بشیر احمد ڈار

انسانی فکر کے ارتقاء میں اخلاقیات کا حصّہ

ڈاکٹر البرٹ شوائٹزر، مشہور طبیب، فلسفی اور عالمِ ادیان ۱۴ جنوری ۱۸۷۵ء میں السیک (جرمنی) میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۱۳ء میں وہ افریقہ میں جا بسے اور دریائے وگودی کے پاس لیمبرین کے شہر میں ایک ہسپتال قائم کیا تاکہ ان علاقوں کے پس ماندہ باشندوں کے علاج کے لئے جدید سہولتیں مہیا کی جا سکیں۔ ان کی عملی زندگی خدمتِ خلق کا ایک بہترین نمونہ ہے اور ۱۹۵۲ء میں انہیں امن کا نوبل پرائز ملا۔

ان کی مشہور کتاب "فلسفۂ تہذیب" کا انگریزی ترجمہ ۱۹۵۱ء میں چھپا تھا اور مجلّہ اقبال (جولائی ۱۹۵۶ء) میں راقم الحروف نے اس پر تبصرہ بھی کیا تھا۔ یہ مضمون جس کا ترجمہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے سہ ماہی مجلہ "یونیورسٹیاس" کے ایک شمارے (جلد اوّل شمارہ ۲) سے لیا گیا ہے۔ اُس کتاب اور پیشِ نظر مضمون کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وسعتِ علم و نظر اور جذبۂ خدمتِ خلق کے باوجود ڈاکٹر موصوف ابھی تک مشرق اور مغرب، اسلام اور عیسائیت کے امتیازات و تعصبات سے پوری طرح دامن نہیں بچا سکے۔ چنانچہ ان کے ذہن میں بھی یہ غلط تصوّر موجود ہے کہ جدید مغربی تمدن ایک ایسی جغرافیائی وحدت ہے جس میں عیسائیت اور یونانی فکر کے اجزا کے سوائے اور کوئی اثر نہیں۔ اسی بنا پر ان کے خیال میں یورپ میں نشاۃ ثانیہ کا دور محض اندرونی انقلاب کا نتیجہ تھا۔ سب سے زیادہ غور طلب امر یہ ہے کہ اس سارے مضمون میں جہاں انہوں نے دوسرے مکاتیبِ فکر اور مذہبی نظاموں کا ذکر کیا ہے وہاں اسلام کی طرف کوئی اشارہ نہیں اور نہ اس سے بحث کی ہے۔ ایک متبحر عالمِ ادیان کے قلم سے اس طرح کا رویّہ اس چیز کی غمازی کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تمام تبلیغی کوششیں اور خدمتِ خلق کا یہ بظاہر شاندار عمل کہیں افریقہ کو اسلام سے محفوظ رکھنے کی ایک کڑی تو نہیں۔ واللہ اعلم۔

جگہ کی قلت کے باعث میں نے اس اہم مسئلے پر مختصر سی روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ میرا موضوع اس وقت محض انسانی فکر کی مختلف ارتقائی منازل کا خاکہ پیش کرنا ہے اس لئے میری کوشش ہوگی کہ یہ خاکہ اچھی طرح واضح اور

معین ہو۔

اخلاقی طور پر کسی عمل کے درست ہونے سے مراد یہ ہے کہ ہمارا رویہ اپنے اور دوسرے انسانوں کے متعلق اچھا ہو۔ یہ سبھی لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ زندگی کا ہر لمحہ صرف اپنی ذاتی خوشی و راحت کے حصول میں صرف کرنا درست نہیں۔ دوسرے انسانوں اور تمام معاشرے کی بہبودی کا خیال بھی ہماری ذمہ داری میں شامل ہے اور یہی وہ تصور ہے جس سے اخلاقیات کی مختلف ارتقائی منازل کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ابتدائی دور میں انسانی رشتہ اور ذمہ داری کا احساس بالکل محدود تھا۔ صرف اس کے قبیلے کے مختلف افراد اس کی دلچسپیوں، رنج و راحت میں شریک ہو سکتے ہیں۔ اس کے باہر ہر آدمی بیگانہ اور غیر ہے۔ انسانی تاریخ میں یہ قبیلوی دور ہے جب ہر فرد کی ہمدردیاں خاندان کے چند محدود افراد سے گذر کر اپنے قبیلہ کے تمام افراد پر پھیل چکی تھیں لیکن ابھی تک اس کے اخلاق میں وسعت و گہرائی پیدا نہ ہوئی تھی۔ یمبرین کے ہسپتال میں مجھے افریقہ کے جن باشندوں سے واسطہ پڑتا ہے وہ اسی قبیلوی دور میں ہیں۔ اگر ہمیں کسی کم بیمار آدمی سے کسی سخت بیمار اور صاحبِ فراش مریض کی مدد کے لئے کہوں تو وہ صرف اسی حالت میں اس کی مدد کرے گا اگر وہ شخص اس کے قبیلے سے تعلق رکھتا ہو۔ اگر وہ اس کے قبیلے کا نہیں تو وہ صاف طور پر جواب دے دیتا ہے کہ یہ میرا بھائی نہیں۔ دنیا کی کوئی چیز حتیٰ کہ سٹاف کی شدید دھمکیاں بھی اس کو ایک اجنبی کے ساتھ ہمدردی کرنے پر مجبور نہیں کر سکتیں۔ اس کے ذہن میں اس قسم کے عمل کے لئے کوئی اخلاقی جواز نہیں۔

لیکن جب انسان اپنی ذات اور دوسرے انسانوں کے ساتھ اپنے رویہ پر غور و فکر کرنا شروع کرتا ہے تو اسے احساس ہونے لگتا ہے کہ ہر انسان اس سے وابستہ ہے اور اس کا بھائی ہے۔ اس طرح ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس کی ذمہ داری اس کی اپنی ذات، خاندان، قبیلہ سے بڑھ کر سب انسانوں سے ہے اور اس میں کسی قسم کی تفریق نہیں۔ چین کے قدیم مفکرین مثلاً لاؤزا، کونزا، چوآنگ زا کے ہاں اخلاقیات کا یہ خالص انسانی نظریہ قدیم سے موجود تھا۔ اسی طرح یہودی نبیوں آموس، ہوسیا اور یسعیاہ نے بھی ایسا بلند اخلاقی نظریہ لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ اسی طرح حضرت عیسیٰ (اور پالوس) نے بھی اس اصول کو بیان کیا کہ ہمدردی اور ذمہ داری کا دائرہ تمام بنی نوع انسان تک وسیع ہے۔

ہندوستان کے بڑے بڑے مفکرین نے بھی خواہ وہ بدھ مت سے متعلق ہوں یا برہمن مت سے اپنے اپنے نظامِ فکر میں اخوتِ انسانی کا پیغام دیا کیونکہ یہ تصور ان کے مابعد الطبیعی تصورِ وجود کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ تھا لیکن عملی حیثیت سے یہ اصول ان کے اخلاقی نظاموں میں جگہ نہ پا سکا۔ یہ لوگ اپنے معاشرے سے ذات پات کی تفریق کو مٹانے میں ہمیشہ ناکامیاب رہے اور اس طرح ان کے ہاں انسانی اخوت کا عالمگیر تصور کبھی راہ نہ پا سکا۔

اسی طرح زرتشت (ساتویں صدی قبل مسیح[1]) بھی اس تصور تک نہ پہنچ سکا کیونکہ اس کے ہاں انسانوں کو دو بڑے حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ ایک طرف تو یزداں خدائے نور و خیر کے پیرو ہیں اور دوسری طرف کفار جو ظلمت و تاریکی کے زیر اثر ہیں۔ اس نے یزداں کے پیروؤں کو تعلیم دی کہ وہ نیکی اور خیر کے زمانہ کو قریب لانے کے لئے جہاد کریں اور کفار کو نہ صرف اپنا بدترین دشمن سمجھیں بلکہ ان کے ساتھ اسی طرح کا سلوک بھی کریں۔ اس نظریئے کو سمجھنے کے لئے اس زمانے کا معاشرتی ماحول سامنے رکھنا ضروری ہے۔ یزداں کے پیرو باختر کے وہ قبیلے تھے جنہوں نے خانہ بدوشی کی زندگی چھوڑ کر شہروں اور دیہات میں منظم زندگی کا آغاز کر لیا تھا اور کفار وہ لوگ تھے جو ابھی تک خانہ بدوش اور وحشی تھے اور شہروں اور دیہاتوں پر اکثر حملے کر کے ان کو قتل و غارت کرنے سے گریز نہیں کرتے تھے۔

افلاطون اور ارسطو اور اس زمانے کے دوسرے یونانی مفکرین کی توجہ کا مرکز صرف یونان کا وہ آزاد شہری تھا جو اپنی روزی کے حصول کے لئے روزمرہ کی جدوجہد سے بے نیاز تھا۔ ان کے نزدیک صحیح انسان صرف یہی محدود گروہ ہے اور اس کے علاوہ معاشرے کے دوسرے طبقے ان مفکرین کی نگاہ میں مکمل انسان نہیں اور اس لئے ان کی فکری بلندیاں ایسے لوگوں کی فلاح و بہبود کے تصور سے اپنے آپ کو ملوث نہ کر سکیں۔ لیکن یونانی فکر کے دوسرے دور میں جب رواقی اور ایپکیوری فلسفوں کا رواج ہوا تو انسانی مساوات اور عالمگیر تصورات کی ترویج شروع ہوئی[2]۔ رواقی فلسفی پینے ٹیئس (Panaetius) جس کا زمانہ ۱۸۰ اور ۱۱۰ قبل مسیح کا ہے اس نئے رجحان کا بہترین نمائندہ کہا جا سکتا ہے۔ وہ انسانی اخوت (Humanism) کا صحیح پیغامبر تھا لیکن اس کے باوجود انسانی اخوت کا تصور قدیم زمانے میں عام نہ ہو سکا۔ تاہم چونکہ فلاسفہ نے اس نظریئے کو عقلی طور پر پیش کیا تھا اس لئے آگے چل کر اس کی اہمیت زیادہ واضح ہوتی چلی گئی۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ تاریخی طور پر ناقابلِ تردید ہے کہ انسانیت کا بلند ترین نظریہ جس کی رو سے ہر انسان ہر دوسرے انسان کا بھائی اور اس کے غم و راحت میں برابر کا شریک ہے کبھی بھی انسانوں کی زندگی پر اثر انداز نہیں ہو سکا۔ اس کے مقابلہ میں قدیم زمانے میں بھی اور آج بھی نسلی امتیازات، مذہبی اختلافات اور قومی مفاخرات انسانوں کو مختلف متحارب گروہوں میں تقسیم کرتے رہے ہیں۔ انہی وجوہ کے باعث ہمارا نزدیک ترین ہمسایہ بعض دفعہ اجنبی یا غیر ملکی کہلاتا ہے جس کے

---

[1] زرتشت کا صحیح زمانہ جیسا کہ ڈاکٹر محمد معین (پروفیسر طہران یونیورسٹی) نے اپنی کتاب مزدیسنا میں ثابت کیا ہے ۱۰۰ قبل مسیح ہے۔ ڈاکٹر شوائیٹزر نے جو زمانہ تحریر کیا ہے اس کا پس منظر یہ ہے کہ صحیح زمانہ تسلیم کرنے سے مغربیوں کے کئی غلط نظریات کی تردید ہوتی ہے۔ ان کا زعم ہے کہ مغربی تہذیب و تمدن ایک مکمل جغرافیائی وحدت ہے جس پر کوئی مشرقی تمدن اثر انداز نہیں ہوا جو حقیقت کے بالکل برخلاف ہے۔

[2] رواقی فلسفہ کی یہ خصوصیت درحقیقت اسرائیلی نبیوں کی تعلیم کی مرہونِ منت ہے۔ تمام مشہور رواقی فلاسفہ سامی نسل کے تھے اور ان کا اصلی وطن یونان کی بجائے مغربی ایشیا تھا۔

متعلق ہمارے دل میں کوئی ہمدردی اور محبت کا جذبہ پیدا نہیں ہوتا اور اس کے مفادات سے ہم اپنے آپ کو قطعاً بے تعلق اور بیگانہ محسوس کرتے ہیں۔

چونکہ ہمارا موضوع اخلاق کا ارتقاء ہے اس لئے ہمارے لئے مختلف نظریاتِ حیات کا مکمل جائزہ لینا اور ان کے اثرات کا اندازہ لگانا ضروری ہے۔ جب ہم تمام مروّجہ نظریاتِ حیات کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دو بڑے حصّوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس تقسیم کی بنیاد اس مادی دنیا کے متعلق انسانوں کے رجحان کا اختلاف ہے۔ بعض کا رجحان اثباتی ہے۔ وہ انسانوں کو اس دنیا اور اس کے کاموں میں پورا پورا حصّہ لینے کی ترغیب دیتا ہے۔ دوسرے گروہ کا رجحان سلبی ہے۔ اس کے نزدیک انسانوں کے لئے بہترین طریق کار یہ ہے کہ اس دنیا اور اس کے دھندوں سے بے اعتنائی برتی جائے حتیٰ کہ اپنے وجود اور جسم کے مطالبات کو بھی نظر انداز کر دیا جائے۔ اثباتی نظریۂ حیات ہمارے فطری جذبات سے ہم آہنگ ہے اور سلبی نظریہ انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ اثباتی نظریئے کے مطابق یہ دنیا ہمارا گھر ہے اور وہ ہمیں دعوت دیتا ہے کہ ہم اپنی ساری زندگی کو مسلسل جدوجہد میں بسر کر دیں تاکہ یہ دنیا انسانوں کے لئے بہترین جگہ بن سکے۔ سلبی نظریہ اس کے برعکس کاہلی اور بے کاری کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ یہ دنیا اس کے خیال میں انسان کے لئے بالکل ناموزوں ہے جس میں وہ محض مختصر سی مدت کے لئے آپہنچا ہے۔ تمام اخلاقی نظریات صرف اثباتی فلسفۂ حیات سے متعلق ہیں۔ اخلاقیات کا مقصد خیر کے نصب العین کا حصول ہے اور اس لئے فطری طور پر اس کے حصول کے لئے جدوجہد لازمی ہو جاتی ہے چنانچہ اخلاقی ترقی کا مکمل دارومدار اثباتی فلسفۂ حیات پر ممکن ہے۔ جہاں کہیں بدقسمتی سے سلبی نظریہ حاوی ہو جاتا ہے انسانوں کا اخلاقی ارتقاء رُک جاتا ہے کیونکہ مسلسل جدوجہد اور کوشش جو اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے یہاں معتوب سمجھی جاتی ہے اور اس کے لئے ان کے ہاں کوئی گنجائش ہی نہیں۔

تاریخی طور پر ہندوستانی مفکرین اور عیسائیت سلبی نظریۂ حیات کے علمبردار رہے ہیں۔ ان کے برعکس چینی فلاسفہ، اسرائیلی انبیاء، زرتشت اور مغربی دنیا کے مفکرین (نشاۃ ثانیہ کے بعد سے) نے اثباتی نظریۂ حیات کا ساتھ دیا ہے۔ ہندوستانی مفکرین کا سلبی نظریۂ حیات ان کے اس عقیدے کا نتیجہ ہے کہ وجود حقیقی غیر مادی، ناقابلِ تغیر اور ابدی ہے۔ یہ مادی دنیا اس کے برعکس صرف عارضی اور بیرونی نمائش، مایا اور دھوکا ہے۔ ان کے نزدیک یہ خارجی کائنات جس کا علم محسوسات کے ذریعے ہم تک پہنچتا ہے محض ایک روحانی عالم کا اس زمان و مکان کی حدود میں نامکمل عکس ہے۔ جب کبھی انسان ان محسوسات کے دھوکے میں آکر خارجی کائنات کو حقیقی سمجھ لیتا ہے اور اس غلط فیصلے کے زیر اثر روزمرہ کی زندگی کے کاموں میں دلچسپی لینا شروع کرتا ہے تو گویا اس نے ایک غلط بات کو صحیح سمجھا اور اس طرح مایا اور دھوکے کے چکر میں مبتلا ہو کر حقیقت سے دور ہو جاتا ہے۔ وجودِ مطلق کی صحیح ماہیت کو سمجھنا اور اس دنیا کے دھندوں سے بے نیاز ہونا ہی صحیح راستہ ہے۔ یہ بے نیازی یا بے پروائی کا رویّہ بھی ایک معنی میں کسی حد تک اخلاقی رویّہ کہلا سکتا ہے۔ جب انسان دنیا کے معاملات سے بے نیاز

ہو جاتا ہے تو اس سے خود غرضی کا داعیہ جو مادی دنیا کے فوائد اور نفسانی خواہشات کے حصول کے سلسلے میں پیدا ہوتا خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ یہ بے اعتنائی اور سکون پرستی عدم تشدّد کے نظریئے پر منتج ہوتی ہے اور اس طرح انسان دوسروں پر ظلم و ناانصافی کرنے سے محفوظ و مامون ہو جاتا ہے۔

برہمن مت، سانکھیہ، جین مت اور خود بدھ نے عدم تشدد کے اصول کی تعریف کی ہے جس کو وہ اہنسا کا نام دیتے ہیں اور جو ان کے نزدیک اخلاقیات کا بہترین اصول ہے۔ تاہم یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اہنسا ایک ناکافی اور نامکمل اصول ہے۔ یہ خود غرضی کا دروازہ کھولتا ہے۔ سلبی نظریۂ حیات کا یہ لازمی تقاضا ہے کہ انسان دوسرے لوگوں اور معاشرتی فلاح و بہبود سے بے پرواہ ہو کر تمام توجہ اپنی ذاتی نجات پر مرکوز کر دیتا ہے اور اس سے خود غرضی کا پیدا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اہنسا کا فلسفہ اسے دوسرے انسانوں سے ہمدردی اور رحم کرنے پر نہیں اُبھارتا۔ اس کا آغاز کسی اخلاقی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نہیں ہوا بلکہ محض مابعد الطبیعی نظریات کے منطقی ربط و مضمرات سے ہوا ہے اور اس لئے عملی زندگی میں اس سے کسی طرح کے فوائد مترتب نہیں ہو سکتے۔ اہنسا سے جو عمل سرزد ہوتا ہے اس کا محرک دنیا کی اس زندگی میں کسی خیر کے نصب العین کا حصول نہیں، بلکہ صرف سلبی طور پر بدی سے محفوظ رہنے کا نظریہ ہے۔

اسی طرح عیسائیت نے بھی دنیاوی معاملات میں سلبی نظریہ اختیار کیا اگرچہ ہندوستانی مفکرین کے برخلاف اس نے مکمل بے عملی کا سبق نہ دیا۔ اس فرق کی بنیادی وجہ دونوں کے نظریات کا اختلاف ہے۔ عیسائیت کے نزدیک یہ کائنات محض دھوکا اور مایا نہیں بلکہ حقیقی ہے اگرچہ وہ ناقص اور نامکمل ضرور ہے اور اس لئے یہ ہمارا فرض ہے کہ اسے خدا کی بادشاہت میں تبدیل کرنے کی کوشش کریں۔ خدا کی بادشاہت کا یہ تصور اسرائیلی نبیوں نے آٹھویں اور نویں صدی قبل مسیح میں پیش کیا اور اسی طرح زرتشت کی تعلیم کا مرکزی تصور بھی یہی تھا۔ حضرت عیسیٰ کے کلام کے مطالعہ سے یوں مترشح ہوتا ہے اور ان کے ابتدائی پیروؤں نے بھی یہی سمجھا کہ یہ خدائی سلطنت بہت جلد اس دنیا میں قائم ہونے والی ہے۔ وہ بار بار اپنے سامعین کو اس اہم اور مبارک وقت کے لئے تیار رہنے اور اپنے آپ کو اخلاقی طور پر اس کے اہل بننے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں۔ وہ لوگوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ دنیاوی کاموں سے بالکل بے نیاز ہو جائیں اور اپنی زندگیاں صرف نیکی کے کام کرنے کے لئے وقف کر دیں۔ چنانچہ اس نظریئے کی رُو سے انسانوں سے یہ توقع تو کی جاتی ہے کہ وہ مادی زندگی کے تقاضوں سے بے پروا اور بے نیاز ہو جائیں، لیکن انسانوں کو باہمی اخلاقی ذمہ داری سے بے نیازی کی تعلیم نہیں دی گئی۔ حضرت عیسیٰ کی تعلیم میں بے عملی کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ انسانوں کو ان کی ذمہ داریوں سے پوری طرح عہدہ برآ ہونے کی تعلیم دی گئی اور یہی ایک بات اس کو بدھ مت سے متمیز کرتی ہے۔ اس حیثیت کو دیکھا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عیسائی اخلاق بھی ایک حیثیت میں اثباتی نظریۂ حیات سے مماثل ہے۔

یہ لیکن جب کچھ زمانے کے بعد خدائی سلطنت کا تصور عملی شکل میں ظاہر نہ ہوا تو اس سے مایوسی طاری ہونا لازمی تھا، چنانچہ سلطنت روما اور زمانۂ وسطیٰ میں عیسائیت کا رجحان زیادہ تر قنوطی رہا کیونکہ اب ان کے سامنے کوئی اثباتی نصب العین

موجود نہ تھا جس کے حصول کے لئے وہ جد وجہد جاری رکھ سکتے اور اس کا نتیجہ وہی بے عملی اور بے پروائی میں ظاہر ہوا، جو ہندوستانی فکر کا خاصہ رہا ہے۔ عیسائیت کا اثباتی پہلو صرف نشاۃ ثانیہ میں جا کر ظاہر ہوا[1]۔ اس کے بعد سولہویں اور سترھویں صدی میں عیسائیت نے اس نئے رجحان کا ساتھ دیا۔ اس کے اخلاقی نظام کا نصب العین اب صرف انسان کی انفرادی تکمیل اور نجات نہ رہا جیسا کہ حضرت عیسیٰ نے تعلیم دی تھی۔ اب انسانی معاشرے کی مادی اور روحانی بہبودی کا تصور لوگوں کے سامنے پہلی بار آگیا۔ اس نئے میدانِ عمل میں عیسائی اخلاق اپنی تکمیل تک پہنچا۔ عیسائیت اور نشاۃِ ثانیہ کے لادینی جوش نے مل کر وہ تمدن پیدا کیا جس میں اب ہم رہ رہے ہیں اور جس کی تکمیل اور ارتقاء میں ہم سب کوشاں ہیں[2]۔ زرتشت اور چینی مفکرین کا نظامِ فکر تو شروع ہی سے زندگی کا اثباتی نظریہ پیش کرتا تھا اور اس لئے ان کے ہاں ایک صحت مند تمدن پیدا کرنے کی مکمل صلاحیت موجود تھی۔

ارتقاء کی ایک خاص منزل پر پہنچ کر اخلاقیات میں ایک گہرائی پیدا ہونی شروع ہوتی ہے اور اس سے لازماً خیر کے بنیادی اصول کی تلاش شروع ہوتی ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر بعض متفرق منفرد فضائل کی تعریف اور ان کو مختلف عنوانات کے تحت ترتیب دے کر لوگوں کو ان پر عمل پیرا ہونے کی ترغیب دینا تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا۔ اب ان کے تمام اختلافات کو نظر انداز کر کے ان کے بنیادی اشتراک اور اس طریق کار پر زیادہ توجہ دی جانے لگی جس سے یہ تمام متفرق فضائل خیر کے ایک مشترک تصور کا لازمی نتیجہ معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وہ طریقہ ہے جس سے چینی مفکرین اس نتیجے پر پہنچے کہ دوسرے انسانوں سے حسنِ سلوک ہی تمام فضائل کا سرچشمہ ہے۔ حضرت عیسیٰ سے پہلے اسرائیلی اخلاق میں یہ سوال زیرِ بحث رہا ہے کہ آیا کوئی ایسا اخلاقی حکم ہے جس کی پیروی تمام مذہبی احکام کی پیروی کے مماثل ہو۔ اسرائیلی مذہبی روایات روح کو سامنے رکھتے ہوئے حضرت عیسیٰ نے اس بنیادی اخلاقی اصول کو محبت کا نام دیا۔

پہلی صدی عیسوی میں رواقی مفکرین سنیکا، ایپکٹیٹس اور بادشاہ مارکس اُریلیس نے اپنے پیشرو پینے ٹیئس کے انسانی ([illegible]) افکار کا تتبع کیا اور اسی نتیجہ پر پہنچے کہ محبت ہی کو بنیادی اور اہم ترین اخلاقی اصول

---

[1] اہم سوال تو یہی ہے کہ نشاۃ ثانیہ نے جو زندگی اور انسانیت کا اثباتی پہلو اُجاگر کیا ہے تو اس کے صحیح اسباب کیا تھے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ عیسائیت کے سلبی پہلو سے بیزاری کے بعد یونانی فکر کا احیا ہوا اور اس سے مغربی اقوام کو زندگی کے ایک نئے رُخ کے مطالعہ کا موقع ملا لیکن جیسا کہ مصنف خود اس سے پہلے بیان کر چکا ہے یونانی فکر خالص انسانی نقطۂ نگاہ کبھی پیش نہ کر سکا تھا۔ حقیقت صرف یہ ہے کہ نشاۃ ثانیہ میں جو مغربی تاریخ میں ایک ذہنی اور فکری انقلاب پیدا ہوا وہ صرف اسلامی تعلیم اور مسلمانوں کے پیدا کردہ تمدنی ماحول کا نتیجہ تھا۔ اگر اس کڑی کو فراموش کر دیا جائے تو مغربی فکر کی انسانیت پرستی اور اثباتیت کا کوئی تاریخی جواز تلاش کرنا ممکن نہیں۔ یہ نیا رجحان عیسائیت کے تعاون سے پیدا نہیں ہوا تھا کیونکہ عیسائیت کا صحیح نصب العین تو انفرادی فلاح سے زیادہ نہ تھا جیسا کہ خود مصنف آگے تسلیم کرتا ہے بلکہ عیسائیت کے علی الرغم پیدا ہوا تھا اور اس کا واحد سبب اسلامی تمدن اور علم و عمل تھا جس نے یہ انقلاب پیدا کیا۔

سمجھنا چاہیئے۔ ان کا اخلاقی نظام چین کے مشہور فلاسفہ کے نظاموں سے مماثل ہے۔ دونوں نہ صرف محبت کے اخلاقی اصول کو ایک مرکزی حیثیت دینے میں متفق ہیں بلکہ سب سے زیادہ اہم یہ بات ہے کہ دونوں نظاموں کے نزدیک محبت کے اس اخلاقی اصول کا منبع اور جواز انسانی عقل ہے۔ اس طرح یہ چیز ثابت ہو جاتی ہے کہ سن عیسوی کی پہلی دو صدیوں میں یونانی اور رومی فکر اور عیسائیت دونوں کے اخلاقی نصب العین میں مکمل اشتراک و مماثلت پائی جاتی ہے[1]۔ اس اشتراک فکر سے قدیم اور جدید، ـــــ یونانی و رومی فکر اور عیسائیت ـــــ کے درمیان اتحاد عمل کا راستہ پیدا ہونے کا امکان تھا لیکن بدقسمتی سے یہ اتحاد عمل رو پذیر نہ ہو سکا۔ رواقی فلسفہ کا اخلاقی نظریہ کامیاب نہ ہو سکا اور ان مفکرین کے نزدیک عیسائیت ایک بدترین قسم کے توہم پرستی سے مترادف تھی کیونکہ اس کا تمام تر انحصار حضرت عیسیٰ کی الہامی تعلیم پر تھا اور اس کے علاوہ وہ لوگوں کو ایک ایسی نئی سلطنت کے قیام کی خوش خبری دیتے تھے جو ان کے خیال میں محض خدائی معجزے سے ظاہر ہوگی۔ اس کے دوسری طرف عیسائی اس قسم کے تمام عقلی فلسفوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اس اختلاف کی ایک اور وجہ بھی تھی۔ فلسفہ زندگی اور انسانیت کے متعلق اثباتی نقطۂ نگاہ پیش کرتا تھا اور عیسائیت کا رجحان خالص سلبی تھا۔ اس طرح دونوں کے درمیان خلیج وسیع ہو تی گئی۔

لیکن صدیوں کے بعد یہ خلیج آخر کار پاٹی گئی۔ جب سولہویں اور سترھویں صدی میں عیسائی دنیا زندگی کے اس اثباتی پہلو سے واقف ہوئی جو نشاۃ ثانیہ میں اُبھرا تو اس وقت وہ رواقی فکر کے اخلاقی نقطۂ نگاہ کو صحیح طور پر سمجھ سکی۔ اس وقت عیسائی یہ معلوم کر کے حیران ہوئے کہ حضرت عیسیٰ نے محبت کے جس اصولِ اخلاق کی تبلیغ کی تھی وہ تو فلاسفہ نے خالص عقلی طریقے سے پہلے ہی پیش کیا تھا۔ اس سے عیسائی مفکرین کے ہاں یہ نظریہ قائم ہوا کہ وہ حقائق جو وحی کے ذریعے انسانوں تک پہنچے ہیں ایسے ہیں جن کی تصدیق بعد میں عقل کے ذریعے کی جا سکتی ہے۔ ان مفکرین میں جو عیسائیت اور رواقیت دونوں سے یکساں طور پر وابستہ اور متاثر تھے ایریسمس اور ہوگیو گروشس بہت مشہور اور نمایاں ہیں۔

عیسائیت کے زیر اثر فلسفیانہ اخلاق میں ایک نئی زندگی کی لہر دوڑ گئی اور اسی طرح فلسفہ کے زیر اثر عیسائی اخلاق نے اس مادی دنیا کے تقاضوں اور ارضی حیات کی بہبودی کی طرف توجہ کرنی شروع کی۔ اس عمل و ردِّ عمل سے ایک روحانی رجحان

---

[1] اگر یونانی فکر سے مراد کلاسیکی یونانی فلسفہ لیا جائے تو یہ بیان سرتاپا غلط ہو گا کیونکہ افلاطون، ارسطو اور ان کے ہاں خالص انسانی نقطۂ نگاہ کبھی پیش نہیں کیا گیا اور یہ خود مصنف تسلیم کر چکا ہے۔ اگر یونانی اور رومی فکر سے مراد محض رواقی فلسفہ لیا جائے تو یہ بیان درست ہوگا لیکن رواقی فلسفہ اس لحاظ سے یونانی روایات کی بجائے خالص اسرائیلی فکر کے زیر اثر تھا جیسا کہ مؤرخین تسلیم کرتے ہیں تمام ابتدائی رواقی مفکرین ملکی طور پر غیر یونانی اور نسلی طور پر سامی تھے اور جس علاقے میں اُنہوں نے پرورش پائی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اُنہوں نے یونانی فکر میں جو خالص انسانی نقطۂ نگاہ پیش کیا تو وہ اسرائیلی نبیوں کے زیر اثر تھا۔ اس طرح مصنف نے جو مماثلت و اشتراک عیسائیت اور یونانی فلسفہ میں دکھانے کی کوشش کی ہے وہ مماثلت دو مختلف فکروں میں نہیں بلکہ ایک ہی سلسلے کی مختلف کڑیوں کے درمیان اشتراک کی مثال ہے۔

دنقطہ نظر پیدا ہوا جس کی خصوصی صفت اس کا وہ اخلاقی نظام ہے جس کی بنیاد محبت[1] پر تھی اور جس کے باعث وہ بے شمار خرابیاں، مظالم، ناانصافیاں اور توہمات کے بدترین پلندے جو آج تک عیسائی دنیا برداشت کرتے چلی آرہی تھی مردود قرار دیے جانے لگے۔ مخالفین کی جسمانی سزا منسوخ کر دی گئی۔ بیچاری عورتوں کے سر سے چڑیل قرار دے کر زندہ جلا دینے کا خطرہ ٹل گیا۔ غیر فطری اور غیر انسانی قوانین کی جگہ بہتر قوانین بننے شروع ہوئے۔ چنانچہ جب مغربیوں کو پہلی بار اس حقیقت کا احساس ہوا کہ محبت کا اخلاقی اصول قوانینِ فطرت وعقل کے مماثل (......) ہے تو اس نئی علمی دریافت نے ان کے دل میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑا دی اور اس کے زیرِ اثر انسانی تاریخ میں پہلی بار ایک عالمگیر اصلاحات کا دور دورہ شروع ہوا۔

دوسرے افراد سے محبت کرنے اور بے غرضی کے نظریئے کو عقلی طور پر ثابت کرنے کے لیے اٹھارہویں صدی کے کچھ فلاسفہ یعنی ہارٹلے، بیرن ہالباش، ہلویٹیس اور بینتھم وغیرہ نے افادیت (......) کے دلائل پیش کیے۔ ان سے پہلے چینی اور رواقی مفکرین نے ایسے ہی دلائل پر زور دیا تھا اگرچہ ان کا نقطۂ نگاہ صرف افادی دلائل تک محدود نہ تھا۔ ان مغربی فلاسفہ کے نزدیک بے غرضی درحقیقت خود غرضی ہی کا ایک ظاہری پردہ ہے کیونکہ افراد اور معاشرے کی بہبودی کا انحصار بڑی حد تک ایک فرد کی ذاتی قربانی پر ہے جو وہ دوسروں کی خاطر کرتا ہے۔

ہیوم (......) اور کانٹ نے اس سطحی نظریئے کے خلاف آواز بلند کی۔ کانٹ نے (اپنے خیال میں) اخلاقیات کی انفرادی حیثیت اور عظمت کو برقرار رکھنے کے لیے دوسری غلطی کی۔ اسے افادی نظریئے میں کوئی سچائی نظر نہ آئی۔ اس کا خیال تھا کہ اگرچہ افادیت کا نقطۂ نگاہ عملی طور پر صحیح معلوم ہوتا ہے تاہم اس کو اخلاقیات میں بنیادی اہمیت دینا کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ جیسا کہ کانٹ کے نظریۂ حکمِ مطلق سے ظاہر ہے اس کے نزدیک اخلاقی قانون ایک مطلق حکم ہے۔ نیک و بد کی تمیز کے لیے ہم جائز طور پر اپنے ضمیر پر انحصار کر سکتے ہیں کیونکہ وہ قابلِ اعتماد کسوٹی ہے۔ ہمارا کام صرف یہ ہے کہ اس کی آواز پر لبیک کہیں۔ داخلی اور نفسی دنیا میں اخلاقی قانون کی عمل پیرائی سے یہ حقیقت واضح ہے کہ ہم ایک حقیقی دنیا یعنی دنیائے اعیان کے شہری ہیں اگرچہ ہم ابھی تک اس دنیائے نمود میں رہتے ہیں جو زمان ومکان کی حدود کے اندر مقید ہے۔

کانٹ کے برعکس، ہیوم نے افادی اصول کو غلط ثابت کرنے کے لیے تجرباتی راستہ اختیار کیا۔ اس نے اخلاقی اعمال کے محرکات کا تجزیہ کیا اور اس نتیجہ تک پہنچا کہ اخلاقیات محض جذبات اور تاثرات (......) کا معاملہ ہے۔ اس کا خیال ہے کہ قدرت نے ہمیں ہمدردی کی قوت عطا کی ہے جس کے باعث ہم دوسروں کے جذبات کو سمجھنے اور ان کے غم و راحت اور

---

[1] یہ اصولِ محبت (جس کا مفہوم رواداری، عالمگیر انسانی اخوت وغیرہ تھا) اگر عیسائیت کا خصوصی پیغام تھا تو کیا وجہ ہے کہ اس قدر سے پہلے اس کا اثر یورپ کی زندگی میں کہیں نظر نہیں آتا۔ مذہبی تعصب اور تنگ نظری کا جو بدترین نمونہ عیسائیت کے ہاں ملتا ہے اس کی مثال شاید دنیا کی کوئی قوم پیش نہیں کر سکتی۔ محبت اور رواداری کے زرّیں اصولِ اخلاق جن سے مغربی اقوام نشاۃ ثانیہ کے دور میں پہلی بار آشنا ہوئیں صرف اسلامی تعلیم سے ماخوذ تھے۔

قلبی وارداتوں میں شریک ہونے کے قابل ہوتے ہیں اور یہ ہمارا فرض بھی ہے۔ ہیوم کے الفاظ میں ہم ایک ساز کی مختلف تاریں ہیں کہ جب ایک تار ہلتی ہے تو دوسری تاریں اس سے متاثر ہو کر ایک ہم آہنگ نغمہ پیدا کرتی ہیں۔ یہی ہمدردی کا جذبہ ہے جس سے ہم اپنی انفرادی زندگی کو دوسروں کے لئے وقف کرتے ہیں اور دوسرے افراد اور معاشرے کی بہبود میں دن رات کوشاں نظر آتے ہیں۔ ہیوم کے بعد (اگر ہم نیٹشے کو نظرانداز کر دیں) فلسفہ نے اس حقیقت سے انکار کرنے کی کبھی جرأت نہیں کی کہ اخلاقیات کی اوّلین بنیاد یہی جذبۂ ہمدردی ہے۔ ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ اب اس وقت اخلاقیات کا اس معاملہ میں کیا تصوّر ہے؟ کیا کسی اخلاقی نظام کی مدد سے ہم ان فرائض کی تحدید و تعریف کر سکتے ہیں جو ایک شخص پر دیگر بنی نوع انسان کے متعلق عائد ہوتے ہیں اور اس طرح خود غرضی اور بے غرضی کے تضاد کو اس طرح حل کر سکیں جس طرح افادیت (Utilitarianism) نے حل کرنے کی کوشش کی تھی؟

ہیوم نے تو اس مسئلہ پر غور ہی نہیں کیا اور اسی طرح بعد کے فلسفیانہ نظاموں نے اس سے چشم پوشی کی۔ رحم اور ہمدردی کے جذبے سے متاثر ہو کر دوسروں کی خدمت کرنے کے عمل کے نتائج کا فلسفیانہ تجزیہ کرنے کی کبھی سنجیدگی سے کوشش نہیں کی گئی اس ڈر سے کہ کہیں یہ نتائج بہت زیادہ پیچیدہ نہ ہوں اور حقیقت یہی ہے کہ وہ ہیں بھی بہت پیچیدہ۔ خدمت اور ہمدردی کا اخلاقی رویہ ایک عام اخلاقی اصول کی حیثیت سے اب قابل قبول نہیں ہو سکتا اگرچہ ہماری خواہش یہی ہے کہ اس کی یہ اخلاقی حیثیت قائم رہے۔ اب وہ غیر مبہم اور تسلیم شدہ احکامات کے واضح نظام پر مشتمل نہیں۔ وہ تو محض معروضی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ہر شخص پر انفرادی طور پر کچھ ذمہ داریاں عائد کرتا ہے کہ وہ فیصلہ کرے کہ وہ کس حد تک اس قسم کی خدمت یا ہمدردی کر سکتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ اس اخلاقی رائے سے اب ہم واضح اور مثبت احکام و ہدایات مستنبط نہیں کر سکتے کہ اب وہ امکانی نتائج کے حصول پر مطمئن نظر نہیں آتا۔ اکثر یہ جذبہ انسانوں کو ناممکن مقاصد کے حصول کی طرف لے جاتا ہے اس حد تک کہ خود فرد کی اپنی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ خطرناک زمانوں میں کئی ایسے واقعات رونما ہوئے ہیں اور ہزاروں لوگوں نے دوسروں کی خاطر اپنی زندگیاں قربان کر دیں۔ حتیٰ کہ اس موجودہ زمانے میں خدمت کا اخلاقی جذبہ ہم سے توقع رکھتا ہے کہ اگر ہم اپنی جان قربان نہ کریں تو کم از کم اپنے مفادات کو ترک کر دیں اور دوسرے انسانوں کی مدد کرنے کے لئے اپنے انفرادی حقوق اور فوائد سے دست بردار ہو جائیں۔ کتنی دفعہ ہم نے اپنے ضمیر کی آواز کو دبانے کی کوشش کی ہے۔ کیسے کیسے نازک موقعوں پر بے غرضانہ خدمت کے جذبے نے ذمہ داری کا بھاری بوجھ ہمارے کندھوں پر لا ڈالا ہے ان لوگوں کی مثال دیکھئے جو ایک کاروبار چلا رہے ہیں۔ ان میں سے کتنے شاذ آدمی آپ کو مل سکیں گے جو خوش قسمتی سے ان افراد کو محض ہمدردی کے جذبے سے متاثر ہو کر ملازمت دینے کی اہمیت رکھتے ہوں جو حالات سے لاچار ہو کر ملازمت کے متلاشی ہوں اور جن کو اگر ملازمت نہ ملے تو شاید فاقہ کی موت مر جائیں؟ ایک اچھا کاروباری آدمی ملازمت تو صرف اہل ترین شخص کو دے سکیگا۔ لیکن اگر اپنے تجربات کی بنا پر یہ لوگ ہمدردی کے جذبے کو بالکل فراموش کرنے میں اپنے آپ کو

حق بجانب سمجھیں تو انسانیت کی یہ بے اندازہ بدقسمتی ہوگی۔ آخر میں ہمیں اس اصول (بے غرض خدمت) سے ایک اور نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا۔ یہ جذبۂ ہمدردی کسی حیثیت میں بھی صرف انسانوں تک محدود نہ رہنا چاہیئے بلکہ اس کا اثر تمام ان جانداروں تک وسیع ہونا چاہیئے جو ہمارے ساتھ متعلق ہیں۔ وہ ہماری طرح راحت کے متلاشی، دکھ اور تکلیف سے واقف، اور تباہی کے خطرے سے خوفزدہ ہیں اور اس حیثیت میں ہمارے ساتھی ہیں۔ ایک انسان جس کا احساس ہمدردی و شفقت تیز ہے وہ ہر جاندار شے پر رحم کھانا ضروری سمجھتا ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ فلسفے نے آج تک انسانوں کی ہمدردیوں میں جانوروں کو شامل کرنا مناسب نہیں سمجھا اور نہ اسے اخلاقیات کا جزو قرار دیا۔ اس کی وجہ سادہ ہے۔ وہ شاید انسانوں کی ذمہ داریوں کے حلقے کو وسیع تر کرنے کے نتائج سے جائز طور پر خوفزدہ ہے۔ فلسفی اس حقیقت کو تسلیم کئے لیتے ہیں کہ اگر یہ توسیع کر دی گئی تو کسی اخلاقی نظام میں اخلاقی احکام کی عقلی تشکیل کا امکان ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا۔

یہ حقیقت ہے کہ اگر ہم اپنی اخلاقی ذمہ داری کو جو اس وقت صرف بنی نوع انسان تک محدود ہے وسیع تر کر کے اس میں تمام جانداروں کو بھی شامل کر لیں تو اس سے اخلاقی کش مکش کی تعداد و شدت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ اکثر ایسے واقعات پیش آتے ہیں جب ہم جانوروں کو تکلیف پہنچانے اور حتیٰ کہ ان کی زندگی ختم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ کوئی کسان اپنے مویشیوں کی تمام نسل کو برقرار رکھنے کی استطاعت نہیں رکھتا اور اس لئے وہ صرف ان چند کو رکھ لیتا ہے جن کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور جن کو کھلانے کی اس میں قوت ہوتی ہے۔ بعض حالتوں میں چند جانوروں کو بچانے کے لئے چند دوسری جانوں کو مارنا پڑتا ہے اور ہمارا یہ عمل بالکل بلادلیل ([illegible]) معلوم ہوتا ہے۔ ایک جاندار کی حفاظت کے لئے سینکڑوں دوسرے جانوروں کو جان سے مار ڈالنے کا کیا اخلاقی جواز ہے؟ اگر انسان جانوروں کی چند نسلوں کی حفاظت کے لئے چند ایسے دوسرے جانداروں کو قتل کر ڈالتا ہے جو ان کی بقاء کے راستے میں حائل ہیں تو اس کے عمل کا کوئی جواز نہیں۔ اگر ہم اپنی زندگیوں پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ہم میں سے ہر شخص بے شمار جانداروں کی تباہی اور قتل کا باعث ہے۔ کیا ہی اچھا ہو کہ ہم میں سے ہر شخص اس مسئلہ پر مکمل بے تعلقی اور سنجیدگی سے غور کرے کہ کس طرح اس جرم عظیم کو ختم کیا جا سکتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح ہم موجودہ تمدن کی بہت بڑی خدمت انجام دے سکیں گے۔ یہ فرض ادا کرنا ہمارے موجودہ تمدن کی بقاء کے لئے بالکل ناگزیر ہے۔

تمام جاندار مخلوق سے ہمدردی کرنے کا اصول اخلاقیات کی تکمیل کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اخلاقیات کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ کسی خاص فلسفیانہ نظام کے ساتھ وابستہ ہے۔ تمام زمانوں میں انسان اخلاقی احکامات اس وجہ سے پورا کرتے رہے کہ ان کے نزدیک ایک عالمگیر مشیئت ([illegible]) اس کائنات میں کارفرما ہے اور یہ احکامات اسی مشیئت کے عین فطری تقاضے کے مطابق تھے۔ یہ نظریہ صرف مذہبی نظاموں ہی میں نہیں پایا جاتا بلکہ مغرب میں سترھویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی میں عقلیت کا نظریہ بھی اسی عقیدہ پر مبنی تھا۔ لیکن ہم اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کر سکتے کہ اس

کائنات کے متعلق ہر نظریہ جس سے اخلاقی نظام مربوط ہے محض انسانوں کے اپنے ذہنی و قلبی تعصبات اور خوش توقعات کا نتیجہ ہے۔ ہر فلسفۂ حیات میں اس عالمگیر مشیت کے ساتھ چند ایسی صفات اور ارادے منسوب کئے جاتے ہیں جو اپنے زمانے کے افکار اور جذبات کے مطابق ہوتے ہیں۔ انیسویں صدی کے دوران میں علماء تلاش حق سے اس نتیجہ پر پہنچے کہ کائنات کی صحیح فطرت کی دریافت کے لئے علمی تحقیقات اخلاق کی ترقی کا باعث نہیں بن سکتیں۔ سائنس کی ترقی سے یقیناً فطری قوانین کے عمل کے متعلق ہمیں گہری واقفیت حاصل ہوتی ہے اور اس کی مدد سے ہم کائنات کی قوتوں کا بہتر استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف ان تمام مظاہر کے پیچھے جو مقصد کارفرما ہے اس کے متعلق ہمارا علمی رویہ محض لاادریت کی طرف بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ دنیا میں ہم ہر روز مشاہدہ کرتے ہیں کہ ارادۂ حیات اپنے آپ سے خونیں جنگ میں دست و گریباں ہے اور ایک مظہرِ حیات دوسرے مظاہرِ حیات کے خون پر پھلتا اور نشو و نما پاتا ہے۔ شان و شکوہ کے ساتھ ساتھ خوفناکیاں، دانائی کے ساتھ ساتھ نادانیاں، راحت کے ساتھ رنج و غم — یہ دونوں حقیقتیں باہم دگر پیوست ہیں اور یہی انسانی زندگی کا المیہ ہے۔

ایسے حالات میں جب اسے کسی فلسفۂ حیات کا سہارا مہیا نہ ہو تو بے غرض خدمت کا اخلاقی اصول کیسے قائم رہ سکتا ہے؟ شکوک و شبہات کے علاوہ اور کوئی راستہ نظر نہیں آتا۔ لیکن اس کا قائم رہنا ضروری ہے۔ شروع میں تو یقیناً ایک اخلاقی نظام کا کسی فلسفۂ حیات کے سہارے کے بغیر قائم رہنا ناممکن تھا لیکن اب جب کہ بے غرض خدمت کا اصول قائم ہو چکا ہے تو اب دونوں ایک دوسرے کی مدد سے بے نیاز ہو چکے ہیں اور اس وقت اخلاقیات اور فلسفۂ حیات دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہ سکتے ہیں۔

اگر ہم اخلاقیات کا آغاز اور اس کی بنیاد کا مطالعہ کرنا چاہیں تو ہمارے لئے یہی راستہ ہے کہ ہم اس کائنات کی حقیقت اور اس میں انسانی حیثیت کا مطالعہ کریں۔ ہمارا میدانِ مشاہدہ محدود ہے اور اس لئے اس کائنات کا مکمل اور تسلی بخش علم ہمارے لئے ممکن نہیں۔ ہم سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہہ سکتے کہ اس کائنات کی تمام مخلوق اپنے وجود کے لئے اسی حیات کی مرہونِ منت ہے جو ہماری رگوں میں موجود ہے اور یہ کہ حیات خود ایک ایسی حقیقت ہے جو انسانوں کے لئے ہمیشہ ایک معما رہے گی جس کا راز انسانوں کی بے انتہا علمی کاوشوں کے باوجود نہیں کھل سکتا۔ اس دنیا کا صحیح تمدن صرف اسی حالت میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے جب ہم اپنے آپ کو وجودِ حیات کے اس عالمگیر معما کے حوالے کر دیں۔ یہی وہ راستہ ہے جس سے صوفیا نے منازلِ سلوک طے کیں اور اسی کے باعث ہم حیات کی حقیقی ماہیت سے صحیح واقفیت اور قرب حاصل کر سکتے ہیں۔

ہمارے شعور میں جو بنیادی اور اہم ترین تصور ہے ہم اس کو اس فقرے میں ادا کر سکتے ہیں "میں حیات ہوں جو زندہ رہنا چاہتی ہے اور جو حیات کے ماحول میں گھری ہوئی اور میری طرح زندگی کی تڑپ اور آرزو سے آشنا ہے"۔ اگر ہم اس کائنات اور اس میں اپنی حیثیت کے متعلق صحیح عرفان چاہتے ہیں تو اس اصول کو کبھی فراموش نہیں کرنا چاہیے۔ چونکہ میں ارادۂ حیات ([illegible]) ہوں اس لئے اپنی زندگی کے متعلق میرا نظریہ اثباتی ہونا ضروری ہے۔ اس کا یہ مطلب

نہیں کہ میں ہر قیمت پر زندہ رہنا چاہتا ہوں بلکہ اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ مجھے اس کا شدید احساس ہے کہ حیات ایک عظیم معما ہے۔ جب میں زندگی کے متعلق غور و فکر کرتا ہوں تو مجھے اس امر حق کا پورا احساس ہوتا ہے کہ میرے ارد گرد جو اسی ارادۂ حیات کے مختلف مظاہر ملتے ہیں میں انہیں اسی معمائی قدر کی ترازو میں اپنے معمائی تصور کروں۔ اس طرح حیات کا دفاع و بقاء اس کی ترقی اور نشوونما اس حد تک کہ اس کی تمام عظیم الشان صفات مکمل طور پر ظہور پذیر ہو سکیں ــــ یہ ہوگا خیر کا بنیادی تصور۔ اس کے برعکس شر کا مفہوم یہ ہوگا کہ حیات کو تباہ و برباد کیا جائے، اس کو نقصان پہنچایا جائے اور اس کے فطری ارتقا میں رکاوٹ ڈالی جائے۔

احترام حیات کا یہ اصول محبت کے اس اصول کی ہی ایک دوسری شکل ہے جس کو مذہب اور فلسفہ نے خیر کی بنیادی تعریف کی تلاش میں وضع کیا ہے۔ "تقدسِ حیات" کی اصطلاح "محبت" کی اصطلاح سے زیادہ عام اور اس لئے کم رنگین ہے لیکن اس کے باوجود اس میں دبی ہی پوشیدہ قوتیں مضمر ہیں۔ اگر فلسفیانہ طور پر خیر کی تعریف کرنا مقصود ہو تو تقدسِ حیات محبت کے مقابلے پر زیادہ مکمل ہوگا۔ محبت سے مراد محض دوسرے افراد سے متعلق ہمارے فرائض ہیں لیکن اس میں ان فرائض کا کوئی ذکر نہیں جو ایک فرد پر خود اپنی ذات کے متعلق عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً مطلق سچائی کا اصول جو رحمدلی کی فضیلت کی طرح اخلاقی وجود کے لئے بنیادی اہمیت رکھتا ہے کسی طرح بھی محبت کے اصول سے مستنبط نہیں ہو سکتا۔ اپنی زندگی کا احترام ہمارے ذمہ عائد ہوتا ہے لیکن اگر ہم اپنی ذات کے ساتھ وفادار نہیں تو یہ احترام محض منافقت ہے۔ اگر اپنی زندگی کا احترام ہم پر واجب ہے تو اسی طرح ہم پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ خاص حالات میں اپنے اعتقادات و ایمانیات کو یک قلم ترک کرنے کی ترغیبات سے اپنے آپ کو بچائیں اور کوشش کریں کہ انسانیت کے معیار کے مطابق بہتر اور زیادہ شریف بن سکیں۔

اگر احترام حیات کے اصول کو اپنا لیا جائے تو اس سے ایک وسیع تر حلقۂ کائنات سے ہمارا روحانی رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ فلسفے کی بے انتہا کوششوں اور مفکرین کے بے شمار فکری کاوشوں کے باوجود انسانوں کا بلا واسطہ رابطہ ذاتِ مطلق [illegible] کے ساتھ قائم نہیں ہو سکا۔ اس مطلق کی ماہیت فلسفیانہ فکر میں کچھ اس قسم کی تجریدی واقع ہوئی ہے کہ اس کی ذات سے وابستگی، محبت اور رابطہ پیدا ہونا ممکن ہی نہیں۔ مذہبی زندگی میں خدا کا تصور ایک تخلیقی حیثیت ہے جو تمام وجود کا منبع، لامحدود اور انسانی علم و دانش سے ماوراء ہے۔ ایسا زندہ اور زندگی بخش تصور نہ منطقی ذہن میں آ سکتا ہے اور نہ آئندہ آنے کی توقع ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو سرِ حیات کے حوالے کر دیں اور جہاں تک ہماری استطاعت ہے اپنی تمام قوتوں کے ساتھ ہر جاندار چیز کی مدد پر کمربستہ ہو جائیں تو آسانی سے اس ذات تعالیٰ کے ساتھ ہمارا گہرا رابطہ قائم ہو سکتا ہے۔ ایک ایسا اخلاقی نظام جس کے احکام و فرائض کا دائرہ صرف انسانی افراد اور انسانی معاشرے تک محدود ہو کر رہ جائے اس عظیم الشان حقیقت کے حصول میں محض بے کار ہو کر رہ جاتا ہے اور اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس کائنات اور اس لافانی مشیئت کے ساتھ جو اس کائنات میں کارفرما ہے مکمل اور گہرا رابطہ قائم کریں تو

اس (خدا) کا تصور بھی عالمگیر ہونا چاہئے اور اس کا مطالبہ ہم سے یہی ہونا چاہئے کہ ہم اپنی محبت اور شفقت کا مرجع تمام جاندار چیزوں تک وسیع کرلیں اور اس میں کسی قسم کا استثناء روا نہ رکھا جائے۔ اس دنیا میں ارادۂ حیات جب سے متشکل ہوا ہے اس کی سرشت بالکل بدل کر امن کی متلاشی نظر آتی ہے۔ یہی ارادۂ حیات خارجی دنیا میں بھی مشہود ہے اور انسان کی داخلی دنیا میں بھی لیکن روحانی ارتقاء میں ہماری منزلِ مقصود اور ہمارا نصب العین یہ ہے کہ ہم اس خارجی دنیا سے مختلف طرزِ زندگی بسر کریں۔ یہ احترام حیات ہے جس پر نیکی اور صحیح فضیلت کا دارومدار ہے۔

سرسیدؒ کے مذہبی افکار (انگریزی)

مصنفہ بشیر احمد ڈار

"..... زیرِ نظر کتاب میں نہ صرف سرسیدؒ کی حیات اور کارناموں پر دوسری کتابوں سے جواب تک لکھی جا چکی ہیں بلکہ خود آن کی اپنی تصنیفات سے پوری مدد لی گئی ہے اور ان کی دینی خدمات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ کس حد تک مسلمانانِ ہند ہر میدان میں پست، زبوں حال اور مائل بہ زوال تھے۔ اور کس طرح ہر طرف تباہی و بربادی کا بھیانک چہرہ نظر آرہا تھا۔ اس عالمِ یاس میں سرسیدؒ نے صورتِ حال کی اصلاح کا بیڑا اُٹھایا کس طرح غیروں سے زیادہ اپنوں نے ان کی مخالفت کی۔ اور یہ بندۂ خدا اپنے عزم پر مضبوطی سے قائم رہا۔ اور مسلمانوں کی ذہنی، تعلیمی اور معاشرتی و اقتصادی اصلاح میں ہمہ تن مصروف ہو گیا۔ تاکہ مسلمان دیرینہ غلط روایت پرستی اور اندھی تقلید سے آزاد ہو کر علم و اجتہاد کی روشنی میں ایک صالح معاشرہ قائم کریں۔ اور نئے علوم و فقہ سے بہرہ مند ہو کر ترقی کی دوڑ میں کسی سے پیچھے نہ رہیں۔ فاضل مصنف نے ان کے خطبات اور تہذیب الاخلاق کے مضامین سے جواب قدیم کتب خانوں کی زینت ہو کر رہ گئے ہیں کافی مواد اکٹھا کر کے اُسے خوش اسلوبی سے مرتب کیا ہے اور سرسیدؒ نے تفسیر قرآن اور حدیث کا صحیح مقام متعین کرنے میں جو گراں قدر خدمات دینی انجام دی ہیں ان سے بالتفصیل بحث کی ہے۔ یہ کتاب بہر نوع دلچسپ اور قابلِ قدر ہے۔" (طلوعِ اسلام)

قیمت دس روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور