔ کبھی اس کا رجحان ایک طرف ہو جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف۔ اصلی معاملہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک فلسفی کے نقطۂ نگاہ سے اتنا بلند ہے کہ اس کا بیان تقریباً ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم اسے بیان کرنا چاہیں تو یقیناً ہمیں اس کے لیے ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑیں گے جو اس کو اپنے اصلی درجہ سے بہت نیچے لے آئیں گے۔ چنانچہ اس کی عبادت کرنے کے لیے ہمیں اس خدائے بے مثال کو ذات و صفات (PERSONALITY) کی قیود میں محدود

کرنا پڑتا ہے۔ جونہی ہم خدائے مطلق کو معبود خلائق بناتے ہیں تو وہ مطلق (ABSOLUTE) کے درجہ سے گر جاتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں خدا کو ہم خدائے کامل نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ اگر خدا کامل ہے (یعنے مطلق ہے) تو مذہب ناممکن ہے (کیونکہ مذہب کے لیے خدا اور انسان کا تعلق لازمی ہے۔ اور یہ تعلق ہی فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے خدائے مطلق کے لیے ناممکن ہے)۔ اور اگر خدا کامل نہیں یعنے مطلق کے درجہ سے کم ہے تو ایسا خدا کسی مذہب کے لیے درست نہیں ہو سکتا۔ ایک محدود خدا کا مفہوم انسان کے کمزور دماغ کے لیے تسکین بخش نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے آخرت میں خیر (GOOD) کی کامیابی کا یقین آسکتا ہے۔ خالص اور بلند مذہب کے لیے خدائے مطلق کی ضرورت ہے جو ذات و صفات (AUTHROPOMORPHISM) کی قیود سے بالاتر ہو۔

اسی اختلاف کو ظاہر کرنے کے لیے کبھی جاندار کی ضمیر استعمال کی گئی ہے جس سے وہ خدا مراد ہے جس کی مذہبی لوگ پرستش کرتے ہیں اور کبھی بے جان کی ضمیر استعمال کی گئی ہے جس سے خدائے مطلق مراد ہے جو فلسفہ اور اعلٰے مذہب کے نزدیک خدا کا مفہوم ہے۔

الغرض رگ وید کے منتروں میں مذہبی خیال کے ارتقاء کی چار مختلف منازل ہیں:

۱۔ پہلا زمانہ فطرت پرستی کا تھا جب کہ ہر ایک مظہر قدرت کو دیوتا سمجھ کر اس کی پرستش کی جاتی تھی۔

۲۔ اس زمانہ میں دیوتا نہ صرف طبیعی قانون کے حامل سمجھے جاتے تھے بلکہ اخلاقی قانون کی حفاظت بھی ان کا فرض سمجھا جانے لگا۔ اس زمانہ کا دیوتا وردن تھا۔

۳۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ آریہ اس ملک کے قدیم باشندوں سے برسرِ پیکار تھے۔ اس زمانہ کا دیوتا اندر تھا جس میں نفس پرستی اور خودداری کا مادہ بہت زیادہ نمایاں ہے۔

۴۔ دورِ وحدانیت: اس زمانہ کا خدا پرجاپتی تھا۔

۵۔ دورِ وحدیت: اس زمانہ کا خدا برہما ہے جو خدا کا بہترین فلسفیانہ تصوّر ہے۔

لیکن رگ وید کے منتروں میں یہ تمام منازل یکے بعد دیگرے موجود نہیں۔ کئی دفعہ ایک ہی منتر میں یہ پانچوں خیالات موجود ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ جس وقت رگ وید کے منتر جمع کیے گئے تو یہ ساری منازل گزر چکی تھیں اور مختلف آدمی مختلف خیالات کی پیروی کرتے تھے۔

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہد قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کیے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے

اقبال کا نظریۂ اخلاق

مصنفہ پروفیسر سعید احمد رفیق

قیمت مجلد چار روپے۔ غیر مجلد تین روپے

ملنے کا پتہ: سیکرٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور