ڈاکٹر منظور احمد

تصور خدا
(قدیم مذہبی روایات میں)

ہم اپنی زبان سے جو الفاظ بولتے اور ذہن میں جو تصورات قائم کرتے ہیں، ان کا تعلق ہمارے تجربے اور مشاہدے کی مختلف اقسام سے ہوتا ہے۔ بعض الفاظ ہماری حسی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً ان اشیا کے نام جن کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں، زبان سے چکھتے ہیں۔ بعض الفاظ، ان الفاظ کو ملا کر جملے بناتے اور مختلف اشیا کے ایک دوسرے سے ربط و تعلق کو واضح کرتے ہیں مثلاً کتاب میز پر ہے، مچھلی پانی کے اندر ہے۔ بعض الفاظ اور تصورات کو ہمارا ذہن اس کائنات کے تعلق سے کے لیے وضع کرتا ہے۔ مثلاً ۲ + ۲ چار ہوتے ہیں اور ایک مثلث کے درونی زاویوں کا مجموعہ ۱۸۰ درجے ہوتا ہے اور بعض الفاظ اور تصورات ہماری زندگی کے درونی مشاہدات اور روحانی تجربات یا اس کے داخلی احساسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے معنی مفہوم، قدروقیمت، اور اہمیت کی تبدیلی انسان کے احساسات اور تجربات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہتی ہے۔ یہ الفاظ اشخاص کے ساتھ نشوونما پاتے ہیں، اور ان کی زندگی اور حقیقت اشخاص کی زندگی سے مماثلت رکھتی ہے۔ اور اشخاص کے لیے ان کی معنویت عام اشیا کی معنویت سے زیادہ حقیقی، اور زیادہ اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ ایک چھ سال کا بچہ جب اپنی ماں سے کہتا ہے کہ "ممی آپ مجھے اچھی لگتی ہیں" تو یہ الفاظ ایک چھ سالہ بچے کے جذبات کے ترجمان ہوتے ہیں۔ اور یہی بچہ جب عالم شباب میں یہی الفاظ اپنی ہم عمر لڑکی کو

مخاطب کر کے کہتا ہے تو اس کے جذبات اور تجربے کی نوعیت بالکل دوسری ہوتی ہے۔ اب ان الفاظ کے معانی کی وسعت' گیرائی اور گہرائی مختلف ہوتی ہے۔ ان کے پس پشت فکر و عمل کی آزادی کا احساس ہوتا ہے اور ان کا دائرہ عمل زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کہ "اچھا لگنے" کا یہ تجربہ' بچپن کے تجربے سے مختلف ہوتا ہے' ان میں ایک مشترک کیفیت بھی ہوتی ہے' اسی طرح جیسے چھ سال کا بچہ بالغ ہو کر' مختلف ہونے کے باوجود بڑے اہم معنوں میں ایک ہی رہتے ہیں۔

جس طرح زندہ وجود میں ایک استقلال اور تبدیلی بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں' اسی طرح ان تصورات میں بھی جو ایک زندہ شخص کے ذہن و شعور میں جنم لیتے ہیں' استقلال اور تبدیلی بیک وقت موجود ہوتی ہے۔ انسانی زندگی کی طرح تصورات کی بھی اپنی زندگی ہوتی ہے' جو نشوونما' تغیر و تبدل اور زوال و انحطاط سے دوچار ہوتی ہے۔ چنانچہ ان تصورات کی صحیح تفہیم صرف اسی وقت ممکن ہے جب ان کو ان کی حیات' اور اس تجربے سے جدا نہ کیا جائے' جس کا اظہار وہ ہوتے ہیں۔ اگر ان تصورات کو اس تجربے سے جدا کر دیا جائے تو وہ اپنی حقیقت کھو بیٹھتے ہیں اور صرف انسانی ذہن کی اختراع قرار دیے جاتے ہیں' جس طرح اقلیدس کی جومیٹری۔ تجریدی عمل کے ذریعے حاصل ہونے والے تصورات اس التباس کا موجب بنتے ہیں کہ یہ تصورات تجربے کے "جوہر" کو ادا کرتے ہیں۔ جوں ہی ایک زندہ تجربے اور ایک زندہ تصور کو "جوہر" کی زبان میں ادا کیا جاتا ہے' یا سمجھا جاتا ہے' اسی لمحے وہ بیگانگی (alienation) جنم لیتی ہے جو ایک زندہ تجربے کو ایک آئیڈیالوجی میں بدل دیتی ہے۔ تجرید کے نتیجے میں اجنبیت' یا بیگانگی کا پیدا ہونا استثنا نہیں قاعدہ ہے۔ جب یہ عمل شروع ہوتا ہے (جسے بدقسمتی سے مذہبی مفکرین ارسطاطالیسی منطق کے نتیجے میں ایک بدیہی کلیہ کی شکل میں پیش کرتے رہے

ہیں) تو انسانی تاریخ حقیقی انسانوں کی تاریخ جس میں انسان تصورات کا خالق ہوتا ہے' کی بجائے آئیڈیالوجی کی تاریخ بن جاتی ہے۔ اس طرح زندگی کا ایک جیتا جاگتا تجربہ' احساس' اور حقیقت' منطق اور تجرید کی بھول .بھلیوں میں گم ہو جاتا ہے۔ (۱)

یہ چند سطریں جو دراصل مضمون کی تمہید ہیں' نہایت اہم ہیں۔ تاریخ مذاہب میں' خاص طور پر ان مذاہب میں جہاں خدائے واحد کا تصور موجود ہے' جو صفات کمالیہ سے متصف ہے' خدا کی تنزیہی جہت نے مذہب کے بارے میں ایک ایسے نقطہ نظر کو فروغ دیا ہے جو مذہب کی اصل روح سے دور' اور مذہبی تجربے سے بیگانگی پر مبنی ہے۔

ابتدائے آفرینش میں خدا' ایک مجرد تصور نہیں تھا' نہ وہ ارسطو کا مسبب الاسباب تھا' نہ وہ ذات' صفات کمالیہ کے ساتھ تھا' وہ انسان کا ایک محسوس اور مقرون تجربہ تھا' اور اس تجربے کا اظہار یہ دعا تھی کہ "ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخٰسرین" اپنے نفس کے اندوہ و کرب کا تجربہ اور احساس' ساتھ ہی اس کے مداوا کے لیے ایک اور احساس جو اس کے کرب و اندوہ میں امید کی کرن بن کر مغفرت کا سامان مہیا کرتا ہے۔ اس وقت یہ "رب" (پروردگار) نہ ثبوت کا محتاج ہے' اور نہ دلیل کا۔ وہ (رب) انسان کے لیے اسی طرح حقیقی اور محسوس ہے جس طرح اس کا غم اور دکھ۔ خدا کی تفہیم کے لیے یہ بات بڑی اہم ہے' کیوں کہ وہ کسی عقلی تفکر کا رہین منت نہیں ہے' بلکہ انسان کے ایک حقیقی تجربے سے تعلق رکھتا ہے۔

خدا کے فوری احساس' یا تجربے کے برعکس خدا کا "تصور" یا "تعقل" اس سماجی اور سیاسی ہیئت سے متاثر ہوتا ہے جو کسی معاشرے میں موجود ہوتی ہے۔ ایک قبائلی نظام میں سردار اور بادشاہ مقتدر اعلیٰ کی حیثیت رکھتے

تھے' اسی لیے انسانی تصور نے خدا کو بھی قادر مطلق کی شکل میں دیکھا' چنانچہ انسان کے مذہبی وجدان کا اظہار جن بنیادی "تصورات" کی شکل میں ہوا' اس میں قدرت کاملہ کا تصور پہلا تصور ہے۔ اور یہ تصور تمام توحیدی مذاہب میں مشترک ہے۔ لیکن یہ تصور انسانی تجربہ یا احساس کی کس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے؟ کیا حضرت موسیٰؑ' حضرت عیسیٰؑ' آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم' ابن عربی' اسپنوزا' آئن سٹائن سب کا خدا ایک ہی ہے۔ اور اگر وہ ایک نہیں ہے تو کیا ان تمام "خداؤں" میں کوئی احساساتی قدر مشترک ہے؟ یا کچھ میں یہ قدر مشترک ہے اور کچھ میں نہیں؟

یہ بات غالباً محتاج دلیل نہیں ہے کہ احساسات بالآخر تصورات اور تصورات الفاظ کا روپ دھار لیتے ہیں' اگر ایسا نہ ہوتا تو انسانوں کے درمیان افہام و تفہیم ممکن نہ ہوتی اور وہ ایک دوسرے سے کلام نہیں کرسکتے تھے' لیکن اس عمل میں دو باتوں کا سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اولاً تصور' یا لفظ' اور احساس جس کا اظہار تصور اور لفظ سے ہو رہا ہے' ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں اور ہم تصورات کو' احساسات کی بجائے' بعض مابعدالطبیعیاتی حقائق کا نشان سمجھنے لگتے ہیں۔ ثانیاً" یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ کوئی تصور' یا لفظ' اس اظہار کی کلی نمائندگی نہیں کرتا جس پر وہ مبنی ہوتا ہے۔ وہ تو اس کی طرف اشارہ کرتا ہے' لیکن اس کا عین یا بدل نہیں ہوتا' جیسے بدھ مت والے کہتے ہیں کہ وہ انگلی جو چاند کی طرف اشارہ کرتی ہے' چاند نہیں ہوتی۔ کوئی ایک فرد اپنے کسی احساس کو "الف" کہتا ہے اور بہت سارے لوگ اپنے مشترک احساسات کو یہی نام دے دیتے ہیں۔ اس طرح جو تصور "الف" کے نام سے جانا جاتا ہے' وہ اس احساس یا ان تمام احساسات کا بدل نہیں ہوتا جو لوگ فی الواقع محسوس کرتے ہیں۔ یہ لفظ ایک علامت ہے جو تقریباً ان احساسات کی نمائندگی کرتا ہے جو لوگوں کی داخلی زندگی سے متعلق ہوتے ہیں۔

یہ علامات ایک طرف لوگوں کو ایک دوسرے سے رشتہ ابلاغ میں منسلک کرتی ہیں' لیکن دوسری طرف اس حقیقت سے' جس کی یہ نمائندگی کرتی ہیں' اجنبیت اور بیگانگی کا ایک رجحان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ اجنبیت اس وقت عروج پر پہنچ جاتی ہے جب یہ تصورات ایک آئیڈیالوجی کا روپ دھار لیتے ہیں۔ "مذہبی تصورات" یا آئیڈیالوجی اس عمل کی بہترین مثال ہیں۔

اس اجنبیت کے فروغ کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ انسانی فکر میں ایک رجحان یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تصورات کو ایک کلی نظام کی شکل میں مرتب کرے اور اپنے افکار کو ایک یقینی بنیاد پر مستحکم کرے۔ اس کی ایک بہترین مثال دیکارت (۲) ہے جو اپنے طریق تشکیک سے ایک مستحکم بنیاد پر پہنچنا چاہتا تھا' ایک ایسی بنیاد جس پر وہ علم کی یقینی عمارت اٹھا سکے۔ یہی محرک امام غزالی کا بھی تھا جو انسانی علوم کے لیے ایک یقینی بنیاد کی تلاش میں تھے' اس لیے کہ منطقی طور پر انسانی علم کا کوئی شعبہ دائرہ تشکیک سے باہر نہیں ہے۔ (۳) انسان فطری طور پر جزئیات کے علم سے آگے بڑھ کر علم کا ایک ایسا کلی نظام تشکیل دینا چاہتا ہے جو منظم اور مربوط ہو اور جس کے حوالے سے ہر جز کی تشریح و تفہیم ہو سکے۔ لیکن انسانی علم خود اپنی نوع کے اعتبار سے کلی نہیں' صرف جزئی علم ہی ہو سکتا ہے' اور اس کو کلی بنانے کی ہر کوشش میں انسان اپنی طرف سے غیر محسوس اضافے کر لیتا ہے اور ان اضافوں کو وہ یقینیات کی فہرست میں اسی طرح شامل سمجھتا ہے جس طرح اپنے جزئی محسوس تجربے کو۔ یہ عمل' ہم کو تاریخ سائنس میں واضح طور پر نظر آسکتا ہے۔ بہت سے سائنسی نظام' چند جزئی حقیقتوں اور ایسے خیالی مفروضوں کا ایک مرکب ہوتے ہیں جن کی مدد سے جزئی حقیقتیں ایک نظام سے منسلک ہو جاتی ہیں۔ جب نئے حقائق کا علم ہوتا ہے' اس وقت پتہ چلتا ہے کہ ماقبل نظام میں کیا حقیقت تھی اور کیا مفروضہ' بطلیموس سے کوپرنیکس' نیوٹن اور پھر آئن سٹائن تک سائنسی علم کا سفر اس کی ایک

مثال ہے۔ اسی قسم کے عمل سے ہم سیاسی تصورات اور سیاسی آئیڈیالوجی میں دو چار ہوتے ہیں۔ انقلاب فرانس کے عمل میں فرانسیسی بورژوا خود اپنی آزادی کے لیے جنگ کر رہے تھے، لیکن وہ اس خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ وہ آزادی اور مسرت کے ہمہ گیر، عالمی اور کلی اصولوں کے لیے لڑ رہے ہیں، اور یہ اصول تمام انسانیت کے لیے یکساں طور پر قابل تقلید ہوں گے۔ (۴)

مذہبی تصورات کے ارتقا کی تاریخ میں بھی یہ عمل کارفرما نظر آتا ہے، کسی زمانے میں انسان کو اپنے جزئی علم میں اس بات کا امکان نظر آیا کہ وہ اپنی استعداد کو بڑھا کر انسانی وجود کے حقائق کا کلی احاطہ کر سکے، اور ایک بنیادی احساس سے ماورا اپنی ذات کو بقیہ نظام کائنات سے ہم آہنگ کرسکے۔ اس کشف کو اس نے مختلف زمانوں میں، مختلف ثقافتوں، معاشی اور سیاسی حالات، معاشرتی رسموں، اور زبان کے زیر اثر برہما، نروان، یہوا، یزدان، خدا اور اللہ کے نام دے دیے، معلوم تاریخ میں، ۱۵۰۰ سے ۵۰۰ قبل مسیح میں انسان اپنی اس شناسائی کو یہ نام دینے میں کامیاب ہوا۔ لیکن یہ نام بہت جلد ایک فلسفیانہ منطق کی شکل اختیار کر گئے اور ان کے چاروں طرف نظاموں، اور آئیڈیالوجی کا تانا بانا بن لیا گیا۔ ان نظاموں کی تشکیل میں جو غیر واقعی خلا موجود تھا، اس کو اسی طرح خیالی مفروضوں سے پر کر لیا گیا، جس طرح سائنسی نظاموں میں بطلیموس یا نیوٹن نے کیا تھا۔ (۵)

فلسفہ مذہب میں جس خدا کے وجود کے بارے میں ثبوت مہیا کیے جاتے ہیں اور ارسطو، دیکارت، یا اشاعرہ اور معتزلہ جس خدا کی بات کرتے ہیں، وہ ان تصورات اور الفاظ ہی کی بات کرتے ہیں، جو کبھی انسانی احساس کا جز تھے، لیکن بعد میں مابعد الطبیعیاتی تصورات اور آئیڈیالوجی کی شکل اختیار کر گئے، کانٹ نے خدا کے بارے میں جن دلائل کا رد پیش کیا تھا، وہ اسی فلسفے کا رد تھے۔ یہ کہنا کہ "خدا کا وجود اس کے تصور کا لازمی حصہ ہے" ایک

مابعد الطبیعیاتی نظام فکر کا وہ غیر مرئی حصہ ہے جس کو انسانی خوش فہمیوں نے ایک نظام بنانے کی کوشش میں فراہم کیا ہے' اور یہ اس احساس سے اجنبی ہے جس کی نمائندگی کرنے کے لیے ہمارے متقدمین نے' خدا' اللہ' برہما' اور رب کے الفاظ استعمال کیے تھے۔

سیاسیات' معاشرتی علوم' سائنس' مذہب اور فلسفے میں علم کی ترقی سے مختلف نظام اور آئیڈیالوجیز تشکیل پانے لگتی ہیں جو ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہو جاتی ہیں۔ اور جوں ہی ایک نظام فکر' یا نظام حیات' کسی گروہ' طبقہ' یا تنظیم کا مرکزی خیال بن جاتا ہے' رہنماؤں' افسروں' یا علما' کی ایک جماعت پیدا ہو جاتی ہے جو اس فکر کی محافظ کہلاتی ہے' اور اپنے پیروکاروں پر اپنا تسلط قائم رکھنا چاہتی ہے۔ یہ جماعت اس تسلط کو برقرار رکھنے کے لیے ان اختلافات پر زیادہ زور دیتی ہے جو مختلف نظاموں میں پائے جاتے ہیں اور اپنے اس طرز عمل سے اختلافی فروعات کو اس اصل سے بھی زیادہ اہم بنا دیتی ہے' جو ابتدائی احساس کا جز تھا۔ اس طرح' مذاہب' فلسفیانہ' سائنسی اور سیاسی' نظاموں اور آئیڈیالوجیز (ideologies) کی شکل میں معاشرے میں قائم ہو جاتی ہیں' اور پھر ان اداروں پر بیوروکریسی اور افسر شاہی کا ایک طبقہ اپنا تسلط جما لیتا ہے۔

مذاہب عالم میں وہ مذاہب جو مسلمانوں میں اہل کتاب کے نام سے معروف ہیں "نظام حیات" اور آئیڈیالوجی کی زیادہ بات کرتے ہیں۔ ان کی بہ نسبت مشرق کے دوسرے قدیم مذاہب' مثلاً ہندومت' بدھ مت' شنتو مذہب' عموماً انسانی ذات کی تکمیل اور عرفان کے مذاہب مانے جاتے ہیں۔ مشرق اور مغرب کے بنیادی ثقافتی عوامل کی وجہ سے مغرب میں' مذاہب نے بنیادی مذہبی احساس' اور "نظام حیات" کے مابین فاصلہ زیادہ تیزی سے عبور کر لیا ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تمام مذاہب کے بنیادی احساسات

میں مشترک عوامل زیادہ ہیں۔ چونکہ ہم بنیادی احساس اور نظام حیات میں اس کی منتقلی کی بات کر رہے ہیں اس لیے ہماری تفہیم (understanding) کے لیے اہل کتاب کے مذاہب کا جائزہ زیادہ مفید ہوگا۔

عہد نامہ عتیق (۶) میں خدا کے تصور کا ایک تاریخی ارتقا ملتا ہے اور یہ ارتقا ایک قوم کی زندگی کی بارہ سو سالہ تاریخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بارہ سو سال میں خدا کے تصور میں تبدیلی کے باوجود ایک بنیادی احساس مشترک بھی ہے، لیکن یہ بنیادی احساس ایک منجمد اور غیر متبدل تصور کی مانند نہیں بلکہ ایک متحرک شعور ہے جو اپنی یکسانیت کے باوجود بدلتا رہتا ہے اور اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ جو الفاظ اور معانی اس سے وابستہ ہوتے ہیں، ان میں بھی تبدیلی آتی رہتی ہے۔ لیکن جو بات اس تبدیلی میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ فطرت، یا انسان کی ساختہ دنیا، حقیقت اعلیٰ نہیں ہے، اور نہ ہی اعلیٰ ترین قدر (highest value)۔ حقیقت تو صرف ذات واحد ہے، جو اعلیٰ ترین قدر کی نمائندگی کرتی ہے، اور جو انسان کی زندگی کا مقصود ہے۔ اور یہ مقصود انسان اپنے جذبہ عشق اور عقل کی تکمیل ہی سے حاصل کر سکتا ہے۔

عہد نامہ عتیق کے گہرے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور یسعیاہ (Isaiah) کے خدا میں، ذات واحد کی لازمی صفات مشترک ہیں، لیکن وہ اشتراک کے باوجود اسی طرح مختلف ہیں جس طرح ایک خانہ بدوش، ان پڑھ اور قدیم قبائلی سردار سے، ایک ہزار سال بعد، ایک تہذیب یافتہ معاشرے میں رہنے والا ایک عالمی مفکر مختلف ہوتا ہے۔ خدا کا تصور، ایک مشترک مرکز کے باوجود معاشرے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا رہا۔ اگر اس تسلسل اور تاریخی ارتقا کو نظرانداز کر دیا جائے تو یوں محسوس ہوگا کہ ارتقاپذیر معاشرے میں جیسے وہ ایک خدا کا تصور ہی نہیں ہے، بلکہ حضرت ابراہیمؑ اور یسعیاہ دو الگ الگ خداؤں کی بات کر رہے ہیں جو اپنی صفات میں ایک دوسرے سے مختلف

ہیں۔ تاریخی ارتقا کے پہلے مرحلے میں خدا کا ظہور ایک حاکم مطلق کے روپ میں ہوتا ہے' جس نے انسان اور فطرت کو پیدا کیا ہے۔ اور اگر وہ (خدا) ان سے خوش نہ ہو تو وہ دونوں کو فنا کر سکتا ہے۔ لیکن خدا کی اس مطلق حاکمیت کے بالمقابل انسان ہے جو اس کا بالقوہ (potential) ایک طرح سے رقیب ہے جو شجر علم اور شجر حیات کے پھل کھا کر خدائی تک پہنچ سکتا ہے۔ شجر علم کا پھل انسان کو خدا کی حکمت سے آشنا کرتا ہے' اور شجر حیات کا پھل اسے خدا کی حیات ابدی سے ہم کنار کر سکتا ہے۔ سانپ کے فریب میں آکر آدمؑ و حوا نے شجر علم کا پھل کھا کر خدائی سفر کا پہلا مرحلہ طے کر لیا۔ اس طرح خدا کی حاکمیت مطلق کو خطرہ لاحق ہوا۔ "اور خداوند خدا نے کہا: دیکھو کہ آدمی نیک و بد کی پہچان میں ہماری مانند ہو گیا ہے۔ اور اب کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور شجر حیات سے بھی کچھ لے کر کھائے اور ہمیشہ جیتا رہے' اس لیے خداوند خدا نے اس کو باغ عدن سے باہر کر دیا۔" (۷) اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے' خدا نے انسان کو جنت سے نکال دیا اور اس کی عمر کی حد ایک سو بیس (۱۲۰) سال مقرر کر دی۔

انسان کی نافرمانی کے اس عمل اور جنت سے اس کے ہبوط کی کہانی کو عیسائی تفاسیر نے ایک غلط راستے پر ڈال دیا۔ عہد نامہ عتیق میں "گناہ" کا لفظ استعمال ہی نہیں ہوا ہے۔ وہاں تو انسان خدا کی حاکمیت مطلق کے لیے ایک چیلنج ہے اور وہ اس لیے کہ وہ بالقوۃ خدائی صفات رکھتا ہے۔ انسان کا پہلا عمل انکار کا عمل ہے جس کی خدا نے اس لیے سزا دی کہ انسان نے خدا کی خدائی میں شریک ہونا چاہا اور چوں کہ خدا اپنے اختیارات اور اپنی برتری کو قائم رکھنا چاہتا تھا اس لیے بزور آدمؑ و حوا کو جنت سے خارج کر دیا اور اس طرح انسان کو خدائی کے دوسرے مرحلے کی طرف قدم بڑھانے یعنی شجر حیات کا پھل کھانے سے روک دیا۔ خدا کی قدرت کے سامنے انسان بے بس تو ہو گیا' لیکن ندامت

یا پشیمانی کی بجائے (۸) اس نے باغ عدن سے نکل کر ایک آزادانہ دنیا میں سانس لینا سیکھ لیا۔ نافرمانی کا پہلا عمل انسانی تاریخ کا آغاز ہے' اس لیے کہ یہ انسانی آزادی کی ابتدا تھی۔

خدا کے تصور کے ارتقا کو اس وقت تک سمجھنا مشکل ہے' جب تک ان تضادات کو نہ سمجھ لیا جائے' جو اس تصور میں ابتدا ہی سے موجود تھے۔ عہد نامہ عتیق کی رو سے خدا اگرچہ قادر مطلق ہے لیکن اس نے ایک ایسی مخلوق پیدا کی' جو بالقوۃ خود اس کے سامنے نبرد آزما ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ اپنی تخلیق کی ابتدا ہی سے انسان میں بغاوت اور خدائی کا دعویٰ کرنے کا رجحان موجود تھا جو زمانے کے گزرنے کے ساتھ ظاہر ہوتا رہا۔ خدا کے "جبر" سے انسان "آزادی" حاصل کرتا رہا اور اس طرح وہ خود خدا کی صفات سے اپنی ذات کو قریب تر کرتا رہا۔ رفتہ رفتہ انسان نے اس تصور سے بھی بڑی حد تک آزادی حاصل کرلی کہ خدا اس کا بلا شرکت غیرے "مالک" ہے۔

بائبل میں خدا کا یہ تصور ایک مرتبہ اور سامنے آتا ہے کہ خدا ایک مطلق العنان حاکم ہے' جو اپنی مخلوقات سے جس طرح چاہے برتاؤ کرسکتا ہے۔ جیسے ایک کمہار' اپنے چاک پر بنے ہوئے ٹیڑھے میڑھے برتن توڑ ڈالتا ہے' اسی طرح خدا بھی بدقماش لوگوں کو ہلاک کر دیتا ہے۔ اور چونکہ انسان اپنی فطرت میں بدقماش ہے اس لیے خدا تمام جانداروں کو تباہ کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ عہد نامہ عتیق کا یہ بیان' خدا کے تصور میں ایک اہم تبدیلی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ خدا اپنے فیصلے پر "پشیمان" ہوتا ہے اور بالآخر نوحؑ' اس کے خاندان' اور حیات کی دوسری انواع کو بچانے کا فیصلہ کرلیتا ہے۔ اس ساری کہانی میں فیصلہ کن بات وہ میثاق ہے جو خدا کے اور نوحؑ اور اس کی اولاد کے درمیان طے پاتا ہے اور جو قوس قزح کی تمثال میں آسمان میں نظر آتا ہے: "اور خدا نے نوحؑ سے اور اس کے بیٹوں سے کہا: دیکھو میں اپنا عہد تم سے اور تمھارے بعد

تمھاری نسل سے اور سب جانداروں سے جو تمھارے ساتھ ہیں' کیا پرند' کیا چرند اور زمین کے سب درندوں سے جو کشتی سے نکلے' زمین کے ہر طرح کے جانداروں سے قائم کرتا ہوں' تم سے میں اپنا عہد قائم کرتا ہوں کہ کوئی جاندار پانی کے طوفان سے پھرہلاک نہ ہوگا اور نہ طوفان ہی دوبارہ آئے گا کہ زمین کو تباہ کرے۔ اور خدا نے کہا کہ جو عہد میں ہر زمانے کی پشتوں کے لیے' اپنے اور تمھارے درمیان' بلکہ تمھارے ساتھ کے سب جانداروں کے درمیان کرتا ہوں اس کا یہ نشان ہے۔ میں اپنی کمان بادل میں رکھتا ہوں' وہ میرے اور زمین کے درمیان عہد کا نشان ہو۔ جس دن میں زمین کے اوپر بادل لاؤں اور میری کمان بادل میں نظر آئے تو میں اس عہد کو یاد کروں گا جو میرے اور تمھارے اور ہر جاندار کے درمیان ہے۔ طوفان کا پانی دوبارہ نہ چڑھے گا کہ تمام جانداروں کو ہلاک کرے۔ کمان جب بادل میں ہوگی میں اسے دیکھوں گا اور میں اس دائمی عہد کو یاد کروں گا جو خدا اور ہر جاندار کے اور ہر مخلوق کے درمیان قائم ہے۔ (۹)

خدا' اور انسان کے درمیان میثاق کا یہ تصور ان وقتوں کی پیداوار معلوم ہوتا ہے' جب خدا خود' یونانی دیوتاؤں کی طرح انسان کی مثال تھا جس میں انسان کی طرح برائیاں اور اچھائیاں موجود تھیں اور جس کی قوت اور عظمت کے مقابلے کی جرات انسان کرسکتا تھا۔ لیکن بائبل کے مرتبین نے میثاق کا ذکر' تصور خدا کی قدیمی شکل میں رجعت کے سیاق میں نہیں' بلکہ اس تصور کے ارتقا کے سیاق میں کیا ہے۔ "میثاق" کا تصور' یہودیت کے ارتقا میں ایک نہایت اہم اور فیصلہ کن پیش رفت ہے۔ یہ آگے کی طرف ایک ایسا اہم قدم ہے جو انسان کو مکمل آزادی کی طرف لے جاتا ہے' اس طرح انسان کو مکمل طور پر کسی کے قبضہ قدرت میں ہونے کے احساس سے بھی آزادی ملتی ہے اور ذاتی طور پر بھی وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔

میثاق یا معاہدے کے طے پانے سے خدا قادر مطلق نہیں رہا۔ خدا اور انسان' ایک معاہدے میں دو فریق بن جاتے ہیں۔ خدا اب مطلق "حاکم" نہیں بلکہ ایک "دستوری" بادشاہ ہے' وہ بھی اس میثاق کا اسی طرح پابند ہے جس طرح انسان۔ ایک طرف خدا قدرت کاملہ سے دستبردار ہو جاتا ہے اور دوسری طرف انسان' اسی وعدے کی رو سے جو خدا نے اس سے کیا ہے' خدا کی قدرت کاملہ کے سامنے صف آرا ہو جاتا ہے۔ اس معاہدے میں ایک بنیادی شرط ایسی ہے جس میں خدا انسانوں' اور دوسری تمام مخلوقات کے زندہ رہنے کے حق کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ وہ پہلا حق ہے جسے خدا چھین نہیں سکتا۔ یہاں یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ یہ پہلا قانونی معاہدہ' خدا' اور بنی اسرائیل کے قبیلوں کے درمیان نہیں' بلکہ خدا اور انسانیت کے درمیان ہے۔ بنی اسرائیل کی تاریخ' انسانی تاریخ کا صرف ایک باب ہے' اور انسانی جان کے احترام کا اصول' کسی ایک قوم' یا قبیلے سے کیا ہوا معاہدہ نہیں' بلکہ تمام انسانیت سے ایک "میثاق" ہے۔

خدا اور انسانیت کے مابین اس میثاق کے بعد ایک دوسرا عہد ہے جو بنی اسرائیل اور خدا کے درمیان ہے۔ بائبل میں اس میثاق کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے: "اور خداوند نے ابرام (حضرت ابراہیمؑ) سے کہا' تو اپنے وطن اور اپنے اقربا کے درمیان سے بلکہ اپنے باپ کے گھر سے روانہ ہو اور اس سرزمین میں چل جو میں تجھے دکھاؤں گا۔ میں تجھے ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ تجھے برکت دوں گا اور تیرا نام سرفراز کروں گا' سو وہ برکت کا باعث ہوگا۔ جو تجھے برکت دیں میں ان کو برکت دوں گا۔ جو تجھ پر بددعا کریں ان پر میں بددعا کروں گا۔ جہان کے کل قبیلے تجھ میں برکت پائیں گے۔ (۱۰)

یہ الفاظ بھی ایک عالمگیر اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ برکت صرف قوم ابراہیمؑ کے لیے نہیں بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے ہے۔ آگے چل

کر اولاد ابراہیم کے لیے خدا مصر کے دریا اور دریائے فرات کے درمیان کی زمین بخشنے کا وعدہ کرتا ہے' اور اس کو دوبارہ کتاب تکوین کے باب ۱۷ میں تفصیل سے دہرا دیتا ہے۔

خدا اور بندے کے درمیان میثاق کے اس تصور سے ایک نہایت اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے جو کتاب تکوین میں وارد خدا اور ابراہیمؑ کے درمیان مکالمے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ مکالمہ سدوم (Sodom) اور عمورا (Gomorrah) کی تباہی سے متعلق ہے' خدا وہاں کے رہنے والوں کو ان کی بداعمالیوں کے سبب تباہ کرنا چاہتا ہے۔ جب ابراہیمؑ کو خدا کے ارادے کا پتہ چلتا ہے تو وہ خدا سے حجت کرتے ہیں کہ بداعمال لوگوں کے ساتھ اس شہر کے نیک لوگوں کا تباہ ہو جانا انصاف سے بعید ہے۔ خدا وعدہ کرتا ہے کہ اگر اس شہر میں پچاس نیک لوگ بھی ہوں گے تو خدا اس کو تباہ نہیں کرے گا۔ بار بار کی "حجت" کے بعد' یہ تعداد گھٹ کر دس رہ جاتی ہے ".....ابراہیمؑ خداوند کے سامنے ہی کھڑا رہا اور نزدیک جا کر اس سے کہا کہ کیا تو نیک کو بد کے ساتھ ہلاک کرے گا' اگر پچاس راست باز آدمی اس شہر میں ہوں' کیا وہ بھی سب کے ساتھ ہلاک ہوں گے؟ اور ان پچاس راست بازوں کی خاطر' اگر وہ وہاں ہوں' تو کیا اس مقام کو چھوڑ نہ دے گا؟ ایسا نہ کرنا۔ یہ تجھ سے بعید ہے کہ نیک کو بد کے ساتھ مار ڈالے اور نیک جو ہیں بد کے برابر ہو جائیں۔ یہ تجھ سے بعید ہے۔ تو جو تمام دنیا کا حاکم ہے کیا راستی سے انصاف نہیں کرے گا؟" حضرت ابراہیمؑ کا یہ پورا مکالمہ خدا کی مطلق العنانی کے خلاف ایک نہایت اہم قدم ہے' نہایت عزت اور احترام کی زبان میں۔ "دیکھ میں نے اپنے مالک کے سامنے بولنا شروع کیا اگرچہ میں خاک اور راکھ ہوں۔" حضرت ابراہیمؑ خدا سے انصاف کے اصولوں پر عمل کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔ یہ عظیم شخصیت کسی عاجز اور ملتجی کی شخصیت نہیں بلکہ ایک غیور' اور خوددار شخصیت ہے' جسے یہ حق حاصل

ہے کہ وہ خدا سے انصاف کا مطالبہ کرے۔

حضرت ابراہیم کے اس مطالبے کے ساتھ یہودی روایت میں ایک نیا اضافہ ہوتا ہے۔ چونکہ خدا اپنے عہد نامے کی وجہ سے انصاف کے اصولوں کا پابند ہے' اور انسان کو بحیثیت مجموعی ہلاک نہ کرنے کا وعدہ کر چکا ہے' اور وہ اپنی مخلوق پر شفیق ہے' اس لیے انسان کی حیثیت اب محض ایک غلام کی نہیں ہے۔ انسان اب خدائی عمل کو اسی طرح چیلنج کر سکتا ہے' جس طرح خدا' انسان کے عمل کو۔ اس لیے کہ اب دونوں "عہد نامہ" کی رو سے انصاف کے اصولوں کے پابند ہیں۔ حضرت آدمؑ و حوا نے خدا کی حکم عدولی کی تھی' اس کی پاداش ان کو بھگتنا پڑی' اور ان کو خدا کے حکم کے سامنے سر جھکا کر' باغ عدن سے سوئے زمین آنا پڑا۔ اس کے برخلاف حضرت ابراہیمؑ کا سوال و جواب حکم عدولی نہیں' بلکہ خدا کے سامنے سر اٹھا کر انصاف کے تقاضے یاد دلانا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ ایک باغی' یا خاطی غلام نہیں بلکہ ایک آزاد انسان ہیں جن کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے' اور جن کے خدا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو رد کر دے' اس لیے کہ میثاق کی رو سے وہ یہ حق پہلے ہی ختم کر چکا ہے۔

حضرت موسیٰؑ تک آتے آتے خدا کے تصور کے ارتقا کی یہ داستان تیسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے اس مرحلے تک بھی' خدا کے تصور کے تمام تجسیمی خواص ختم نہیں ہوئے تھے۔ خدا' اب بھی انسانی صفات کی تشبیہ و تمثیل ہی سے جانا جاتا ہے۔ اب بھی خدا' بندے سے "کلام" کرتا ہے' اور طور سینا پر رہتا ہے۔ بنی اسرائیل کے لیے دو الواح پر قانون رقم کرتا ہے۔ یہی تجسیمی' یا بشری زبان بائبل میں آخر تک استعمال ہوتی ہے۔ البتہ اس تصور میں جو نیا عنصر داخل ہوتا ہے' وہ یہ ہے کہ اب خدا کائنات کے خالق کی بجائے ایک تاریخی عامل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ خدا' اور دیوی دیوتا میں جو واضح فرق نمودار ہوتا ہے وہ خدا کے کسی خاص نام سے متصف نہ ہونے کا تصور ہے۔ بنی

اسرائیل کو یہ حقیقت سمجھنے میں مشکل پیش آئی کہ خدا کا کوئی نام نہیں' بلکہ وہ کائنات میں کار فرما ایک بے نام قوت کا نام ہے' اور ان کو "خدائی جبر" سے آزادی کا تصور بھی مشکل نظر آتا ہے۔ وہ اب بھی مشرکانہ عقائد کے تحت خدا کو ہر مرحلے اور ہر آن' انسانی معاملات میں حاکم کے روپ میں دیکھنا چاہتے تھے۔ خدا اپنے پہاڑ حوریب پر حضرت موسیٰؑ سے ہم کلام ہوتا ہے۔ "میں تیرے باپ کا خدا' اور ابراہیمؑ کا خدا' اور اسحاقؑ کا خدا اور یعقوبؑ کا خدا ہوں۔" (۱۱) اور حضرت موسیٰؑ خدا سے کہتے ہیں: "دیکھ جب میں بنی اسرائیل کے پاس پہنچوں اور ان سے کہوں کہ تمہارے باپ دادا کے خدا نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور وہ مجھ سے کہیں کہ اس کا نام کیا ہے؟ تو میں ان سے کیا کہوں؟"

خدا نے موسیٰؑ سے کہا میں ہوں جو ہوں۔ اور اس نے کہا کہ تو بنی اسرائیل سے یوں کہنا کہ "وہ جو ہے" اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے" (۱۲) یہ تصور اصنام پرستی کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصنام کا نام ہوتا ہے' جس طرح ہر شے کا نام ہوتا ہے' اس لیے کہ اشیا' زمان و مکان میں مقیم ہوتی ہیں۔ بنی اسرائیل جن کے ذہنوں پر صنم پرستی کا تصور مسلط تھا' اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر تھے کہ خدا بے نام بھی ہو سکتا ہے' اور دیوی دیوتا کی صفات سے متصف ہونے کی بجائے تاریخی ارتقا کے ایک درونی عامل کی حیثیت سے بھی قائم رہ سکتا ہے' خدا بنی اسرائیل کی اس کمزوری کو سمجھنے کے باوجود اپنی بات پر اصرار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "میں ہوں جو ہوں" اور یہ کہ "وہ جو ہے" اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے۔

خدا' اپنے آپ کو اس غیر معمولی لقب سے کیوں موسوم کرتا ہے؟ "میں ہوں" یا "وہ جو ہے" اس کا کیا مطلب ہے؟ عبرانی زبان میں "ایہیہ" (Eheyeh) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اس کے مفہوم میں یہ نکتہ شامل

ہے کہ خدا کا وجود کسی شے کے وجود کے مانند نہیں ہے جو اپنے وجود میں مکمل ہو چکی ہو' اور جس کا کوئی نام ہو۔ ہر تکمیل شدہ شے کو نام دیا جاسکتا ہے لیکن جو موجود ہوتے رہنے کی حالت میں ہو وہ تو بے نام ہی ہوگا' اس لیے کہ نام تو کسی شے کا ہوتا ہے۔ ایہیہ اسی طرح ایک حیاتی عمل ہے جو جاری ہے' ہوتے رہنے کی حالت میں ہے' ہو چکنے کی حالت میں نہیں۔ حضرت موسیٰؑ کو خدا نے جو جواب دیا اس کا آزاد ترجمہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ "میرا نام "بے نام" ہے' ان سے کہہ دو کہ بے نام نے تم کو ان کے پاس بھیجا ہے۔" نام صرف اصنام کے ہوسکتے ہیں' اس لیے کہ وہ اشیا کے زمرے میں آتے ہیں' خدا کا کوئی نام نہیں ہوتا۔ ایہیہ کے نام کا رمز یہی ہے کہ خدا' بنی اسرائیل کی رعایت کرتے ہوئے اپنے لیے ایک نام کو استعمال کرتا ہے' لیکن یہ نام "بے نام" ہے۔ ایک صوفی عارف اکہارٹ (Eckhart) کہتا ہے کہ وجود کی آخری منزل ذات خداوندی سے' لاعلمی کا اندھیرا ہے۔ حضرت موسیٰؑ نے اسی وجہ سے کہا تھا کہ جس نے مجھے بھیجا ہے' وہ بے نام ہے اور اس نے اپنا کوئی نام نہیں رکھا۔ اور اسی وجہ سے یسعیا نبی نے کہا تھا کہ تو پوشیدہ خدا ہے' جو تجھ کو جتنا زیادہ تلاش کرتا ہے اتنا تو اس کو نہیں ملتا۔ تو اس کو ایسے تلاش کر کہ وہ کبھی نہ ملے۔ اگر تو اس کو تلاش نہ کرے گا تو اس کو پالے گا۔

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

ایہیہ (Eheyeh) عبرانی زبان میں ایک فعل ناقص ہے جو واحد متکلم کی جہت سے استعمال ہوتا ہے۔ وہ فعل ناقص "ہونا" ہے جو ایک فعل مختتم نہیں ہے بلکہ مستقبل کی "ہویت" کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عبرانی زبان میں زمانہ حال سے متعلق افعال نہیں ہیں' اور زمانہ حال کے اظہار کے لیے صفت فعلی سے کام لینا پڑتا ہے جیسے "میں لکھ رہا ہوں۔" اس حال کو ظاہر

کرنے کے لیے کوئی فعل عبرانی زبان میں موجود نہیں۔ ایہیہ کے معنی اس طرح ہوں گے کہ خدا ہے تو' لیکن اس کی ہویت ایک فعل مختتم نہیں اور وہ کسی ایسی شے کی مانند نہیں ہے جس کے وجود کی تکمیل ہو چکی ہو بلکہ وہ ایک زندہ اور متحرک حقیقت ہے۔ ایک ہوتے رہنے کی حالت۔ نام تو اس شے کا ہوتا ہے جو ہو چکی ہو' اس لیے خدا بے نام ہے اور "ہوتے رہنے" کی حالت میں ہے۔

وہ خدا جو تاریخ میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے کسی شبیہ اور تصور کی قید میں نہیں آسکتا' چاہے وہ تصور اور شبیہ آواز کی ہو' یعنی کوئی نام' یا لکڑی' پتھر اور سونے چاندی کی ہو۔ احکام عشرہ میں بہت صاف اور واضح طور پر خدا نے شبیہ بنانے سے روکا ہے۔ "تب خداوند نے کلام کر کے یہ سب باتیں فرمائیں۔ میں خدا تیرا خدا ہوں جو تجھ کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا ہے۔ تیرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو' تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں یا زمین کے نیچے کے پانی میں ہے' مت بنا۔ تو ان کو سجدہ نہ کرنا اور نہ ان کی خدمت کرنا کیونکہ میں خداوند تیرا خدا خدائے غیور ہوں۔" (۱۳) خدا کی تنزیہ پر یہ اصرار یہودی مذہب کا سب سے بنیادی اصول ہے۔

عہد عتیق میں خدا کا نام "یہواہ" ہے۔ یہ نام بجائے خود ایک سری ابہام رکھتا ہے۔ اس نام کو بھی "بے جا" زبان سے نہیں نکالنا چاہیے۔ احکام عشرہ میں آیا ہے "تو اپنے خداوند اپنے خدا کا نام بے جا نہ لے کیونکہ خداوند اس کو بے گناہ نہ ٹھہرائے گا جو اس کا نام بے جا لیتا ہے۔" (۱۴) یہودی مفسر نحمانائیڈس (Nahmanides) نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ بے جا نام لینے کے معنی بلا کسی "مقصد" کے اس نام کا محض عادتاً" لینا مراد ہے۔ احتیاطاً" اہل یہود "یہواہ" کا پورا نام لکھتے ہیں اور نہ زبان سے نکالتے ہیں بلکہ اس کے بدلے "ادونائی" (Adonai) کہتے ہیں' جس کے معنی "میرے آقا" کے

ہیں۔ یہ نام بھی وہ صرف اپنی عبادات' یا بائبل پڑھتے ہوئے متن کے حصے کے طور پر ادا کرتے ہیں۔ دوسرے مواقع پر وہ "ادوشیم" (Adoshem) کہتے ہیں۔ اس نام میں بھی پہلا رکن' ادو' "ادونائی" کا پہلا حصہ ہے' اور "شیم" کے معنی نام کے ہیں۔ یہاں تک کہ کسی دوسری زبان میں بھی وہ خدا کا پورا نام لکھنے سے احتراز کرتے ہیں' اور اس کا مخفف (مثلاً خ د) استعمال کرتے ہیں' اس ڈر سے کہیں وہ یہواہ کا نام "بے جا" نہ لے بیٹھیں۔ مذہبی فکر میں یہ بات بڑی اہمیت کی مالک ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہودیوں کے نزدیک بائبل کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ انسان خدا سے کلام تو کرسکتا ہے مثلاً عبادات' اور دعاؤں میں لیکن' وہ خدا کے متعلق کوئی گفتگو نہیں کرسکتا' اس لیے کہ اس گفتگو میں خدشہ یہ ہے کہ خدا صنم نہ بن جائے۔ بائبل کی روایت میں انسان کی شبیہ بنانے سے اسی لیے روکا گیا ہے کہ انسان میں خدا کی ایک جہت موجود ہے' اور یہ لامتناہی جہت کسی تصویر میں نہیں سما سکتی۔

خدا کے تصور میں یہ ارتقائی تبدیلی بائبل کے مطالعے سے بہ آسانی نظر آسکتی ہے' ابتدا میں خدا ایک قبائلی سردار کی صفات رکھتا معلوم ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ یہی تصور تجرید کے ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوتا ہے جہاں اس کا نام' بے نام ہو جاتا ہے' جس کی کوئی شبیہ بنانا ممکن نہیں۔ یہی تصور' پندرہ سو (۱۵۰۰) سال کے بعد مشہور یہودی عالم موسیٰؑ بن میمون (۱۲۰۴۔ ۱۱۳۵) کے ہاتھوں ایک اور شکل اختیار کرلیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب دلالۃ الحائرین میں اس نے ایک "منفی" الہیات تشکیل دی ہے' جس کی رو سے ذات خداوندی کو مثبت صفات' مثلاً وجود' حیات' وحدت' علم' حکمت' ارادہ وغیرہ سے متصف کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اس کو ایسی صفات سے متصف کیا جاسکتا ہے جو اس کے کام' یا فعل سے متعلق ہوں۔ موسیٰ بن میمون کا کہنا ہے کہ "ہمارے معلم حضرت موسیٰؑ نے' جو دنیا کے عقل مند ترین شخص تھے' خدا سے

دو چیزیں دریافت کی تھیں اور ان دونوں کے جواب ان کو مل گئے تھے۔ ان دو باتوں میں ایک یہ تھی کہ موسیٰؑ کو خدا کی صفات سے مطلع کیا جائے اور جس کا جواب خدا کی طرف سے یہ ملا کہ اس کی تمام صفات' ان افعال کے علاوہ نہیں ہیں جو خدا سے صادر ہوتے ہیں۔ خداوند خدا نے یہ بھی بتلایا کہ اس کی حقیقی ذات جانی نہیں جاسکتی' لیکن ساتھ ہی انسان کو وہ طریقہ بھی بتا دیا جس کی مدد سے وہ ممکنہ حد تک خدا کے متعلق جان سکتا ہے۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ خدا کو جاننے کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ عام آدمیوں کے لیے جن کی فکری استعداد ترقی یافتہ نہیں ہوتی۔ اس قسم کے لوگوں کے لیے یہ کہنا کافی ہے کہ خدا ایک ہے' ہر قسم کی تجسیم سے بالا ہے' اور اس پر کوئی اثر انداز نہیں ہوسکتا اور اس کو خود اپنے سوا کسی چیز کی مثل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس کے برخلاف' جب اہل دانش خدا کے متعلق کچھ جاننا چاہیں' تو ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ "خدا کی کسی شکل اور کسی ہیئت میں کوئی لازمی صفات نہیں ہیں' اور یہ کہ جب خدا کی تجسیم کا انکار کیا جاتا ہے تو اس کے معنی ہی تمام مثبت صفات سے انکار کے ہیں۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے اور وہ متعدد صفات سے متصف ہے' وہ زبان سے تو خدا کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں' لیکن فکری طور پر شرک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ ذات کے ساتھ صفات کے وجود کا اقرار خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور شے کے وجود کے اقرار کے ہیں جو توحید خالص کے تصور کی ضد ہے۔ (۱۵)

الغرض خدا کی ذات گرامی کسی قسم کی بھی مثبت صفت سے بیان نہیں کی جاسکتی' رہا سوال منفی صفات کا تو ان کا استعمال اس غرض سے ہے کہ وہ ہمارے اذہان کو ان حقائق کی طرف متوجہ کر دیں جو خدا پر' ہمارے ایمان سے متعلق ہیں۔ یہ منفی صفات ہمیں خدا کی ذات میں شرک کی طرف نہیں لے جاتیں بلکہ اس اعلیٰ ترین علم کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس تک پہنچنا انسان کے

لیے ممکن ہو سکتا ہے۔

موسیٰ بن میمون کا یہ خیال کہ خدا کی ذات کو سمجھنے کے لیے کوئی مثبت صفت کام نہیں آسکتی، ایک دوسرے سوال کو جنم دیتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ اور حضرت سلیمانؑ کے علم خداوندی اور ایک عام فلسفی کے علم میں پھر کیا فرق ہے؟ ظاہر ہے کہ علمائے یہود کے لیے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حضرت موسیٰؑ اور حضرت سلیمانؑ اور ایک عام فلسفی دونوں علم کے ایک ہی مرتبے پر فائز ہیں۔ یقیناً پیغمبروں کا علم، عام لوگوں اور فلسفیوں کے علم سے افضل ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ خدا سے متعلق جتنی مرتبہ بھی کسی صفت کی نفی کی جائے گی اتنا ہی علم میں کمال پیدا ہو گا، اور جتنی مرتبہ اس کی ذات کے لیے کسی صفت کا اثبات کیا جائے گا، اتنا ہی آپ خدا کے حقیقی علم سے دور ہوتے جائیں گے۔

لیکن کلام مقدس (عہد عتیق اور جدید) میں خدا کی جو مثبت صفات بیان ہوئی ہیں ان کی تشریح کس طرح ہو گی؟ اس سوال کے جواب میں موسیٰ بن میمون کہتا ہے "توراۃ انسان کی زبان میں کلام کرتی ہے" خدا نے حضرت موسیٰؑ کے پیروؤں کو نماز، اور قربانی سے متعلق ان کی پرانی رسومات پر قائم رہنے کی اجازت دی اور اس نے یہ حکم نہیں دیا کہ وہ اپنے پرانے طور طریقے "کُلیّتہ" چھوڑ دیں۔ اس قسم کے احکام، انسانی فطرت کے خلاف ہوتے ۔ اگر پیغمبر اپنے ماننے والوں کو ایسی باتوں کی دعوت دیں جو ان کے مروجہ طور طریقوں کی کلی طور پر نفی کریں تو لوگوں کے لیے ایسی دعوت قبول کرنا، ناممکن ہو گا۔ اسی لیے پیغمبروں کا پیغام انقلابی نہیں، بلکہ ارتقائی ہوتا ہے۔ وہ اگرچند باتوں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں، تو بہت ساری باتوں کو کسی قدر، ردوبدل سے قبول بھی کر لیتے ہیں۔ مذہبی طور طریقے اسی لیے کسی قدر ترمیم و تنسیخ کے ساتھ نئے دین کا جز بن جاتے ہیں اور لوگ اپنے پرانے رسم و رواج میں نئے

زمانے کے تقاضوں کے پیش نظر اصلاح قبول کر لیتے ہیں۔ خدا کا' اس کی مثبت صفات کے ساتھ بیان انہی طور طریقوں میں سے ہے جنھیں ایسے عوام کے لیے برقرار رکھا گیا ہے جو اپنی کم فہمی کی وجہ سے خدا کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے اور ان کے لیے یہ مزمور سمجھنا مشکل ہے کہ "اے خداوند خموشی تیری مناجات ہے۔"

موسیٰ بن میمون کی الہیات میں صفات خداوندی کے دونوں پہلو' یعنی صفات عمل اور منفی صفات ایک دوسرے سے پیوست ہیں۔ وہ خدا کے تصور کو تمام مشرکانہ تصورات سے پاک کرنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے مثبت صفات کا انکار کرتا ہے کہ ان کو ماننے سے شرک کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ فلاطینوس (Plotinus) کے اشراقی فلسفۂ صفات کا کُلّی انکار نہیں کرتا' بلکہ کسی حد تک ان کو ماننے کو تیار ہے' مثلاً اگر خدا کی منفی صفت یہ کہہ کر بیان کی جائے کہ وہ لاچار نہیں ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ہم یہ مانیں کہ وہ قادر مطلق ہے اور یہی بات تمام سلبی صفات کے انکار پر لاگو ہوتی ہے' مثلاً خدا کی لاعلمی کا انکار' اس کے لیے علم کا اقرار ہے' اور اس کی بے طاقتی سے انکار' اس کی قوت کا اقرار ہے۔

اس ساری بحث سے پتہ چلتا ہے کہ خدا کے تصور کا ایک خاص سمت میں ارتقا ہوا ہے۔ حضرت آدمؑ کا خدا ایک غیور خدا ہے' اور حضرت موسیٰؑ کا خدا بے نام ہے۔ اور موسیٰ بن میمون تک آتے آتے' اس خدا کے متعلق صرف اتنا جانا جاسکتا ہے کہ وہ کیا نہیں ہے' اور یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ کیا ہے؟ اس طرح موسی بن میمون کے ہاتھوں الہیات خود اپنے عدم تک پہنچ جاتی ہے۔ جب خدا کے متعلق کوئی مثبت بات کہنا ممکن نہ ہو تو پھر الہیات کا علم کس طرح باقی رہ سکتا ہے؟ جب خدا خود "منقطع الاشارہ" اور "ممتنع الوجدان" ہو' غیابِ کُلّی ہو اور بذاتہٖ اعمیٰ ہو تو اس کے لیے خموشی سے بہتر کوئی زبان نہیں

ہو سکتی۔ (۱۶)

یہودی مذہب میں کوئی قابل ذکر الٰہیات موجود نہیں ہے۔ جہاں تک عقائد یا صحیح اور غلط عقیدے میں امتیاز کا تعلق ہے' سو بائبل خدا کے کاموں کے بیان سے بھری ہوئی ہے۔ خدا نے انسان اور کائنات کو پیدا کیا' بنی اسرائیل کو فرعون کے مظالم سے نجات دلائی' ان کو ارض موعود میں لا بسایا۔ بائبل میں خدا ذریعہ بھی ہے اور عامل بھی' جو رحمت' شفقت اور رافت سے کام لیتا ہے' جو عدل کرتا ہے اور جو جزا اور سزا دیتا ہے۔ لیکن بائبل میں خدا کی ذات اور اس کی ماہیت سے متعلق کوئی تشریح نہیں ملتی' سوائے اس کے کہ وہ ہے۔ عقیدہ صرف اس کے "ہونے" پر ہے (اگر آپ اس کو "عقیدہ" سمجھنا چاہیں تو) اس کے علاوہ کوئی تفصیل نہیں کہ وہ کیا ہے' اور کون ہے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات اور اس کی ماہیت پر بحث اور فکر کی ہمت شکنی کی گئی ہے۔ اور جو باتیں سربستہ راز ہیں ان کو کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔ (۱۷)

کلام مقدس میں نبیوں کی دعوت کی داستانیں پڑھ جایئے۔ کسی نبی نے بھی الہیات کے مسائل بیان نہیں کیے' اور نہ ہی عقائد کی کوئی رسمی درجہ بندی کی۔ وہ سب خدا کے کاموں کو بیان کرتے تھے اور ان احکام کو جو خدا انسانوں کے لیے صادر کرتا ہے وہ اس جزا و سزا کی وعید سناتے تھے جو خدا ان کو اعمال کے بدلے میں عطا کرے گا۔ ان میں سے کسی نے بھی عقائد اور الہیات کی بات نہیں کی اور نہ رسومات کی کوئی فہرست لوگوں کے ہاتھ میں تھمائی کہ جن سے ذرہ برابر تفاوت ممکن نہ ہو۔

یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ تلمود میں اور بعد کی یہودی روایت میں الہیات اور عقائد کے اہم اجزا موجود ہیں۔ ان میں اگرچہ خدا اور اس کی ماہیت کے متعلق تو کوئی بات موجود نہیں ہے لیکن فریسیوں کا یہ اصرار ضرور ہے کہ ایک متقی یہودی کو حیات بعد الموت کے عقیدے پر ایمان رکھنا ضروری

ہے اور اسے اس امر سے بھی آگاہ کیا گیا ہے کہ اگر اس عقیدے پر ایمان نہ ہو تو بے عقیدہ لوگ اخروی نعمتوں سے محروم رہیں گے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ صدوسیوں (Sadducees) اور فریسیوں (Pharisees) کے درمیان اختلافات کا سبب نہیں بنا بلکہ یہ ان دونوں گروہوں کے درمیان کشمکش کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوا۔ صدوسی امرا کے اس طبقے کی نمائندگی کرتے تھے' جن میں آزاد خیال اور مذہبی دونوں شامل تھے۔ اس کے برخلاف فریسی' پڑھے لکھے متوسط طبقے کے نمائندے تھے۔ ان دونوں طبقوں کے سیاسی اور سماجی مفادات ایک دوسرے سے مختلف تھے' اور اس اختلاف کو نظریاتی بنیاد فراہم کرنے کے لیے' حیات بعدالموت کے عقیدے کا سہارا لیا گیا۔ فریسیوں نے اصرار کیا کہ حیات بعد الموت کا عقیدہ بائبل میں موجود ہے' جب کہ صدوسی اس بات سے انکار کرتے تھے۔ فریسی' بائبل کی جن آیات کا حوالہ دیتے تھے وہ نص صریح نہیں تھیں بلکہ وہ تفسیری کوششیں تھیں' جو عقیدے کے ثبوت میں پیش کی جاتی تھیں۔ صدوسیوں کا کہنا درست تھا کہ بائبل عقیدہ آخرت پر ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کرتی۔

صدوسیوں اور فریسیوں کے اس نزاع کے علاوہ تلمود میں بہت کم باتیں ایسی ہیں جنھیں عقائد یا "الہیات" کی فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہو یا جن پر راسخ العقیدہ ہونے کے لیے ایمان لانا ضروری ہو۔ تلمود کے شارحین زیادہ تر نظام زندگی' قوانین' اور نظام حیات کے موضوعات سے بحث کرتے ہیں۔ خدا کی ذات ان کی فکر کا محور نہیں ہے' اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا پر اعتقاد کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسان خدا کی صفات کو اپنے اندر پیدا کرے۔ خدا کی ذات کا جو علم بھی انسانی فکر کا موضوع بنتا ہے وہ اسی حوالے سے ہے۔ اور خدا کے عرفان کے معنی یہی ہیں کہ اس سے محبت کی جائے اور اس کے مقابلے میں کسی اور "بت" کو زندگی کا مقصد نہ بنایا جائے۔

یہودی مذہب میں توحید پر اصرار، اور شرک اور بت پرستی سے انکار کا مطلب ایک مخصوص الہٰیات پر ایمان نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عیسائیت کے برخلاف یہودی مذہب میں الہٰیات اور عقائد کا کوئی نظام موجود نہیں ہے۔ موسیٰ بن میمون نے یہودی مذہب کے تیرہ عقائد ترتیب دیے تھے جو یہودیت کے لیے ایمان مفصل کا درجہ رکھتے تھے۔ لیکن یہ عقائد یہودی ایمانیات کا جز نہ بن سکے۔ اشکنازی یہودی ان عقائد کو شام کی نماز میں گاتے تھے اور بعض صبح کی نماز کے بعد۔ یہودیت میں خدا کی وحدانیت کسی الہیات کی بنیاد نہیں ہے، بلکہ اصلاً "غیر خدا کا انکار، اور شرک سے براءت ہے۔

احکام عشرہ، جو بائبل کا مرکزی مضمون ہے، اس اعلان سے شروع ہوتا ہے "میں خداوند تمہارا خدا ہوں جو تجھ کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا۔" اور اس اعلان کا پہلا حکم یہی ہے کہ "میرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو، تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں، یا زمین کے نیچے پانی میں ہے، مت بنا۔ تو ان کو سجدہ نہ کرنا، اور نہ ان کی خدمت کرنا۔" (۱۸)

بت پرستی کے خلاف جنگ، عہد نامہ عتیق کا ایک بنیادی تصور ہے جو اسفار خمسہ سے اسفار نبوت تک پھیلا ہوا ہے۔ کنعان میں مقیم قبائل کے خلاف جنگ، اور وہ بہت سے مذہبی احکام بت پرستی کے خلاف ایک شدید احساس کے پس منظر میں ہی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اسفار نبوت میں بت پرستی کے خلاف مضامین کم نمایاں نہیں ہیں، لیکن انبیا کی زبانی یہ حکم نہیں دیا گیا کہ بت پرستوں کو ختم کر دیا جائے، بلکہ اس خواہش اور آرزو کا اظہار ہے کہ بت پرستی کے خلاف تمام قبائل متحد ہو جائیں۔

بت کسے کہتے ہیں؟ بت پرستی کیا ہے؟ بائبل کا بت پرستی کے خلاف اس قدر اصرار کیوں ہے؟ خدا پرستی اور بت پرستی میں کیا فرق ہے؟ اور خود

خدا اور بت میں طرہ امتیاز کیا ہے؟ یہ بڑے اہم سوال ہیں اور ان کی تفہیم کے بغیر' خدا کی فہم ممکن نہیں ہے۔

توحید اور بت پرستی میں فرق یہ نہیں ہے کہ توحید' ایک خدا کے اقرار کا نام ہے اور بت پرستی میں بہت سے اصنام ہوتے ہیں۔ اگر انسان' بہت سے اصنام کی جگہ' کسی ایک صنم کو بھی پوجے تو یہ بھی بت پرستی ہی ہوگی' توحید نہیں ہوگی۔ جو لوگ ایک خدا کو' بت کی طرح سمجھتے ہیں' اور پوجتے ہیں' وہ صنم پرستوں سے مختلف نہیں ہیں۔

بت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ خدا یا اللہ کیا نہیں ہے؟ اللہ یا خدا' جو غایت اعلیٰ یا مقصود ہے۔ وہ نہ تو فرد ہے' نہ ریاست' نہ کوئی ادارہ' نہ قوت و طاقت' نہ قبضہ و اختیار۔ مختصراً" وہ انسانی ساختہ کوئی کاریگری نہیں ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں خدا سے لو لگاتا ہوں' یا میں خدا سے قرب حاصل کرنا چاہتا ہوں یا میں خدا سے قریب ہوں' تو اس کے اولین معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں "اصنام سے محبت نہیں رکھتا' ان کی پیروی کرنا نہیں چاہتا اور ان کے قرب سے گریزاں ہوں۔" صنم' انسان کی دائمی خواہشات کا مظہر ہے۔ مادر گیتی کی طرف پلٹ جانے کی خواہش' قبضہ' اقتدار' شہرت اور دولت کی خواہش۔ یہ خواہشات انسانی نظام اقدار میں اصنام اور قدر اعلیٰ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اصنام پرستی کی تاریخ دراصل ان سینکڑوں اصنام کی فہرست پیش کرتی ہے جو انسان نے' اپنی خواہشات نفسانی کے مظاہر اور نمائندوں کی شکل میں تراشے تھے۔ یہ خواہشیں دراصل ان اصنام کے بغیر ناپسندیدہ تھیں' اور اصنام کی شکل میں انھوں نے مذہبی تقدس کا لبادہ اوڑھ لیا تھا۔ انسان کی مذہبی تاریخ' زیادہ تر اسی اصنام پرستی کا مظہر ہے۔ ابتدا میں یہ اصنام مٹی' پتھر اور لکڑی کے ہوتے تھے' آج کے دور میں یہ ریاست' سیاست' پیداوار اور ترقی' سماج اور انصاف کے نام پر حکومت کی شکل میں ظاہر ہوتے

ہیں، اور ان سب کو اسی طرح تقدس کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے، جس طرح مذہبی اصنام کو۔

انسان اپنی خواہشات اور شدت جذبات کو صنم کی صورت میں متشکل کر دیتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو جتنا ناتواں اور ضعیف بناتا ہے، اتنا ہی اس کا صنم طاقت ور ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ اصنام انسان کی داخلیت سے نکال کر خارج میں معبودوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ اور انسان کے ذاتی تجربے اور شعور سے غیر ہو کر، مستقل بالذات بن جاتے ہیں۔ اور اس طرح انسان سمجھنے لگتا ہے کہ وہ کسی مذہب کی پیروی کر رہا ہے، جب کہ درحقیقت وہ خود اپنی ذات ہی کی پرستش کرتا ہے۔ ذات کا یہ حصہ، اس کی دانش، اس کی مادی قوت و طاقت، شہرت اور قبضہ و اقتدار کی خواہشات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسی ہی ذات کے ایک حصے سے وہ اپنا تشخص قائم کرتا ہے اور اس طرح وہ اپنی کلی ذات سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ کلی ذات کا ارتقا، اصنام پرستی کی قید و بند کا شکار ہو کر معطل ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے تشکیل کردہ صنم کا اسیر ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اس صنم کی بندگی، اور اطاعت میں اس کو اپنی ذات کی اصل حقیقت تو نہیں، لیکن اس کا ایک سایہ ضرور مل جاتا ہے۔

صنم، ایک "شے" ہوتا ہے، زندہ حقیقت نہیں۔ اللہ یا خدا، اس کے برخلاف ایک زندہ حقیقت ہے، "لیکن خداوند خدا ہی الحق ہے، وہ زندہ خدا اور ازلی بادشاہ ہے۔" (۱۹) اور اس طرح "میری روح خدا کی، زندہ خدا کی پیاسی ہے۔" (۲۰) انسان جب خدا کی پیروی کرتا ہے تو وہ ایک کھلے نظام میں ہوتا ہے لیکن صنم، بند نظام کا ایک جز ہے، جس میں اصنام، اشیاء کا مظہر ہوتے ہیں اور انسان اس سے تعلق اور رابطہ قائم کرنے کے عمل میں خود بھی ایک "شے" بن جاتا ہے۔ صنم بے جان ہوتے ہیں، خدا حیّ ہے۔ صنم پرستی، مردہ عقائد کی نمائندہ ہے، اور خدا پرستی زندہ حقائق کی۔

خدا پرستی' اور صنم پرستی کے اس فرق کو بائبل میں بار بار واضح کیا گیا ہے۔ اشعیا نبی کہتے ہیں "وہ سونا تھیلی سے خرچ کرتے ہیں' اور چاندی ترازو میں تولتے ہیں اور سنار کو اجرت پر لگاتے ہیں' تاکہ ان کے لیے ایک معبود بنائے اور وہ اس کو سجدہ کرتے ہیں اور اس کے سامنے جھکتے ہیں۔ وہ اسے کندھے پر اٹھاتے اور اسے لے جاتے اور اس کی جگہ میں اس کو رکھتے ہیں' تو وہ کھڑا رہتا ہے' وہ اپنی جگہ سے نہیں ہلتا' بلکہ اگر کوئی اسے پکارے تو وہ جواب نہیں دیتا اور نہ اسے اس کی مصیبت سے چھڑاتا ہے۔" (۲۱) اشعیا ہی میں اس صنم سازی کا ایک اور موثر بیان ملتا ہے "لوہار اسے تیشے سے بناتا ہے۔ انگاروں میں اسے پلٹتا ہے اور ہتھوڑوں سے اسے درست کرتا ہے۔ اور اپنے طاقت ور بازو سے اسے گھڑتا ہے۔ وہ بھوکا ہوتا ہے اور اس میں طاقت باقی نہیں رہتی۔ وہ پانی نہیں پیتا اور تھک جاتا ہے۔ ترکھان سوت پھیلاتا ہے اور لکڑی پر نشان لگاتا ہے اور رندے سے اسے ہموار کرتا ہے اور پرکار سے اس پر نقش کھینچتا ہے اور آدمی کی شکل پر اور انسان کی خوبصورتی پر اسے بناتا ہے تاکہ وہ مکان میں رہے۔ وہ دیودار کو کاٹتا اور سرو اور بلوط کو لیتا اور جنگل کے درختوں سے اسے چن لیتا ہے' یا صنوبر لگاتا ہے' اور مینہ سے اس کو سینچتا ہے۔ پھر وہ آدمی کے لیے ایندھن ہوتا ہے' وہ اس میں سے لیتا اور اپنے آپ کو گرم کرتا ہے یا اس کو جلاتا ہے تاکہ روٹی پکائے' اور بقیہ سے معبود بناتا ہے اور اس کے سامنے جھکتا ہے یا اس سے مورت بناتا ہے' اور اس کو سجدہ کرتا ہے۔ اس کے آدھے کو وہ آگ میں جلاتا ہے اور اس آدھے پر وہ گوشت کھاتا ہے۔ وہ کباب بھونتا ہے اور سیر ہوتا ہے' وہ اپنے آپ کو گرم کرتا ہے اور کہتا ہے واہ میں گرم ہوا' میں نے آگ دیکھی' اور باقی میں سے وہ ایک معبود یعنی ایک مورت اپنے لیے بناتا ہے اور اس کو سجدہ کرتا ہے' اور جھکتا ہے اور اس کی پرستش کرتا ہے اور کہتا ہے مجھے چھڑا کیونکہ تو میرا خدا ہے۔"

"وہ نہیں جانتے اور نہیں سمجھتے، کیوں کہ ان کی آنکھوں پر پردہ ڈالا گیا ہے تاکہ وہ نہ دیکھیں اور ان کے دلوں پر بھی تاکہ نہ سمجھیں۔ بلکہ وہ اپنے دل میں سوچتا نہیں اور نہ اس کو علم ہے اور نہ فہم کہ وہ کہے کہ میں نے اس کا آدھا حصہ آگ میں جلایا اور اس کے کوئلوں پر روٹی پکائی اور گوشت بھونا اور کھایا۔ تو کیا میں باقی ماندہ سے ایک مکروہ چیز بناؤں؟ کیا میں درخت کے تنے کو سجدہ کروں؟" (۲۲)

بت پرستی کا اس سے بہتر بیان نہیں ہو سکتا۔ انسان بتوں کو پوجتا ہے جو دیکھ نہیں سکتے اور وہ اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہے اور خود بھی نہیں دیکھ سکتا۔ مزامیر میں، اسی خیال کو ایک پر اثر انداز میں اس طرح پیش کیا گیا ہے "ان کا منہ ہے پر وہ بولتے نہیں، آنکھیں ہیں پر وہ دیکھتے نہیں، کان ہیں پر وہ سنتے نہیں، نتھنے ہیں پر وہ سونگھتے نہیں، ہاتھ ہیں پر وہ چھوتے نہیں، پاؤں ہیں پر وہ چلتے نہیں۔ وہ اپنے گلے سے آواز نہیں نکالتے۔ جو ان کو بناتے ہیں بلکہ جتنے ان پر بھروسہ رکھتے ہیں وہ سب انہی کی مانند ہو جائیں گے۔" (۲۳) بت پرستی کے جوہر کو اس مزمور میں بیان کر دیا گیا ہے۔ بت بے جان ہے، اور جو اس کو بناتا ہے اور اس کو پوجا کرتا ہے، وہ بھی مُردہ ہے۔ "مُردے تو خدا کی حمد نہیں کرتے اور نہ وہ جو عالم خموشی میں اتر جاتے ہیں۔" (۲۴)

پس اصنام، اگر انسانی خواہشات اور تمناؤں اور قوتوں کے مظاہر برگشتہ (alienated mamifestations) ہیں، اور اگر ان قوتوں سے صرف اطاعت، بندگی اور پرستش کے راستے ہی تعلق قائم ہو سکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بت پرستی انسان کی آزادی اور خود مختاری کی نقیض ہے۔ نبیوں نے بار بار، بت پرستی کو انسانی ذات کی تذلیل قرار دیا ہے، اور خدا پرستی کو جھوٹے خداؤں کی بندگی سے آزادی قرار دیا ہے۔ خدا پرستی کا ایک سجدہ، ہزار سجدوں سے نجات دلاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عبرانیوں کے خدا کے تصور میں ڈر' اور خوف کا عنصر بھی شامل ہے۔ یہ عنصر اس وقت اور بھی اہم ہو جاتا ہے جب خدا کو ایک مطلق العنان حاکم سمجھ لیا جائے' جو حکم عدولی کے لیے جہنم کی سزا تیار رکھتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس ڈر اور خوف کے ساتھ' خدا کی مطلق العنانی کے خلاف انسان کی ذات خود ایک چیلنج ہے۔ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ دونوں خدا سے محبت کرتے ہیں اور اس کے احکام کو چیلنج کرتے ہیں۔ خدا سے خوف اور ایک مطلق العنان حاکم کی حیثیت سے اس کی اطاعت اور بندگی کے جذبات رفتہ رفتہ کم ہوتے جاتے ہیں۔ بعد کی مذہبی روایت میں خدا' حاکم سے زیادہ ایک شریک کار کی حیثیت سے سامنے آتا ہے اور اگرچہ اس کے لیے جزا اور سزا اور قانون سازی کی صفات برقرار رہتی ہیں' لیکن ان صفات کا عمل ایک اندھی طاقت کا مظہر نہیں ہوتا' بلکہ ایک عقلی نظام میں انسان کے اپنے اعمال کے اخلاقی نتائج کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ انسان کی جزا و سزا اس کے اپنے اخلاقی یا غیر اخلاقی فعل کا قدرتی نتیجہ ہوتی ہے اور کسی حد تک خدا کا تصور یہاں اس غیر ذاتی اور غیر شخصی خدا کے تصور سے جا ملتا ہے' جو ہندوستان میں کرما کے نام سے جانا جاتا ہے۔ بائبل میں اور مابعد مذہبی روایت کے ارتقا میں خدا انسان کی آزادی کا محافظ ہے۔ وہ اس کو نیک و بد سمجھا دیتا ہے' لیکن کسی ایک راہ کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ وہ انسان کے اخلاقی مقاصد کو واضح کر دیتا ہے لیکن اپنی اندھی اطاعت کرنے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ وہ انسان کو تفکر' تدبر اور تفقّہ کی دعوت دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ انسان کو بت پرستی کی اندھی اطاعت سے نجات دلا کر' ان کو آزاد کر دیتا ہے۔

یہودیت میں توحید کا منطقی نتیجہ' الہیات کی بے معنویت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر خدا کے نام نہیں ہیں' تو ہم پھر کس ذات واجب الوجود کی بات کرتے ہیں؟ اسی لیے یہودیت میں' خدا کے متعلق گفتگو' خدا کے نام کو

عبث استعمال کرنے کے ہم معنی جانا جاتا ہے اور اس گفتگو کے نتیجے میں پیدا ہونے والی الہیات' صنم پرستی کے قریب جا پہنچتی ہے۔ جو خدا ہماری گفتگو کا حصہ بنتا ہے وہ اصنام کی طرح ایک وجود' یا شے ہوتا ہے جو مکمل یا تراشیدہ ہوتا ہے۔ ان اصنام کے متعلق یہ گفتگو صرف ان معنوں میں بامعنی اور کارآمد ہوسکتی ہے کہ انسان کس طرح اپنے کو ان کی پرستش اور بندگی سے بچائے۔ ان اصنام کے متعلق جانکاری بھی اس لیے ضروری ہے کہ جب تک ان کو جانا نہ جائے' ان سے بچاؤ ممکن نہیں ہوسکتا۔

اس نقطہ نظر کو اگر صحیح تسلیم کرلیا جائے' تو یہودیت میں الہیات کی تو کوئی جگہ معلوم نہیں ہوتی' البتہ صنمیات کی ایک واضح اہمیت ہے' لیکن وہ منفی ہے۔ صنمیات کا علم ہم کو اصنام کی حقیقت' اور اس کی تاریخ سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ علم مختلف اصنام کی پہچان کراتا ہے اور یہ بتلاتا ہے کہ انسان ان اصنام کی ماضی اور حال میں کس طرح پرستش کرتا ہے اور کس طرح ان کی چاکری میں اپنی زندگی گزار دیتا ہے۔ کسی زمانے میں یہ اصنام جانور' درخت' ستارے' اور انسانی شکلوں کی مورتیاں تھے اور ان کے نام لات و ہبل اور عزیٰ تھے' یا لکشمی' شیو اور مہادیو تھے' یا بعل اور اشتارت تھے' آج کل ان کے نام عزت' دولت' پرچم' ریاست' شہرت' پیداوار' ترقی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ آج کل ان معبودوں کو لوگ اصنام کا نام نہیں دیتے لیکن یہ کام اصنام کا ہی کرتے ہیں کہ انسان کی جدوجہد اور تگ و دو کا یہی مقصود ہیں۔

وہ خدا بھی جس کی خدا کی حیثیت سے آج کا انسان بندگی کرتا ہے انہی اصنام کی ایک قسم بن چکا ہے بلکہ ان اصنام میں سب سے بڑا صنم جس کا نام لے کر وہ اپنے کاموں کی شروعات کرتا ہے اور اس طرح اس کی برکت کو اپنی صنم پرستی میں شریک بنا لیتا ہے۔ کسی زمانے میں ازٹک (Aztec) اقوام' اپنے خداؤں کے حضور انسانی جان کی قربانی پیش کرتی تھیں اور آج کی جنگوں میں

بھی انسانی جان کی قربانی ملک و وطن' قوم و ملت' اصول اور آئیڈیالوجی' معاشی انصاف اور جمہوریت کی قربان گاہ پر خدا کا نام لے کر ہی پیش کی جاتی ہے۔

یہودی روایت میں' شرک اور بت پرستی کے خطرات سے بار بار آگاہ کیا گیا ہے۔ تلمود میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ "جس نے شرک سے اپنے کو بچایا' گویا اس نے تمام توراۃ پر عمل کیا۔" بعد کی روایتوں میں شرک اور بت پرستی سے اس حد تک خبردار کیا گیا ہے کہ کہیں خود مذہبی اعمال بھی بت پرستی کی شکل نہ اختیار کر لیں۔ حسیدی روایت کے مطابق "اصنام سازی کے حرام ہونے کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ لوگ عبادتوں کے طریقوں کو ہی بت بنا دیں۔ ہمیں یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ عبادت کی اصل روح اس کی ظاہری شکل نہیں ہے بلکہ اس کی درونی معنویت ہے اور اس اندرونی معنویت کو ظاہری شکل پر قربان کر دینا صحیح عمل نہیں ہے۔" (۲۵)

"صنمیات" سے یہ سبق ملتا ہے کہ ایک خود برگشتہ آدمی (alienated man) لازمی طور پر صنم پرست ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا عمل اس کے داخل سے باہر نکل کر خارج میں قائم ہو جاتا ہے اور اس کی زندگی کی قوتیں معروضی شکل میں اس کی معبود بن جاتی ہیں۔ اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ اس معبود سے تعلق قائم کرے' تاکہ اس کی شخصیت بالکلیہ تحلیل نہ ہو جائے۔ اور وہ اپنے ذاتی تشخص کو' اس خارجی اور خود ساختہ حقیقت کے مقابل باقی رکھ سکے۔

بائبل اور بعد کی یہودی روایات میں' شرک اور بت پرستی سے انکار کی اہمیت خود' خدا پرستی سے بھی بڑھ گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرک اور بت پرستی سے انکار پر ہی خدا پرستی کی عمارت تعمیر ہو سکتی ہے۔ انکار' اقرار کے لیے لازمی شرط ہے' اور انکار کے بغیر خدا کا اقرار ممکن نہیں ہے۔ خدا پرستی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب دل سے غیر اللہ کا خیال بالکل ختم ہو جائے۔ صرف

ظاہری اصنام سے انکار نہ ہو' بلکہ دل ان تمام باطنی اصنام سے بھی خالی ہو جائے جن کو خواہش نفسانی تراشتی رہتی ہے۔

اگر ذرا تامل سے کام لیں تو صنمیات کا علم اور صنم پرستی کے خلاف جنگ تمام مذاہب کے ماننے والوں کو ایک مرکز پر متحد کر سکتی ہے۔ ان میں مشترک بات (کلمتہ سواء) یہ ہے کہ مذہب غیر اللہ کی بندگی نہیں سکھاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ بات مذاہب پر ہی موقوف نہیں' یہ نقطہ اتحاد ان تمام انسانوں کے لیے ہو سکتا ہے' جو مذہب کو مانتے ہوں یا نہ مانتے ہوں لیکن اس نقطہ نظر پر جمع ہو سکتے ہیں کہ وہ نفسانی خواہشات کو اپنا خدا نہیں بنائیں گے اور جھوٹے خداؤں کی قربان گاہ پر انسانوں کی قربانی نہیں دیں گے۔ اصنام پرستی کی مخالفت' حرمت انسانی کے تحفظ کا سب سے بڑا اور موثر ذریعہ ہے۔

یہودیوں میں' بائبل کے بعد کی تاریخ میں "بنی نوح" کا تصور ملتا ہے' جو اس سلسلے میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ تلمودی علما اس فکر کے حامل تھے کہ دنیا کی تمام اقوام یہودی مذہب اختیار نہیں کر سکتیں اور ان کے خیال میں ان کو ایسا کرنا بھی نہیں چاہیے' لیکن اس کے ساتھ ہی حضرت مسیحؑ کی آمد کی پیشین گوئیاں اور بالآخر تمام انسانوں کی وحدت اور ان کی نجات کی ضمانت بھی یہودی روایت میں موجود ہے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا تھا کہ حضرت مسیحؑ موعود کے آنے پر تمام اقوام خدائے واحد پر ایمان لا کر یہودی مذہب اختیار کر لیں گی۔ اگر مسیح موعود کی آمد کی یہ تفہیم صحیح ہے تو یہودی' تبلیغ اور لوگوں کو یہودی بنانے سے گریزاں کس طرح ہو سکتے ہیں؟ اس مسئلے کو تلمودی علما نے بنی نوح کے تصور سے حل کرنے کی کوشش کی۔ یہودی ربیوں کے نزدیک حضرت نوحؑ نے اپنے بیٹوں کو سات چیزوں کا حکم دیا تھا (۱) انصاف کی عدالتیں قائم کی جائیں۔ (۲) خدا کے نام کی بے حرمتی نہ کی جائے۔ (۳) بت پرستی اور شرک نہ کیا جائے۔ (۴) زنا نہ کیا جائے۔ (۵) کسی کو ناحق قتل نہ کیا

جائے۔ (۶) ڈاکہ نہ ڈالا جائے۔ (۷) زندہ جانوروں کو نوچ کر نہ کھایا جائے (جائز طریقے پر ذبح کے بعد کھایا جائے)۔ ان احکامات کے پس منظر میں یہ مفروضہ کار فرما تھا کہ کوہ سینا پر تورات کے دیے جانے کے قبل ہی اولاد نوح' خدا کی طرف سے دی ہوئی مشترکہ اخلاقی اقدار پر متحد کر دی گئی تھیں۔ ان اخلاقی احکامات میں ایک حکم کھانے کے ایک طریقے کے بارے میں بھی ہے جو زمانہ قدیم سے رائج تھا' کہ لوگ جانوروں کو زندہ کھا جاتے تھے۔ اس کی ممانعت زندگی کی حرمت کو قائم کرنے کی کوشش ہے۔ اور بعد میں خون کے حرام ہونے کے پیچھے بھی یہی فلسفہ کارفرما ہے' اس لیے کہ خون اور زندگی ہم معنی تھے۔ خون بہہ جانے' یا ذبح ہو جانے کے بعد زندگی ختم ہو جاتی تھی۔ باقی چار احکام' انسانی معاشرے میں باہمی رشتوں سے متعلق ہیں اور قتل و غارت گری' ڈاکہ' اور زنا کی ممانعت' انسانی سماج میں عدل کا نظام قائم کرنے کے لیے ہیں۔ ان احکام میں صرف دو احکام مذہبی قسم کے ہیں۔ ایک خدا کے نام کی بے حرمتی اور دوسرے شرک کی ممانعت۔ ان احکام میں خدا کی عبادت' یا اس سے متعلق کسی طریق کار کا ذکر نہیں ہے اور یہ بات' یہودی مذہب کے تاریخی سیاق میں قابل تعجب نہیں ہے۔ جب تک انسان کو خدا کے بارے میں "علم" یا "معرفت" نہ ہو وہ کس طرح اس کی عبادت کر سکتا ہے؟

یہاں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر انسانوں کو خدا کا علم نہیں تھا' تو پھر وہ خدا کی بے حرمتی کس طرح کر سکتے تھے؟ اور اس کی بے حرمتی نہ کرنے کا حکم' ان کی سمجھ کیونکر نہیں آسکتا تھا؟ لیکن اگر ان احکام کو تاریخی واقعات سمجھنے کی بجائے' ان کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں تو اس اعتراض میں وزن باقی نہیں رہتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ احکام مذہبی اخلاقی اقدار کا اظہار ہیں اور یہودی علماء نے ان کو اسی ذیل میں سمجھا ہے۔ یہ "منفی الہیات" کے ذیل میں آتے ہیں۔ جن باتوں کا مطالبہ حضرت نوح اپنی اولاد سے کرتے ہیں وہ خدا کی

بے حرمتی اور شرک و بت پرستی سے اجتناب ہے۔ حضرت ابرہیمؑ پر وحی نازل ہونے سے پہلے ہی بنی نوح اس منفی ہدایت سے واقف ہو چکی تھی۔

یہودی علما کی تحریروں میں ایک دوسرا تصور بھی ملتا ہے اور وہ ہے دنیا کے "متقی لوگوں" کا۔ "متقی لوگ" وہ لوگ تھے جو حضرت نوحؑ کے احکامات پر عمل پیرا تھے اور اگرچہ وہ بنی اسرائیل میں نہ تھے، لیکن ان کے متعلق بھی یہودیوں کے مذہبی لٹریچر میں یہ خوشخبری ہے وہ آخرت میں اپنا جائز مقام حاصل کریں گے۔ یہ جائز مقام' نجات کا وہی تصور ہے جو یہودی اپنے لیے خاص سمجھتے ہیں۔ حضرت نوحؑ کے احکامات' نجات کے اس تصور کو خاص یہودی مذہب کے دائرے سے نکال کر وسیع کر دیتے ہیں اور ان لوگوں کو بھی اس میں شریک کر لیتے ہیں جو قانونی طور یہودی نہ ہوں۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی قانونی شکل کو اس طرح بیان کیا ہے "وہ کافر و ملحد جو حضرت نوحؑ کے احکام ستہ کو تسلیم کرتے ہیں اور ان پر دیانت داری سے عمل کرتے ہیں وہ "متقی ملحد" ہیں اور وہ آنے والی دنیا میں اپنا حصہ حاصل کریں گے۔ (۲۶)

حضرت نوحؑ کے احکام کی اس تعبیر سے ایک اہم نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انسانوں کو اپنی نجات کے لیے خدائی عبادت کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ کہ وہ خدا کا انکار نہ کریں اور بتوں کی پرستش نہ کریں۔ اس طریق سے یہودی اہل معرفت نے اس تضاد کو دور کر دیا جو ایک طرف مسیحی نجات کے تصور' اور دوسری طرف لوگوں کو یہودیت پر ایمان لانے کی تبلیغ نہ کرنے کے درمیان تھا۔ انسانی نجات اب یہودیت اختیار کرنے پر منحصر نہیں رہی بلکہ خدا کی عبادت کرنا بھی اس کے لیے ضروری نہیں ٹھہرا۔ نسل انسانی کی نجات صرف دو باتوں پر منحصر ہے کہ وہ شرک و بت پرستی نہ کرے' اور خدا کا انکار نہ کرے۔ نسل انسانی کی وحدت' اور اس کی نجات کے مسئلے پر یہ منفی الہیات کے عملی اطلاق کی ایک شکل ہے۔ اگر نسل انسانی

امن اور یکجہتی سے رہنا سیکھ لے تو اس کی نجات کے لیے کسی خدا کی پرستش کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ خدا پر ایمان نہیں رکھتے' ان کو خدا کی بے حرمتی سے روکنے کے معنی کیا ہیں؟ ایسے لوگوں کے لیے خدا کی بے حرمتی نہ کرنا ایک نیکی کا کام کیوں ہے؟ بائبل اور مابعد کی مذہبی روایتوں میں خدا کا وجود لازمی ہے۔ اب اگر انسان ایسے خدا کے نام "بے جا" لیتا ہے یا اس کی تکذیب کرتا ہے تو وہ اس حقیقت کی بے حرمتی کر رہا ہے جس کی علامت خدا کا نام ہے۔ اگر وہ خدا پر ایمان نہیں رکھتا' یا اس کی پرستش نہیں کرتا' تو اس بات کا امکان بھی ہے کہ وہ محض لاعلمی کی بنیاد پر ایسا کر رہا ہو' اور اس کو خدا کے وجود کا علم ہی نہ ہو۔ لیکن جو شخص خدا کے نام کو برائی سے یاد کرتا ہے اس کا معاملہ محض نہ ماننے والے کے برابر نہیں ہو سکتا۔ یہودی روایت میں خدا کو برائی سے یاد کرنا ایک بڑا قبیح اور مکروہ فعل ہے۔ خدا کو برا نہ کہنا' شاید اس بات کا ہم معنی ہے کہ انسان بتوں کی پرستش نہیں کرتا۔ اور اگرچہ یہ بات خدا پر ایمان کے ہم معنی نہیں ہے لیکن تکفیر سے بہرحال افضل ہے۔

یہودی مذہب کی روایت خدا کی ذات میں غور و فکر کی بجائے خدا کے افعال اور اعمال کی پیروی کرنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ انسانی اخلاق اور اعمال صفات الٰہی کا سایہ اور ظل ہیں اور اس کی صفات کاملہ کے ادنیٰ ترین مظاہر۔ انسان خدائی رنگ میں جس قدر رنگ جائے اس میں خدا کا جلوہ نمایاں ہوتا جائے گا۔ ظاہر میں خدا کے اعمال اور افعال وقوعات میں ظاہر ہوتے ہیں اور یہی وقوعات تاریخ ہیں' خدا تاریخی عمل میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے ورنہ خدا کی صفات کا علم ممکن نہ ہوتا۔ اس تصور سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ خدا پر ایمان' انسان کا رشتہ' اپنے وسیع ترین معنوں کے ساتھ' تاریخ سے قائم کرتا ہے جو وسیع معنوں میں سماجی اور سیاسی تعلق ہے۔ اس سماجی اور سیاسی

تعلق کی مثال نبیوں کی زندگی میں ملتی ہے۔ مشرقی مذاہب کے برعکس، مشرق وسطیٰ کے نبی، تاریخی، سماجی اور سیاسی افکار سے سروکار رکھتے ہیں۔ سیاسی سے مراد یہ ہے کہ وہ بنی اسرائیل اور دنیا کی دوسری قوموں میں گزرنے والے واقعات سے منہ نہیں موڑ سکتے تھے اور ان واقعات کے صحیح یا غلط، اچھے یا برے ہونے سے وہ پورے طور پر سروکار رکھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ تاریخ کو جانچنے کے معیار اخلاقی ہوتے ہیں۔ اور اخلاقی کے معنی ہیں روحانی اور مذہبی۔ ان معیارات کو اقدار کی اصطلاح میں عدل و محبت کہتے ہیں۔ انسانی اعمال انفرادی طور پر اور قومیں اجتماعی طور پر عدل اور محبت کے ترازو میں تولی جانی چاہئیں۔ جن افراد اور اقوام کے اعمال عدل اور محبت سے پُر ہیں وہ اچھے ہیں اور جو ظلم و نفرت پیدا کرتے ہیں وہ برے۔

یہودی مذہب کی تاریخ میں خدا کی کوئی تعریف نہیں۔ اس کی ذات کا علم بھی حاصل کرنا ممکن نہیں، کسی مثبت صفت سے اس کو متصف کرنا بھی ممکن نہیں۔ الہٰیات کی جگہ حسن عمل خدا کے قرب کا ذریعہ ہے، اور یہی حسن عمل (صبغة الله ومن احسن من الله صبغه : (بقرہ ۱۳۸) اور یہی خدا کی جانکاری۔ اس فکر کا منطقی نتیجہ تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ یہودیت خدا کے بغیر ہی ایک نظام قائم کرلیتی لیکن ایک توحیدی نظام کے لیے یہ قدم اٹھانا اس لیے ممکن نہیں ہے کہ اس طرح پورے نظام کا تشخص ختم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے جو لوگ خدا کے تصور کو نہیں مانتے وہ یہودی نظام سے باہر ہو جاتے ہیں۔

ایسے لوگ جو عمل صالح کو اپنی زندگی کا مقصد جانتے ہوں اور نیک عمل کرتے ہوں، خدا کو برے ناموں سے یاد نہ کرتے ہوں اور یہودی مذہب کے بنیادی تصورات یعنی عدل اور محبت کو اپنے اعمال کی بنیاد بناتے ہوں، ہو سکتا ہے کہ وہ یہودیت کی روح پر عمل پیرا ہوں یا پھر وہ اپنے کو بدھ مت کے قریب پاتے ہوں، یا پھر وہ عیسائی مذہب کی روح سے بھی قریب ہوں، اور یہ

سمجھتے ہوں کہ ہمارا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ کون عیسائی ہے اور کون نہیں' بلکہ یہ ہے کہ کس میں خیر خواہی کا جذبہ باقی ہے۔

اس تمام بحث سے جو اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر یہودیت ایک الٰہیاتی نظام کا نام نہیں بلکہ انسانی زندگی میں صفات الٰہی کو اجاگر کرنے کا نام ہے تو یہودیت ایک مذہب کی بجائے ایک اخلاقی نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کا منشا یہ ہے کہ انسان عدالت' صداقت' اور محبت سے زندگی گزارنا سیکھے اور یہ اخلاقی اقدار ہی یہودیت کی اصل ہیں اور اس کی مذہبی حیثیت ایک ثانوی درجہ رکھتی ہے۔

اس مسئلے کے دو حل ممکن ہیں۔ پہلا حل "حلقہ" کے تصور میں ملتا ہے' لفظ "حلقہ" (halakha) جس باب سے نکلا ہے اس کے معنی ہیں چلنا' راستہ طے کرنا چنانچہ حلقہ کے معنی طریقے یا طریقت کے ہیں۔ ایسے طریقے سے چلنا' یا زندگی گزارنا جو خدا یعنی صفات الٰہی سے زیادہ سے زیادہ مماثلت رکھتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں صفات الٰہی کو اپنی ذات میں اس طرح سمو لینا کہ انسان صرف اخلاقی اقدار پر ہی عمل نہ کرے' بلکہ اس کا ہر عمل اخلاقی ہونے کے ساتھ "مقدس" بھی ہو جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے ہر عمل اور ہر فعل میں مذہبی روح کارفرما ہو۔ اس طرح "عمل صالح" انسان کی زندگی کے تمام عمل کا نام بن جائے' چاہے وہ صبح کی نماز ہو یا کھانے پر فاتحہ پڑھنا یا غریبوں کی مدد کرنا' موسم بہار میں کھلنے والے پہلے پھول پر نظر ڈالنا یا بیماروں کی عیادت کرنا۔

لیکن "حلقہ" کا تصور اوپر اٹھائے ہوئے مسئلے کا شافی حل نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ طریقت' اخلاقی نظام کا ایک توسیعی کلچر ہے تو بھی یہ سوال باقی رہے گا کہ یہودی مذہب آخر کیا ہے؟ اخلاق کی طریقت سے وابستگی کسی ایک مذہب سے متعلق نہیں ہے اور یہ ہر مذہب' ہر عقیدہ' اور ہر مسلک

پر صادق آسکتی ہے۔ یہودیت کی یہ تعبیر اس طرح خود یہودی مذہب اور اس کے عقائد کو مد فاصل بنا دیتی ہے۔

ایک اخلاقی آدمی (اچھے آدمی) اور ایک مذہبی آدمی میں کیا فرق ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہمیں تھوڑا سا فلسفہ اخلاق سمجھنا پڑے گا۔ اخلاقیات میں دو قسم کے نظریات میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ ایک نظریے کو ہم انسانی (humanistic) اخلاقیات کہہ سکتے ہیں' دوسرے کو حکمی (authoritarian)۔ ایک حکمی ضمیر (فرائڈ کے بقول سپر ایگو super-ego) انسانی زندگی کی وہ داخلی آواز ہے جس پر وہ عمل کرتا ہے۔ والدین کی فرمانبرداری' مذہبی احکام کی اطاعت' ریاست کے قانون کی پابندی' یہ سب انسان کے ضمیر کا حصہ بن جاتے ہیں' اور یہ احکامات' جن کا منبع ممکن ہے کہ انسان کے باہر ہو' اب وہ اس کے درون کا حصہ بن کر' اس کے ضمیر کی آواز کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔ اب اس کا ضمیر کہتا ہے کہ والدین کی فرمانبرداری کرو' اب ضمیر ہی قانون اور مذہب پر عمل کرنے کو کہتا ہے۔ سارے خارجی احکامات انسان کی داخلی زندگی کا حصہ بن کر اس کے ضمیر کا جز بن جاتے ہیں اور خارجی حاکم داخلی ضمیر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اب انسان کو ایسا لگتا ہے کہ وہ باہر کے کسی حکم کی پابندی نہیں کر رہا ہے' بلکہ خود اپنے ضمیر کی آواز پر عمل کر رہا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کا فرض ہے۔

داخلیت کا یہ نظریہ جس کی بہترین مثال کانٹ کا "فرض مطلق" کا نظریہ ہے دگر حکمی (hetronomous) اخلاقیات کہا جاسکتا ہے۔(۲۷) جب انسان کا ضمیر اس "حکم" یا "فرض" کے نظریے کا پابند ہوتا ہے اور یہ حکم اور فرض اس کی داخلی زندگی کا جز بن جاتا ہے تو وہ اپنے فرض کی ادائیگی کے لیے چوکس رہتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ "حکم" کی عدم اطاعت "گناہ" یا جرم ہے جس کا بدلہ اس کو ملے گا یا ملنا چاہیے۔ اس قسم کا حکمی اخلاق جس میں مذہب' یا

سماجی پسند و ناپسند داخلیت کا روپ دھار لیتی ہے عمل کے لیے ایک زبردست محرک کا کام کرتا ہے۔ اور انسان کو اخلاقیات کی راہ پر گامزن رکھتا ہے' لیکن اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ اخلاقی داخلیت ایسے احکامات صادر کرنے لگے جو غیر مناسب ہوں' یا جن میں شر کا پہلو ہو۔ کانٹ کے فلسفہ اخلاق پر جو زبردست تنقید ہوئی وہ یہی تھی کہ اس کا "حکمی اخلاق" محض ایک رسم' خاکہ یا ہیئت ہے اور جس میں جوہر یا وہ مثبت اخلاقی مواد نہیں ہے کہ انسان کو کیا کرنا ہے یا کیا نہیں کرنا۔ اگر "حکمی اخلاق" انسان کو ایسے احکام دیتا ہے جس میں شر کا پہلو ہو' تو بھی انسان اپنے کو ان احکامات پر عمل کرنے کا پابند پاتا ہے اس لیے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ایسا کرنا اس کا فرض ہے یا یہ کہ حکم عدولی کرنا غیر اخلاقی کام ہے۔ انسانی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری ہوئی ہے' جہاں انسان نے "ضمیر کی آواز" ' "فرض کی ادائیگی" اور "احکامات کی اطاعت" کے نام پر ایسے کام کیے ہیں جو فی نفسہ غلط' اور شر ہیں۔

حکمی اخلاقیات' یا حکمی ضمیر کے مقابلے میں ایک دوسرا اخلاقی نظریہ ہے جس کو ہم انسانی اخلاقیات یا انسانی ضمیر کہہ سکتے ہیں۔ یہ حکمی اخلاقیات سے مختلف "خودمختار" یا "آزاد ضمیر" (autonomous) ہوتا ہے جو احکام کی داخلیت کے نتیجے میں نہیں پیدا ہوتا۔ یہ کسی ایسے مقتدر کی اطاعت نہیں ہوتی جس کو ہم اپنے اعمال اور اخلاق سے خوش کرنا چاہیں یا جس کی ناراضگی کے خوف سے ہم اس کی حکم عدولی سے بچے رہیں۔ یہ ضمیر ہماری کلی شخصیت کی آواز ہوتا ہے جو زندگی اور اس کی بقا کا ضامن ہوتا ہے۔ اس انسانی ضمیر کے لیے "خیر" ہر ایسا عمل اور ایسی شے ہے جو حیات افزا ہے اور شر وہ شے اور عمل ہے جو زندگی کے درپے ہو اور اس کا دشمن۔ انسانی ضمیر خود ہماری اپنی اور ذاتی آواز ہے جو ہم کو واپس اپنی ہی طرف بلاتی ہے اور ہماری ذات میں نہاں جو خصوصیات ہیں ان کی پرورش کرتی ہے' اسی طرح جس طرح ایک بیج

حیات افزا عوامل کی معرفت سے ایک سایہ دار درخت بن جاتا ہے۔ جس انسان کا ضمیر اس طرح بنتا ہے' اس کو اخلاقی عمل کرنے پر کوئی حکم مجبور نہیں کرتا' اور وہ نہ کسی کی خوشی یا لالچ یا ناراضگی کے خوف سے مجبور ہو کر اخلاقی زندگی گزارتا ہے۔ وہ صحیح کام یا "صالح عمل" اس لیے کرتا ہے کہ اس کو ایسا کرنے میں خوشی محسوس ہوتی ہے' اور اس کے دل کو طمانیت ملتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر شخص یہ عمل آسانی سے کرسکتا ہے' اس طمانیت کے حصول کے لیے بھی نفس کی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ قدروقیمت کے اعتبار سے طمع اور خوف کے سبب یا اطاعت اور فرمانبرداری کے تحت کیے ہوئے اعمال سے بلند تر ہوتی ہے۔ ایسا تربیت یافتہ ضمیر کسی مقتدر کے حکم کا پابند نہیں ہوتا بلکہ ایک "ذمہ دار" ضمیر ہوتا ہے' اس لیے کہ وہ اخلاقی ذمہ داری کو محسوس کرتا ہے۔ اور ایسا انسان ایک درونی طور پر فعال ہستی کی طرح وجودی حقیقتوں اور سماجی تقاضوں کی پکار پر لبیک کہتا ہے۔

جب ہم "مذہبی" اور "اخلاقی" رویّوں کا موازنہ کرتے ہیں' تو ہمیں "حکمی" اور "انسانی" اخلاقیات کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ سمجھنا ہوگا کہ ہم کس قسم کی اخلاقیات کی بات کر رہے ہیں۔ "حکمی اخلاقیات" میں ہمیشہ بت پرستی کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس میں انسان' ایک مقتدر کے احکامات پر عمل کرتا ہے جو خیروشر اور صحیح و غلط کا ایک مطلق حکم ہے اور جس کی بندگی ایک مطلق مقتدر کی حیثیت سے انسان کرتا ہے' حکمی اخلاقیات یا اخلاقی احکام اپنی فطرت میں اجنبی (alienated) ہیں۔ ان کا منبع انسان کی ذات سے باہر ہے' اگرچہ وہ بظاہر انسان کے اپنے ضمیر کی آواز ہی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ یہ احکام بڑی حد تک انسان کے "مذہبی رویے" کے متخالف ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف "انسانی اخلاقیات" اجنبی نہیں ہوتی' اور نہ اس میں بت پرستی کا شائبہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ حقیقی مذہبی رویے کے

متخالف نہیں ہوتا۔ اگرچہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے' اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ یہودی مذہبی روایت' اخلاقی دائرہ کار سے بلند ہے تو اہم سوال یہ ہے کہ اس اخلاقی نظام کا مذہبی جز کیا ہے؟ یہ سوال بعض دوسرے مذاہب کے متعلق بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کا ایک سیدھا سادا جواب تو یہ ہے کہ اخلاق کا یہ مذہبی جز خدا پر عقیدے سے تعلق رکھتا ہے جو مافوق الفطرت اور اعلیٰ ہستی ہے۔ اس نقطہ نظر سے مذہبی آدمی وہ ہوگا جو خدا پر ایمان رکھتا ہو' اور اس ایمان کے سبب اخلاقی زندگی گزارتا ہو۔ لیکن اس جواب سے اور کئی سوال پیدا ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ مذہبیت کی یہ تعریف کیا خدا کے ایک فکری تصور پر مبنی نہیں ہے؟ (یہ بات بھی یاد رہنی چاہیے کہ کلاسیکل عبرانی زبان میں "مذہب" یا "مذہبیت" کے ہم معنی کوئی لفظ موجود نہیں ہے) یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا بدھ مت کے ماننے والوں یا بنی اسرائیل سے تعلق نہ رکھنے والوں پر مذہبیت کا اطلاق ہوسکتا ہے؟

مذہب اور مذہبیت کسے کہتے ہیں؟ کیا مذہبی وجدان' یا مذہبی زندگی لازمی طور پر عقیدہ خداوندی پر منحصر ہے؟ کیا الہٰیات مذہبی طرز زندگی کا لازمی جز ہے؟ کیا اس کا امکان نہیں کہ انسان کا مذہبی وجدان خداپرستی کے علاوہ کسی اور طور پر بھی بیان کیا جاسکے؟ کیا الہٰیات' مذہبی وجدان کی واحد فکری (conceptual) تمثیل ہے؟ دنیا کے مذاہب پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مختلف مذاہب میں فرق ان کے وجدانی یا احساساتی حصے سے متعلق نہیں ہے' بلکہ اس فکری ڈھانچے سے متعلق ہے جو اس وجدان کی بنیاد پر تیار کیے گئے۔ بدھ مت' یہودیت' عیسائیت اور دوسرے مذاہب میں فرق' اس احساساتی جز' یا وجدان' یا تجربے کا نہیں ہے' بلکہ اس کے طریق اظہار کا ہے اور مسئلہ صرف یہ ہے کہ اس احساس' یا وجدان کا کوئی مشترک نام نہیں ہے'

جس سے یہ موسوم کیا جاسکے' اور جس کی وجہ سے اس کی یکسانیت کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ "مذہبی" یا "مذہب" کا لفظ مختلف زبانوں میں ایک خاص معنی اختیار کر چکا ہے اس لیے اس کا استعمال ایسے تجربوں' یا وجدان کی مشکل ہی سے نمائندگی کرسکتا ہے جو اپنے کو ان معنوں میں مذہبی کہلانا پسند نہیں کرتے۔ یہی صورت حال لفظ "روحانی" یا "روحانیت" کی ہے۔ لفظ "روحانی" بھی اپنا خاص مابعد الطبعیاتی مفہوم رکھتا ہے۔ اور دونوں الفاظ سے انسان کا ذہن فوراً "الہیات" اور اس کی بحثوں کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے' اور ایسے نقطہ ہائے نظر کی جیسے اسپنوزا (Spinoza) کا تھا' جس کو یہودیوں نے مرتد قرار دے دیا تھا' نمائندگی نہیں کرسکتا۔

بدھ مت' اسپنوزا' یہودیت' عیسائیت اور اسلام میں یہ بنیادی مشترک وجدان انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے ایسے انسانوں سے ممیز کرتا ہے جو اس وجدان کے حامل نہیں ہوتے اور یہی پہلے گروہ کی اخلاقیات کو بھی عام "انسانی" یا "حکمی" اخلاقیات سے ممیّز کرتا ہے۔ اس بات کی تفصیل کہ یہ وجدان' تجربہ یا انسانی احساس کیا ہے اور اس کو کس طرح بیان کیا جاسکتا ہے ایک مشکل امر ہے اور بہت زیادہ تفصیل کا طالب ہے۔ مختلف مذاہب کے صوفیائے کرام بھی اس کو اشاروں [illegible] کنایوں میں بیان کرتے ہیں اور چونکہ ہر بیان فطری طور پر کسی نہ کسی فکری نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس لیے' بالآخر لوگ عقلی تصورات' اور فکری نظاموں کے بیان میں الجھ جاتے ہیں اور اس طرح اس احساس کی بنیادی روح الہیات یا مابعد الطبیعیات میں گم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے چند اشارے پھر بھی ضروری ہیں۔

اولاً" اس احساس یا وجدان کا حامل یہ سمجھتا ہے کہ انسانی زندگی ایک گتھی ہے جس کو سلجھانا ہے' ایک معما ہے جس کو حل کرنا ہے' اور ایک مسئلہ

ہے جو تصفیہ طلب ہے۔ وہ لوگ جو اس بنیادی وجدان یا تجربے کے حامل نہیں ہوتے' وہ زندگی کے تضادات کو محسوس نہیں کرتے' یا کم از کم شعوری طور پر ان کو یہ احساس نہیں ہوتا۔ ان کو اس بات کی فکر نہیں ہوتی کہ زندگی بجائے خود ایک مسئلہ ہے جو ایک حل کی طالب ہے' اور ایک سوال ہے جو جواب چاہتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے متعین کردہ مقاصد میں خوش رہتے ہیں' چاہے یہ مقاصد دولت کا حصول ہوں' لذت ہو یا شہرت' اقتدار کی خواہش ہو یا پھر اچھے اخلاقی آدمی کی طرح اخلاقی "احکام" پر عمل کرنا ہو۔ زندگی ایسے شخص کے لیے ایک واضح سیدھی لکیر ہے جس پر چلنا' اور چلتے رہنا اس کا مقصد بن جاتا ہے' اور اس کی ساری توانائیاں اور قوتیں اس کے حصول میں صرف ہو جاتی ہیں۔ اس کے لیے روز مرہ کی زندگی بامعنی ہوتی ہے۔ وہ دن بھر محنت کر کے شام کو اپنی کمائی گھر لے آتا ہے' یا بازار میں صرف کر دیتا ہے اور اس کی زندگی کی معنویت یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ وہ کائنات کی تسخیر میں کبھی اس "جدائی" کے دکھ کو محسوس نہیں کرتا جو اس کے اور فطرت کے درمیان واقع ہو گئی ہے اور نہ اس کو کبھی اس بات کی خواہش اور تمنا ہوتی ہے کہ وہ اپنے اور فطرت کے درمیان یکجائی اور ہم آہنگی پیدا کرے۔ وہ اپنے کو غیر سے الگ' ایک فاعل سمجھتا ہے اور باقی تمام کائنات کو مفعول' وہ کارتیسی (Cartesian) ثنویت کے عقلی اور تصوراتی نظام سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکتا۔ اس کے برعکس جو انسان اس وجدان یا تجربے سے گزرتا ہے' اس کے نزدیک دنیا فتح کرنے کے لیے نہیں ہوتی' بلکہ یکتائی' اور یکجائی پیدا کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ ثانیاً" اس وجدان کے حامل کے لیے اقدار کا ایک درجہ وار نظام ہوتا ہے اور ان میں سب سے اعلیٰ مقام خود انسانی ذات کی تکمیل ہوتا ہے۔ اور یہ تکمیل "حکم" خداوندی پر عمل کرنے سے نہیں' بلکہ حاکم کی "نقل" سے حاصل ہوتی ہے۔ اس تکمیل کے حصول کے لیے اولاً" انسان کو خود اپنے شعور اور عقل کی

نشوونما اور محبت ورافت' دردمندی اور شجاعت جیسی اقدار کو اپنی ذات میں سمونا ہوتا ہے۔ دوسرے تمام دنیاوی مقاصد' مثلاً" دولت' اقتدار' لذت سب ان اعلیٰ اقدار کے تابع ہوتے ہیں۔ ان اقدار کے حصول کے لیے ترک دنیا کی ضرورت نہیں ہے اور نہ دنیاوی مسرتیں تکمیل ذات میں حائل ہوتی ہیں اور اس وجدان اور تجربے کے حامل شخص کی زندگی میں یہ تمام دنیاوی اغراض اس کی "روحانی" زندگی کا حصہ بن جاتی ہیں اور اس کے تمام اعمال میں یہی روحانی احساس سرایت کر جاتا ہے۔

ثانیاً" اقدار کی اس درجہ بندی سے زندگی میں ایک نئی جہت پیدا ہوتی ہے۔ اس مادی دنیا میں ایک عام آدمی کی زندگی کچھ مقاصد کے حصول میں گزرتی ہے۔ دنیا' ترقی' دولت کی پیداوار اور اس کی تقسیم' اور اسی قسم کے دوسرے مقاصد انسانی زندگی کا مطلوب ہوتے ہیں۔ ان کے حصول میں انسان ایک دوسرے کو' یا پھر خود کو ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف ان لوگوں کے لیے جو اس احساس یا وجدان کے حامل ہوتے ہیں' انسان کبھی کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتا' چاہے وہ دوسرا انسان ہو یا خود اس کی ذات۔ انسانی ذات ذریعہ نہیں' بجائے خود مقصد ہے اور اس کو کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے استعمال نہیں ہونا چاہیے (۲۸)۔ زندگی کی طرف سے ایسے لوگوں کا رویّہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر پیش آنے والے واقعے اور اپنے ہر عمل میں صرف ایک ہی دھیان رکھتے ہیں' اور وہ یہ کہ اس عمل سے ان کی ذات کی تکمیل کس طرح ہوتی ہے' اور وہ کس طرح ایک دردمند انسان بن سکتے ہیں۔ چاہے وہ آرٹ ہو یا سائنس' کھیل ہو یا کام' مسرت ہو یا غم' زندگی میں جو بھی پیش آتا ہے وہ کیسے ان کی شخصیت کی قلب ماہیت کرتا ہے اور اس کو زیادہ سے زیادہ حساس' لیکن ساتھ ہی مضبوط بنا دیتا ہے۔ قلب ماہیت کا یہ مستقل عمل جس میں عامل' عمل اور معمول کی یکتائی ہو

جاتی ہے' اور جس میں زندگی گزارنے کے عمل میں انسان فطرت اور کائنات کی یکجائی حاصل کرلیتا ہے' باقی تمام اعمال افعال کو اپنے ظل میں سمو لیتا ہے۔ تمام دوسرے مقاصد زندگی کے اس مقصد کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اب انسان ایک عامل نہیں رہتا' جو کائنات کو ایک معمول سمجھ کر اس کی تسخیر کرنے نکلتا ہے یا اس کو بدلنا چاہتا ہے' اب وہ خود فطرت کا حصہ بن کر اپنی نمو کو حاصل کرتا ہے۔ دنیا اب اس کی ذات سے باہر ایک وجود نہیں ہے' بلکہ وہ خود اس کی ذات کا ایک میڈیم ہے جس کے ذریعے وہ اپنی تکمیل کرتا ہے' جیسے کوئی مصور رنگوں کے میڈیم سے اپنے شاہکاروں کو جنم دیتا ہے۔ وہ دوئیت' یا ثنویت کی دنیا سے نکل کر وحدت کی دنیا میں داخل ہوتا ہے اور پکا موحد بن جاتا ہے۔ یہ طریقہ علم کی دنیا میں بھی یکتائی پیدا کرتا ہے اور حقیقت کی دنیا میں بھی کارتیسی (Cartesian) ثنویت کو ختم کر دیتا ہے۔

ثالثاً" اس وجدان یا اس احساس کو اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ انسان کے نفس یا خودی کی نفی ہے' اس طرح کہ اس کے ساتھ انسان کا خوف اور طمع اس کی حرص و آرزو' اس کی خواہش اقتدار اور دنیا پرستی سب ختم ہو جائے۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ اس کی انا ایک ناقابل شکست اور علیحدہ وجود ہے۔ ایک معنوں میں وہ اپنے کو اس انا سے خالی کر کے اس کی جگہ احساس درد بھرے اور اس ساری کائنات کو اپنے میں سمو کر اس کے ساتھ یکتائی پیدا کرے' اس سے محبت و رافت سے پیش آئے اور اس دوئی کو ختم کردے جو اپنی انا کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنے کو خالی کر دینے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسان منفعل' بے عمل اور صرف اثر پذیر بن جائے۔ خالی ہونے کے معنی اپنے دل کو کھولنے' اور وا کر دینے اور ایسی وسعت پیدا کرنے کے ہیں جس میں ساری کائنات' اور سب موجودات سما جائیں یہ وسیع القلبی ہی انسان کو اس مثبت رویے کی طرف لے جائے گی جو حیات آفریں ہے۔ اگر انسان کا دل یا اس کا

نفس پہلے ہی اپنی انا، حرص، طمع اور آرزوؤں سے بھرا ہو تو کس طرح وہ دردمندی کے ساتھ اپنی ذات کی تکمیل کر سکتا ہے؟ وہ آنکھیں رکھتا ہے، مگر دیکھ نہیں سکتا، کان رکھتا ہے مگر سن نہیں سکتا، اور دل رکھتا ہے لیکن محبت و رافت سے زندگی نہیں گزار سکتا۔ قلب کا یہ خلو و فراغ وہ نفسیاتی اثر پذیری نہیں جس کی نفسیاتی تحلیل والے نشاندہی کرتے ہیں۔ ایسا نفس انفعالی ہوتا ہے حرکی نہیں ہوتا۔ وسیع نفس حرکی اور فعال ہوتا ہے۔

رابعا" ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ احساس اور وجدان "تنزیہی" ہوتا ہے یعنی وہ انسان کو اپنے سے ماورا لے جاتا ہے۔ لیکن یہاں بھی زبان اور الفاظ کی مشکل ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتی جس طرح لفظ "مذہب" ایک خاص معنی اختیار کر گیا ہے اسی طرح "ماورائیت" یا "تنزیہ" بھی فلسفہ مذہب میں ایک خاص معنی رکھتے ہیں۔ یہ الفاظ عام طور پر خدا کی ماورائیت، یا تنزیہ کے لیے بولے جاتے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے خدا ایک ذات منزہ ہے، یا ماورا ہے۔ لیکن اسی تنزیہ یا ماورائیت کو اگر ہم خدا کی ذات سے منسلک نہ کریں اور اس کو انسانی ذات کے سیاق میں استعمال کریں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس احساس اور تجربے میں انسان اپنی ذات سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے نفس کی اجنبیت، برگشتگی، طمع اور حرص کے قید خانے سے نکل کر آزاد ہو جاتا ہے۔ خدا کی ماورائیت یا تنزیہ ایک فکری عمل ہے۔ لیکن بنیادی طور پر ماورائیت چاہے توحید کے تصور سے متعلق ہو، یا نہ ہو اپنی اصل میں ایک ہی ہے۔ اور ممکنہ طور پر یہ تصور خدا سے آزاد بھی ہو سکتا ہے۔ مختلف مذاہب کا صوفیانہ لٹریچر اور عارفانہ کلام اس بات کا ثبوت ہے۔

بنیادی مذہبی احساس چاہے وجود خدا سے متعلق ہو یا نہ ہو۔ ایک اہم خصوصیت رکھتا ہے اور وہ ہے نرگسیت کا خاتمہ، یعنی اپنی انا، اور ذات کو ایک معروض بنا کر اس سے تعلق یا اس کی تسکین۔ ماورائیت کے احساس تک پہنچنے

کے لیے یا اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے اس نرگسیت یا انا پرستی سے ہاتھ دھونے پڑیں گے اس طرح حرص و آرزو کی نفسیاتی قید سے اپنے کو آزاد کرنا ہوگا۔ زندگی کی تخریب اور موت کی خواہش سے نکل کر، زندگی کی قدر سیکھنا ہوگی، اور اس کی معنویت کو سمجھ کر اس کے ساتھ محبت و رافت کا رشتہ قائم کرنا ہوگا۔

لیکن اس ساری تفصیل کے باوجود انسان کو یہ بھی سمجھنا ہوگا کہ وہ اصلی احساس اور اُن نفسیاتی کیفیتوں میں کس طرح تمیز کرے جو ہسٹیریا اور دوسرے ذہنی امراض کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ کس طرح جانے کہ محبت و رافت کا یہ جذبہ، یا احساس مریضانہ نہیں بلکہ صحت مند وسعت قلبی کا مظہر ہے۔ اس کے لیے ایک معیاری اور صحیح آزادی کے تصور کی ضرورت ہے جس کی مدد سے انسان عقلی اور غیر عقلی میں تمیز پیدا کر سکتا ہے، یہ جان سکتا ہے کہ تصور (آئڈیا) اور آئڈیالوجی میں کیا فرق ہے اور یہ سمجھ سکتا ہے کہ انسان کن حالتوں میں "دکھ" کی کیفیت سے گزرتا ہے اور کب وہ خود ایذائی (masochism) اور مزدکیت کا شکار ہو جاتا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ احساس یا وجدان بنیادی طور پر نفسیاتی کیفیت ہے اور الٰہیات اس کی ایک ممکنہ تصوراتی تمثیل۔ اسی لیے یہ ضروری ہے کہ شعوری فکر اور اس پُر اثر وجدان میں فرق کو سمجھا جائے، جو کسی ممکنہ تصواراتی نظام میں ظاہر ہو بھی سکتا ہے، اور نہیں بھی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ یہ وجدان یا احساس انسانی ذہن کے لاشعور سے ایک تعلق رکھتا ہے لیکن یہ لاشعور فرائڈ کی لاشعور کی طرح لبڈو (libido) نہیں ہے۔ یہ تو صرف فرائڈی نفسیات کا ایک ممکنہ تصوراتی نظام ہے، اور ایک رخا ہے۔ فرائڈ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تحلیل نفسی کے ذریعے لاشعور کے وجود کا پتہ چلایا اور اس کی تفہیم کا طریقہ بتلایا۔ اس کی مدد کے بغیر، بعض اوقات ہمارے

شعوری افعال سمجھ میں نہیں آتے۔ لیکن اس لاشعور کی کارکردگی سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے فکری خاکے کو وسیع تر کرنا ہو گا اس لیے کہ کسی یک رخی جہت سے اس کی تفہیم کافی نہیں ہے۔ انسان کا مرکزی مسئلہ نہ اس کی ''لبڈو'' ہے اور نہ اس کا احساس برتری یا کمتری۔ یہ دراصل انسانی احساس کی دو جہتی نوعیت ہے جو انسانی وجود میں درونی طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ دوئی' یا دو جہتی انسان کا احساس جدائی' اس کی اجنبیت' اس کا دکھ' آزاد ہونے سے اس کا خوف' اس کی خواہش وصال اس کی نفرت اور برباد کر دینے کی صلاحیت' اور اس کی محبت اور وصل کی آرزو ہے۔ انسانی وجود کو جدائی کی شکایت ہے اور وہ وصل کا آرزو مند ہے۔ اس جدائی اور وصل کے درمیان' اس کی انا' دنیاوی حرص و آز حائل ہوتے رہتے ہیں اور انسان کی اصل آزادی' ان دنیاوی خواہشات کی شکست میں پائی جاتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے' ہمیں ایک ایسی تجرباتی نفسیاتی بشریات (empirical psychological anthropology) کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم تاریخ مذاہب میں اس بنیادی احساس کا کھوج لگا سکیں جو انسان کو اخلاقی اور اس سے آگے بڑھ کر اصل معنوں میں مذہبی بناتا ہے۔ اب یہ اخلاقیات اس انسانی اخلاقیات سے مختلف ہو جاتی ہے جس کا حوالہ فلسفے میں ملتا ہے اور اس اخلاقیات سے جدا ہو جاتی ہے جو الٰہیات کے نظاموں نے حکمی بنیادوں پر قائم کی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مذہب سے دلچسپی رکھنے والے وجود خداوندی کو منطقی اور فلسفیانہ دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے' لیکن اب اور مستقبل میں ہمیں اس بنیادی مذہبی سلامتی اور صداقت کی ضرورت ہے جس کی بنیاد اس احساس اور وجدان پر ہو۔

توحید کے تصور کا یہ نقطہ نظر انسان کی زندگی کے تضاد کو دور کر کے اسے سچا توحیدی بناتا ہے۔ یہ حضرت موسیٰؑ کا خدا ہے جو بے نام ہے' اور ''جو

ہے سو ہے۔" اسے ہم صفات سے متصف نہیں کرسکتے' اس لیے کہ ہر صفت اس کی تحدید کرتی ہے اور وہ تمام تحدیدات سے بالاتر ہے۔ اس خدا کی اصل عبادت "خموشی" ہے' کسی مقتدر کا حکم ماننا نہیں۔ یہودیت کی اصل روایت یہی ہے اور اسی طرح خدا کی تنزیہ کی اصل تفہیم ممکن ہے۔ ایسا ہونے پر کسی اسپنوزا کو یہودیت مرتد قرار نہیں دے سکتی۔ یہ ایک قسم کی منفی الہیات ہے' جو صرف یہودیت میں نہیں' بلکہ دنیا کے دوسرے مذاہب میں بھی پائی جاتی ہے۔

حواشی

۱۔ مذہبی فکر کی تاریخ میں اس تجرید نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کی فکر کو عیسائی مفکرین نے قرون وسطیٰ میں مذہبی بنیادوں کو استحکام بخشنے کے لیے استعمال کیا اور نتیجہ "وہ مشہور ثبوت وضع کیے گئے، جن کی مدد سے خدا کا وجود ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس فکر کی گرفت اتنی مضبوط تھی کہ فلسفہ جدید میں دیکارت (Descartes) اسپنوزا، (Spinoza) لائبینز (Leibniz) اور ولف (Wolft) نے ان دلائل کو ناقابل انکار سمجھا اور اپنے فلسفوں کی بنیاد بنایا، البتہ کانٹ نے ان کو تجریدی فکر سمجھ کر رد کر دیا، اور کانٹ کے بعد فکری دنیا میں ان دلائل کو دوبارہ وہ مقام حاصل نہ ہو سکا جو پہلے تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھیں "*Does God Exist?* by Hans Kung - نیویارک ۱۹۸۲ء، خاص طور پر صفحات ۵۲۹۔ ۵۸۳

۲۔ Rene Decartes نے اپنی مشہور کتاب *Discourse on the Method* میں اس طریق علم سے بحث کی ہے جو انسانی علم کو ریاضیاتی یقین تک پہنچا سکے۔ اس طریق کو طریق تشکیک کہتے ہیں یعنی انسان جن باتوں کی صداقت پر یقین رکھتا ہے وہ سب غلط ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس دنیا میں جن اشیا کو وہ دیکھتا ہے کہ وہ موجود ہیں، انسانی نظر کا دھوکا ہو سکتا ہے، لیکن جس چیز پر شک نہیں کیا جا سکتا وہ خود انسان کا شک کرنے کا عمل ہے۔ شک کرنے کا یہ عمل ایک فکری عمل ہے اور اس فکری عمل کا خالق، یعنی انسانی ذہن بھی موجود ہونا چاہیے۔ اس سے دیکارت یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو شے علم میں یقینی ہے، وہ فکر کا فاعل، یعنی خود انسانی ذہن ہے۔ اس طرح دیکارت کو علم یقینی کا وہ سنگ بنیاد

مل جاتا ہے جس پر وہ علم کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ یہ عمل ریاضیاتی تخریج کی طرح ہے جس میں کسی مسلمہ سے دوسرے نتائج متخرج ہوتے ہیں۔ دیکھیں

Penguin Edition, *Discourse on the Method*

۱۹۶۶ء ترجمہ Arthur Wollaston صفحات ۳۶۔۹۷

۳۔ امام غزالی نے بھی اسی طریق تشکیک کو دیکارت سے بہت پہلے اپنایا' اور وہ بھی انسانی وجدان کے ذریعے ذات خداوندی کی محکم اساس تک پہنچے جس پر ان کے خیال میں تمام علوم کا انحصار ہے۔ فرق یہ ہے کہ دیکارت نے معروضی دنیا کو اسباب و علل کا تابع کر کے' علوم طبعی کو غیر طبعی عوامل کا نتیجہ ماننے سے انکار کر دیا اور اس طرح طبعی علوم' مابعد الطبعیات کی گرفت سے آزاد ہو کر سائنسی ترقی کا موجب بنے۔ امام غزالی الٰہی اساس تک پہنچے' لیکن انہوں نے اس اساس کو عالم طبعی' اور غیر طبعی کے لیے موثر علت تسلیم کیا ہے۔ دیکھیں المنقذمن الضلال۔

۴۔ صنعتی اور فرانسیسی انقلابات (۱۷۸۹ء ۔ ۱۸۴۸ء) کے متعلق یہ بات درست ہے کہ وہ فی نفسہ صنعت کے فاتحانہ کردار سے متلعق نہ تھے' بلکہ سرمایہ دارانہ صنعتی نظام کے لیے جنگ لڑ رہے تھے۔ اسی طرح وہ آزادی' مساوات کی اقدار کی جنگ نہ تھے بلکہ درمیانہ طبقے اور آزاد خیال بورژوا سوسائٹی کی فتح کے لیے جنگ کا ذریعہ تھے۔ وہ کسی "جدید معاشیات" یا "جدید ریاست" کے لیے کوشاں نہ تھے' بلکہ وہ ایک خاص ملک اور ایک خاص طبقے کے مفادات کے لیے لڑ رہے تھے۔ دیکھیں

The Age of Revolution 1789- 1848 by E.J.Hobsbawn

New American Library ۱۹۶۲ء' صفحات ۷۴۔ ۱۰۰

۵۔ سائنسی نظام چاہے بطلیموس کے ہوں' نیوٹن کے ہوں یا آئن شائن کے' چند معلوم واقعات پر قائم ہوتے ہیں اور نامعلوم کو مفروض کر لیا جاتا ہے۔ بعض مرتبہ نامعلوم معلوم کی صف میں شامل ہو کر اس نظام کو تقویت پہنچاتا ہے' لیکن بعض مرتبہ نامعلوم معلوم ہو کر' اس نظام کی تصدیق کرنے کی بجائے' اس کی تکذیب کرتا ہے اور اس طرح

نئی معلومات کی بنیاد پر' پرانے نظام کو بدل کر ایک نیا نظام یا نظریہ وضع کر لیا جاتا ہے۔ سائنسی تاریخ کا ارتقا' اسی عمل کا مرہون منت ہے۔ یہی حال فلسفہ مذہب کا بھی ہوا ہے اور تاریخی حوالے کے بغیر' مذہبی نظام کی تفہیم مشکل امر ہے۔

۶۔ کتابی مذاہب میں عہد نامہ عتیق کو حوالے کے طور پر کئی وجوہات سے استعمال کیا گیا ہے۔ اولاً" یہ کہ اس میں' اور بعد کے کتابی مذاہب میں کئی باتیں مشترک ہیں اور جس طرح کی تفہیم کا تانا بانا اس مضمون میں اٹھایا گیا ہے' اس کو قیاساً" دوسرے مذاہب کے سلسلے میں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ثانیاً" میں اسلام کی کوئی دینی سند نہیں رکھتا' اس لیے قرآن اور حدیث کو حوالے کے طور پر استعمال کرنے کے لیے اپنے کو سند یافتہ نہیں سمجھتا۔ آج کل عدم رواداری کا جو ماحول ہمارے معاشرے میں موجود ہے' اس کے پیش نظر میں کسی بحث میں نہیں الجھنا چاہتا' اور نہ ہی کسی غلط فہمی کو ہوا دینا چاہتا ہوں۔ یہ بات البتہ واضح ہے کہ خدا کی تفہیم کا تاریخی طریقہ اپنی جگہ اہم ہے اور جس طرح یہودی مت کو سمجھنے میں اس سے مدد ملتی ہے اسی طرح اسلام اور عیسائیت کو سمجھنے میں بھی یہ ممد و معاون ہو سکتا ہے۔ اس بات کا دعوی یہاں نہیں کیا جا رہا کہ یہ طریقہ واحد طریقہ ہے اور باقی طُرق غلط ہیں۔ بعض لوگ دوسرے طریقوں کو یکساں علمی دیانت سے استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ بات بھی بجا نہ ہوگی کہ خود یہودیت میں خدا کی تفہیم کا یہ واحد طریقہ ہے۔ یہودی علما بھی' اس کے علاوہ دوسرے طریقوں کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان پر خلوص اور دیانت سے ایمان رکھتے ہیں۔ عہد نامہ عتیق کے حوالے کلام مقدس کے اردو ترجمے سے لیے گئے ہیں جو سوسائٹی آف سینٹ پال نے روما میں ۱۹۵۸ء میں طبع کیا تھا اور لاہور سے شائع ہوا تھا۔

۷۔ تکوین۔ ۳:۲۲

۸۔ قرآن کریم میں یہ قصہ کسی قدر مختلف ہے اور انسان کو ندامت اور پشیمانی کا اظہار اور خدا سے مغفرت اور رحم طلب کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخٰسرین۔ ۷:۲۳

۹۔ تکوین۔ ۹: ۱۱۔ ۱۶

۱۰۔ ایضاً ۱۲: ۱۔ ۳

۱۱۔ خروج ۳: ۶

۱۲۔ ایضاً ۳: ۱۳

۱۳۔ ایضاً ۲۰: ۱۔ ۵

۱۴۔ ایضاً ۲۰: ۷

۱۵۔ دلالۃ الحائرین، انگریزی ترجمہ لندن ۱۹۰۴ء صفحہ ۷۵۔

۱۶۔ موسیٰ بن میمون کا طریق فکر اگرچہ کلیتہً صوفیوں کے طریق کار کے مطابق نہیں ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ فارابی کے اشراقی فلسفے سے متاثر ہے۔ اس فلسفے کا اثر یہودی مفکروں اور صوفیوں دونوں نے قبول کیا ہے۔

۱۷۔ تثنیہ شرع، ۲۹: ۲۹

۱۸۔ خروج، ۲۰: ۳۔ ۶

۱۹۔ ارمیا، ۱۰: ۱۰

۲۰۔ مزمور، ۴۲: ۲

۲۱۔ اشعیا، ۴۶: ۶۔ ۷

۲۲۔ ایضاً ۴۴: ۱۲۔ ۱۹

۲۳۔ مزمور، ۱۱۳۔ ب (۱۱۵) ۵۔ ۸

۲۴۔ ایضاً ۱۱۳: ۱۷

۲۵۔ دیکھیں *The Hasidic Anthology* by .Louis, I Newman

نیویارک ۱۹۳۴ء، صفحہ ۱۹۳

۲۶۔ توراۃ مشنہ ۱۵: ۵، ۸

۲۷۔ کانٹ کا مشہور مقولہ ہے کہ "دو چیزیں مجھے استعجاب اور جلال سے مملو کر دیتی ہیں۔ اوپر ستاروں بھرا آسمان اور نیچے ضمیر کی آواز۔" دیکھیں *The Theory of Good and Evil* by H.Rashdall جلد اول' صفحات ۱۰۲۔ ۱۳۷

۲۸۔ کانٹ کا مقولہ ہے کہ "انسانیت کو' چاہے وہ خود تمھاری ذات میں ہو یا کسی دوسرے کی' بذاتہٖ ایک مقصد سمجھو' کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے صرف ذریعہ نہیں۔"

اس مضمون کی تیاری میں الہامی صحیفوں کے علاوہ مزید مندرجہ ذیل کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔

۱۔ *The Varities of Religious Experience*, by William James

۲۔ *You Shall be As Gods* by Eric Fromm
Fawcett Premier Books, Greenwich, Conn. 1966

۳۔ *A History of God*, by Karen Armstrong نیویارک ۱۹۹۴ء

۴۔ محی الدین ابن عربی' فصوص الحکم' ترجمہ ذہین شاہ تاجی' کراچی ۱۹۸۱ء

۵۔ انسان کامل' عبدالکریم جیلی' ترجمہ فضل میراں' کراچی' ۱۹۸۰ء

۶ '*Knowledge and the Sacred* by Sayyed Hussein Nasr
Edinburgh University Press ۱981ء

۷۔ '*The Masks of God*, 4 vols by Joseph Campbell
Penguin Books London. ۱982ء

۸۔ *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*
by Henry Corbin, Routledge and Kegan Paul, London