

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_226319

UNIVERSAL
LIBRARY

سلسلہ کتب اسلامیہ

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

تالیف

ڈاکٹر ویلیئم نیپیل

جس کو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ پی ایچ۔ ڈی

پروفیسر فلسفہ، کلیہ جامعہ عثمانیہ

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

۱۳۵۳ھ فرم ۱۳۲۳ھ فرم ۱۹۳۳ء

طبعہ دارالکتاب اسلام آباد

فہرست مضامین

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

| صفحہ | از صفحہ | |
|------|---------|---|
| ۵ | ۱ | تہیہ - اسلوبیاتی اور ادبیاتی پہلو |
| ۶ | ۵ | (۱) تاریخ فلسفہ |
| ۹ | ۶ | (۲) یونانی فلسفہ |
| | | (۳) اصلی ماخذ - قدما میں تاریخ فلسفہ |
| | | تاریخی تہیہ - فلسفہ یونان کا میلاد |
| ۱۳ | ۱۰ | یہ مفروضہ کہ یہ فلسفہ شرق سے حاصل کیا گیا |
| ۱۵ | ۱۳ | یونانی فلسفے کے قومی ماخذ |
| ۱۸ | ۱۵ | (۷) چھٹی صدی ق. م سے پہلے فلسفہ یونان کی ترقی |
| ۲۴ | ۱۸ | (۸) یونانی فلسفہ کی خصوصیت اور اس کا ارتقا |
| | | پہلا دور: قبل سقراطی فلسفہ |
| ۲۷ | ۲۵ | (۹) راہ ارتقا |
| | | (۱۰) سب سے قدیم تین مذاہب فلسفہ |
| | | (۱) قدیم آئوینیائی |
| ۲۸ | ۲۷ | I - تھالس (Thales) |

| | | |
|----|----|--|
| ۳۰ | ۲۸ | (Anaximander) (۱۱) اناکسیمندر |
| ۳۲ | ۳۰ | (Anaximenes) (۱۲) انکسیمینس |
| | | قدیم آئیونی اسکول کے متاخر پیرو |
| ۳۳ | ۳۲ | (Diogenes) (۱۳) دیوجانس |
| | | (ب) فیتاغورثین |
| ۳۷ | ۳۳ | (۱۴) فیتاغورث اور اس کا اسکول |
| ۳۹ | ۳۷ | (۱۵) فیتاغورثی نظام - عدد اور عناصر عدد |
| ۴۱ | ۳۹ | (۱۶) فیتاغورثی طبیعیات |
| ۴۲ | ۴۱ | (۱۷) فیتاغورثیوں کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم |
| ۴۳ | ۴۲ | (۱۸) فیتاغورثیت دیگر تعلیمات کے ساتھ مخلوط ہو کر |
| | | (ج) ایلیاتی (Eleatics) |
| ۴۶ | ۴۴ | (Xenophanes) (۱۹) زینوفینس |
| ۴۸ | ۴۶ | (Parmenides) (۲۰) پارمینائڈس |
| ۵۱ | ۴۸ | (Zeno, Nilessus) (۲۱) زینو اور نیلسس |
| | | پانچویں صدی ق م کے طبیعیین |
| ۵۶ | ۵۱ | (Heracleitus) (۲۲) ہیراکلیٹوس |
| ۶۱ | ۵۶ | (Empedoclese) (۲۳) امپیڈوکلیدس |
| ۶۷ | ۶۱ | (Atomism) (۲۴) ذریت |
| ۷۲ | ۶۸ | (۲۵) انکساگوراس |
| | | سوفسطائیس |
| ۷۴ | ۷۲ | (۲۶) سوفسطائیس کی ابتدا اور اس کی خصوصیات |

| | | |
|--|-----|---|
| ۷۶ | ۷۴ | (۲۷) شہور سوفسطائی مسلمانین |
| ۷۸ | ۷۶ | (۲۸) سوفسطائی آرٹیا بیت اور مناظرہ |
| ۸۱ | ۷۸ | (۲۹) سوفسطائی اخلاقیات اور خطابیات |
| دوسرا دور :- سقراط، افلاطون اور ارسطو | | |
| ۸۴ | ۸۲ | (۳۰) تمہید سقراط |
| ۸۶ | ۸۴ | (۳۱) سقراط کی زندگی اور اس کی شخصیت |
| ۸۹ | ۸۶ | (۳۲) سقراط کا فلسفہ اور اس کے مأخذ اصول اور اسلوب |
| ۹۴ | ۸۹ | (۳۳) تعلیم سقراط کی ماہمیت |
| ۹۵ | ۹۴ | (۳۴) سقراط کی موت |
| چھوٹی سقراطی جماعتیں | | |
| ۹۷ | ۹۶ | (۳۵) سقراط کا اسکول - زینونون |
| ۹۹ | ۹۷ | (۳۶) منارہ اور الیمان کی جماعتیں |
| ۱۰۳ | ۹۹ | (۳۷) کلیبی جماعت |
| ۱۰۸ | ۱۰۴ | (۳۸) سیرینی جماعت (The Cyrenaic School) |
| افلاطون اور قدیم اکاڈمی | | |
| ۱۱۰ | ۱۰۸ | (۳۹) حیات افلاطون |
| ۱۱۳ | ۱۱۰ | (۴۰) افلاطون کی تصانیف |
| ۱۱۵ | ۱۱۳ | (۴۱) افلاطون کے نظام فلسفہ کی ماہمیت (۴۱) اس کا اسلوب اور اس کے مختلف حصے - |

| | | |
|-----|-----|---|
| ۱۱۸ | ۱۱۵ | (۴۲) فلسفہ افلاطون کے مبادیات (Propædeutic) |
| ۱۲۲ | ۱۱۸ | (۴۳) منطوق یا نظریہ تصورات (Dialectic) |
| ۱۲۶ | ۱۲۲ | (۴۴) افلاطون کی طبیعیات مادہ اور روح کا ثبات |
| ۱۲۷ | ۱۲۶ | (۴۵) کائنات اور اس کے اجزا |
| ۱۳۰ | ۱۲۸ | (۴۶) افلاطون کی انسیات (Anthropology) |
| ۱۳۳ | ۱۳۰ | (۴۷) افلاطون کی اخلاقیات |
| ۱۳۵ | ۱۳۳ | (۴۸) افلاطون کی اخلاقیات |
| ۱۳۸ | ۱۳۶ | مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون (۴۹) کے خیالات۔ |
| ۱۴۰ | ۱۳۸ | افلاطون کی تعلیم کی متاخر صورت۔ کتاب (۵۰) قوانین |
| ۱۴۲ | ۱۴۱ | (۵۱) قدیم اکاڈمی |
| ۱۴۶ | ۱۴۲ | (۵۲) ارسطو اور مشائی جماعت |
| ۱۵۱ | ۱۴۶ | (۵۳) ارسطو کی تصانیف |
| ۱۵۳ | ۱۵۱ | (۵۴) ارسطو کا فلسفہ: تمہید |
| ۱۵۷ | ۱۵۳ | (۵۵) ارسطو کا ایسی منطق |
| ۱۶۲ | ۱۵۷ | (۵۶) ارسطو کا ایسی مابعد طبیعیات |
| ۱۶۴ | ۱۶۲ | (۵۷) ارسطو کی طبیعیات |
| ۱۶۷ | ۱۶۴ | (۵۸) عالم اور اس کے حصے |
| ۱۷۰ | ۱۶۷ | (۵۹) ذی حیات ہستیاں |
| ۱۷۳ | ۱۷۰ | (۶۰) انسان |
| ۱۷۶ | ۱۷۳ | (۶۱) ارسطو کی اخلاقیات |
| ۱۸۱ | ۱۷۶ | (۶۲) ارسطو کی سیاسیات |
| ۱۸۳ | ۱۸۱ | (۶۳) خطابت، فن لطیف اور مذہب |
| ۱۸۷ | ۱۸۳ | (۶۴) مشائی جماعت |

تیسرا دور :- پہلا حصہ

رواقیت، امیقوریت اور ارتیا بیت

| | | |
|-----|-----|---|
| ۱۸۹ | ۱۸۸ | (۶۵) رواقی فلسفہ |
| ۱۹۱ | ۱۸۹ | (۶۶) رواقی جماعت دوسری اور تیسری صدی قبل مسیح میں |
| ۱۹۳ | ۱۹۱ | (۶۷) رواقی نظام کی ماہیت اور اس کی تقسیم |
| ۱۹۶ | ۱۹۴ | (۶۸) رواقی منطق |
| ۲۰۰ | ۱۹۶ | (۶۹) رواقی طبیعیات - اساس مظاہر اور کائنات |
| ۲۰۱ | ۲۰۰ | (۷۰) عظمت اور انسان |
| ۲۰۶ | ۲۰۲ | (۷۱) رواقی اخلاقیات اور اس کی خصوصیات |
| ۲۱۱ | ۲۰۶ | (۷۲) اخلاقیات علمی - رواقیت کا تعلق مذہب کے ساتھ |
| ۲۱۲ | ۲۱۱ | (۷۳) امیقوری فلسفہ |
| ۲۱۵ | ۲۱۲ | (۷۴) امیقوری نظام تعلیم |
| ۲۱۸ | ۲۱۵ | (۷۵) امیقورس کی طبیعت اور دیوتاؤں کی نسبت اسکے خیالات |
| ۲۲۲ | ۲۱۸ | (۷۶) امیقورس کی اخلاقیات |
| ۲۲۳ | ۲۲۲ | (۷۷) تشکیک - پرہو اور اس کے پیرو |
| ۲۲۶ | ۲۲۳ | (۷۸) جدید اکاڈمی |
| ۲۲۹ | ۲۲۶ | (۷۹) انتخابیت (Eclecticism) |
| ۲۳۱ | ۲۲۹ | (۸۰) آس کا ماخدا در انداز |
| ۲۳۳ | ۲۳۱ | (۸۱) رواقیین بیٹس - پانیٹوس - پوسیدونیوس |
| ۲۳۵ | ۲۳۳ | (۸۲) آٹھویں صدی قبل مسیح کے فلاطونین |
| ۲۳۷ | ۲۳۵ | (۸۳) متانی جماعت |
| ۲۳۸ | ۲۳۷ | (۸۴) سرو - وارو - اور سکسٹس کے پیرو |
| ۲۴۴ | ۲۳۸ | (۸۵) بعد مسیح کی ابتدائی صدیاں - رواقی جماعت |
| ۲۴۵ | ۲۴۴ | (۸۶) کلیئین متاخرین |

| | | |
|-----|-----|--|
| ۲۴۷ | ۲۴۶ | (۸۶) مشائی جماعت دور عیسوی میں |
| ۲۴۹ | ۲۴۸ | (۸۷) پہلی صدی عیسوی کے فلاطونین |
| ۲۵۰ | ۲۴۹ | (۸۸) ڈیو۔ لیوسین اور گالن |
| ۲۵۴ | ۲۵۰ | { متاخر متشکلین (۸۹) اینیزیلیوس اور اس کی جماعت |
| | | نو فلاطونیت کے پیش رو |
| ۲۵۵ | ۲۵۴ | (۹۰) تمہید |
| | | خالص یونانی جماعتیں |
| ۲۵۹ | ۲۵۵ | (۹۱) جدید فیثاغورثی |
| ۲۶۴ | ۲۶۰ | (۹۲) فیثاغورثی انداز کے فلاطونین |
| ۲۶۷ | ۲۶۴ | (۹۳) یہودی۔ یونانی فلسفہ۔ فالٹو سے پہلے کا زمانہ |
| ۲۷۱ | ۲۶۷ | (۹۴) فالٹو اسکندروی (Philo) |
| | | تیسرا حصہ |
| | | جدید فلاطونیت (Neo-platonism) |
| ۲۷۴ | ۲۷۲ | (۹۵) اس کا ماخذ، ماہیت اور ارتقاء |
| ۲۷۸ | ۲۷۴ | (۹۶) فلاطینوس کا نظام فوق الاحساس عالم |
| ۲۸۱ | ۲۷۸ | (۹۷) نظری عالم کی نسبت فلاطینوس کی تعلیم |
| ۲۸۳ | ۲۸۱ | (۹۸) فوق الحس عالم کی طرف صعود کی تعلیم |
| | | فلاطینوس کی جماعت |
| ۲۸۵ | ۲۸۳ | (۹۹) فارفریوس (Phorphyrios) |
| ۲۸۸ | ۲۸۶ | (۱۰۰) امبیلیکوس اور اس کی جماعت |
| ۲۹۴ | ۲۸۸ | (۱۰۱) ایشینیا کی جماعت |

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

تمہید
اسلوبیاتی اور ادبیاتی پہلو

(۱) تاریخ فلسفہ

فلسفے کا خاص مسئلہ یہ ہے کہ حکیمانہ طور پر اس علم اور اساتذہ
وجود کی تحقیق کی جائے اور تمام حقیقت موجودہ کا ربط ان کے ساتھ
واضح کیا جائے۔ اس مسئلے کے حل کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں
وہ تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں لیکن یہ کوششیں وسیع تر تحریکات اور
ارتقائے فکر کے مختلف سلسلوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ تاریخ فلسفہ
کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں یہ بتائے کہ کن اسباب نے نفس انسانی کو
فلسفیانہ تحقیقات کی طرف راغب کیا انسان کے ذہن میں پہلے
کوئی مسائل آئے اور اس نے اپنے عمل میں کس قسم کی کوششیں کی
پھر مردِ ایام سے فکر نے کس طرح اپنی عمل داری کو وسیع کیا اور کس طرح
ضرورت سے نئے سوالات اور نئے جوابات پیدا ہوتے گئے اور

کس طرح اس عمل کی تکرار سے وہ مختلف نظریات اور نظامات پیدا ہوئے جن کی نسبت مختلف ادوار میں ہمیں کم و بیش واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ تاریخ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ فکر کے ارتقا کو تاریخی حیثیت سے ابتدا سے لیکر بیان کرے اور جہاں تک ہمارے ماتہ علم ہم کو اجازت دیں اس کا مکمل نقشہ کھینچنے کی کوشش کرے۔ چونکہ ہمیں اس تحقیقات میں تاریخی امور سے واسطہ پڑے گا جن کو ہم براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتے اور چونکہ یہ امور ہمیں فقط روایت سے معلوم ہو سکتے ہیں اس لئے ہر قسم کی تاریخ کی طرح تاریخ فلسفہ کو بھی بالواسطہ اور بلاواسطہ شواہد جمع کرنے پڑتے ہیں اچھی اہل اور سند کا امتحان کرنا پڑتا ہے اور ان امور کے صدق و کذب پر حکم لگانا پڑتا ہے۔ اگر ایک مسئلہ حل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس تاریخی ربط کو واضح نہ کیا جائے جس کے سلسلہ میں وہ صورت پذیر ہوا۔ اسی طرح تاریخی واقعات کے ارتقا کو سمجھنا ناممکن ہے جب تک کہ ہم جزئی امور کا معاصرانہ اور متوالی ربط معلوم کرنے کے علاوہ انکو علت و معلول کے سلسلے میں منسلک نہ کریں۔ لازم ہے کہ ہر منظر کی توجیہ اس کے علل و شرائط سے کی جائے اور ہم وقت یا بعد میں آنے والے مظاہر پر اس کا اثر متعین کیا جائے۔ جو نظریات یا نظامات تاریخ فلسفہ کا موضوع ہیں وہ زیادہ تر افراد کے کارنامے ہیں اس لئے ان کی توجیہ کچھ تو اس سے ہوگی کہ یہ کن واردات و تجربات سے پیدا ہوئے اور کچھ ان کے مصنفوں کے انداز فکر و سیرت سے اور ان عقائد و اغراض و مساعی سے جن کے زیر اثر ان کا ظہور ہوا۔

اگر اسناد کی بنا پر ہم وہ توجیہ جو سوانح حیات اور نفسیات پر مبنی ہے اس سے زیادہ مکمل بھی کر لیں جو موجودہ حالات میں ممکن ہے تو بھی وہ ناکافی ہوگی کیونکہ اس سے تاریخی مظاہر کے بلاواسطہ وجوہ تو معلوم ہو جائیں گے لیکن ان کے اسباب بعیدہ اور وسیع

پیمانے پر انکے روابط ہماری نظر سے اوجھل رہیں گے۔ افراد کے خیالات کم و بیش اُس حلقہٴ ادراکات پر مبنی ہوتے ہیں جس سے اُن کے نفس نے غذا حاصل کی ہے اور جس کے اندر انھوں نے تربیت پالی ہے اسی طرح اُن کے تاریخی افعال بھی زمانے کی ضروریات سے متعین ہوتے ہیں۔

دوسری جانب یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ خیالات ان کے اولین مصنفوں تک ہی محدود نہیں رہتے بلکہ وہ پھیل جاتے ہیں اُن کی بنا پر جماعتیں قائم ہو جاتی ہیں اور بہت سی کتائیں اُنکی نسبت تصنیف ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ایک علمی روایت قائم ہو جاتی ہے متاخرین متقدمین سے سیکھتے ہیں بعد کے لوگ پہلوں کے خیالات کی تکمیل و تصحیح و تنقید کرتے ہوئے ان کو جاری رکھتے ہیں اس سلسلے میں نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اور نئے جوابات اور نئے اسالیب ظہور میں آتے ہیں۔ فلسفے کا کوئی نظام خواہ کیسا ہی آزاد اور الگ تھلگ معلوم ہو لیکن وہ حقیقت میں ایک وسیع تر تاریخی سلسلے کی ایک کڑی ہوتا ہے اور اسی ربط کے ساتھ قابل مہم ہو سکتا ہے جس قدر اس کے اسباب و علل دریافت کئے جائیں سچے وہ تاریخی ارتقا کے کل کا ایک جزو بنتا جاتا ہے اور پھر ایک طرف یہ سوال ہوتا ہے کہ اس کل کی توجیہ اس کے اجزائے کی جائے اور دوسری طرف یہ کہ ان اجزائے کا باہمی ربط متعین کیا جائے اور جز کی توجیہ کل کے ذریعہ سے کی جائے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی زمانے کا ایک تصور قائم کر کے تاریخی امور کو خواہ مخواہ اس کے سانچے میں لانے کی کوشش کی جائے یا واقعات کو کسی ایک مقصد کے تحت میں لایا جائے۔ اصل مطلب یہ ہے کہ خالص تاریخی اسلوب تحقیق سے تاریخی روایت کی بنا پر ہم ان اسباب کا پتہ چلائیں جن کے ماتحت واقعات زیر تحقیق ظہور میں آئے اور اس طرح سے ایک رکن کو دیگر

ارکان کے ساتھ مربوط کیا جائے جہاں تک تاریخ فلسفہ کا تعلق ہے ان اسباب و شرائط کی تحویل میں اسام میں ہو سکتی ہے۔

(۱) زمانہ زیر تحقیق میں اس قوم کی تہذیب اور اس کے تمدن کی عام حالت کیا تھی (۲) پہلے نظامات کا بعد کے نظامات پر اثر (۳) مختلف فلاسفہ کی انفرادی سیرت + اگر فلسفیانہ نظریات کی توجیہ میں ہم فقط فلاسفہ کی طبیعت اور سیرت تک محدود رہیں تو اس میں یہ خطرہ ہوگا کہ ہم محض سیرتی اور نفسیاتی حالات میں محدود ہو جائیں گے۔

دوسری طرف یہ ہے کہ اگر ہم یہ خیال کریں کہ کوئی فلسفہ کسی جماعت سے بے تعلق ہو کر پیدا نہیں ہوتا بلکہ اقوام و نوع انسان کی اجتماعی زندگی کا ایک پہلو ہوتا ہے اور کسی زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات ذہنی ترقی کی عام کیفیت دیگر علوم کے مدارج ارتقا ان تمام چیزوں کا اثر فلسفے کی پیدائش اس کی ترقی اور اس کی کیفیت پر پڑتا ہے تو ہم اسے تاریخ تمدن کے عام اسباب کے ساتھ وابستہ کر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ اگر ہم علمی روایت کے تواتر و تسلسل اور فلسفیانہ نظاموں اور جماعتوں کے باہمی تاریخی ربط پر بہت زیادہ زور دیں تو تاریخ فلسفہ دیگر تحریکات سے الگ تھلک ایک ایسی چیز معلوم ہوتی ہے جس کا ایک معین نقطہ آغاز ہے اور اس کا ارتقا اس کے اپنے باطنی قوانین کے تحت میں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ ارتقا اعتدال زیادہ ہماری سمجھ میں آئے گا جس قدر زیادہ ہم مظہر مابعد کو مظہر ماقبل کا منطقی نتیجہ ثابت کر سکیں اور یہ بتا سکیں کہ تمام ارتقائے فکر باطنی منطقی لزوم کے ماتحت واقع ہوتا ہے جیسا کہ ہیگل نے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ فلسفے کی آزادانہ ترقی کے ساتھ اس کی تاریخ کا یہ پہلو قوی ہوتا جاتا ہے لیکن فلسفے کی سمت اور اس کی صورت دیگر حالات سے بھی متعین ہوتی ہے۔ اس بات کو مد نظر رکھنا چاہئے کہ مختلف عوامل کی قوت مختلف حالات میں مختلف ہوتی ہے بعض اوقات

کسی نمایاں شخصیت کی زبردست قوت تخلیق خاص طور پر موثر ہوتی ہے بعض اوقات بعد کے نظامات خاص طور پر پہلے نظامات پر منحصر ہوتے ہیں اور بعض اوقات تہذیب و تمدن کے عام اسباب کا عمل قوی ہوتا ہے۔ ایک مورخ کا کام یہ ہے کہ وہ اس امر کی تحقیق کرے کہ کسی تاریخی نتیجے کے پیدا کرنے میں ان عناصر نے کیا کیا عمل کیا اور جن مظاہر پر وہ مشتمل ہے ان میں باہمی ربط کیا ہے اور تاریخی ارتقاء میں اس کو کیا مقام حاصل ہے۔

(۲) یونانی فلسفہ

ان اسباب کی تحقیق جن سے کائنات اور انسانی حیات متعین ہوتی ہے، ہر زمانے اور ہر مقام پر نفس انسانی کا موضوع نظر رہی ہے۔ ابتدا میں یہ تحقیق خالص ذوق علم سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس احساس سے کہ انسان بالاتر قوتوں کے زیر نگیں ہے جنگلوں خوش رکھنا ضروری ہے۔ شروع میں انسان نے اس خواہش کو علمی تحقیق سے نہیں بلکہ نیمیتانی شاعری کے ذریعے سے پورا کرنا چاہا۔ بعد و دیے چند قوموں میں ایک عرصہ دراز کے بعد دینیاتی اور کونیاتی خیالات پیدا ہوئے جن میں کائنات کی اصل اور اس کی ساخت کی نسبت زیادہ جامع نظر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی لیکن جب تک یہ افکار ضمیمات کے ساتھ وابستہ رہے ان کو فلسفے کا پیشرو کہہ سکتے ہیں لیکن خالص فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ فلسفہ اس وقت شروع ہوا جب کہ انسان کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ مظاہر کی توجیہ فطری عقل سے کرے۔

یہ ضرورت بعض قوموں میں الگ الگ پیدا ہوئی ہوگی جس وقت کہ اس کے اسباب مہیا ہوئے ہونگے۔ بعض ہندوستانی

اور چینی نظاماتِ افکار صاف طور پر ہمیں اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ دینیاتی افکار سے بالکل الگ ہیں اور ہم انہیں ان قوموں کا فلسفہ کہہ سکتے ہیں لیکن اشیاء کی نسبت عقلی علم حاصل کرنے کا جذبہ ہندوستانیوں اور چینیوں دونوں کی نسبت یونانیوں میں زیادہ قوی طور پر پیدا ہوا اس لئے ایک مسلسل علمی روایت فقط انہیں لوگوں سے نیکر ہم تک پہنچی ہے۔ ہمارے فلسفے کے بانی بھی وہی ہیں جو یونانی فلسفے کے بانی ہیں اس لئے انکے افکار کا علم ہمارے لئے محض تاریخی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ ہمارے علمی اعراض کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔ یونانی فلسفہ اپنے روحانی موضوع علمی کمال اور منطقی شہادت کی وجہ سے قدیم دنیا کے بانی تمام علوم پر فائق ہے۔

(۳) اصلی مآخذ۔ قدما میں تاریخ فلسفہ

ہم کو جن مآخذوں سے قدیم فلسفے کا علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے اولیت ان کتابوں کو حاصل ہے جو قدیم فلاسفہ کی ہم تک پہنچی ہیں یا ان کی ضائع شدہ تصانیف کے حصے جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں یہ تمام بلا واسطہ مآخذ ہیں۔ اگر موضوع اور جعلی تصانیف کی تاریخ تصنیف اور ان کا مآخذ متعین ہو سکے تو ان سے ان حلقوں کے نقطہ نظر کی شہادت مل سکتی ہے جن کی وہ پیداوار ہیں۔ بلا واسطہ مآخذ یہ ہو سکتے ہیں کہ کسی نے آزادانہ طور پر کسی فلسفی کی شخصیت، اس کی تعلیم یا اس کے سوانح حیات کی نسبت کچھ لکھا ہو یا ایسی کتابیں جن میں ضمناً ان چیزوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ اس قسم میں سے نہایت بیش بہا خلاصوں کی وہ کتابیں ہیں جن میں قدیم تصنیفوں کی تصانیف کے کچھ حصے درج ہیں اینیوس جیلیوس یوسیپوس کی کتابیں اسی قسم کی ہیں جو ۳۳۰ء کی تصنیف کردہ معلوم ہوتی ہیں۔

اور اسی قبیل کی یونٹاس اسٹوپوس کی تصنیف عظیم ہے (جس کا سن تصنیف غالباً ۴۵۰ء اور ۵۵۰ء کے باہین ہے) جس کے ان حصوں کو جواب محفوظ رہ گئے ہیں دو حصوں میں منقسم کیا گیا ہے ایک اٹلوگ (Eclogues) اور دوسرا فلوریلیگیوم (Florilegium)۔ اس کے علاوہ ٹوٹیوس کا مجموعہ کتب ہے (جس کا سن وفات ۸۹۱ء ہے)۔ اسی قسم کا مواد ان مصنفوں کی کتابوں سے حاصل ہوتا ہے جنہوں نے اپنے نظریات کو قائم کرنے کے لئے اپنے پیشروں کے خیالات پر تفصیل سے بحث کی ہے اس کی سب سے پہلی مثال جہاں تک ہمیں معلوم ہے، افلاطون ہے جو پہلے مفکرین کے خیالات کو بہت شرح و بسط سے پیش کرتا ہے اس کے بعد ارسطو نے یہ کام اور بھی جامعیت سے کیا بعد ازاں بہت سے لوگ اس زمرے میں داخل ہوئے مثلاً سسرو سینیکا، پلوٹارک، جالینوس، سکلٹس، نوینیوس، فارفروس، بیلیکوس، پردکلو، ارسطو اور افلاطون کے شاگردین فالکوا اسکندریکی، آباے، یسوعی، جسن، کلیمنس اور ایجن ہینولاٹوس، ٹروٹین، آگستین، تھیوڈورٹ وغیرہ۔

ارسطو نے اپنی کتاب مابعد الطبیعیات، کے پہلے حصے میں اپنے پیشروں کے اصول پر ناقدانہ تبصرہ کیا جو تاریخ فلسفہ کی مستقل بحث کے لئے اولین محرک ثابت ہوا اس کے بعد تھیوفراستس نے تعلیمات طبیعیہ کے عنوان سے اٹھارہ جلدوں اور بہت سے رسالوں میں اسی قسم کا کام کیا۔ اس کے بعد یوڈیموس نے علم الحساب، جیومیٹری اور ہیئت اور شاید دینیات کی بھی تاریخ مختلف کتابوں میں لکھی۔ جیسا کہ ڈیلز نے ثابت کیا ہے مختلف فلاسفہ کی تعلیمات پر وہ تبصرے جو کلیٹو، آکس نے کارنیا ڈیز کی تنقید کے سلسلے میں لکھے اور جو بعد کے متشککین کے لئے خاص طور پر معدن معلومات تھے اس طرح تالیف پلاسیٹا (Placita) جو ۸۰ء ق م کے قریب ایک

نا معلوم مصنف کا کام ہے اور جسے سسرو اور وارو نے بھی استعمال کیا ہے۔ سڈو پلوتس کے اکلواگ اور ٹھیو ڈوٹ کی کتاب سب کا مدار تھیو فرانسس کی کتاب تعلیمات طبعیہ میں پر ہی ہے۔ تھیو ڈوٹ اس کتاب کے مصنف کا نام ازیٹوس دیتا ہے اس کا سن دوسری صدی بعد مسیح کے پہلے شلت میں ہے اور پلوٹار کی پلاستینیا کا دوسری صدی بعد مسیح کے وسط میں (Pseudo plutarchie) کے مصنف نے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے

معلومات براہ راست تھیو فرانسس سے اخذ کئے ہیں اس ادبیات کے دیگر آثار آبا کے کلیسا میں بھی ملتے ہیں مثلاً اریٹوس (۱۰۹ عیسوی) کلینٹ (۲۰۰) یوسیبوس (سن وفات تقریباً ۳۴۰) ایپیفینیوس (سن وفات ۳۳۵) اور آگسٹین (سن وفات ۴۳۰)۔ مشرق میں انیسوکس نے جو اکاڈمی کے سلسلے کا فلسفی تھا، افلاطونی مشائی اور روائی تعلیمات کو ایک دوسرے سے ملا کر انتحابیت کی بنا پر ایک شرح لکھی۔ اس کے اغراض خالص تاریخی نہیں تھے اس کے بعد اور مصنفوں نے بھی اسی انداز پر کتابیں لکھی ہیں۔

فلاسفہ کے خیالات کے ان ادعائی اور تاریخی بیانات کے علاوہ ایک اور سلسلہ تصانیف بھی ہے۔ ان کے اندر فلاسفہ کے سوانح حیات کو ان کی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کیا گیا ہے۔ سقراط کی نسبت زینوفون کی یادداشتیں (Memorabilia)

اور افلاطون کے مکالمات میں جو کچھ تاریخی مواد ہے وہ اسی صنف کا ہے۔ نیز فلاطونین، سپونسیس، زینوکراٹیر فاپوس اور ہرمودورس نے جو کچھ اپنے معلم کی نسبت لکھا اور جواب ناپید ہے وہ بھی اسی انداز کا تھا۔ فیثاغورثیوں کی نسبت بھی اسی قسم کی کتابیں موجود ہیں۔ تاریخ فلسفہ کے اس شعبے کا خاص مقام مشائی اسکول ہے اور اس میں کام کرنے والے زیادہ تر اسکندریہ کے علماء تھے جو اس عبادت سے تعلق رکھتے تھے۔ فلاسفہ کے متعلق تصنیف کردہ رسالے جن میں

ان کی تصانیف سے اقتباسات بھی درج ہوتے تھے، ان کا ذکر ارسطو اور
 تھیوفراستس نے بھی کیا ہے۔ بڑھاپے میں قریب کا لیبیا کو سفر کرنے میں
 اپنی عظیم ادبی اور تاریخی تصنیف مرتب کی جو تاریخ فلسفہ کے لئے نہایت اہم تھی۔
 اسی طرح بعض اور کتابیں بھی تصنیف ہوئیں جو متاخرین کے لئے سیر اور ادبی معلومات
 کی کان بنیں۔ سن سبھی کی پہلی صدی سے فیثاغورث کی تعلیمات اور اس کی تاریخ
 کی نسبت جدید فیثاغورثی جماعت نے بہت کچھ لکھا لیکن ان کتابوں کی تنقیدی
 اور تاریخی قیمت کچھ نہیں جن کتابوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے فقط
 جستہ جستہ اقتباسات یا اجزاء کا ہم کو علم ہے۔ ان اجزاء و اقتباسات کا مفید حصہ
 ہم کو ایک ہی تصنیف سے حاصل ہوا ہے جو دس حصوں میں ہے یہ دیوجانس لائیڑیوس
 (Diogenes Laertius) کی تصنیف ہے اور اس میں فلاسفہ کے سوانح اور ان کی تعلیمات پر مشتمل ہے۔
 اس کتاب کی تصنیف کا سن تیسری صدی سبھی کی دوسری چوتھی میں ہے۔ یہ کتاب
 خواہ کیسی ہی بے اضمحاطی سے یا بے تنقید لکھی گئی ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں
 کہ اس میں جو معلومات ہے وہ بیش بہا ہے کیونکہ اس سے زیادہ قدیم ماخذ
 میں سے اکثر بالکل مفقود ہو چکے ہیں۔ اس معلومات کے اسناد میں اکثر ایک دو
 واسطے ہوتے ہیں لیکن اکثر بالواسطہ یا بلاواسطہ سند اور حوالہ دینے کی کوشش
 کی گئی ہے۔ نو فیلوینیوں میں سے فارفریوس (Porphyry) (۲۲۲-۳۰۴)
 نے افلاطون تک قدیم فلاسفہ کی نسبت معلومات جمع کرنے میں بہت کام کیا ہے۔ اس
 کے مرتب کردہ فیثاغورث کے سوانح حیات اب بھی محفوظ ہیں۔

تاریخی تمہید

فلسفہ یونان کا مبداء۔ یہ مفروضہ کہ یہ فلسفہ مشرق سے صل کیا گیا۔

قدیم زمانے سے یہ ایک روایت چلی آتی ہے کہ یونان کے بہت سے اساطین حکماء مثلاً فیثا غورث، دیمقراطیس، افلاطون اور بعض دیگر فلاسفہ نے اپنی حکیمانہ تعلیمات مشرقی اقوام سے حاصل کیں ہیروڈوٹس کے زمانے میں بھی مصری یونانیوں پر یہ ثابت کرنیکی کوشش کرتے تھے کہ یونانیوں نے اپنا مذہب مصریوں سے حاصل کیا ہے۔ اور تیسری صدی قبل مسیح میں اور اس کے بعد یہ رائے اکثر ملتی ہے جسے شاید پہلے مشرقیوں نے ایجاد کیا اور بعد میں خود یونانیوں نے اسے اختیار کر کے اور ترقی دی، کہ تمام یونانی فلسفہ یا کم از کم اس کے اہم ترین نظریات اور نظامات مشرق سے یونان میں آئے۔

اسکندری اسکول کے یہودیوں نے دوسری صدی قبل مسیح میں یہ دعویٰ شروع کیا کہ یہ حکیمانہ تعلیم ان کے نبیوں اور صحیفوں سے لی گئی ہے۔ عیسائی مصنفین کلیمنٹ اور یوسیبوس سے لیکر ازمنہء وسطیٰ کے اختتام تک یہودیوں کے اس دعوے کی حمایت کرتے رہے۔ اب عام طور پر یہودیوں کے ان قصوں پر کوئی اعتبار نہیں

کرنا۔ لیکن ابھی تک اس خیال کے بہت سے حامی ملتے ہیں کہ یونانی فلسفہ مشرق سے آیا۔ عصر جدید میں اس کے سب سے سرگرم حامی روٹ (Roth) اور گلاڈس (Gladisch) ہیں۔

(Geschichte der abendl. Phil. Vol. I 1846, 1862, Vol. II 1858)

اس میں کوئی شک نہیں کہ یونانیوں کے آباد اجداد اپنے ایشیائی مسکنوں سے اپنی زبان کے اساسیات کے علاوہ وہ مذہبی اور اخلاقی تصورات بھی ساتھ لائے تھے جو دیگر آریائی اقوام کے حامل تھے اور اپنے اس نئے مسکن میں وہ صدیوں تک اپنے مشرقی ہمسایوں خاص کر فینیقیوں سے متاثر رہے اور انھیں اثرات سے پہلے سچی قومیت سے یونانی قومیت پیدا ہوئی۔ ہم اس روایت کو بھی قبول کرنے پر تیار ہیں کہ ریاضیات اور فلکیات کے ابتدائی عناصر یونانیوں نے مشرق سے حاصل کئے لیکن یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ انھوں نے فلسفیانہ تعلیمات اور اسالیب تحقیق مشرق سے سیکھے سوائے اسکے کہ بعد میں بعض بعض چیزیں مشرق سے ان کے ہاں پہنچیں۔ اسکندر کی اور بعد اسکندر کی دور کے مصنفین نے اکثر یہ دعویٰ کیا ہے لیکن انہیں سے کوئی بھی قابل اعتبار سند پیش نہیں کرنا اور نہ ہی اس نتیجے کو واقعا سے اخذ کرتا ہے اس کے برعکس ہم کو یہ عجیب کیفیت نظر آتی ہے کہ واقعات زیر بحث کے جس قدر قریب ہوتے جاؤ اسی قدر مصنفین اسی نسبت خاموش ہوتے جاتے ہیں اور جس قدر ان سے دور ہٹتے جاؤ اسی قدر اس رائے کو تقویت ہوتی جاتی ہے جیسے جیسے یونانی دور کی مشرقی اقوام سے واقف ہوتے جاتے ہیں ویسے ویسے ان کے فلاسفہ کے مفروضہ استادوں کی تعداد بھی بڑھتی جاتی ہے اس صورت حال سے قطعی طور پر اس کا پتہ چلتا ہے کہ بعد کے مصنفوں کے بیانات تاریخی لحاظ سے یا شہادت پر نہیں بلکہ محض پر مبنی ہیں اگر یونانی فلسفے کا مشرقی افکار پر مبنی ہونا اس بنا پر قرار دیں کہ

ان کے مابین باطنی مماثلت پائی جاتی ہے تو تاریخی حیثیت سے ان کی معین صورتوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اور بعد کی تاویلات سے قطع نظر کرنے پر یہ دھوکا رفع ہو جاتا ہے اور یہ مماثلت فقط ایسی باتوں میں پائی رہ جاتی ہے جن کی نسبت یہ تو جیہ ضروری نہیں رہتی کہ یونانی فلاسفہ نے کلاً یا جزئاً اپنا فلسفہ مشرقی ماخذ سے حاصل کیا۔ فقط یہی بات نہیں ہے کہ یہ نظریہ ناقابل ثبوت ہے بلکہ بعض نہایت ذہنی اور قطعی وجوہ اس کے خلاف ہیں۔ اسکندر کے زمانہ تک یونانیوں کا جن مشرقی اقوام سے میل جول ہو سکتا تھا ان کے ہاں صنمیات تو تھی لیکن فلسفہ نہیں تھا ان میں سے کسی قوم نے اشیاء کی فطری توجیہ کی ایسی کوشش نہیں کی تھی جو یونانی فلاسفہ کے لئے نمونہ کا کام دیکھتی اگر ان قوموں میں کسی قسم کا فلسفہ تھا بھی تو زبان کی مشکلات کی وجہ سے اس کا حصول یونانیوں کے لئے مشکل تھا۔ یونانی فلسفے پر انکی مخصوص قومیت کے خط و خال نمایاں ہیں اس کے قدیم ترین نمونہ میں بھی وہ کیفیت نہیں پائی جاتی جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جن کے پاس کوئی علم کہیں باہر سے آتا ہے نہ کوئی ملکی اور غیر ملکی عناصر کا تصادم معلوم ہوتا ہے نہ بے سمجھے بوجھے اصول استعمال کئے جاتے ہیں اور نہ روایت کو غلامانہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اہل ایشیا میں علم بالکل مذہب پر مشتمل لوگوں کا اجارہ تھا۔ اس لئے وہ مذہبی روایات و ادارات پر منحصر تھا لیکن یونانی فلسفہ شروع ہی سے آزاد تھا اور جس قدر قدیم زمانے کی طرف جائیں ان کی قوم پر دہشوں کی خاص جماعت سے خالی ہوتی جاتی ہے۔ ارسطو کی شہادت قدیم تر اور زیادہ معتبر ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ مصری ریاضیاتی علوم کے بانی تھے لیکن وہ مصری یا ایشیائی فلسفوں کا ذکر نہیں کرتا گو وہ خاص طور پر متاخرین کے نظریات کو متقدمین فلاسفہ کی تعلیم میں تلاش کرتا ہے۔ ہیردوٹس کے زمانے میں ابھی خود مصری پر دہشوں کا

ذہن بھی اس طرف منتقل نہیں ہوتا کہ یونانیوں نے اپنا فلسفہ شاید مصریوں سے حاصل کیا ہو۔ یہ قراطیس جیو مشری میں بھی مصری عالموں کو اپنے مقدم قرار نہیں دیتا اور افلاطون کو مصریوں اور فیثقیوں کی خصوصیت قرار دیتا ہے اور کو یونانیوں کا خاصہ سمجھتا ہے۔

یونانی فلسفے کے قومی ماخذ

یونانی فلسفے کی پیدائش کے اسباب مفصل ذیل ہیں۔ اول یہ کہ اس قوم کو فطرت کی طرف سے خاص طبیعت عطا ہوئی دوسرے یہ کہ اس کی جغرافیائی حیثیت اس کی تاریخ اور اس کا مذہب ہی اخلاقی سیاسی اور فنی ارتقاء ان سب نے ایک خاص سمت اختیار کی جو فلسفیانہ تحقیق کی محرک ہوئی۔ زمانہ سلف کی کسی قوم کو یہ تمام طبعی فوائد حاصل نہ تھے کسی قوم کے اندر علی قوت ذوق جمال اور طلب علم کے ساتھ اس درجہ وابستہ نہ تھی صحیح احساس واقعیت کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی بصورتیت انفرادیت کے باریک ادراک کے ساتھ ساتھ نہایت منظم اور مناسب اجتماع افراد کی غیر معمولی قابلیت جو ان سب کو ایک خوبصورت اور غیر متناقص کلیت میں ڈھال دے کہیں اور اس عمدگی کے ساتھ نہیں ملتی۔ ان ضمنی فوائد کے ساتھ ان کو یہ فائدہ بھی تھا کہ ان کا ملک ایک ایسی عمدہ جگہ واقع تھا کہ ان کو مختلف قسم کے محرکات اور ذرائع حاصل تھے لیکن ان کی نعمتیں ان کو فقط جدو جہد کے ساتھ حاصل ہو سکتی تھیں۔ ان کی آبادیاں یورپ اور ایشیا کے مقام اتصال پر جزائر میں اور اوسط درجے کے زرخیز اور آباد سواحل پر واقع تھیں اسی وجہ سے یونانیوں کا میل جول آپس میں اور اپنے ہمسایوں کے ساتھ نہایت گہرا تھا۔ جب تک ان کے ہمسائے طاقت اور تہذیب میں ان پر فائق

رہے تب تک یونانیوں پر ان کا بہت اثر رہا لیکن آخر میں وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور اجانب کو یا مغلوب کر گیا یا یونانی تہذیب و تمدن میں داخل کر لیا اور وسیع پیمانے پر نوآبادیاں قائم کر کے اپنی قومیت کے لئے میدان عمل وسیع کر لیا۔ اس طرح سے ابتدا ہی میں یونانی شہروں کی چھوٹی چھوٹی جمہوریتوں میں ایک ایسی تہذیب کی بنا ڈالی گئی جو اپنی خصوصیتوں اور اپنے تاریخی اثرات کے لحاظ سے اپنا جواب نہیں رکھتی فطرت کی نسبت وہ نظریات جن سے زمانہ ماقبل میں دیوتاؤں کی پرستش پیدا ہوئی، اب اخلاقی اور جمالی لحاظ سے زیادہ گہرے ہو گئے یہ دیوتا اب اخلاقی تو ہیں بن گئے اور انسانی افعال و حالات کے نصب العین ہو گئے۔ مذہب اگرچہ تشبیہی شکل سے آگے نہ بڑھا لیکن اس کے اندر ایسے بار آور خم موجود تھے جو نشوونما پا کر اعلیٰ مذہب کی صورت اختیار کر سکتے تھے۔ چونکہ ان کے مذہب میں تعلیم و عقائد کی نسبت پرستش زیادہ تھی کوئی مسلم نظام عقائد موجود نہیں تھا۔ روایتاً ایک دیو مالا چلی آتی تھی جس میں زمانے کے لحاظ سے تغیر و تبدل ہوتا رہتا تھا اور عوام اور شعرا کا خیال اس کی ہئیت بدلتا رہتا تھا۔ سب سے بڑی بات یہ تھی کہ اس قوم کے اندر پروہنوں کی کوئی ایسی باقاعدہ تنظیم نہیں تھی جسے مادی اور سیاسی قوت حاصل ہو ان تمام وجوہ کی بنا پر انکسائور اس پروہنوں اور سقراط کو مستثنیٰ کرتے ہوئے حقیقت یہ ہے کہ یونانیوں کی حریت و ترقی فکر کو ایسی رکاوٹوں کا مقابلہ کرنا نہیں پڑا جو ازمناہ وسطے میں یورپ کی عیسائی اقوام کو پیش آئیں یا جن کا مقابلہ ایشیائی اقوام کو کرنا پڑا۔ ان کے اخلاق اور قوانین میں بھی ویسی ہی آزادی پائی جاتی ہے۔ ایشینیا اور ایونیائی نوآبادیوں میں ترقی حکمت کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی حریت فکر و عمل میں ترقی ہوئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس بات کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے کہ یونانی قوم کی ترقی کا باعث ان کی ایک

دوسری خصوصیت بھی تھی کہ وہ رسوم و قوانین کی عزت کرتے تھے اور فرد اپنے آپ کو جماعت کے تحت میں رکھتا تھا اگر ان لوگوں میں یہ صفت نہ ہوتی تو ان کی جمہوری حکومتیں قائم نہ رہ سکتیں۔ زندگی کے ہر شعبے میں ان کا رویہ آزادانہ تھا اسی لئے ان کے حکیمانہ افکار میں وہ آزادی اور جرأت پائی جاتی ہے جس سے قدیم ترین یونانی فلاسفہ بھی معزاً نہیں تھے۔ ان کی قانونی اور معاشرتی زندگی میں خاص نظم و نسق پایا جاتا تھا اس لئے ان کی فطرت کا یہ انداز ایسے نظریہ عالم کا مقتضی ہوا جس کے اندر خیر کل کے ماتحت اور کلی قوانین پر منحصر ہو۔

حیات عمرانی کی گونا گونی اور چہل پہل سے فکر و بیان کو کس درجہ ترقی حاصل ہوئی اور علمی تحریک کو کس قدر فائدہ پہنچا اس کا اندازہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ شاعری سے بھی علم و حکمت کو بہت کچھ حاصل ہوا غزلیہ رزمیہ اور تاصحانہ شاعری یونانی فلسفے کے آغاز سے قبل کی چار صدیوں میں بہت باثروت ہو چکی تھی۔ اس کے اندر یونانی اقوام کے دینیاتی کونیاتی اور اخلاقیاتی وجدانات تھامیل و اقوال کی صورت میں ثبت تھے جن کو معاصرین اور متاخرین حقائق مسئلہ خیال کرتے تھے طلوع ہوتے ہی فلسفے کا یہ کام تھا کہ ان مسلمات و مقدمات کا معائنہ کرے اور ان پر تنقیدی نگاہ ڈالکر ان کو قبول یا رد کرے۔

۷۔ چھٹی صدی ق م سے پہلے فلسفہ یونان کی ترقی

جب ہم چھٹی صدی قبل مسیح سے پہلے فکر یونانی کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں سب سے پہلے عام نسیم کے دینیاتی تصور نظر آتے ہیں جنہوں نے ہومری اور ہینر لودمی دیومالائی روایات میں پرورش پائی ہے۔ لیکن اس کے باوجود چھٹی اور ساتویں

صدی ق م کے شعرا میں اس بات کے آثار پائے جاتے ہیں کہ تصور الوہیت میں بتدریج تیزی پیدا ہو رہی ہے دیوتاؤں کی کثرت سے آہستہ آہستہ زیوٹین کا تصور ابھرتا آتا ہے کہ وہ تمام کائنات کے اطلاق کا حامل ہے۔ ایک طرف تو اس امر کو تسلیم کرنا شروع کرتے ہیں کہ الہی اور انسانی عدل میں فرق ہے لیکن اس کے ساتھ ہی شکوک بھی پیدا ہوتے جاتے ہیں اور روایات کی نسبت ناقداۃ زاویہ نگاہ ظہور میں آتا ہے۔ لیکن یہ خیال کہ خدا کی نسبت ہمارے تصورات زیادہ منترہ ہونے چاہئیں زیادہ قوت کے ساتھ پانچویں صدی کے شعرا میں معلوم ہوتا ہے جبکہ فلسفہ راجح الوقت تکثیر پر اپنا حملہ شروع کر چکا تھا۔ کونیائی نظریات کی بنا ہینریوڈ کی بھیتو گونی سے افلاطون ارسطو اور یوڈیس جو قدیم ترین آرٹک بھیتو گونی استعمال کرتے تھے وہ بھی اس سے بہت دور نہ تھے آرٹک بھیتو گونی کی دوسری قسمیں جن سے ہم زیادہ واقف ہیں وہ یقیناً ارسطو کے بعد کی ہیں۔ ان کے اندر مختلف دینیاتی خیالات کو جمع کر دیا گیا ہے اور وحدت وجود کا رنگ ان پر طاری ہے۔ ان قدیم تلموینیات میں تلموین عالم کی نسبت جو خیالات پائے جاتے ہیں وہ نہایت سادہ ہیں اور ایشیا کے فطری اسباب کا مسئلہ ابھی پیدا نہیں ہوا۔

فیرسیانڈیز سائروسی جس کا زمانہ سنہ ۵۰۰ قبل مسیح کے قریب کا ہے اس مسئلہ کے قریب پہنچ جاتا ہے + وہ کہتا ہے کہ زیوس کرانوس اور چتھون ازلی اور ابدی ہیں اور زمین کو زیوس نے بوقلمونی جامہ پہنایا ہے۔ اور فیونیوس کو کرانوس اور دیوتاؤں نے فتح کر لیا۔ اس کے اس بیان کا مدار اس خیال پر ہے کہ آسمانی قوتوں نے زمینی قوتوں پر عمل کیا اور اس عمل میں فطرت کی بے نظم قوتوں پر فقط رفتہ رفتہ غلبہ حاصل ہوا۔ یہ غنیماتی بیان معنائی علامات میں لپٹنا ہوا ہے اور جن چیزوں کی توجیہ فطری علل سے ہونی چاہئے وہ ابھی تک دیوتاؤں کا ناقابل

ہنرمند بنی ہوئی ہیں۔ دیگر اقوام کی طرح یونانیوں میں بھی عام طور پر مسئلہ اخلاقی تو امین دیوتاؤں کے ارادے کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں اور ان تو امین کے ثبات کا مدار اس پر ہے کہ خدا جزا و سزا میں عدل کرتا ہے۔ جب سے حیات بعد الموت کا عقیدہ اس کے ساتھ شامل ہوا اس خیال کو اور تقویت ہو گئی۔ عہد ہومر میں یقائے روح کا عقیدہ اس سے آگے نہیں بڑھا کہ رو میں مرنے کے بعد ہیڈنیر (Hades) میں رہیں گی۔ جزا و سزا کے عقیدے نے اس خیال میں اور جان ڈال دی۔ ساتویں اور اٹھویں صدی میں یہ تبدیلی تبدیل ہو رہی تھی اور اس کے ساتھ ہی مذہب اسرار بھی پھیل رہا تھا اور تناسخ کا عقیدہ بھی اس کے ساتھ شامل ہو گیا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ چھٹی صدی ق م سے پہلے حیاتِ آخرت کے عقیدے کا عام خیال پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہوا۔ اس عقیدے کی وسیع اشاعت فیثاغورثیت کے اثر سے ہوئی جس کے اندر وہ ایک زیادہ خالص اخلاقی میلان کے ساتھ واپس ہو گیا۔ یونانیوں جیسی قابل اور زندہ دل قوم میں یہ ایک ضروری بات تھی کہ اخلاقی مسائل کی مذہبی بحث کے ساتھ ساتھ معنوی بحث بھی ترقی کرے۔ ہومر نے سیرت کے جو خاکے چینے ہیں اور اخلاقی اقوال درج کئے ہیں اور ہیسز یوڈ نے زندگی کے عملی قوانین پیش کئے ہیں اسی طرح بعد کے شعرا کی نظموں کے بعض حصے ان سب سے پتہ چلتا ہے کہ اخلاق کی معقول بحث بھی ترقی کر رہی ہے۔ چھٹی صدی کے گنومک شعرا، سولن فوسیلاڈنیر اور تیموگنٹر میں یہ بات زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ اس دور میں اس میلان کے ارتقا کا اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ سات عقلا میں جن لوگوں کو شمار کیا جاتا ہے ان کے اندر بھی یہ امر واضح ہے۔ عقلا کا قصہ ہمیں سب سے پہلے افلاطون کے مکالمہ پیروٹاکوراس میں ملتا ہے اگرچہ یہ مروج تھا اور عام طور پر صحیح تسلیم کیا جاتا تھا۔ یہ قصہ بالکل غیر تاریخی ہے۔ نہ صرف

ان کی نشست کی تیاری، ان کے اقوال اور خطوط وغیرہ کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا بلکہ اس بات کا ثابت کرنا بھی ممکن نہیں کہ سات آدمیوں کو ان کے معاصرین عاقل ترین تسلیم کرتے تھے۔ مختلف مقامات پر ان کے نام بھی مختلف دئے گئے ہیں۔ اس ضمن میں مختلف زمانوں کے بائیس آدمیوں کے نام ہم کو معلوم ہوئے ہیں۔ ان میں سے چار نام ایسے ہیں جو تمام فہرستوں میں ملتے ہیں طالبس، بیاس، پٹاکوس اور سولن۔ باقی میں جو نام اکثر لئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں کلیبولوس، مائسون، چلون، پیر، یانڈر اور اناکارس۔ حکمت یونانی کے آغاز کا تعلق حکمت عملی کے ساتھ، اس معنی خیز امر سے واضح ہوتا ہے کہ ان سات عقلا میں سرفہرست اسی شخص کا نام ہے جو یونانی طبیعین میں بھی پہلا شخص ہے۔

یونانی فلسفے کی خصوصیت اور اس کا ارتقا۔

سینینی طبیعت کی پیداوار ہونے کی وجہ سے یونانی فلسفے میں بھی وہی امتیازی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس ارتقا کے ساتھ اس کے اپنے خاص انداز کا ارتقا بھی شامل ہو گیا اور اس کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی گئی۔ سیاسی آزادی کے فقدان کے بعد یونانی قوم کی زندگی میں اس کو نمایاں مرتبہ حاصل ہوا۔ علی زندگی میں قوت حاصل کرنے کے بعد جب علم و حکمت کا دور شروع ہوا تو فکر نے پہلے اس کا ثبات پر غور کرنا شروع کیا، یونانی اپنے تئیں جس کا ایک جزو خیال کرتا تھا اور جس کے اندر وہ براہ راست منکشف شدہ الہی قوتوں کی پرورش کا مادی تھا۔ یہ تفکر اس خود اعتمادی کے ساتھ شروع ہوتا ہے جو آغاز حقیق میں ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ پیشتر اس کے کہ وہ مشکلات اور مایوسیوں سے دو چار ہو۔ یونانیوں

جیسی قوم کے لئے تو یہ انداز بالکل فطری تھا یہ قوم اپنے ماحول سے پوری موافقت رکھتی تھی اور بہت خوش تھی اپنے دیوتاؤں سے بھی اس کا اختلاط بہت گہرا تھا اسی لئے یونانی فلسفہ ابتدا میں اپنے موضوع کے لحاظ سے خارجی فطرت کا فلسفہ تھا کیونکہ اس کا اصل مقصد کائنات کے اسباب اور اس کے ماحد کی تحقیق تھا انسان کی فطرت اور اس کے مقصد حیات کا مسئلہ کہیں کہیں منفرداً بحث میں آتا تھا اس میں بھی حکیمانہ طور پر نہیں بلکہ عام پسند طریقے سے گفتگو ہوتی تھی۔ فرید براں یہ فلسفہ اپنے انداز تحقیق کے لحاظ سے ادعائیت (Dogmatism) تھا یعنی یہ کہ وہ اسباب علم پر استفادی نظر ڈالنے سے پہلے خارجی دنیا کی نسبت ایک نظریہ قائم کرنا چاہتا تھا۔ اپنے نتائج کے لحاظ سے وہ موجودتی (Realistic) بلکہ مادیتی تھا۔ روحانی اور جسمانی کا امتیاز اس دور کے کہیں آخر میں جا کر انکسا گور اس کے فلسفے میں معرض شعور میں آیا۔ لیکن اس سے پیشتر بھی ایرانی جنگ کے بعد یونانیوں کے حالات و حوائج میں جو تبدیلی پیدا ہو گئی تھی اس کی وجہ سے محض طبیعی تحقیق سے طبیعتیں منحرف ہونے لگی تھیں۔ سوسطائیوں نے اشیاء کے قابل علم ہونے میں ہی شک پیدا کر دیا تھا اور اس تحقیق کو چھوڑ کر وہ اسے علم کے متقاضی تھے جو عملاً مفید ہو۔ سقراط نے نہ صرف اس عملی فلسفے بلکہ عام فلسفے کے لئے ایک جدید بنیاد قائم کی۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو نے یونانی فلسفے کو اس کی معراج تک پہنچا دیا۔ سنیہ علم اور اسباب علم کی بحث میں منقطع پیدا ہو گئی طبیعت پر ایک طرف اخلاقیات اور دوسری طرف مابعد الطبیعیات کا اضافہ ہو گیا تصورات کا قائم کرنا ان کی تقسیم اور ترکیب علمی تحقیق کی بنیاد قرار پایا۔ اشیاء کا غیر مادی جوہر جو فلسفیانہ تحقیق کا معروض ہے یعنی تصور منظر کے مقابلے میں ایک بلند تر حقیقت قرار پایا

روح جو ہر فکر ہونے کی حیثیت سے جسم سے ممتاز ہو گئی جس طرح انسان نے اپنی زندگی کا یہ مقصد تسلیم کیا کہ وہ اپنے اعلیٰ عنصر کو ترقی دے اور ادنیٰ کو اعلیٰ کے زیر حکومت کر دے اسی طرح یہ خیال قائم ہو گیا کہ فطرت کی تخلیقی فعلیت بھی اس پر مشتمل ہے کہ مادے کے اندر صورت یا تصور کو ظہور میں لائے یہ خیال نہ صرف اس زمانے کے فلسفے سے ماورے بلکہ عام ہیلینی نظریہ کائنات سے بھی آگے تھا۔ ظاہری اور باطنی زندگی کی موافقت اور روح اور فطرت کی سادہ وحدت میں جو یونانی زندگی کے حسن کی اصلی اساس تھی، اس نئی تعلیم سے کچھ خلل آیا لیکن یونانی قوم کے ارتقا میں یہ تغیر واقع ہو رہا تھا اور اس کے اندر وہ چیزیں پائی جاتی ہیں جو قدیم اور جدید فلسفے میں ماہ الامتیاز ہیں۔ سقراط اور اس کے تابعین کے فلسفہ تصور میں علمی تحریک نے اس طرح ترقی کا قدم اٹھایا جس طرح کہ پانچویں صدی میں شاعری اور سنگ تراشی نے۔ مظاہر کی کثرت میں فقط وہی عناصر اصلی اور حقیقی خیال کئے گئے جو ان کے اندر مشترک اور ناقابل تغیر تھے۔ فن لطیف اور حکمی علم دونوں کا یہی مقصد قرار پایا کہ وہ ان کلی اور مشترک تصورات کو دریافت کریں اور ظاہر کریں۔ حکمت اور فن دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ دونوں نصب العین کے لئے کوشاں ہوتے ہیں۔ یہ تصوریات افلاطون میں بھی فلسفہ حاضرہ کی طرح نفسی انداز کی نہیں ہے صور اشیاء الہی یا انسانی فکر کی پیداوار نہیں وہ خارج از فکر مستقل وجود رکھتی ہیں وہ اشیاء کی اصلی مثالیں ہیں جو نفس کے مقابل میں موجود ہیں۔ سقراط کی اخلاقیات اور اس سے زیادہ افلاطون کا فلسفہ قدیم یونانی نقطہ نظر سے بہت بلند ہو گیا تھا لیکن موخر الذکر کے اندر یونانی اخلاق کی جمالی اور سیاسی حیثیت باقی رہی۔ ارسطو علمی فعلیت کو ترجیح دینے کی وجہ سے اس سے آگے نکل گیا لیکن نیکی کی نسبت اس کا نظریہ بالکل یونانی ہے وہ بھی اخلاقیات کا

تعلق سیاسیات سے قائم رکھتا ہے اور مادی تفع کی خاطر کاروبار کو نظر
تختیر سے دیکھتا ہے اور یونانیوں کو غیر تمدن اجانب سے برتر رکھنا
چاہتا ہے اور اسی وجہ سے غلامی کی حمایت کرتا ہے۔

صحیح معنوں میں شخصیت کا تصور نہ ارسطو میں ملتا ہے اور نہ افلاطون
میں خاص کر افلاطون اس کے حقوق کو پوری طرح تسلیم نہیں کرتا فطرت
کا مطالعہ پوری دلچسپی کے ساتھ نہ صرف ارسطو کے فلسفے میں پایا
جاتا ہے بلکہ افلاطون کو بھی اس کی تصویریت اس بات سے نہیں
روک سکی کہ وہ عالم ظاہری کے حسن اور اس کی روحانیت کی پوری
طرح داد دے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس عقیدے میں متشکل
ہیں کہ فطرت مقاصد اور ذرائع کا ایک نظام ہے فطرت کی پریشانی
اور اس کی نسبت ان کی جمالی نظر اس بات کی شہادت دیتی
ہے کہ ان کے اندر ابھی تک وہ وجدانات پائے جاتے ہیں
جن سے قدیم زمانے میں یونانیوں کا مذہب پیدا ہوا تھا۔ چوتھی
صدی ق م کے بعد اسکندر کی فتوحات کی وجہ سے جو تغیرات
پیدا ہوئے ان کی بدولت فلسفہ یونان بلکہ تمام فکر یونان میں ہم
تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ تحقیق فطرت اور خاص نظر تحقیق میں
رکاوٹ اور رجعت واقع ہوئی۔ اکادمی اور مشائی اسکولوں کے
ساتھ ساتھ اور ان پر غالب اور فائق روایتوں اور ایقوریوں
کا ظہور ہوا جنہوں نے اخلاقیات کو فلسفے کا مرکز بنا دیا۔

طبیعیات میں وہ قبل سقراطی نظامات کے ہم نوا ہو گئے اور
ان میں سے بھی اظہوں نے انہیں عناصر کو منتخب کیا اور ترقی دی
جو ان کے اخلاقی اور مذہبی نظریہ حیات سے تعلق رکھتے تھے۔
روایت اور ایقوریت میں اخلاقیات کا بھی یہ حال ہے کہ انہیں
کچھ تو انفرادیت پائی جاتی ہے اور کچھ مجرد جمہ و وطنیت ان دونوں
فلسفوں میں بہت سی باتوں میں اختلاف ہے لیکن یہ خیال

ان میں مشترک ہے کہ انسان کو قومیت کے حدود سے ماورے اور خارجی حالات و اسباب سے بے نیاز ہونا چاہئے اور عارف کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے باطن میں اطمینان پیدا کرے۔ ان امور میں معاصر متشککین بھی ان سے موافقت رکھتے ہیں لیکن وہ اس مقصد کو ایک دوسرے راستے سے حاصل کرنا چاہتے تھے یعنی علم سے بالکل دست بردار ہو کر۔ ان مذہبوں کے باہمی ارتباط اور مذاہب متقدمین کے اثر سے جدید اکاڈمی کی تشکیک کے خلاف ایک رد عمل واقع ہوا۔ یعنی وہ انتخابیت جو اکاڈمی میں تو نہایت قوی تھی لیکن رواقیین اور مشائیین میں بھی داخل ہو گئی تھی اور انیسیدیموس (Anesidemus) کے اسکول میں اس نے ایک پیام کو پیدا کر لیا تھا۔ جدید فتنہ غورثیوں اور ان کے ساتھ وابستہ افلاطونیوں میں اس زمانے کے انتخابی اور ارتیائی میلانات نے متحد ہو کر وحی و الہام کا ایک نیم ایشیائی فلسفہ پیدا کیا جس کا نشوونما کچھ تو یونانیت سے ہوا اور کچھ یہودیہ سے۔ مسیح کے بعد کی ابتدائی صدیوں میں یہ انداز فکر زیادہ زیادہ پھیلتا گیا اور تیسری صدی کے وسط میں فلاطینوس نے اسی بنیاد پر ایک جامع نظام قائم کر دیا جو دیگر فلسفوں پر غالب آ گیا یا اس نے انکو اپنے اندر لے لیا۔ نو افلاطونی اسکول چھٹی صدی میں بے شیرازہ ہو گیا اور اس کے بعد یونانی فلسفہ اپنی مخصوص حیثیت میں صاف تاریخ سے محو ہو گیا اگرچہ خارجی عناصر کے ساتھ مرکب ہو کر ازمنہ وسطیٰ اور عصر جدید میں نئی قسم کی تہذیبوں میں اس نے اپنے تسلسل حیات کو قائم رکھا۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ ارتقا فکر یونان کو اپنے مبداء سے دور ہٹاتا گیا لیکن اس کی بعض اہم خصوصیتیں اس امر کو یاد دلانے کے لئے باقی رہیں کہ اس کی جڑیں ابھی تک یونانی سرزمین

ہی میں ہیں۔ روایین کی اخلاقیات میں عقل اور حواس کا تضاد بہت شدید صورت میں موجود تھا لیکن فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا ان کا اصل اصول رہا۔ طبیعیات میں روایین افلاطونی ارسطاطالیسی تنوعیت کو چھوڑ کر ہیراکلیٹوس کی مادیت حیات (Hylozoism) کی طرف عود کیا۔ کائنات کی نسبت ان کا غایتی نظریہ ان کو عام مذہب کی تشبیہ بہ انسان کے قریب لے گیا اور اپنی دینیات میں انہوں نے ان خیالات کی حمایت کی جن کو سائنس نے عرصہ دراز سے ترک کر دیا تھا ابیوقور اپنی میکالچی طبیعیات کی وجہ سے عام عقیدے اور فطرت کی غایتی توجیہ دونوں کا مخالف تھا لیکن جمالیاتی ضرورت سے مجبور ہو کر اس نے دیوتاؤں کی نسبت ایک جدید، اگرچہ ناقص عقیدہ قائم کیا۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے روایین سے بھی زیادہ یونانی اخلاقیات کے قدیم سیاسی عنصر کو ترک کر دیا لیکن حسی اور روحانی زندگی کی موافقت جو اس کا عملی نصب العین تھا اصلی یونانی نظریہ کے بہت مطابق تھا۔ اریٹائی مذاہب بھی اپنے عملی اصولوں میں اس خیال سے بہت دور نہ تھے لیکن علم کے ناممکن ہونے کو فطری سمجھ کر ان کو ایسا اطمینان حاصل تھا جو عیسائیت کے عہد میں آسانی سے ممکن نہ رہا۔ نو قینا غورثیت اور نوافلاطونیت میں بھی جو عالم یونانی سے عالم عیسویت کی طرف عبور کے مظاہر ہیں، یہ امر صاف طور پر واضح ہے کہ ان کا تعلق قدیم انداز فکر کے ساتھ باقی ہے۔ اگرچہ ان نظریات میں عالم مرئی کو عالم غیر مرئی کے مقابلے میں بہت ادنیٰ قرار دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عالم مرئی کی نسبت یہ خیال بھی ہے کہ وہ روحانی قوتوں کا مظہر اور اپنے انداز میں کامل ہے۔ عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کائنات کو مخلوق سمجھتے تھے اس کے مقابلے میں ان فلسفوں نے کائنات کو حسین اور اذلی قرار دیا۔

یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی کہ فوق الانسان اعیان کا ایک سلسلہ اور الہی قوتوں کی ایک تدریج ہے جس کی مدد سے انسان خدا تک پہنچتا ہے۔

دورا اول

قبل سقراطی فلسفہ

(۹) راہ ارتقا

یونانیوں میں کائنات کی علمی توجیہ کی سب سے پہلی کوشش
 - ایلس ملطی نے کی اور اس کے بعد اس کے ہم وطنوں انکسیمینڈرا اور
 انکسامینز نے۔ بعد ازاں دیوجانس ابولوٹوی اور قدیم ایونیائی
 اسکول کے دیگر نمائندوں نے اس کوشش کو جاری رکھا ایونیوں
 فیت غورث اور زینوفینز کے ذریعہ سے ان کوششوں کا رخ جنوبی
 اطالیہ کی طرف پھر گیا جہاں پر تحقیقات ایسی آزادی سے ہوئی
 کہ الگ الگ فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے۔ یہ تین قدیم ترین
 مذاہب جن کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوئی فقط اہل
 بات میں مشترک ہیں کہ اشیاء کے علل میں وہ فقط جوہری
 علل تلاش کرتے ہیں یعنی کہ اشیاء کس جوہر سے بنی ہیں جو
 اب بھی ان کی اصلی حقیقت ہے لیکن ابتدائے حیات و کائنات
 تغیر اور فنا و بقا کا مسئلہ اور ان مظاہر کی علت کلی کی تلاش
 ابھی تک ان کے تفکر کا جزو نہیں قدیم ایونیائی فلسفہ فقط یہ
 دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کس مادے سے اور کس طرح

ہی۔ فیتا غورٹی اشیاء کا جوہر عدد میں تلاش کرتے ہیں اور اشیاء کے وجود و صفات کو مظاہر کے مستقل اور معین حساب اعداد سے اخذ کرتے ہیں۔ ایلیائی فلسفہ وحدت کائنات کے خیال سے شروع کر کے پارمینائڈیز کے فلسفے میں وجود محض کو کائنات کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور وجود سے عدم کو مطلقاً خارج کر کے اشیاء کی کثرت اور حرکت کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔

ہر اقیٹوس فطری فلسفیانہ تحقیق میں ایک نئے باب کا آغاز کرتا ہے۔ یہ دعوئے پیش کر کے کہ مادے کے مسلسل تغیر اور اس کی ترکیب و تخریب میں کسی چیز کو سوائے قانون تغیر کے ثبات حاصل نہیں اس نے بعد میں آنے والے مفکرین کے لئے یہ سوال پیدا کر دیا کہ مظاہر کے تغیر اور حرکت کی توجیہ کی جائے۔ ایپیڈوکلینز لیوپیٹس اور انکساگوراس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ناقابل تغیر مادی جواہر کے اتصال اور انفصال سے حدوث و تغیر پیدا ہونا ہے۔ اس طریقے سے حدوث کا ماخذ بھی ایک اصلی اور ناقابل تغیر وجود قرار پاتا ہے جو اس حیثیت سے پارمینائڈیز کے وجود مطلق سے الگ قسم کا ہے کہ اس کے اندر کثرت اور تقسیم پذیری پائی جاتی ہے لیکن دوسری حیثیتوں سے اس میں بھی وہی اصلی صفات پائے جاتے ہیں۔ ایپیڈوکلینز ان اصلی اور ابتدائی جواہر کو ایک دوسرے سے کیفیتاً الگ الگ سمجھتا ہے۔ ان کی تعداد محدود ہے لیکن ان کی تقسیم لامتناہی ہو سکتی ہے۔ لیوپیٹس ان کو کیفیتاً یکساں خیال کرتا ہے لیکن لا تعداد اور ناقابل تقسیم۔ انکساگوراس کے نزدیک ان کی کیفیت الگ الگ ہے تعداد میں لا محدود ہیں لیکن ان کی لامتناہی تقسیم ہو سکتی ہے۔ حرکت کی توجیہ کے لئے جس پر جواہر کی ترکیب اور تقسیم کا مدار ہے، ایپیڈوکلینز ایک افسانوی طریقے سے عناصر کے ساتھ محرک قوتوں کو شامل کر دیتا ہے۔

لیو سٹس اور دیمقراطیس ذرات کو خلا میں ڈال دیتے ہیں۔ انکساگورا
ایک ایسی رُوح کی طرف رجوع کرتا ہے جو صانع عالم ہے۔
یہاں پر طبیعیات کے نقطہ نظر کو پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے۔
سوفسطائی تعلیم نے اس کو اصولاً ترک کر دیا اس نے علم کے ہر
امکان سے انکار کیا اور فلسفے کو عملی زندگی کے مسائل میں محدود
کر دیا اور عملی زندگی کو بھی ایسے اصولوں سے محروم کر دیا جو کلیتہً صحیح
ہوں۔ یہیں پر سقراط کی اصلاح فلسفہ کی ضرورت پیش آئی۔
سوفسطائیت کے کیٹرنہ اور مشکوک نتائج سے یہ رد عمل لازم تھا۔

(۱۰) سب سے قدیم من مذاہب فلسفہ

(الف) تھالیم ایونیا نی۔

تھالیس (Thales)

تھالیس جو سولن اور کرلیسوس کا معاصر تھا ملطہ کا باشندہ تھا
اس کے آیا و اجداد بیٹین کا ڈیمین تھے۔ ایلوڈورس نے اس کی
پیدائش کا سن ۶۲۴ ق م دیا ہے لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ
۶۲۴ ق م ہے اور اس کا سن وفات ۵۴۵ اور ۵۴۶ ق م کے
لگ بھگ ہے۔ سات عاقلوں کی فہرست میں اس کا نام سب سے
اوپر لکھا جاتا ہے اور جو کچھ اس کی نسبت کہا گیا ہے وہ ایسے
بات کی شہادت ہے کہ اس کی حکمت عملی اور سیاسی قابلیت لوگوں
کے نزدیک بہت بلند مرتبے کی تھی۔ یہ بات بھی بہت مشہور ہے
کہ وہ ریاضیات اور ہیئت کا علم رکھتا تھا جو یوڈیمس کے نزدیک
اس نے فینیقیہ اور مصر میں حاصل کیا اور یونان میں اس کی اشاعت
کی۔ اس کے ثبوت میں اکثر یہ بات کہی گئی ہے کہ اس نے اس
سورج گرہن کی پیش گوئی کی جو جولین کی تقویم کے مطابق ۶۸۸
مئی ۵۸۵ ق م کو واقع ہوا۔ یقیناً اسی قسم کی ریاضیاتی تحقیق اور
اس سے پیدا شدہ حکیمانہ ذوق نے اس کو اس بات کی طرف

راغب کیا ہو گا کہ تو ہجرت و روایات کو برطرف کر کے اشیاء کے اصلی جوہر کو تلاش کرے۔ یہ لازمی بات تھی کہ جس طرح اس کی ریاضیات ابتدائی سی تھی اسی طرح اس کی طبیعیات بھی ابتدائی قسم کی ہو۔ اس نے کہا کہ تمام چیزیں پانی ہی سے پیدا ہوئیں اور پانی ہی کی بنی ہوئی ہیں زمین کی نسبت اس نے یہ کہا کہ وہ پانی پر تیرتی ہے۔ ارسطو اس نظریہ کے دلائل بھی بیان کرتا ہے لیکن محض اپنے قیاس سے، کیونکہ اس کے پاس تالیس کی کوئی کتاب نہیں تھی، نہ ہی اس کی کسی تصنیف کا وجود تھا۔ بعد کے مصنفوں نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے اور ان میں کے دلائل بھی بیان کئے ہیں، ان کو جعلی تصور کرنا پڑے گا۔ تالیس نے اس کی کوئی فرید توجیہ نہیں کی کہ اشیاء پانی میں سے کس طرح بنتی ہیں۔ اس کا غالباً یہ خیال تھا کہ قوتِ فاعلہ براہِ راست مادے کے ساتھ وابستہ ہے اور قدیم مذہبِ فطرت کے انداز میں وہ اس قوت کو زندگی کی قوتوں کے مماثل تصور کرتا تھا جیسا کہ اس کے ان بیانات سے ٹپکتا ہے کہ ”سب کچھ دیوتاؤں سے معمور ہے اور مقناطیس میں بھی روح ہے کیونکہ وہ لوہے کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ہمارے پاس اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ وہ اس صورتِ گر قوت کو خدا روح یا روح کائنات قرار دے کر مادے سے ممتاز سمجھتا تھا۔“

اس طبعی نظریہ کی ابتدائی صورت میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی لیکن اس کی اہمیت یہ تھی کہ طبعی انداز پر غور و فکر شروع ہو گیا۔ اس سلسلے میں اناکسیمینڈر تک پہنچ کر بھی خاصی ترقی ہو گئی۔

(۱۱) اناکسیمینڈر (Anaximander)

یہ اہم اور یا اثر مفکر تالیس کا ہم وطن تھا اس لئے یقیناً اسکے

نظریات سے واقف ہوگا۔ اس کا سن پیدائش ۶۱۱ء یا ۶۱۰ء ق م ہے اور سن وفات ۵۴۶ء یا ۵۴۵ء ق م کے کچھ بعد۔ وہ اپنے زمانے میں علم ہیئت اور علم جغرافیہ میں نمایاں حیثیت رکھتا تھا۔ تالیس نے جو کو نیاتی تحقیق شروع کی تھی اس نے اسکو آزادی کے ساتھ جاری رکھا اور نتائج کو ایک کتاب میں درج کیا جو بہت جلدی ناپید ہو گئی۔ فیسیاس اندیز کے دوش بدوش یہ شخص یونان کا قدیم ترین مشرفیوں اور سب سے پہلا فلسفی مصنف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام اشیاء کا آغاز ایک لامحدود مادے سے ہوا۔ تمام چیزیں اسی مادے سے ابھرنی اور دوبارہ تباہ ہو کر اسی میں مل جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے جرم کے لئے کفارہ پیش کریں۔ اس ابتدائی مادہ کو وہ نہ تو چار عناصر پر مشتمل سمجھتا ہے اور نہ کوئی ایسا جو ہر خیال کرنا ہے جو ہوا اور آگ یا ہوا اور پانی کے بین بین ہے اور نہ ایسے مخصوص جو اہر کا مرکب تصور کرتا ہے جس کے اندر یہ عناصر معین طور پر اور کیفاً ممتاز حیثیت سے موجود تھے جیہو فراسٹس کے صاف بیان سے اور ارسطو کے اقوال سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انکسینڈریا تو وجود لامحدود کو تمام مادی جو اہر سے الگ خیال کرتا تھا یا اس کی مخصوص ماہیت کی نسبت اس نے کچھ بیان نہیں کیا یا اس کی مراد عام مادے سے تھی نہ کہ کسی خاص قسم کے مادے سے۔ اس کا استدلال یہ تھا جو یقیناً غلط تھا کہ ابتدائی مادہ لامحدود ہونا چاہئے ورنہ وہ اشیاء کے بنانے میں خرچ ہو کر ختم ہو جائیگا ابتدائی مادہ غیر محدود غیر مشق اور ناقابل فنا ہے اور اس کی حرکت بھی ازلی ہے۔ خلف قسم کا مادہ الگ الگ ہو جاتا ہے پہلے گرم اور سرد میں افتراق پیدا ہوا ان دونوں سے نمی پیدا ہوئی پھر نمی سے زمین ہوا اور کرہ نار میں انفصال پیدا ہوا جو زمین کے گرد ایک خول کی طرح چڑھ گیا۔ جب یہ پھوٹا تو آگ سے بھرے ہوئے گول گول کرے

الگ الگ ہو گئے جن کے اندر سوراخ تھے۔ ہوا کی موجوں نے ان کو حرکت دی اور انھوں نے زمین کے گرد گھومنا شروع کیا۔ زمین کی شکل سلنڈر کی طرح ہے اور اس کا میلان افقی سمت میں ہے، ان بیوں کی شکل کے چھلوں میں جو سوراخ ہیں، گھومتے ہوئے ان سوراخوں میں سے آگ نکلتی ہے، جس کا سلگنا زمین کے بخارات کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ انھیں سے یہ صورت پیدا ہوتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ ستارے فضا کے آسمانی میں گردش کر رہے ہیں۔ یہ خیال ہمیں بہت عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن اجرام فلکیہ کی باقاعدہ حرکت کی یہ سب سے پہلی میکانیکی توجیہ ہے جو بعد کے نظریہ بیروج کے انداز کی ہے۔ زمین پہلے سیال حالت میں تھی وہ بتدریج خشک ہوئی تو اس پر جاندار پیدا ہوئے آغاز انسان سے ہوا لیکن پہلے انسان مچھلیوں کی طرح تھا اور پانی میں رہتا تھا خشکی پر وہ اس وقت آیا جبکہ خشکی پر زندہ رہنے کی قابلیت اس میں پیدا ہو گئی انکسینڈر اپنی کونہات کے مقدمات کے موافق اس بات کا قائل تھا کہ دنیا پیدا ہوئی اور فنا ہو کر پھر پیدا ہوتی رہتی ہے اور اس تو اتر و توالی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ یہ ایک قابل اعتبار روایت ہے جس کے اسناد کا پتہ تھیوفراستس تک چلتا ہے۔ شلار ماخر نے غلطی سے اس کو رد کر دیا ہے۔

(Anaximenes)

(۱۲) انکسیمینز

انکسیمینز بھی ایک ملطی تھا جس کو بعد کے مصنفوں نے انکسینڈر کا شاگرد قرار دیا ہے اس تلمذ میں یہاں تک صداقت ضرور ہے کہ اس کی تعلیم پر اس کے پیشرو کا اثر بہت واضح ہے۔ اس کا زمانہ حیات تخمیناً ۵۸۵ء اور ۵۲۷ء ق م کے عین بین ہے۔

آیونی نثر میں اس کا ایک رسالہ تھا جس کا ایک بہت نمودار سا حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔

طبیعیاتی نظریہ میں انکسینینز کا خیال انکسینڈر سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ بے تعین لا محدود مادے کو اصل اول قرار نہیں دیتا بلکہ تالیس کی طرح مادے کو وہ کیفاً متعین سمجھتا ہے لیکن اس بات میں وہ پھر انکسینڈر کے موافق ہو جاتا ہے کہ وہ اسے ایسا جوہر قرار دیتا ہے جس کے اندر انکسینڈر کے جوہر اصلی کے صفات پائے جاتے ہیں یعنی لا محدودیت اور لایزال حرکت۔ ہوا کے اندر یہ دونوں صفتیں پائی جاتی ہیں ہوا کی وسعت فضا میں لا محدود ہے اور اس میں مسلسل حرکت اور تغیر بھی پایا جاتا ہے اور جانداروں کے اندر وہ تمام حرکت اور زندگی کی اساس ہے۔ یہ نظریہ اس قدیم خیال کے مطابق ہے کہ روح ایک ذمی حیات ہوا ہے۔ ”جس طرح ہوا ہماری روح کی حیثیت میں ہماری ہستی کو مجتمع رکھتی ہے اسی طرح نفس اور ہوا تمام کائنات کی حامل ہے۔“ اپنی ازلی اور ابدی حرکت کی وجہ سے ہوا میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے وہ دو قسموں کا ہے ایک تملطیف اور ایک تکثیف۔ تملطیف کے ساتھ حرارت اور تکثیف کے ساتھ ٹھنڈک وابستہ ہے۔ تملطیف سے ہوا آگ بن جاتی ہے اور تکثیف سے بادل پانی مٹی پتھر وغیرہ بنتے ہیں یہ خیال اس نے یقیناً کرہ ہوا کی کیفیات سے اخذ کیا۔ کائنات کی تکوین میں پہلے زمین بنی۔ وہ اس کو طشت کی طرح چھٹی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہوا اس کو اٹھائے ہوئے ہے۔ جو بخارات اس سے اٹھتی ہیں وہ کثیف ہو کر آگ بن جاتے ہیں۔ ستارے اس آگ کے وہ حصے ہیں جو ہوا کے دباؤ سے ٹھوس ہو گئے ہیں۔ وہ بھی زمین ہی کی شکل کے ہیں اور اس کے اوپر تیرتے پھرتے ہیں اس امر کی قابل اعتماد

شہادت موجود ہے کہ انکسیمینیز انکسیمینڈر سے اس عقیدے میں متفق تھا کہ کائنات بالکل رار پیدا ہوتی اور فنا ہوتی ہے +

قدیم آیونی اسکول کے متاخر پیرو

۱۳. دیوجانس (Diogenes)

ملطی فلاسفہ نے چھٹی صدی میں جس مذہب کی بنا ڈالی تھی وہ پانچویں صدی ق م میں بھی نمودار ہوا۔ ہیپو (Hippo) جس کا زمانہ اس صدی کی دوسری ہتھائی میں تھا اٹالیس کا ہم خیال تھا کہ پانی یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ نمی کائنات کا اصلی مادہ ہے۔ یہ نتیجہ اس نے حیوانی زندگی کی مثال سے نکالا اس کے نزدیک رُوح ایک نمی ہے جو تخم سے پیدا ہوتی ہے۔ پانی سے آگ پیدا ہوئی اور جب آگ نے پانی پر فتح حاصل کی تو دنیا بنی۔ انکسیمینیز کا ہم خیال ایڈیوس (Idaeus) تھا جس نے یہ تعلیم دی کہ ہوا اصلی مادہ ہے۔ بین بین کے نظریات بھی جن کا ارسطو بغیر کسی نام لینے کے ذکر کرتا ہے اکثر انکسیمینیز کے نظریات کے حامل ہیں۔ سنہ ۴۵۰ ق م میں بھی دیوجانس نے انکساگوراس کی اس تعلیم کے خلاف کہ ایک رُوح صلح کائنات ہے، وحدتی مادیت کی حمایت کی کوشش کی اور کہا کہ انکساگوراس جن صفات کے لئے رُوح کو ضروری سمجھتا ہے وہ ہوا ہی کے اندر مل سکتے ہیں دیوجانس کہتا ہے کہ انکساگوراس کے لاتعداد اصلی جواہر کے مقابلے میں تمام اشیاء کے لئے ایک مشترک مادہ فرض کرنا پڑے گا ورنہ اشیاء کی ترکیب ان کا عمل اور رد عمل ناممکن ہوگا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مادہ ایک عقلی جوہر ہو جس کا ثبوت کچھ تو کائنات کے اندر

نظم و نسق سے ملتا ہے اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کی زندگی سے۔ یہ تمام خصوصیات ہوا کے اندر جمع ہیں۔ ہوا ہی سے تمام چیزوں کا خمیر ہوتا ہے اور ہوا ہی زندگی حرکت اور شعور پیدا کرتی ہے اسلئے ہوا ہی وہ اصلی لا محدود عقلی جوہر ہے جو تمام اشیاء کو ترتیب دیتا اور ان پر حکومت کرتا ہے تمام چیزیں ہوا ہی کی تبدیل صورتیں ہیں ان کی تبدیلی ہیئت تلطف اور تکثیف یا حرارت اور برودت سے پیدا ہوتی ہے کثیف اور بھاری مادہ نیچے گرتا گیا اور ہلکا مادہ اوپر چڑھتا گیا ایسی طرح سے دو مختلف حصے ہو گئے ایک زمین اور دوسرے اجرام فلکیہ۔ سورج کی گرمی کے اثر سے زمین کے پتھر میں سے نباتات حیوانات اور انسان پیدا ہوئے۔ جانداروں کی روح ایک قسم کی ہوا ہے جس میں سورج کی طرح کی گرمی تو نہیں لیکن کمرہ ہوائی سے زیادہ گرم ہے جانداروں کی قسموں کا مدار ہوائی روح کی قسموں پر ہے۔ دیو جانس نے نہایت ذہانت سے یہ کوشش کی کہ جسمانی اور حیوانی زندگی خصوصاً دوران خون اور فعلیت حواس کی توجیہ اپنے نظریہ کے مطابق کرے۔ وہ بھی ہیراقلیتوس اور ایونی فلاسفہ کے ساتھ اس عقیدے میں متفق ہے کہ عالم بار بار بنتا اور فنا ہوتا رہتا ہے۔

(ج) فیثاغورثیہ

۱۴ فیثاغورث اور اسکا اسکول۔

فیثاغورث کے تاریخی حالات بہت پہلے سے ہی غمراہ تاریخی افسانوں اور اٹکلوں کے ساتھ مل جل گئے تھے جیسے جیسے زمانہ گذرتا گیا روایتیں اور زیادہ موضوع ہوتی گئیں اس کی تعلیم میں بھی خصوصاً جدید فیثاغورثی اسکول کے طلوع اور حلی مصانف کی کثرت کے بعد، موضوع عناصر اس طرح غلط ملط ہو گئے ہیں کہ

حقیقی کو غیر حقیقی سے جدا کرنا نہایت مشکل کام ہو گیا ہے فیثاغورثی اسکول اور اس کے بانی کی نسبت فقط چند باتیں کسی قدر یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہیں اور ان کی تعلیم کی نسبت فقط وہی حصے قابل اعتماد ہو سکتے ہیں جو فلولوجی کی تحریروں کے اصلی اجزاء ارسطاطالیس کے بیانات اور ان تحریرات سے ملتے ہیں جن کو ہم جاگہ طور پر تقیو فرانسس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔

فیثاغورث مینسارکس کا بیٹا تھا اس کی جنم بھوم ساموس ہے جہاں اس کے آباؤ اجداد جو ڈیونین پیلا بھین تھے فلیوس سے ہجرت کر کے گئے تھے۔ اس کے زمانہ رحیات کی نسبت جتنے مختلف اور متضاد بیانات ملتے ہیں ان سے فقط اتنی بات غلب معلوم ہوتی ہے کہ وہ قریباً ۸۰۰ء - ۷۵۰ء ق م میں پیدا ہوا۔ ۵۳۰ء - ۵۲۰ء میں اطالیہ آیا اور اس نے چھٹی صدی کے آخر یا پانچویں صدی کے آغاز میں وفات پائی۔ ہیراقلیتوس بھی اسکی نسبت کہتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم تھا لیکن اس کی اس معلومات کا ماخذ ہمیں معلوم نہیں۔ اس کی سیاحتوں کی نسبت متاخرین کے بیانات اور جنوب و مشرق کے مالک سے جو تہذیب اور علوم و فنون اس نے سیکھے یہ باتیں کئی وجوہ سے ناقابل اعتبار ہیں اول تو یہ کہ ان کے راوی بہت غیر معتبر ہیں دوسرے یہ کہ یہ بیانات بہت بعد کے زمانے کے ہیں علاوہ ازیں جن حالات میں یہ بیانات ظہور میں آئے وہ خود ان کو مشکوک بنا دیتے ہیں۔ ان کا ماخذ تاریخی یا دورانی نہیں۔ تناسخ کے مسئلے اور بعض آرنک فیثاغورثی شعارات و رسوم کی بنا پر بعض لوگوں نے اٹکل سے کام لیا ہے۔ فیثاغورث کی مصر میں موجودگی کی نسبت بھی جس کا غیر اغلب ہونا داخلی شہادت سے ثابت نہیں کر سکتے، قدیم روایات میں کچھ نہیں ملتا۔

اس کی سب سے قدیم شہادت اسوکر ایٹس کا ایک خطبہ ہے جس کو تاریخی حیثیت سے قابل اعتبار ہونے کا دعویٰ نہیں۔ فیثا غورث کے مصر میں قیام کی نسبت ہیروڈوٹس بالکل ناواقف معلوم ہوتا ہے اور جو فلسفہ وہ مصر سے یونان میں لایا اس سے اسوکر ایٹس بھی یقیناً کوئی علمی نظریات نہیں بلکہ ایک اصلاحی دستور العمل مراد لیتا ہے ارسطو اور اطلاقون کی نسبت یہ بات اغلب معلوم نہیں ہوتی کہ وہ فیثا غورثیت جیسے بااثر نظام کا ماخذ مصر کو قرار دیں۔ یہ بات زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتی ہے کہ فیسیاڈیمیز اس کا استاد تھا لیکن یہ بھی یقینی نہیں۔ اس کو ائکسیمینڈر کا پیرو قرار دینا محض ایک قیاس کی بات معلوم ہوتی ہے لیکن عثمان غالب یہ ہے کہ اس کے ہیبتی نظریہ کا اثر فیثا غورث کی تعلیم پر ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تبلیغ و تعلیم کا کام وطن میں شروع کر کے جنوبی اطالیہ کو میدان عمل بنایا اس نے کروٹونا میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہاں پر ایک انجمن قائم کی بہت سے اطالوی اور سسلی کے یونانی اس کے رکن ہو گئے۔ بعد کی روایات کی رو سے وہ ان علاقوں میں ہی اور صاحب کرامات شمار ہوتا تھا۔ اس کے پیرو رہبانوں کی طرح رہتے تھے اشیاء کی ملکیت ان کے ہاں مشترک تھی گوشت اور سیم کی بھلی نہیں کھاتے تھے اونی کپڑے نہیں پہنتے تھے اور اپنی جماعت کے اصرار کو شدت سے پوشیدہ رکھتے تھے تاریخی نقطہ نظر سے فیثا غورثی جماعت بھی انجمن سیری جماعتوں کی طرح معلوم ہوتی ہے جو اس زمانے میں عام تھیں۔ ہیروڈوٹس جن وجد و مستی کی محفلوں کا ذکر کرتا ہے وہ اس کا بھی مرکزی عنصر تھیں اور زینوفینیز نے اوگون کی تعلیم کا جو ذکر کیا ہے وہ اس کا خاص عقیدہ تھا۔ جو لوگ اس کے رکن ہوتے تھے ان سے

یہ تقاضا ہوتا تھا کہ وہ اپنی زندگی کو پاکیزہ رکھیں لیکن بہترین شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی بہت مشکل بات نہ تھی اور فقط چند معمولی باتوں سے پرہیز کا نام تھا۔ فیثا غورثی جماعت اس قسم کی دوسری جماعتوں سے اس بات میں امتیاز رکھتی تھی کہ اس کے اندر فیثا غورث کے مذہب اور اس کی صوفیانہ تعلیم نے اخلاقی اور اصلاحی رنگ اختیار کیا اور ڈورائی رسوم اور نظریہ حیات کے مطابق اس کے ارکان جسمانی اور عقلی صحت اخلاق اور ضبط نفس کی کوشش کرتے تھے۔ ان مساعی کے ساتھ ساتھ بہت سے علوم و فنون و صنایع، جسمانی ورزش موسیقی طب اور دیگر علمی جدوجہد اس کے بانی کے اسوہ کے مطابق جاری تھی۔ چوتھی صدی کے آغاز تک ریاضیاتی علوم کا خاص مرکز فیثا غورثی جماعت ہی تھی۔ اس کے ساتھ فطرت کی نسبت وہ عقیدہ بھی تھا جو فیثا غورثی نظام فلسفہ کا خاص موضوع تھا۔ فیثا غورث کی اخلاقی اصلاح کا لازماً سیاسی اصلاح کی صورت اختیار کر لینا اس زمانے کے یونانیوں کی طبیعت اور ان کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک لازمی بات تھی۔ سیاست میں فیثا غورثی اپنی روح تعلیم کے مطابق ڈورائی امرائی ادارات کے حامی تھے جن کا مقصد فرد کو کلیتہً جماعت کے ماتحت رکھنا تھا۔ یہ لوگ یونان کے بہت سے شہروں پر اسی انداز سے حکومت کرتے تھے۔ فیثا غورثی جماعت کی اس سیاست کی وجہ سے اس پر اکثر حملے بھی ہوئے جن کی وجہ سے فیثا غورث کروٹونا سے میٹا پونم چلا گیا جہاں اس نے وفات پائی۔ کئی سال کی پر خاش کے بعد کروٹونا میں فیثا غورثیوں کی مجلس کا مقام جلا دیا گیا جو غالباً ۳۳۵ء سے ۳۳۴ء ق م کا واقعہ ہے اس کے بعد آزدہی کا بازار گرم ہوا یہ ہنگامہ نام جنوبی اطالیہ میں پھیل گیا بہت سے فیثا غورثی اس میں

ہلاک ہوئے اور باقی منتشر ہو گئے۔ انھیں جلا وطن لوگوں میں سے جن کی وجہ سے وسط یونان فیتا غورثیت سے واقف ہوا فلولا اس اور لائیسس بھی تھے جو تھیبس میں رہتے تھے۔ یورانوس فلولا اس کا شاگرد تھا۔ ارسٹو کینوس کہتا ہے کہ اس کے طالب علم آخری فیتا غورثی تھے۔ چوتھی صدی کے آغاز میں ہمیں کلائٹاس، ٹارٹم میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مشہور آرکائٹاس، جسکی وجہ سے دوبارہ فیتا غورثیت کو ایک بڑی جماعت کی رہنمائی حاصل ہوئی۔ اسکے زمانے کے کچھ ہی بعد فیتا غورثی حکمت کا چراغ اطالیہ میں بھی بجھ گیا۔ لیکن فیتا غورثی اسرار نہ صرف قائم رہے بلکہ پھیلنے لگے۔

۱۵۔ فیتا غورثی نظام

عدد اور عناصر عدد

جس طرح فیتا غورث کی عملی کوششوں کا نصب العین یہ تھا کہ انسانی زندگی کے اندر ربط و نظام پیدا کرے اسی طرح جو نظریہ حیات اس کے ساتھ وابستہ ہے اور جس کا ماخذ بیشک خود فیتا غورث ہے، وہ بھی زیادہ تر اس نظام کو مد نظر رکھتا ہے جو اشیاء کی کلیت یا کائنات میں ربط پیدا کرتا ہے۔ اس کا اور اک ہمیں خاص طور پر موسیقی کے سروں اور اجرام فلکیہ کی باقاعدہ حرکتوں میں ہوتا ہے۔ فیتا غورثی ریاضی داں ہونیکی حیثیت سے اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ دنیا میں ہر شے عددی اضافات سے مرتب ہے۔ فلولا اس کہتا ہے کہ عدد ہی وہ شے ہے جس سے نامعلوم معلوم ہوتا تمام الہی چیزوں انسانوں کے اعمال موسیقی اور صنعت پر اس کی حکومت ہے اور اس میں

جھوٹ کی کوئی گنجائش نہیں۔ تمام چیزیں عدد کے مطابق بنی ہیں۔ ان کے خام موجودتی فکر نے اس خیال کو اس نظریہ میں تبدیل کر دیا کہ عدد ہی اشیاء کا جوہر ہے ہر شے عدد ہے اور فقط عدد پر مشتمل ہے۔ اس خیال کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے یہ کہنا کہ فیثا غورنی اعداد اور اشیاء میں فرق کرتے تھے اور اشیاء کو فقط اعداد کے لحاظ سے منظم سمجھتے تھے ان کے نظریہ کی نسبت ایک صریح غلط بیانی ہوگی۔

اعداد بعض طاق ہوتے ہیں اور بعض جفت طاق وہ عدد ہوتا ہے جس کی تصنیف کی ایک حد ہوتی ہے جفت میں کوئی حد نہیں ہوتی۔ طاق محدود ہوتا ہے اور جفت لامحدود۔ اس سے فیثا غورنیوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جفت اور طاق یا محدود اور لامحدود تمام اعداد اور اشیاء کے اساسی عناصر ہیں۔ چونکہ یونانی محدود کو لامحدود کی نسبت ناقص سمجھتے تھے اور طاق کو جفت کی نسبت زیادہ مبارک خیال کرتے تھے انھوں نے اس نظریہ کے ساتھ یہ خیال بھی شامل کر دیا کہ محدود اور لامحدود یا نیک اور بد کا مخالف ہر شے میں موجود ہے فلوالہذا جیسے متاخرین نے دس متخالفات کی ایک فہرست بنائی۔

(۱) محدود اور لامحدود (۲) جفت اور طاق (۳) احد اور کثیر (۴) دایاں اور بائیں
(۵) نر اور مادہ (۶) سکون اور حرکت (۷) مستقیم اور منحنی (۸) نور اور ظلمت (۹) نیک اور بد (۱۰) مرتب اور مستطیل۔

اشیاء کے عناصر میں اس مخالف کے موجود ہونے کی وجہ سے ایک ایسی اصل کی ضرورت پیش آئی جو ان کو متحد کرے۔ یہ اصل ہم آہنگی، کثرت کی وحدت، یا مخالف کی موافقت ہے جیسے پہلے ہیں کہ ہر شے عدد ہے اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر شے میں ہم آہنگی ہے۔ فیثا غورنی جزئی کا تعلق کلی سے اور علت کا تعلق سب سے معلوم سے واضح نہ کر سکے اسی طرح وہ کائنات کی

ہم آہنگی اور موسیقی کی ہم آہنگی میں امتیاز نہ کر سکے۔

۱۶ فیتا غورثی طبیعات

نظریہ اعداد کو مظاہرہ واقعات پر عائد کرنے میں فیتا غورثیوں کا طرز استدلال زیادہ تر بے اصول اور اپنی خواہش پر مبنی تھا۔ جب ان کو کسی چیز میں کوئی عدد یا عددی اضافت معلوم ہوتی تھی تو وہ اس کو اس شے کا جوہر قرار دیتے تھے۔ اس طرح بعض اوقات یہ ہوتا تھا کہ ایک ہی شے کو مختلف اعداد سے تعبیر کرتے تھے اور اکثر ایک ہی عدد مختلف قسم کی اشیاء کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ایسی اشیاء کو وہ ایک دوسرے کے حامل سمجھ لیتے تھے۔ نظریہ اعداد کا زیادہ باقاعدہ اطلاق اس طرح کیا گیا کہ اشیاء کی اقسام کو اعداد کے لحاظ سے مرتب کیا گیا اور انکے صفات کی توجیہ اعداد سے کی گئی۔ اعداد کا اساسی نظام عشری تھا۔ پہلے دس عددوں میں سے ہر ایک کو اپنی اپنی قوت اور اہمیت ہے۔ ان میں سے دس کا عدد کامل اور جامع عدد ہے اس کے بعد عشرہ بالقول ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے۔ ان کے نزدیک عددی اضافات پر سروں کی ہم آہنگی اور ان کے آثار چڑھاؤ کا مدار ہے ان سروں کی باہمی نسبت ساز کے تاروں کی لمبائی سے متعین ہوتی ہے۔ اس کا تفصیلی حساب فلولاں نے دیا ہے۔ اعداد سے جیومیٹری کی شکلیں اخذ کی جاتی تھیں (یونانیوں کی ریاضیات میں عام قاعدہ یہی تھا)۔ دو خط کا عدد تھا تین سطح کا اور چار ٹھوس چیز کا فلولاں کے نزدیک مادے کی اصلی ماہیت کا مدار اس کے چھوٹے سے چھوٹے ذروں کی شکلوں پر تھا۔ پانچ باقاعدہ ٹھوس شکلوں میں سے وہ چار پہلوی کو آگ کی طرف

منسوب کرتا تھا ہر شے پہلو کو ہوا سے بہت پہلو کو پانی سے مکعب کو زمین سے اور دوازده پہلو کو کائنات یا شاید ایتھر سے وابستہ کرتا تھا۔ قدم عالم کا عقیدہ ارسطو کے خلاف بعد کے مصنفوں نے فیثا غورث کی طرف منسوب کیا ہے عالم کی تکوین احد سے شروع ہوئی جو مرکز کی آگ ہے۔ اس آگ نے لامحدود کے قریب ترین حصوں کو اپنی طرف کھینچا اور محدود کیا۔ کائنات کا مرکز اور اتحاد اسی کے اندر ہے۔ یہ زیوس کا قلعہ ہے۔ دیگر اجرام فلکیہ کے ساتھ زمین اس مرکزی آگ کے گرد گھومتی ہے۔ تاریخ فکر میں یہ پہلی مرتبہ ہے کہ حرکت ارضی سے حرکت فلکی کی توجیہ کی کوشش کی گئی ہے لیکن اجرام فلکیہ کے لئے دس کے کامل عدد کو محفوظ رکھنے کے لئے زمین اور مرکزی آگ کے درمیان ایک اور زمین کو داخل کرنا پڑا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام ہر شے جس کی نسبت یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ فلو لاس اس کا قائل تھا، پہلے پہل فیثا غورث کے تابعین نے پیش کیا۔ موسیقی انجم کا نظریہ جس کا آغاز خیال عوام سے ہوا اور جس کے مطابق سات سیاروں کو چنگ نلک کے سات تار قرار دیا گیا اس سے زیادہ قدیم ہے۔ روح کائنات کی تعلیم کو جدید فیثا غورثی جعلی تصنیفات میں فیثا غورثیوں کی طرف منسوب کیا گیا۔ لیکن جو کچھ ارسطو نے کہا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خیال فیثا غورثیوں کی اصل تعلیم میں داخل نہیں تھا انسانی روح کے متعلق بھی انہوں نے کوئی خاص تحقیقات نہیں کی۔ ارسطو نے اس کی نسبت یہی کہا ہے کہ وہ ذرات شمسی کو ارواح سمجھتے تھے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات میں اس بیان میں کہ فیثا غورثیوں نے کن کن چیزوں کو اعداد میں تحول کیا وہ روح اور فہم کا بھی ذکر کرتا ہے اس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ فلو لاس کا جسم کی یا بت یہ خیال تھا کہ

طبیعی صفات کا تعلق پانچ سے بے حیات کا چھ سے، فہم، صحت اور نور کا سات سے، محبت دانائی اور عملی علم کا آٹھ سے رُوح کو مطلقاً ہم آہنگی یا شاید جسم کی ہم آہنگی بھی کہا گیا ہے۔ یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ ظلم لاس عقل کا محل سر میں رُوح کا دل میں نشوونما کا ناف میں اور تولید کا اعضائے جنس میں قرار دیتا تھا دیگر جزئی معلومات کا یہاں ذکر کرنا ضروری نہیں ہے جو روایتاً فیثا غورثیوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، لیکن جن کا انداز صاف طور پر افلاطونی نفسیات کا ہے۔

۱۔ فیثا غورثیوں کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم

فیثا غورثی نظام کی علمی باتوں کے ساتھ بہت سی اور تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں جن کو فیثا غورثی کہتے ہیں لیکن درحقیقت وہ آزادانہ طور پر پیدا ہوئیں اور فیثا غورثی حکمیات سے یا تو بالکل بے تعلق ہیں یا کچھ ہلکا سا ربط رکھتی ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تو متنازع کی تعلیم ہے جسے فیثا غورث نے آرفک سرریات سے لیا اور اس کے ساتھ یہ عقیدہ کہ دورِ عظیم کے ختم پر (جسے وہ غالباً دس ہزار سال کا شمار کرتے تھے) دنیا کے پہلے واقعات یا تفصیل دو بارہ واقع ہوں گے۔ اسی طرح ان کا عقیدہ بھوتوں کی نسبت ہے جن سے ان کی مراد وہ روہیں ہیں جو ہیڈیز (برزخ) میں انتظار کر رہی ہیں یا ہوا میں اڑتی پھرتی ہیں۔ آخر میں کچھ دینیاتی اقوال ہیں جو فلو لاس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں جن میں سے زیموفینیز کے انداز کا زیادہ خالص تصور خدا اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور باقی باتوں میں کوئی فلسفیانہ رنگ نہیں۔ فیثا غورثیوں کی اخلاقی تعلیم جزا و سزا کے عقیدے کے ساتھ

ملکہ تناسخ کے ساتھ وابستہ ہو گئی۔ لیکن یہ مذہبی محرک جو خاص فیثاغورثی نہیں ہے، اخلاقیات کی علمی بنیاد کے ساتھ کچھ اشتراک نہیں رکھتا۔ ان علمی قواعد و نصاب میں بھی جو تشبیہی، علامتی اور دیگر صورتوں میں پیش کئے گئے ہیں کوئی علمی رنگ نظر نہیں آتا۔ اسی قسم کے اقوال و نصاب میں (جن کی قدامت تیسری صدی قبل مسیح سے زیادہ نہیں) مشہور ذریعہ نظم بھی ہے (اسی قسم کی ایک دوسری نظم شاید کسی قدر اضافے کے ساتھ ارسٹو کی تصنیف کی)۔ ان کے اندر فیثاغورثیوں کے اخلاقی اصول ملتے ہیں۔ دیوتاؤں کا احترام حکومت اور قوانین کی اطاعت، حب وطن، دوستوں سے وفاداری، محاسبہ نفس، پرہیزگاری اور پاکیزگی، یہ سب باتیں اس تعلیم میں داخل ہیں لیکن یہ بھی اسی طرح علمی اصول پر مبنی نہیں ہیں جس طرح کہ شعرا کے اقوال یا ضرب الامثال - نظریہ اعداد کا اطلاق اخلاق پر صحیح طور پر نہیں بس اتنا معلوم ہے کہ عدل وہ مساوی عدد ہے جس کو مساوی عدد سے ضرب دی جائے کیونکہ اس میں مساوات یا انصاف قائم رہتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ نیکی کو موافقت یا ہم آہنگی سمجھتے تھے لیکن اتنی سی عام بات سے ان کی تعلیم پر کیا روشنی پڑ سکتی ہے۔ اگرچہ عملی حیثیت سے فیثاغورثی جماعت کا اخلاقی میلان بہت قدر و قیمت رکھتا ہے لیکن فیثاغورثی فلسفے نے علمی اخلاقیات میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا جس کی وجہ یہ تھی کہ اخلاقی اور مذہبی پند و نصائح سے الگ اس قسم کا تقاضا ہی ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔

۱۸۔ فیثاغورثیت دیگر تعلیمات کے ساتھ مخلوط ہو کر

فیثاغورثی تعلیم نے دیگر نقاط نظر کے ساتھ ملکر پیاس اور کفالت

کے طبیعیاتی نظریات پیدا کئے۔ ہپیاٹس جس کا زمانہ ۴۵۰ ق م کے قریب کا ہے میٹاپوٹیم میں پیدا ہوا۔ وہ عام طور پر فیثاغورثی شمار ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فیثاغورث کے مرکزی آگ کے نظریہ کو ہیراقلیتوس کی اصل اول کے ساتھ وابستہ کر دیا کیونکہ اس نے کہا کہ کائنات کا اصل مادہ آگ ہے۔ اگفائٹس نے، جو غالباً چوتھی صدی کے آغاز کا شخص ہے فیثاغورثی تعلیم کو دیمقراطیس کی تعلیم کے ساتھ جوڑ دیا۔ اعداد کے عناصر یعنی اکیسوں کی جگہ اس نے ذرات کو رکھ دیا لیکن اٹلساگوراس کی طرح اس نے یہ فرض کیا کہ روح الہی کائنات کی صانع ہے۔ اس سے پیشتر سائراکیوز کے رہنے والے ہائسیٹاس نے یہ کہا تھا کہ زمین کسی مرکزی آگ کے گرد نہیں بلکہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اگفائٹس نے اس سے اتفاق رائے ظاہر کیا۔ اس کے برعکس یہ بھی ہوا کہ ایسے فلاسفہ جو فیثاغورثی جماعت سے تعلق نہیں رکھتے تھے اس کی تعلیمات کے بعض حصوں سے متاثر ہوئے۔ پارمینائڈیز اور امپیڈوکلینز اس کی مثالیں ہیں۔ ان کے علاوہ اسیسوں جو پانچویں صدی کے نصف اول میں کروٹونا میں ایک مشہور طبیب تھا فیثاغورثی تعلیم سے متاثر ہوا۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی اعداد میں حرکت کرتی ہے تو ہمیں فیثاغورثی تعلیم یاد آجاتی ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کی طرح کہتا ہے کہ روح اجرام فلکیہ کی طرح دائمی حرکت رکھتی ہے اور غیر فانی ہے۔ مشہور نجدی شاعر اپیکارس کی تصانیف میں بھی زینوفینیز اور ہیراقلیتوس کی باتوں کے علاوہ فیثاغورثی نظریہ تقاضے روح بھی ملتا ہے لیکن ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم اس کو فیثاغورثی کہیں جیسا کہ بعض قدیم فلاسفہ نے کہا ہے۔

(ج) ایلٹیاتی (Eleatics)

زینوفینیز (Xenophanes)

حیثاثری اسکول کے بانی کے طرح ایلٹیاتی اسکول کا بانی بھی ان آئیونیوں میں سے تھا جو ہجرت کر کے جنوبی اطالیہ میں بس گئے تھے۔ اس کا سن پیدائش ۵۴۶-۵۲۵ ق م کے قریب ہے۔ وہ شاعر اور مطرب کی حیثیت میں کئی سال تک یونان کے شہروں میں پھرتا رہا اور آخر میں ایلیا میں سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے بانوے برس کی عمر میں وفات پائی (یعنی سن ۵۲۵ ق م کے قریب)۔ ہیراقلیٹوس بھی اس کے جامع العلوم ہونے کا ذکر کرتا ہے۔۔۔ تھیوفراسٹس اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ اگکسیمندر کا شاگرد تھا۔ اس کی نظموں کے موضوع نہایت مختلف تھے + اس کے فلسفیانہ نظریات ہم کو یا تو اس کی ایک ناصحانہ نظم کے ان حصوں میں ملتے ہیں جو ہم تک پہنچے ہیں یا ارسطو اور تھیوفراسٹس کے بیانات سے۔ لیکن "De Melisso Xenophanes et Georgia" جس کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کی تصنیف ہے، درحقیقت نہ وہ ارسطو کی ہے اور نہ تھیوفراسٹس کی اور نہ ہی اس کے اندر زینوفینیز کی تعلیم کا قابل اعتبار بیان ملتا ہے۔ اس تعلیم کا نقطہ آغاز یونانیوں کے عقائد کی وہ جبری تنقید ہے جسکی وجہ سے زینوفینیز کو تاریخ مذہب میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ دیوتاؤں کو انسانوں پر قیاس کرنے کو وہ نضحک اور تحقیر سے دیکھتا ہے اور ان کی نسبت ہومر اور ہیزر یوڈکی داستانوں سے نفرت کا اظہار کرتا ہے دیوتاؤں کی کثرت بھی اس کو خدا کے خالص تصور کے منافی معلوم ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ ترین ہستی فقط

ایک ہو سکتی ہے دیوتاؤں میں سے ایک دوسروں پر حکومت نہیں کر سکتا۔ دیوتاؤں کی نسبت یہ خیال کرنا بھی دشوار ہے کہ وہ ازل سے ہیں یا یہ کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ صحیح بات فقط یہی ہو سکتی ہے کہ خدا ایک ہے جو نہ صورت میں انسانوں سے مشابہ ہے نہ خیالات میں وہ ہمہ تن چشم ہمہ تن گوش اور ہمہ تن فکر ہے جو بغیر وقت اپنی عقل سے تمام اشیاء پر حکمرانی کرتا ہے۔ لیکن زینوفینیز کا ثناء اور خدا کو ہم وجود سمجھتا تھا۔ جب وہ کائنات کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ سب کچھ ایک ہے اور تمام وجود خدا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ تمام اشیاء کی وحدت کی تعلیم سب سے پہلے زینوفینیز نے دی۔ یہ واحد الہی وجود سردی اور ناقابل تغیر ہے۔ تھیوفراستس اور ارسطو کی صریح شہادت کے مطابق اس نے اس وجود ازل کے محدود یا لا محدود ہونے کی نسبت بحث نہیں کی اس لئے کتاب 'De Mil' میں یہ بیان کہ وہ نہ محدود ہے اور نہ لا محدود قابل اعتبار نہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک دوسرے سلسلے میں اس نے فضا کی لا محدودیت اور زمین کی لا محدود گہرائی کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ افلاک کی نسبت یہ کہا ہے کہ انہی شکل کروی ہے بغیر اس تحقیق کے کہ یہ خیالات باہم موافق کیسے ہو سکتے ہیں اور بغیر اس کے کہ ان بیانات کو ماہیت الہی کی طرف منسوب کیا جائے یہ بات بھی قابل یقین ہے کہ وہ کائنات کو ازل اور ابدی سمجھتا تھا لیکن اس بیان میں اسکی مراد فقط مادی جوہر سے ہو سکتی تھی کیونکہ کائنات کی نسبت اس نے یہ بات نہیں کہی۔ اس کے نظریہ کے مطابق زمین سمندر میں سے بنی اور پھر سمندر میں چلی جائے گی سورج اور ستارے اس کے نزدیک مشتعل بخارات تھے جو روز بہ روز بنتے رہتے

ہیں۔ زمین کی تباہی کے ساتھ نسل انسان بھی تباہ ہو جائے گی اور زمین کے دوبارہ بننے پر پھر پیدا ہوگی۔ بعد کے متفکرین زینوفینیز کو اپنا ہم خیال سمجھتے تھے اور اپنے اس دعوے کے ثبوت میں اس کے وہ بیانات پیش کرتے تھے جس میں اس نے انسانی علم کی بے یقینی اور محدودیت پر اظہار افسوس کیا ہے۔ لیکن اس کی دیگر تعلیمات کے ادعائی انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصولاً تشکیک سے کس قدر دور تھا۔

۲۰۔ پارمینائیڈیز (Parmenides)

زینوفینیز نے خدا اور کائنات کی وحدت اور سرمدیت کو پیش کیا تھا لیکن پارمینائیڈیز نے ان صفات کو بطور نتیجہ لازم تمام حقیقت موجودہ پر عائد کیا اور اشیاء کی کثرت اور ان کے تغیر کی نسبت کہا کہ یہ محض نمود بے بود ہے۔ یہ مفکر عظیم زمانہ سلف میں خصوصاً افلاطون کے نزدیک بڑا محترم تھا۔ اس کا سن پیدائش ۵۱۵-۵۲۰ ق م سے پہلے نہیں ہو سکتا، اگر افلاطون نے جو کچھ (Parmenides) کے مکالمے میں بیان کیا ہے اس کو

صحیح سمجھا جائے۔ لیکن غالباً اس معاملے میں افلاطون نے سنین کو کچھ آگے پیچھے کر دیا ہے جیسا کہ ادبی لطافت کو قائم رکھنے کے لئے اکثر کرتا تھا۔ دیوجانس کا بیان اس بارے میں صداقت کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے جبکہ وہ اس کی شہرت اور پختگی کے زمانے کو جو عام طور پر چالیس برس کی عمر کا زمانہ ہوتا ہے سن ۵۲۲ ق م کے قریب رکھتا ہے جس کے یہ معنی ہونگے کہ اس کی پیدائش ۵۲۲ ق م کے قریب ہوگی۔ اس کی تعلیم و تربیت پر دو فیثاغوریوں کا اثر پڑا۔ کہتے ہیں کہ وہ خود بھی فیثاغوری زندگی بسر کرتا تھا لیکن اپنے

فلسفیانہ نظریات میں وہ زینوفینز سے مماثلت رکھتا ہے وہ اپنا استدلال موجود اور غیر موجود کے مخالف سے شروع کرتا ہے لیکن موجود سے اس کی مراد مجرد وجود خالص نہیں بلکہ وہ موجود شے ہے جو مکان کو گھیرتی ہے۔ اس کی اس سے زیادہ تعریف و تحدید اس نے نہیں کی۔ وہ کہتا ہے ”فقط وجود ہے، غیر وجود نہ ہے اور نہ اس کا ہونا خیال میں آسکتا ہے۔“ وجود کے تمام تعینات وہ اسی اساسی اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وجود نہ کسی وقت شروع ہو سکتا ہے نہ ختم کیونکہ نہ وہ عدم سے وجود میں آسکتا ہے اور نہ وجود سے عدم میں جا سکتا ہے۔ اس کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمھایا ہوگا وہ ہمیشہ غیر منقسم طور پر ہے۔ وہ ہر جگہ مساوی اور غیر منقسم طور پر موجود ہے کیونکہ کسی ایسی شے کا وجود نہیں ہو سکتا جو اس کو تقسیم کر سکے۔ وہ ساکن ہے کمال ہے اور ہر جگہ مساوی ہے اور اس کی مثال ہم ایسے کرے سے دیکھتے ہیں جو مرکز سے ہر سمت میں برابر ہے مزید براں فکر وجود سے الگ کچھ نہیں کیونکہ ہر فکر وجود ہی کا فکر ہے اسلئے فقط وہی علم صحیح ہے جو ہم کو ہر شے میں اس ایک ناقابل تخصیص وجود کا پتہ دے۔ اسی کو عقل کہتے ہیں۔ جو اس جو اشیاء کی کثرت پیدائش فنا اور تغیر کو ہم پر ظاہر کرتے ہیں، ہر قسم کی غلطی کے ماخذ ہیں۔

بااں ہمہ پارمینائیڈز نے اپنی نظم کے دوسرے حصے میں یہ بیان کرنے کی کوشش کی کہ عام ادراک کے زاویہ نگاہ سے کائنات کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ حقیقت میں صرف وجود موجود ہے عام انسان عدم کو بھی اس کے ساتھ تسلیم کرتا ہے اور ان دونوں سے تمام اشیاء کی توجیہ کرتا ہے مثلاً ایک طرف نور یا آگ ہے اور دوسری طرف رات یا اندھیرا ثقیل اور سرد جسے پارمینائیڈز

زمین بھی کہتا ہے۔ تھیوفراسٹس کے مطابق وہ ایک کو اصل فاعل اور دوسرے کو اصل منفعل کہتا تھا ان کے ساتھ وہ صمیائی انداز میں ایک دیوی کا بھی ذکر کرتا ہے جو تمام اشیاء کی رہنمائی کرتی ہے۔ وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ ان مفروضات کے مطابق کس طرح کائنات کے ماخذ اور اس کی ساخت کو سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ تو ہمیں ہم تک بہت کم پہنچی ہیں۔ وہ کائنات کا نقشہ اس طرح کھینچتا ہے کہ اول زمین ہے اور زمین کے گرد بروج ہیں اور ان کے اوپر آسمان کا گنبد ہے۔ ان بروجوں میں سے بعض روشن ہیں بعض تاریک اور بعض مٹے جلتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خیال یہ تھا کہ انسان زمین کے کپڑوں میں سے پیدا ہوا۔ انسانوں کے افکار و ادراکات جسم کے عناصر کے ماتحت واقع ہوتے ہیں۔ دو عناصر میں جو چیز کسی ایک عنصر کے مطابق ہوتی ہے وہ عنصر اس کو قبول کرتا اور اس کا ادراک کرتا ہے۔ ادراک کی کیفیت کا مدار اس پر ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو غلبہ حاصل ہے۔ جب گرم عنصر غالب ہوتا ہے تو ادراک زیادہ صحیح ہوتا ہے۔

۲۱۔ زینو اور ملیسس

(Zeno, Milessus)

زینو اور ملیسس ایلیائی فلاسفہ کے تیسرے قرن میں ہیں۔ زینو ایلیائی جو ایک ظالم کے مقابلے میں اپنی شجاعانہ موت کی وجہ سے بہت مشہور ہے پارمینائیڈز کا مرغوب شاگرد اور افلاطون کے بیان کے مطابق اس سے پچیس برس چھوٹا تھا۔ نثر کی ایک کتاب میں جو اس کی ابتدائے عمر کی لکھی ہوئی ہے اس نے عام انداز ادراک کی ایسی ہنرمندی سے تردید کی ہے کہ ارسطو

اس کو منطقی استدلال (Dialectic) کا بانی کہتا ہے۔ زینو کے استدلالات جہاں تک ہم ان سے واقف ہیں دو موضوعات پر مشتمل ہیں، اشیاء کی کثرت کے خلاف اور ان کی حرکت کے خلاف۔ کثرت کے خلاف اس کی دلیل منفصلہ ذیل ہے (۱) اگر وجود میں کثرت ہو تو وہ بے انتہا چھوٹا بھی ہوگا اور بے انتہا بڑا بھی۔ بے انتہا چھوٹا اس لئے کہ اس کی اکائیاں یا عنصری اجزانا قابل تقسیم ہوں گے۔ لہذا ان کا کوئی حجم نہیں ہوگا۔ بے انتہا بڑا اس لئے کہ ہر جزو کسی بڑے حصے کا جزو ہوگا اور وہ کسی اور بڑے کا انی انتہا۔ (۲) اگر وجود میں کثرت ہو تو اشیاء کی تعداد محدود بھی ہوگی اور لامحدود بھی۔ محدود اس لئے کہ جتنی چیزیں ہیں ان سے زیادہ نہیں ہو سکتیں اور لامحدود اس لئے کہ کثیر ہونے کے لئے ہر دو اجزاء کے درمیان ایک تیسرا جزو ہوگا۔ اور پھر اس تیسرے اور ان دونوں کے درمیان ایک ایک جزو ہوگا اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ (۳) چونکہ تمام چیزیں مکان میں واقع ہیں مکان خود کسی اور مکان میں ہوگا اور وہ مکان کسی اور مکان میں اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا۔ آخر میں وہ یہ کہتا ہے کہ اگر پیمانے میں سے دانوں کو اُلٹتے ہوئے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس آواز کے پیدا کرنے میں ہر دانہ اور ہر دانے کا ہر جزو حصہ لیتا ہوگا۔ حرکت کے خلاف اس کے چار دلائل زیادہ مشہور اور اہم ہیں۔

(۱) کسی فاصلے کے طے کرنے میں ایک جسم پہلے اس فاصلے کا نصف طے کرے گا اور اس نصف تک پہنچنے کے لئے اس نصف کا نصف طے کرے گا اور اس نصف فاصلوں میں سے کوئی فاصلہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کا نصف نہ ہو سکے۔ لہذا ان نصفوں کا سلسلہ لامتناہی ہوگا اور یہ کہنا پڑے گا کہ محدود زمانے میں ایک جسم نے لامحدود فاصلے طے کئے جو ایک متناقض بات ہے۔

(۲) اس دلیل کی ایک دوسری شکل اکیلیٹر اور کچھو سے کی دور کی مثال ہے کہ اگر کچھو اس سے ذرا بھی آگے نکل گیا ہو تو اکیلیٹر اس کو ابد الابد تک نہیں پکڑ سکتا کیونکہ جب وہ اس نقطے پر پہنچتا ہے جہاں کچھو تھا تو کچھو آگے کے نقطے تک سرک جاتا ہے پھر اکیلیٹر کے اس دوسرے نقطے تک پہنچتے ہوئے کچھو اور آگے بڑھ جائے گا اور اس کی سبقت کہیں ختم نہیں ہوگی۔

(۳) کمان سے نکلا ہوا تیر حالت سکون میں ہے کیونکہ وہ ہر لمحے میں فضا کے کسی ایک نقطے پر ساکن ہے لہذا وہ اپنی پرواز کے ہر لمحے میں ساکن ہے جس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس نے مطلقاً حرکت نہیں کی۔

(۴) اگر کسی حرکت کرنے والی چیز کی رفتار یکساں رہے تو وہ مساوی فاصلوں کو مساوی وقت میں طے کرے گی۔ لیکن اگر ایک جسم حرکت کرتا ہوا ایک ایسے دوسرے جسم کے پاس سے گزرے جو متقابل سمت سے مساوی رفتار سے حرکت کرتا ہوا آ رہا ہے تو وہ اس کے پاس سے دگنی رفتار سے گزرے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین یہاں واقعات کے خلاف ہیں۔

زمانہ بابت میں یہ دلائل تشکیک کے اعراض کے لئے استعمال کئے گئے۔ زیونے بھی یہ دلائل نقط پارمینائڈیز کی حمایت کے لئے قائم کئے تھے۔ لیکن اس کے طرز استدلال سے برہانیات (Dialectic) کو بہت ترقی ہوئی اور زمان و مکان اور حرکت کے مسائل کی بحث کے لئے جدید راستے کھل گئے۔

ملیس ساموسی نے جس نے ۲۲ ق م میں ایشیا کے بیڑے کو فتح کیا، اپنی کتاب میں پارمینائڈیز کے نظریہ وجود کو پیش کیا۔ اس کے اندر اس نے طبیعیین کی مخالفت کی جن میں اسپیدوکلینز اور لیوپٹس بھی شامل تھے۔ لیکن بعض مسائل

میں ان کے ساتھ اتفاق پیدا کرنے کی بھی کوشش کی۔ اس نے وجود کی سرمدیت اور فنا نا پذیرگی کو انہیں دلائل سے ثابت کیا جن سے پارمینائڈز نے ثابت کیا تھا۔ لیکن اس کی طرح ان دلائل سے یہ غیر صائب نتیجہ نہیں نکالا کہ وجود کو لازماً مکان میں لا محدود بھی ہونا چاہئے۔ اس تعلیم کی حمایت اس نے دوسری طرح سے کی اور وہ یہ کہ خالی مکان کے وجود سے انکار کر دیا اور خلا سے انکار کر کے اشیاء کی کثرت کے نظریہ کی مخالفت کی اور پارمینائڈز کی طرح وجود کی نسبت یہ دعویٰ کیا کہ وہ واحد اور غیر منقسم ہے۔ اس کا ہم زبان ہو کر اس نے تغیر اور حرکت سے بھی انکار کیا اور اس سے اسپیدوکلینز کے خلاف یہ نتیجہ نکالا کہ اشیاء کی تقسیم بھی نہیں ہو سکتی۔ اور ان میں امیزش بھی نہیں ہو سکتی۔ خلا کے ناقابل فہم ہونے سے اس نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ مکان کے اندر کوئی شے حرکت نہیں کر سکتی کیونکہ خلا کے بغیر نہ حرکت ممکن ہو سکتی ہے اور نہ تلطیف و تکثیف۔ اسی طرح پارمینائڈز کی طرح اس نے حواس کی شہادت سے انکار کیا کیونکہ حواس کو ایک ہی شے کبھی ایک طرح دکھائی دیتی ہے اور کبھی دوسری طرح۔

II پانچویں صدی ق۔ م کے طبیعتیین

۲۲ ہیراقلیتوس (Heracleitus)

ہیراقلیتوس ایک آفیس تھا وہ امر کے خاندان سے تھا اور پارمینائڈز کا ہم عصر تھا۔ اس کا سنہ وفات ۵۳۵ ق۔ م کے قریب ہو سکتا ہے اور اگر بوقت وفات اس کی عمر واقعی پینسٹھ برس کی تھی تو اس کا سنہ پیدائش ۵۳۵ ق۔ م ہو گا۔ اس کی طبیعت

نہایت سنجیدہ اور فاکرانہ تھی عوام کے افعال و اقوال کو نظرِ تحقیق سے دیکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانے کے نہایت محترم عرفاء و عقلا سے بھی خوش نہیں تھا۔ اس لئے بالکل آزادانہ طور پر الگ تھلک اپنی تحقیقات میں لگا رہا۔ نتائجِ تحقیق کو اُس نے ایک کتاب میں درج کیا۔ اس کے فقرے مختصر اللفظ اور کثیر المعنی ہیں بعض اوقات ان کا اختصار ابہام تک پہنچ جاتا ہے اور کاہنانہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے لوگوں میں شہم اس کا لقب ہو گیا وہ خود اس اندازِ بیان کو مضمون کے وقار کا تقاضا سمجھتا تھا لیکن ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس کے فکر کا صحیح آئینہ تھا جس کے اندر تصورات کی نسبت وجدانات زیادہ تھے اور وہ کثرتِ مظاہر کی تحلیل کی بجائے ترکیب کی طرف زیادہ مائل تھا۔

زینوفینیز اور پارمینائڈیز کی طرح ہیراکلیٹوس بھی فطرت پر غور کرنا شروع کرتا ہے اور اُسے ایک یکساں کلیت سمجھتا ہے جو نہ پیدا ہوئی ہے اور نہ فنا ہو سکتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ وہ دونوں جوہر کائنات کی وحدت اور اس کے تسلسل پر یوری توجہ جمادیتے ہیں اور مظاہر کی کثرت اور ان کے تغیر کو محض غمود سمجھ کر منسوخ کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ہیراکلیٹوس اشیاء کی بے ثباتی اور ان کے تغیر سے اس قدر متاثر ہے کہ وہ اسی تغیر کو عالم کا قانون کلی قرار دیتا ہے۔ پیامِ چیزیں مسلسل تغیر میں ہیں اور کسی شے کو ثبات نہیں کوئی شخص بہت ہی ہلکی ہلکی سے ایک ہی پانی میں دو دفعہ غوطہ نہیں لگا سکتا۔ ہر شے بدل کر کسی دوسری شے کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت کی نہایت متضاد صورتیں بھی حقیقت میں ایک ہی جوہر کی مختلف تسلسلیں ہیں۔ اُحد سب لچھ ہے اور سب لچھ اُحد ہے۔ دن اور رات گریا اور سرما صلح و جنگ سیری اور بھوک

سب خدا ہی ہے۔ اس واحد اور کلی فطرت کی اصل ہیراقلیتوں کے نزدیک آگ ہے اس کائنات اس واحد کل کو نہ کسی دیوتا نے بنایا ہے اور نہ کسی انسان نے۔ یہ آتش سردی ہمیشہ تھی ہے اور ہوگی۔ اس نظریہ کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس فلسفی کو آگ ہی ایک ایسا جوہر معلوم ہوتا ہے جس کے اندر خود سب سے کم ثبات پایا جاتا ہے، اور دوسری چیزوں کے اندر بھی وہ سب سے زیادہ تغیر پیدا کرتی اور ثبات کو فنا کرتی ہے۔ آگ سے اسکی مراد شعلہ نہیں تھی بلکہ عام حرارت اس وجہ سے وہ اس کو بخار یا نفس بھی کہتا ہے۔ آگ کی تبدیلی ہیئت سے چیزیں بنتی ہیں اسی طرح شکل بدل کر پھر آگ میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ تمام چیزیں آگ کے تبادلے میں ملتی ہیں اور تمام چیزیں آگ کے بدلنے میں، جس طرح تمام چیزوں کے بدلے میں سونا ملتا ہے اور سونے کے بدلے میں تمام چیزیں، چونکہ تبدیلی ہیئت کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے اس لئے کوئی قائم رہنے والی چیز اس سے نہیں بنتی ہر شے ہر وقت اپنی ضد میں تبدیل ہو رہی ہے اسی لئے ہر وقت ہر شے کے اندر متناقضات موجود ہوتے ہیں۔ جنگ کل ائین عالم اور تمام اشیاء کا مبداء ہے۔ جو چیز دوسری کے خلاف جدو جہد کرے وہ اپنے آپ کو سنبھالتی ہے۔ ”جو چیز دوسری سے جدا ہوتی ہے وہ اپنے آپ سے ملتی ہے۔“ عالم کی ہم آہنگی کا مدار مخالف سمتوں کے تناؤ پر ہے جیسا کہ جنگ کے تاروں میں پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ہیراقلیتوں نے زیوس پولیموس کی تعریف کی اور ہومر کو اس لئے برا کہا کہ اس نے اختلاف کی تحقیر کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر بھی زور دیتا تھا کہ فطرت کی پوشیدہ ہم آہنگی ہمیشہ مخالفت سے موافقت پیدا کرتی رہتی ہے اور قانون الہی تقییر

دانائی عقل کل زیوس یا خدا تمام اشیاء پر حکومت کرتا ہے۔ جوہر اصلی معین قوانین کے ماتحت تمام اشیاء میں ظاہر ہوتا اور پھر واپس ہوتا رہتا ہے۔

اپنی تبدیلی ہیئت میں جوہر قدیم تین اساسی شکلوں میں سے گذرتا ہے۔ آگ سے پانی بنتا ہے اور پانی سے مٹی۔ سمت معکوس میں مٹی سے پانی بنتا ہے اور پانی سے آگ۔ قبل الذکر صورت نزول کی ہے اور موخر الذکر صورت صعود کی۔ اوپر سے نیچے یا نیچے سے اوپر انہیں منازل میں سے گذرنا پڑتا ہے یہی تغیر تمام چیزوں پر طاری ہے۔ لیکن جب کسی چیز میں سے جتنے جوہر خارج ہو رہے ہیں اتنے ہی دوسری طرف سے داخل ہوتے رہیں تو وہ چیز ثابت اور قائم معلوم ہوتی ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال ہیراقلیتوس کا یہ مشہور خیال ہے کہ سورج ہر روز نیا ہوتا ہے۔ سورج کی آگ شام کو بجھ جاتی ہے

اور رات بھر میں سمندر کے بخارات سے دوبارہ بنتی ہے۔ اکیسمینڈ اور اکیسمینڈ کی طرح ہیراقلیتوس بھی اس نظریہ کو کائنات پر عائد کرتا ہے۔ جس طرح کائنات آتش قدیم میں سے پیدا ہوئی تھی اسی طرح ایک جنگ کے گذر جانے کے بعد وہ ایک عام آتش رنی میں اسی آگ میں واپس ہو جائے گی۔ اور پھر ایک معین وقت کے بعد اسی جوہر سے دوبارہ بنے گی کائنات کی تاریخ اسی پر مشتمل ہے کہ کائنات میں اشیاء کی کثرت سے ان کی وحدت اور وحدت سے کثرت کی طرف آئے اور یہ تکرار دائمی ہے۔

سلاٹر ماخر، ہیگل اور لاسالے اس بات کے منکر ہیں کہ ہیراقلیتوس یہ عقیدہ رکھتا تھا۔ ان کی یہ رائے نہ صرف ارسطو سے لیکر تمام دیگر متقدمین کی شہادت کے خلاف ہے بلکہ خود ہیراقلیتوس کے اقوال کے بھی منافی ہے اور افلاطون بھی اسکی حمایت نہیں کرتا۔

انسان کی رُوح اس آتش الہی کا ایک جزو ہے۔ جس قدر کسی رُوح میں یہ آگ خالص ہوتی ہے اسی قدر وہ رُوح کامل ہوتی ہے۔ خشک رُوح عاقل ترین اور بہترین ہوتی ہے۔ چونکہ آتش رُوح پر بھی مسلسل تغیر طاری ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ حواس اور نفس باہر کی روشنی اور ہوا سے اسکو قائم رکھیں۔ جسم سے الگ ہونے پر بھی آتش رُوح کا نہ بھنا اور انفرادی حیثیت میں جاری رہنا اور ہیراقلیتیوں کا آرٹیکول کی طرح اس بات کا قائل ہونا کہ ارواح اس زندگی سے کسی اعلیٰ تر زندگی میں جاتی ہیں یہ سب باتیں اس کے طبیعیاتی نظریہ سے تو اخذ نہیں ہو سکتیں۔ اس کے برخلاف البتہ یہ بات اسکی تعلیم کے موافق ہو سکتی ہے کہ جس فلسفی کے نزدیک تغیر اشیاء کے اندر فقط قانون کلی کو ثبات حاصل ہے کہ وہ نقطہ اس عقلی علم کی قیمت کا قائل ہو جس کا موضوع اشیاء کا عنصر مشترک ہے، اور حشیم و گوش کو نامعتبر گواہ سمجھے اور عملی زندگی کے لئے اس اصول کو پیش کرے کہ تمام انسانی قوانین کا مدار ایک الہی قانون پر ہے۔ انسان کو چاہئے کہ اس کی پیروی کرے اور تکبر کے شعلے کو بجھا دے۔ کائنات کی الہی تنظیم یا تقدیر پر بھروسہ کرنے سے طمانیت قلب حاصل ہوتی ہے جسے ہیراقلیتیوں خیر اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ اس سے یقین ہے کہ انسان کی مسرت اور سعادت کا مدار اس کی اپنی ذات پر ہے مملکت کی طالع و بہو و حکومت آئین پر منحصر ہے۔ ”لوگوں کو چاہئے کہ وہ حمایت آئین میں اسی طرح جنگ کے لئے آمادہ ہوں جس طرح وہ اپنے شہر کی فیصل کو بچانے کے لئے مستعد ہوتے ہیں۔“ لیکن یہ امرائی فلسفی یہ بھی کہتا ہے کہ ایک فردگی نصیحت پر عمل کرنا بھی قانون ہے۔ اس جمہوریت کے خلاف جس نے اس کے

دوست ہیموڈورس کو جلاوطن کر لیا، اس نے سخت زہر اگلا ہے۔ اسی دلیرانہ آزادی سے اس نے اپنی قوم کے عقائد و رسوم پر حملہ کیا اور نہ صرف ڈائیونسی بدستیوں بلکہ بتوں کی پوجا اور خونی قربانیوں کے خلاف بھی بڑے سخت لفظ استعمال کئے۔

ہیراقلیتوس کے پیروؤں کی جماعت چوتھی صدی کے آغاز تک نہ صرف اس کے اپنے وطن میں جاری رہی بلکہ ایشیا میں بھی اس کی ہمت افزائی ہوتی رہی۔ افلاطون کا معلم کراناٹلوس بھی اسی کا رکن تھا۔ لیکن یہ بعد کے ہیراقلیتوسی اور خاص کر کراناٹلوس ایسے بے اسلوب اور متعصب اور استقدر مبالغوں میں مبتلا ہو گئے تھے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اِٹھی نسبت نہایت تحقیر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔

(Empedocles)

۲۳ امپیڈوکلیر

امپیڈوکلیر اگر کلینیم کا رہنے والا تھا اس کا سن پیدائش ۴۹۵ ق م کے قریب ہے۔ اس نے ساٹھ برس کی عمر میں ۴۳۵ ق م کے قریب وفات پائی۔ پر جوش فصاحت و بلاغت اور عملی قوت کی وجہ سے وہ بھی اپنے باپ میٹون کی طرح اپنے شہر کی جمہوریت کا سردار رہا۔ لیکن وہ مذہبی معلم نبی، طبیب اور اپنے صاحب کرامات ہونے کو زیادہ اہم سمجھتا تھا۔ نیتاغورث کے انداز کی حیرت انگیز شخصیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا ایسی قسم کا اثر تھا۔ اس کی موت کی نسبت بہت سی حیرت انگیز داستانیں مشہور ہوئیں۔ بعضوں نے اس کو بڑھا کر دیوتا کر دیا اور بعضوں نے اس کی نسبت بہت ذلیل باتیں پھیلا دیں۔ سب سے زیادہ قریب صحت یہ بات

معلوم ہوتی ہے کہ قبولیت عام کو کھو دینے کے بعد وہ ترک وطن کر کے اپیلو پورس چلا گیا اور وہیں وفات پائی۔ جن تصانیف پر اس کا نام درج ہے ان میں سے نقطہ دو ناصحانہ نظمیوں یقین کے ساتھ اس کی طرف منسوب ہو سکتی ہیں۔ اول دونوں کے بہت سے اجزا محفوظ ہیں۔

اپنی متصوفاانہ دینیات میں امپیدو کلیئر کی تعلیم آرنک فینیا غورثی تعلیمات کے مائل ہے لیکن اپنی طبیعات میں وہ پارمیناڈیز کی تعلیم اور کائنات کی نسبت اس نظریہ میں جس کا پارمیناڈیز مخالف تھا، درمیانی رستہ اختیار کرتا ہے۔ وہ پارمیناڈیز کی موافقت میں وہ ابتدائے مطلق اور فنا کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے وہ اشیاء کی تکثیر اور ان کے ٹکڑوں و تغیر کو غلط نہیں سمجھتا۔ اسی لئے شاید لیوسٹیس کی تقلید میں وہ ٹکڑوں کو اتصال اور فنا کو انفصال کہتا ہے۔ اور تغیر اس کے نزدیک اصلی اور ناقابل فنا و تغیر جو اہر کا جزوی اتصال و انفصال ہے۔ یہ جو اہر کیفیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور میت کے لحاظ سے تقسیم پذیر ہیں۔ یہ ذرات نہیں ہیں بلکہ عناصر ہیں۔ سب سے پہلا فلسفی ہے جس نے عناصر کا تصور قائم کیا لیکن عنصر کی اصطلاح یقیناً بعد کی ایجاد ہے۔ امپیدو کلیئر انکو ”تمام چیزوں کی جڑیں کہتا ہے۔“ آگ پانی ہوا مٹی، چار عناصر امپیدو کلیئر کا نتیجہ طبع ہیں ان میں سے کوئی عنصر دوسرے عنصر میں تبدیل نہیں ہو سکتا اور نہ دوسرے کے ساتھ مل کر کوئی تیسری چیز یا مرکب بنا سکتا ہے۔ جو اہر کا ملاپ اس طرح ہوتا ہے کہ ان کے چھوٹے چھوٹے ذرات یکجا جمع ہو جاتے ہیں اور اجسام جو ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں وہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک جسم کے ذرات الگ ہو کر دوسرے جسم کے

مسامات میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جب دو جسموں کے اخراجات اور مسامات ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں تو وہ باہم جاذب ہوتے ہیں جیسے لوہا اور مقناطیس۔ لیکن جو اہر کے ملنے یا الگ ہونے کے لئے متحرک قوتوں کا ہونا بھی ضروری ہے ان میں سے ایک قوت انصالی ہے اور ایک انفصالی۔ امپیدو کلیز ایک کو محبت کہتا ہے اور دوسری کو نفرت محبت کے لئے وہ ہم آہنگی کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔ لیکن یہ قوتیں ہمیشہ یکساں طور پر عمل نہیں کرتیں۔ جس طرح ہیراقلینوس کائنات کی نسبت یہ کہتا تھا کہ وہ آتش قدیم سے نکلتی اور عرصہ معین کے بعد اسی میں سوخت ہو جاتی ہے اور یہ بننا اور بگڑنا مسلسل اور متوالی ہے اسی طرح امپیدو کلیز عناصر کی نسبت کہتا ہے کہ ایک دور میں وہ محبت سے متحد اور دوسرے دور میں نفرت سے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ محبت کی حالت میں تمام جواہر کا ملاپ کامل ہوتا ہے اور کائنات ایک کرے کی صورت اختیار کرتی ہے اور وہ ایک سعید دیوتا کی طرح ہوتی ہے، کیونکہ نفرت اس سے بالکل خارج ہوتی ہے۔ اس کی بالکل مخالف شکل یہ ہے کہ عناصر بالکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ دنیا کی معمولی حالت میں اشیاء کا بننا اور بگڑنا ان دو انتہائی صورتوں کے بین بین واقع ہوتا ہے موجودہ کائنات کی تکوین میں نفرت سے منفرد شدہ جواہر کے اندر محبت نے ایک مدور حرکت پیدا کی اور یہ جواہر رفتہ رفتہ

اس حرکت کی لپیٹ میں آتے گئے۔ حرکت دوری نے اس مرکب میں سے پہلے ہوا یا ایتھر کو الگ کیا اور پھر آسمانوں کا گنبد بنا۔ اس کے بعد آگ نکلی اور اس نے ایتھر کے عین پیچے جگہ اختیار کر لی۔ گردش کے زور سے پانی زمین سے نکل پڑا اور پانی کی بخیر سے پھر ہوا یا پیچے کی فضا پیدا ہوئی۔ آسمان دو نصفوں پر مشتمل ہے ایک میں بالکل آگ ہے اور دوسرا تاریک ہے جس میں کہیں کہیں آگ کے چھٹنے پڑے ہوئے ہیں۔ ایک دن کے وقت کا آسمان ہے اور دوسرا رات کے وقت کا۔ فینشا غور شیوں کی طرح اسپیدو کلینر بھی سورج کو ایک آئینہ سمجھتا تھا جو آتش آسمانی کی کرنوں کو جذب کرتا اور منعکس کرتا ہے جس طرح کہ چاند سورج کی کرنوں کو۔ زمین اور کائنات سرعت گردش کی وجہ سے اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔

اسپیدوکلینر کے خیال کے مطابق نباتات اور حیوانات زمین سے پیدا ہوئے۔ لیکن چونکہ محبت کے ذریعہ سے اتحاد جواہر بتدریج ہوا۔ اس لئے ذی حیات مخلوق کی پیدائش میں کامل نتائج رفتہ رفتہ پیدا ہوئے۔ پہلے زمین سے الگ الگ ٹکڑے اوپر اُچھلتے رہے پھر ان سے ملکر عجیب و غریب شکلیں بنتی گئیں۔ اسی طرح جب موجودہ حیوانات اور انسان پیدا ہوئے تو پہلے وہ بے ڈھنگے لوتھڑے تھے۔ مرور ایام سے ان کے جسموں نے منظم صورتیں اختیار کیں۔ یہ خیال کہ اسپیدوکلینر حیوانی اور نباتی اجسام کی تنظیم کی یہ توجیہ کرتا تھا کہ اتفاقی پیداوار میں سے جنہیں سے زندگی کی اہلیت زیادہ ہوتی تھی وہ باقی رہ جاتی تھی نہ خود

اغلب ہے اور نہ ارسطو نے اس کی تائید کی ہے۔ حیوانات کے اجسام کی نسبت اس نے بہت سی باتیں لکھی ہیں۔ تولید اور نشوونما ہڈیوں اور گوشت کی عنصری ترکیب نفس جو کسی حد تک جلد کے ذریعے بھی ہوتا ہے اور اس قسم کے مظاہر کی نسبت اس نے ایسے تک لگائے جنہ سے اس کی ذہانت کا پتا چلتا ہے۔ حواس کی فعلیت کی توجیہ اس نے اخراجات و مسامت کے نظریہ سے کی۔ بینائی کی نسبت اس کا خیال تھا کہ آنکھ کی آگ اور اس کے پانی سے جو اخراجات نکلتے ہیں وہ باہر سے آنے والی روشنی سے جا کر ملتے ہیں۔ تفکر کی توجیہ اس نے یہ کی کہ باہر کا ہر عنصر ہمارے اندر کے مائل عنصر سے پہنچا جاتا ہے جس طرح کہ باہر کی جوشے ہماری طبیعت کے موافق ہوتی ہے اس کی خواہش ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے اور جو موافق طبع نہیں ہوتی اس سے ہماری طبیعت گریز کرتی ہے اسلئے فکر کی کیفیت کا مدار جسم اور فاصلہ خون کی ساخت پر ہے جو فکر کا خاص محل ہے۔ لیکن اس قسم کی مادیت نہ پارمینا گریز کو اس امر سے مانع ہوئی تھی اور نہ اسپیدو کلیز کو کہ محسوس کو معقول سے ادنیٰ قرار دے۔

اسپیدو کلیز نے اس فطری فلسفے کے ساتھ اپنی اس سبزی تعلیم کو غلطی طور پر متوافق بنانے کی کوشش نہیں کی کہ ارواح ارضی زندگی میں اتر جاتی ہیں۔ اور پودوں حیوانوں اور انسانوں کے جسموں میں ان کا ادا کون ہوتا ہے اور جو روہیں اپنے آپ کو پاک کر لیتی ہیں وہ دیوتاؤں کی طرف رجعت کرتی ہیں۔ اس نے حیوانات کی قربانی اور گوشت خواری سے بھی منع کیا لیکن اس کے فلسفہ فطرت کے ساتھ اس کا بھی کوئی تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ اس نے اس تناقض کو

بھی نفع کرنے کی کوشش نہیں کی جو ان تعلیمات میں پایا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ان عقائد کے اندر یہ تصور مضمر ہے کہ تضاد اور پیکار تمام شرکاً ماخذ ہیں اور وحدت و موافقت میں اعلیٰ درجے کی سعادت پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اسپیدو کلیز کی طبیعیات سے اس "عہد زریں" کے عقیدے کو کیسے اخذ کریں جو اس کی تصنیف کے ایک باقیماذہ جزو میں ملتا ہے۔ اس فلسفی شاعر میں زینوفینر کی طرح انسان تا دیوتاؤں کے مقابلے میں خدا کی نسبت ایک زیادہ مشرہ تصور پایا جاتا ہے لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ خیال اس کے طبیعیاتی نظام کے ساتھ کس طرح وابستہ ہو سکتا ہے۔

۲۲ ذرویت (Atomism)

اس جماعت کا بانی لیوسیس تھا۔ جس کے زمانے کی نسبت اقرب بہ صحت یہی بات ہو سکتی ہے کہ وہ انکساگوراس اور اسپیدو کلیز کا معاصر تھا۔ تھیوفراستس اس کو پارمینائیڈز کا شاگرد کہتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ ملطہ سے آیا یا ایلیا سے۔ جن تصانیف سے اس کی تعلیمات کی نسبت ارسطو اور تھیوفراستس نے اپنے بیانات اخذ کئے ہیں وہ بعد میں دیکھیں گے۔ اس کی ثبات ہوئی۔ یہ مشہور فلسفی اور شاہد فطرت ابدیرا کارہنے والا تھا اور خود اپنے بیان کے مطابق اس وقت کم عمر تھا جب انکساگوراس بدھا ہو چکا تھا۔ لیکن ابولو دورس کا یہ خیال ہے بنیاد معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عمر انکساگوراس سے بھٹک چالیس برس کم تھی اور اس کا سنہ ولادت سنہ ۴۶۰ ق م کے قریب تھا۔ ارسطو بحیثیت فلسفی اسکو سقراط سے پہلے رکھتا ہے

جذیبہ علم اس کو مہر اور غالباً بائبل کی طرف بھی لے گیا۔ لیکن آیا جو پانچ برس اس نے باہر گزارے لیوسپیس سے ملاقات بھی اسی زمانے میں داخل ہے، ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ارسطو اور تھیوفراستس دونوں اس کو لیوسپیس کا شاگرد قرار دیتے ہیں۔ اپنے زمانے کا فلسفی فطرت اور اول درجے کا عالم ہونگی وجہ سے وہ لیوسپیس کے علاوہ دیگر فلاسفہ قدیم اور معاصر فلاسفہ سے بھی واقف تھا۔ اس کا سنہ وفات معلوم نہیں۔ اس کی عمر کوئی نوے برس کی بتاتا ہے اور کوئی سو کی اور بعض اس سے بھی زیادہ۔ اس کی تصانیف کے بہت سے اجزا محفوظ ہیں لیکن اصلی کو موضوع سے الگ کرنا خصوصاً اخلاقی اقوال کے بارے میں نہایت مشکل ہے۔

نظریہ ذرات کے اساسی عناصر کو لیوسپیس کا کا زامہ سمجھنا چاہئے نیچرل سائنس کے تمام پہلوؤں پر اس کا اطلاق زیادہ تر اس کے شاگرد ہی کا کام معلوم ہوتا ہے ارسطو کا بیان ہے کہ لیوسپیس کو پارمینائیڈز کی طرح اس بات کا پورا یقین تھا کہ علی الاطلاق پیدائش اور فنا ناممکن ہے۔ لیکن انفرادی اشیاء کی کثرت ان کا بننا اور بگڑنا اور ان کی حرکت کا اس نے انکار نہیں کیا۔ لیکن جیسا کہ پارمینائیڈز نے ثابت کیا تھا کثرت اور حرکت وغیرہ خلاء عدم یا غیر وجود کے تصور کے بغیر ناممکن ہیں۔ اس نے کہا کہ وجود کے ساتھ خلاء بھی موجود ہے۔ وجود وہ ہے جو مکان کو گھیرتا ہے۔ غیر وجود خلاء ہے۔ لیوسپیس اور دیمقراطیس خلاء اور ملا کو تمام اشیاء کے اساسی عنصر قرار دینے ہیں لیکن مظاہر کی توجیہ کے لئے ملاکی نسبت انہوں نے کہا وہ لاتعداد ذرات پر مشتمل ہے جو نہایت باریک ہونے کی وجہ سے الگ الگ محسوس نہیں ہوتے۔ ذرات کے مابین خلاء

ہے لیکن یہ خود لایمتجز ہے ہیں کیونکہ وہ پوری طرح ٹھوس ہیں۔ اور ان کے اندر خلا نہیں۔ ان ذرات میں وہی صفات پائے جاتے ہیں جو پارمینا اندیز کے وجود میں تھے۔ فرق یہ ہے کہ یہ لامتناہی اور لامحدود فضا کے اندر پائے جاتے ہیں۔ وہ اصلی ازلی ناقابل فنا اور ہم جوہر ہیں۔ فقط شکل اور حجم کے لحاظ سے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں ان کا مقام بدلتا رہتا ہے، لیکن کیفیت نہیں بدلتی۔ اشیاء کے صفات اور تغیرات کا مدار ذرات کی شکل اور نقل مکان پر ہے۔ چونکہ تمام ذروں کا مادہ ایک ہی قسم کا ہے اس لئے کسی ذرے کے وزن کا مدار اس کے حجم پر ہوگا۔ اگر مماثل حجم کے دو مرکب اجسام کا وزن مختلف ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک کے اندر خالی جگہیں دوسرے کی نسبت زیادہ ہیں۔ ہر چیز کی آفرینش ذرات کے اجتماع سے ہوتی ہے اور فنا کے معنی مجتمع ذرات کی پریشانی ہے۔ ہر قسم کے تغیر کا مدار اسی بات پر ہے۔ اشیاء کا ایک دوسری پر عمل ایکساچی ہوتا ہے یعنی دباؤ اور تصادم سے۔ فاصلے پر چیزوں کا عمل کرنا (مثلاً مقناطیس اور لوہا روشنی اور آنکھ) اخراجات سے واضح ہوتا ہے۔ اشیاء کے صفات ذرات کے حجم شکل مقام اور ترتیب پر منحصر ہیں۔ صفات محسوسہ جو ہم اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ فقط اس اثر کی تعبیر ہیں جو ہمارے حواس پر ہوتا ہے۔

اپنے وزن کی وجہ سے ذرات ہمیشہ سے لامحدود فضا میں نیچے کی طرف جاتے رہتے ہیں۔ لیکن بڑے اور زیادہ وزنی ذرے چھوٹوں کی نسبت زیادہ تیزی سے گرتے ہیں۔ اور ان سے ٹکراتے ہیں تو ہلکے ذرے اوپر کی طرف اچھلتے ہیں۔ ان دو حرکتوں کے تصادم سے ایک دوری حرکت پیدا ہوتی

ہے۔ ایک طرف تو ایک طرح کے ذرات یکجا ہوتے جاتے ہیں۔ اور دوسری طرف مختلف قسم کے ذرات کے الجھاؤ سے مختلف قسم کے عالم الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ چونکہ حرکت کا کوئی مطلق آغاز نہیں ہے اور ذرات اور خلا لامحدود ہیں۔ اس لئے مختلف قسم کے عالم ہمیشہ سے موجود ہوں گے۔ ہمارا عالم بھی ان لا تعداد عالموں میں سے ایک ہے۔ ابتدائے عالم اجرام فلکیہ کی تکوین ان کے شتمل ہونے اور خشک ہونے کی نسبت دیمقراطیس کے نظریات اس کے عام مقدمات کے مطابق ہیں۔ لیورٹیس اور دیمقراطیس زمین کو ایک گول طشت سمجھتے ہیں جو ہوا پر تیر رہا ہے۔ اجرام فلکیہ میں سے سورج اور چاند جو سب سے بڑے ہیں ہمارے عالم میں اس وقت داخل ہوئے جبکہ پہلے سے زمین بننی شروع ہو گئی تھی۔ زمین کے محور کے جھکاؤ سے پہلے وہ زمین کے گرد افقی سمت میں پھرتے تھے چار عناصر میں سے دیمقراطیس کا خیال تھا کہ آگ نہایت چھوٹے چکنے اور گول ذرات پر مشتمل ہے، لیکن دوسرے عناصر میں مختلف قسم کے ذرات نے جلمے پائے جاتے ہیں۔

جاندار ہستیاں زمین کی میکچٹ سے پیدا ہوئیں۔ دیمقراطیس نے اس مسئلے پر خاص توجہ صرف کی ہے لیکن اس کے اندر زیادہ غور و خوض اس نے انسان پر کیا ہے۔ اگرچہ وہ انسان کے جسم کی ساخت کا بڑا مداح ہے لیکن انسانی روح اور روحانی زندگی کی اس سے بھی زیادہ قدر کرتا ہے۔ اپنی تعلیم کے مطابق وہ روح کو ایک جسمانی چیز ہی سمجھتا ہے۔ روح چکنے اور گول ذرات یعنی آگ کی بنی ہوئی ہے وہ ایک حرارت ہے جو تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے۔ اندر سانس لینے کی وجہ سے وہ باہر نکل جانے سے محفوظ رہتی ہے اور باہر کی

ہوا سے وہ تازہ بھی ہوتی رہتی ہے۔ رُوح کے مختلف افعال کا عمل مختلف اعضا میں۔ موت کے بعد ذرات رُوح منتشر ہو جاتے ہیں۔ رُوح انسان کے اندر ایک نہایت اشرف اور الہی عنصر ہے۔ دیگر تمام چیزوں میں اسی قدر رُوح اور عقل ہے جس قدر کہ گرم مادہ ان کے اندر ہے۔ ہوا میں رُوح اور عقل افراط سے ہوگی۔ ورنہ تنفس ہمارے اندر یہ چیزیں کیسے پیدا کر سکتا۔ ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ اشیاء سے اخراجات نکلتے ہیں اور آلات حواس کے ذریعے ہمارے اندر داخل ہو کر رُوح میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ چیزیں دکھائی اس طرح دیتی ہیں کہ ان کی شبیہیں ادراک ہوا کو اپنی شکل پر ڈھالتی ہیں اور ہماری آنکھ کے اخراجات ان سے آکر ملتے ہیں۔ جس قسم کا ذرہ خراج میں ہوتا ہے ہمارے اندر اسی قسم کا ذرہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ فکر سے بھی رُوح کے اندر اسی قسم کا تغیر ہوتا ہے یعنی جب اس کے اندر ان حرکات سے جن کا اس کو تجربہ ہوتا ہے ایک خاص درجہ حرارت پیدا ہوتا ہے۔ یہ مادیت دیگر فلاسفہ کی طرح دیمقراطیس کو بھی اس سے مانع نہیں ہوئی کہ وہ قدر و قیمت کے لحاظ سے فکر اور ادراک کے درمیان بین فرق قائم کرے۔ اور ماہیت اشیاء کی نسبت صحیح علم کی توقع فقط فکر سے رکھے اگرچہ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اشیاء کے علم کا آغاز لازماً مشاہدے سے ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حسّی کے نقص کی وجہ سے وہ انسانی علم کی محدودیت اور عدم یقین کا شاک ہے۔ لیکن اس کو متشکک نہیں کہہ سکتے کیونکہ پروتاگوراس کی تشکیک کی اس نے صریح مخالفت کی۔ جس طرح علم کی قیمت محسوسات سے بلند تر ہونے پر منحصر ہے۔ اسی طرح ہمارے حیات کا مدار بھی اسی پر ہے کہ وہ محسوسات سے ماورائے ہو۔ قابل آرزو

زندگی وہ ہے جس کے اندر زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم آزار ہو۔ روح کی سعادت مال و متاع میں نہیں ہے۔ صل مسرت زندہ دلی اور سکون قلب میں ہے اور یہ بات قطعاً خواہتا میں اعتدال اور زندگی میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے ہو سکتی ہے۔ دیمقراطیس کے عمل اقوال اسی انداز کے ہیں جن سے وافر تجربے دقیق مشاہدے اور خالص اصولوں کا پتہ چلتا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اُس نے ان اصولوں کو اپنے طبیعی نظریہ کے ساتھ علمی طور پر وابستہ کرنے کی کوشش کی ہو۔ اگر اس کے اخلاقیات کا اساسی خیال یہ ہے کہ انسان کی مسرت مطلقاً اس کی کیفیت قلب پر منحصر ہے، تو اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اس نے اس تعلیم کو اس طرح کلی اصولوں کے ساتھ وابستہ کیا ہو جس طرح کہ سقراط نے اپنے اس قول کے بارے میں کیا کہ "نیکی کا مدار علم پر ہے۔" اسی لئے ارسطو و دیمقراطیس کو اس کے اخلاقی اقوال کے باوجود طبیعیین میں شمار کرتا ہے اور علمی اخلاقیات کا بانی سقراط کو قرار دیتا ہے۔

مروجہ مذہب کے دیوتاؤں کی نسبت دیمقراطیس کا نظریہ ہم کو عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل وہ اس کی توجیہ فطرت کے بالکل مطابق ہے۔ اگرچہ اس عقیدے کو بحسنہ قبول کرنا اس کے لئے ناممکن تھا۔ لیکن اس کی توجیہ اس کو ضروری معلوم ہوئی۔ اس غرض کے لئے اگرچہ وہ اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ غیر معمولی فطری مظاہر کو لوگوں نے دیوتاؤں کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ یا بعض کلی تصورات کو دیوتاؤں کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ایک دوسری زیادہ موجودیتی توجیہ اس کی احساسیت کے زیادہ موافق ہے جس طرح مذہب عوام نے فضا کو بھوتوں سے آباد کر دیا تھا

اسی کے مثال دمیقراطیس نے یہ فرض کیا کہ کہہ ہوا کے اندر بعض ہستیاں ایسی بھی ہیں جو انسانی صورت رکھتی ہیں۔ لیکن ایسے جسم بہت بڑے اور عمر بہت دراز ہوتی ہے۔ ان کے اعمال اور ہماری دنیا پر ان کے اثرات بعض اوقات بھلے ہوتے ہیں۔ اور بعض اوقات بڑے ان کی شبیہیں انسانوں کو بعض اوقات خواب میں اور بعض اوقات بیداری میں نظر آتی ہیں۔ انہیں کو انسانوں نے دیوتا قرار دیا ہے۔ دمیقراطیس نے اپنے نظریہ شبیہات و اخراجات سے رویا کے صادقہ اور نظر بد کی بھی فطری توجیہ کی کوشش کی۔ اسی طرح اس کا یہ بھی خیال تھا کہ بعض واقعات کی فطری علامتیں قربانی کے حیوانوں کی انتڑیوں سے بھی اخذ کر سکتے ہیں۔

دمیقراطیس کے اسکول کا سب سے بڑا پیرو۔ مٹروڈورس ہے جو براہ راست دمیقراطیس کا شاگرد تھا یا اس کے تلمیذ نسس (Nessus) کا۔ وہ دمیقراطیس کی تعلیم کے اساسی اصول سے متفق ہے لیکن فلسفہ فطرت کی تفصیلات میں کئی جگہ اس سے اختلاف رکھتا ہے۔ اس کی احساسیت سے اس نے ارتیابی نتائج اخذ کئے لیکن امکان علم کا انکار اس کا مدعا نہیں ہو سکتا تھا۔ انکسارکس جو اسکندر کے ساتھ ساتھ رہتا تھا۔ اور جس کی موت اس کی زندگی سے زیادہ شاندار ہے مٹروڈورس کا یا اس کے شاگرد دیو جانس کا شاگرد تھا۔ توسیفینز کا نام بھی غالباً مٹروڈورس ہی کے ساتھ وابستہ کرنا پڑے گا۔ جس نے ایقور کو دمیقراطیس کی تعلیم سے آشنا کیا۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس نے پرو (Pyrrho) متشکک سے بھی تعلیم پائی۔

۲۵، انکساگوراس

انکساگوراس، کلازومینی کا رہنے والا تھا۔ ایولوڈورس کے نزدیک اس کا سن ولادت سن ۴۵۰ ق م کے قریب ہے۔ اس نے اپنی جائداد کو چھوڑ چھاڑ کر سائیس کے لئے زندگی وقف کر دی اور ریاضی دانی میں بہت نام پیدا کیا۔ یہ کچھ معلوم نہیں کہ اس کے معلم کون تھے بعض حال کے مصنفوں نے بغیر کافی وجوہ کے یہ کوشش کی ہے کہ اس کو ہیرمویموس کا شاگرد قرار دیا جائے۔ حالانکہ اس سے بہت پہلے کا شخص تھا جس کی نسبت بہت سے اعجاز کاری کے افسانے مشہور ہیں۔ ارسطو کا بیان ہے کہ آغاز ہی میں انکساگوراس کی تعلیم "روح کو ان افسانوں کے اندر داخل کر دیا گیا تھا۔ ایشیا میں جہاں وہ ہجرت کر کے چلا گیا تھا۔ اس کو ہیراکلیز سے بہت قریبی راہ و ربط کا موقع ملا۔ اس سیاسی کے دشمنوں نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے۔ اسی وجہ سے وہ آئینیا کو چھوڑنے پر مجبور ہوا (۴۳۴ - ۴۳۳ ق م) اس کے بعد وہ لیساکوس چلا گیا جہاں اس نے سن ۴۲۸ ق م میں وفات پائی اس کی کتاب کے بعض اہم اجزا ابھی تک محفوظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپیڈوکلینز اور لیوسیتس کی تعلیمات سے آگاہ تھا۔

انکساگوراس ان فلاسفہ سے اس بات میں متفق ہے کہ کسی چیز کا عدم سے وجود یا وجود سے عدم میں جانا ناقابل فہم ہے۔ پیدائش اور فنا جو اہر موجودہ کے مجتمع اور پریشان ہوجا کا نام ہے۔ لیکن جواہر کا انصال و انفصال جس حرکت کے ذریعے

سے واقع ہوتا ہے اس کی توجیہ بھی فقط مادے سے نہیں ہو سکتی
 چہ جائیکہ اس حرکت کمی جس نے کائنات جیسی حسین اور منظم کثرت
 بنائی ہے۔ یہ فقط ایسی ہستی یا جوہر کا کام ہو سکتا ہے جس کا
 علم اور قوت تمام اشیاء پر محیط ہو اور وہ ایک نفس یا روح ہو۔
 یہ قوت اور عقلیت روح کو اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ
 کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ ملکر اس کو ناقص اور محدود نہ کر دے۔
 مادے سے الگ نفس کا تصور اٹکساگوراس کے فلسفے کا اساسی
 خیال ہے اور نفس و مادہ کے امتیاز کی خاص بناء یہ ہے کہ
 نفس بالکل بسیط اور مادہ بالکل مرکب ہے۔ نفس کا کسی چیز
 کے ساتھ ملاپ نہیں۔ وہ تمام اشیاء میں سے لطیف ترین اور
 خالص ترین ہے۔ ان الفاظ میں روح کا غیر جسمی ہونا پوری
 طرح بیان نہیں کیا گیا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ان
 سے مراد یہی تھی۔ شخصیت کے مسئلے کو اس فلسفی نے بالکل
 ہاتھ نہیں لگایا۔ نفس کا خاص کام یہ ہے کہ وہ مخلوط چیزوں کو الگ الگ
 کرتا ہے۔ اس لئے امتیاز کرنا علم کی خصوصیت ہے۔ نفس کے
 عمل کرنے سے پہلے مادہ ایک اخلوط مقدار ہوتا ہے جس میں
 کوئی چیز کسی دوسری سے الگ نہیں ہوتی۔ چونکہ تمام چیزیں
 اسی مخلوط ڈھیر میں سے محض الگ الگ ہونے سے بن
 جاتی ہیں۔ اس لئے یہ تمام ہیو لے ہم جوہر نہیں ہو سکتا اور نہ
 امیڈو کلینر کے سے بسیط جوہر یا ذرات کا مجموعہ ہو سکتا ہے
 یہ لاتعداد قدیم ناقابل فنا ناقابل تغیر خاص خاص قسم کے نہایت
 چھوٹے چھوٹے ذرات پر مشتمل ہے جو ناقابل تقسیم نہیں ہونا
 گوشت ماہی، وغیرہ ان سب چیزوں کے ذرے اس میں ملے
 جلے پائے جاتے ہیں، اٹکساگوراس ان کو قدیم جوہر کہتا ہے۔
 ان مسلمات کے موافق اٹکساگوراس نے اپنی

کونیات کا بیان اس حالت سے شروع کیا۔ جبکہ تمام جواہر بال
 مخلوط تھے۔ نفس نے ایک نقطے پر دوری حرکت پیدا کر کے
 ان کو الگ الگ کرنا شروع کیا۔ اس حرکت کا دائرہ وسیع
 ہوتا گیا اور لامحدود مادے کے زیادہ سے زیادہ ذرات اسکے
 اندر آتے گئے اور یہ عمل اب بھی جاری ہے۔ یہ بات کہیں مذکور
 نہیں کہ انکساکوراس تکون کائنات کی دیگر منزلوں میں بھی نفس
 کی مداخلت کا قائل تھا۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس کو
 الزام دیتے ہیں کہ اس نے اپنے نو دریافتہ اصول سے یہ کام
 نہیں لیا کہ اس سے فطرت کی غایتی توجیہ کر کے اور اپنے پیروؤں کی
 طرح اپنے آپ کو رانہ عمل کرنے والی مادی علیٰ تکب محدود رکھا۔ حرکت
 دوری کے اندر جو جواہر آجاتے ہیں۔ وہ دو حصوں میں منقسم
 ہو جاتے ہیں۔ ایک حصہ گرم خشک روشن اور لطیف ہوتا
 ہے۔ دوسرا سرد تنگ تاریک اور کثیف۔ ایک ایتھیر یا بخار ہے
 دوسرا ہوا یا گہر۔ مسلسل حرکت سے یہ تقسیم جاری رہتی ہے اور کہیں
 ختم نہیں ہوتی۔ یہ جواہر تمام اشیاء کے تمام حصوں میں پائے جاتے
 ہیں۔ چیزوں میں جو تغیر ہوتا ہے وہ اس کے اندر کے کسی جوہر کی
 وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر برف کے اندر تاریکی اور روشنی دونوں
 نہ ہوتیں تو برف کبھی پانی نہ بن سکتی۔ گردش کی وجہ سے لطیف
 اور گرم جواہر کی طرف آگے اور کثیف و تنگ حصے مرکز کی طرف
 زمین کثیف حصوں سے بنی ہے انکساکوراس بھی دیگر اونیوں
 کی طرح اسے ایک طشت کی طرح تصور کرتا ہے جو ہوائے
 اوپر قائم ہے۔ اجرام فلکیہ پتھروں کے ڈھیر ہیں جو گردش زمین
 کی وجہ سے زمین سے کٹ کر دور ہوا میں جا پڑے ہیں۔ جہاں
 وہ مشغول ہو گئے ہیں۔ پہلے یہ افقی سمت میں حرکت کرتے
 تھے اس کے بعد زمین کے محور کے جھکاؤ کی وجہ سے وہ گول

پھرنے لگے اور اپنے مداروں میں کہیں کہیں زمین سے نیچے بھی ہو گئے۔ چاند کی نسبت اٹلسا گوراس کا خیال تھا کہ وہ زمین کی طرح ہے اور آباد ہے۔ سورج جو پیلو پوسٹس سے کئی گنا بڑا ہے، اپنی روشنی کا بڑا حصہ چاند اور دوسرے ستاروں کو دے دیتا ہے۔ زمین پہلے وکڈل تھی لیکن سورج کی گرمی سے وہ رفتہ رفتہ خشک ہو گئی۔ ہوا اور آبیچھریں جو جراثیم تھے انہوں نے زمین کے کیچڑ سے نشوونما پائی تو جاندار مخلوق پیدا ہوئی۔ ان میں جو زندگی ہے وہ نفس کی وجہ سے ہے۔ نفس تمام چیزوں میں ایک طرح کا لیکن کم و بیش مقدار میں ہے۔ انسان کے اندر حسی ادراک بھی نفس ہی کی وجہ سے ہے لیکن وہ آلات جسمانی کے ذریعے سے واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں نقص رہ جاتا ہے۔ سچے علم کی ضامن فقط عقل ہے۔ اٹلسا گوراس نے کس حد تک علمی تحقیقات میں زندگی وقف کر دی تھی اس کا اندازہ اس کی تصانیف سے ہو سکتا ہے اس کے ایسے اقوال سے بھی جن کو دو سہروں نے بیان کیا ہے ایک شریفانہ اور سنجیدہ نظریہ چھٹا منکشف ہوتا ہے۔ کسی روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس نے علمی طور پر اخلاقیات میں بحث کی ہو۔ اور یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے کوئی مذہبی فلسفیانہ اصول پیش کیا ہو۔ شخصی طور پر وہ مروجہ مذہب کی نسبت پوری علمی آزادی برتتا ہے اور مشہور معجزات مثلا ایلیوس پومیس کی فطری توجیہ کی کوشش کرتا ہے۔ اٹلسا گوراس کے شاگردوں میں سے یورینیڈیز بھی ہے اور میٹروڈورس بھی جو فقط ہومری صنمیت کی مشکی تاول کے لئے مشہور ہے۔ ہمیں اریکلاس اینوی کی نسبت کچھ زیادہ معلومات حاصل ہیں جس کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ سقراط کا معلم تھا۔ اور باتوں میں تو وہ اٹلسا گوراس سے اتفاق

رکھتا ہے لیکن اس بات میں وہ اناکسیمنیز اور دیوجانس کے زیادہ قریب ہے کہ وہ مصدری مادے کو ہوا کہتا ہے اور روح کو ہوا میں ملا ہوا سمجھتا ہے، اور مادے کی تلطیف اور تکثیف سے اشیاء کے بننے اور بگڑنے کی توجیہ کرتا ہے۔ سب سے پہلے گرم اور سرد حصے الگ الگ ہوئے۔ یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ وہ نیک و بد کو محض رسم و رواج سے اخذ کرتا تھا۔ ارسطو نے اس کا کہیں ذکر نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی علمی اہمیت کچھ زیادہ نہیں تھی۔

III سوفسطائیہ

سوفسطائیت کی ابتدا اور اسکے خصوصیات

پانچویں صدی کے آغاز سے بعض ایسے خیالات پھیلنے شروع ہوئے جن کی وجہ سے کچھ عرصے کے بعد ہندب حلقوں کے انداز فکر اور علمی زندگی کے میلان میں ایک نمایاں تغیر واقع ہوا۔ فلسفیانہ نظریات کی باہمی پیکار اور عام انداز ادراک سے انہی کھلی مخالفت سے کائنات کی علمی توجیہات کے خلاف بدگمانی پیدا ہو چکی تھی۔ پارمینا، ڈیز ہیرا، افلیتوس، امپیدوکلیز اور دیگر فلاسوف جیسے لوگوں نے حسی ادراک کی صداقت کو تسلیم نہ کیا۔ اس لئے علم حقیقی کے لئے انسان کی عام قابلیت میں آسانی سے شبہ پیدا ہو سکتا تھا کیونکہ ان فلاسفہ کی مادیت نے ان کو اس قابل نہ رکھا کہ وہ عقلی علم کی اعلیٰ صحت و صداقت کو علمی طور پر ثابت کر سکیں۔ انکساکوراس نے اپنے نظریہ نفس کو بھی اس مقصد کے لئے استعمال نہیں کیا۔ اس سے زیادہ یونانیوں کی قومی زندگی

کے عام نشوونما نے بھی اس امر کا تقاضا کیا کہ علمی جدوجہد کوئی نئی سمت اختیار کرے۔ جنگ ایران کے زمانے سے یونان کی عام تہذیب و تمدن میں بہت ترقی ہو گئی تھی۔ خاص کر ایشیا میں جو علمی اور سیاسی زندگی کا مرکز تھا، جو لوگ سیاسی زندگی میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے تھے وہ خاص طور پر اس کے لئے علمی طور پر تیار ہونے کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ علاوہ ازیں جب جمہوریت کی فتح نے ان موانعت کو رفع کر دیا۔ جو اقتدار جمہور کے راستے میں رسم و قانون نے حال کر رکھے تھے اور عروج کی راہیں ہر ایسے شخص کے لئے کھل گئیں جو لوگوں کو اپنی طرف راغب کرنے کی قابلیت رکھتا ہو تو ایسی تعلیم جس کے ذریعے سے کوئی شخص خطیب اور رہنما کے جمہور بن سکے۔ بہت قیمتی اور لائق حصول معلوم ہونے لگی۔ اس ضرورت کو ایسے لوگوں نے پورا کرنا شروع کیا جنہیں ان کے معاصرین سوفسطائی یعنی عقلا کہتے تھے اور ان لوگوں نے خود بھی اپنے تئیں اسی لقب سے مشہور کیا۔ وہ ہر ایسے شخص کو تعلیم دینے کے لئے تیار تھے جو حاصل کرنے کا آرزو مند ہو۔ عام طور پر یہ لوگ شہر بہ شہر پھرتے رہتے اور تعلیم کے لئے بہت بڑی اجر تیں طلب کرتے تھے۔ یہ بجائے خود کوئی بڑی قابل الزام بات نہ تھی۔ لیکن اس قوم میں اس سے پہلے ایسا رواج نہیں تھا۔ اس تعلیم میں تمام ممکن علوم و فنون داخل تھے۔ جن لوگوں کو سوفسطائی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض سربراہوں معلم ایسے بھی تھے جو بالکل میکانیکی علوم کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن سوفسطائی تعلیم کا خاص مقصد عمل زندگی کے لئے تیار کرنا تھا۔ افلاطون کے زمانے سے سوفسطائی کی اصطلاح فقط انہیں لوگوں پر عائد کی جاتی ہے جو درس و تدریس کے پیشرو معلم تھے جو اپنے شاگردوں کو عمل اور تقریر دونوں میں ماہر

بنانا چاہتے تھے اور امور خانہ داری یا انتظام جماعت کی قابلیت پیدا کرتے تھے۔ اپنی تمام جدوجہد کو عملی اغراض تک محدود کرنے کی وجہ یہ عقیدہ تھا جسے بڑے بڑے سوفسطائیوں نے ارتقائی نظریات میں بیان کیا اور عام سوفسطائیوں نے مناظروں میں پیش کیا کہ حقیقت کا دریافت کرنا ناممکن ہے اور ہمارا علم نفسی مظاہر کے پرے نہیں جاسکتا۔ ایسے خیال کا ردِ عمل اخلاقیات پر لازمی تھا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمانے کے جھگڑوں میں جو اخلاقی اصول اور ملکی قوانین کے خلاف نافرمانی پیدا ہوئی اس نے اپنے لئے سوفسطائی نظریات سے ایک سطحی جواز حاصل کیا یہ سوفسطائی پانچویں صدی میں یونان کے اندر تحریک عقلیت کے سب سے بڑے حامی تھے ان کے فرائد اور منگی کمزوریاں ان کی اسی حیثیت کا نتیجہ تھیں۔ سوفسطائیوں کی نسبت جو عام رائے ہے جس پر افلاطون کے خیالات کا رنگ چڑھا ہوا ہے لیکن ہرمن اور گروٹ اور بعض دیگر مصنفوں نے اس کی مخالفت کی ہے اور سوفسطائیوں کی تاریخی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ لیکن گروٹ نے اس سطحی بودے اور خطرناک عنصر کو نظر انداز کر دیا ہے جو سوفسطائیوں کی جائز اور قابل تعریف چیزوں کے ساتھ بھی ہمیشہ شامل رہا اور جو رفتہ رفتہ نمایا ہوتا گیا۔

۲۷ مشہور سوفسطائی معلمین

سب سے پہلا شخص جس نے اپنے آپ کو سوفسطائی کہا اور قوم کے سامنے معلم فضیلت کی حیثیت میں آیا وہ افلاطون کے نزدیک پروٹاگوراس تھا جو ابدیرا کل رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت ۴۸۵ ق م یا اس سے کچھ پہلے ہوگا۔ وہ چالیس

برس تک یونان میں پھرتا رہا اور بڑی کامیابی سے معلم کا کام انجام دیتا رہا۔ کئی دفعہ پیریکلز کی حمایت میں ایتھیا میں بھی رہا لیکن آخر کار اس الزام میں کہ وہ دیوتاؤں کا منکر ہے، اسے شہر چھوڑنے پر مجبور کیا گیا۔ ستر برس کی عمر میں سسلی کی طرف جاتے ہوئے اس نے ڈوب کر وفات پائی۔ اس کی تصانیف میں سے چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔

پروٹاگوراس کے ہم عصروں میں سے گورگیاس بھی تھا جو لیونٹینی کا رہنے والا تھا۔ اس کا سنہ ولادت سنہ ۴۸۰-۴۹۰ ق م ہے۔ اس نے معلمی کا کام سسلی میں شروع کیا۔ لیکن سنہ ۴۲۵ ق م کے بعد اکثر ایتھیا اور وسط یونان کے دوسرے شہروں میں بھی آنا چلا گیا۔ بعد ازاں اس نے تھسلی میں لارٹا کے مقام پر مستقل سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے سورس سے زیادہ کی عمر پا کر وفات پائی۔ آخر عمر وہ فقط خطابت کی تعلیم تک اپنے آپ کو محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ہم اس کی بعض اخلاقیاتی تعریفات اور اریٹائی دلائل سے واقف ہیں جن کو اس نے ایک الگ کتاب میں درج کیا ہے۔ (جو غالباً اس کے زمانہ شباب کی تصنیف ہے) پروٹاگوراس سے کسی قدر بہتر کے زمانے کے دو شخص ہیں جو سقراط کے معاصرین ہیں۔ ان میں سے ایک پروڈکیس ہے جسے ایتھیا میں خاصی شہرت حاصل تھی۔ اور دوسرا ہیتیاس جو ریاضیات طبیعیات تاریخ اور فن آلات پر اپنی معلومات کی اشاعت بہت کثرت سے لیکچروں اور کتابوں میں کرتا تھا۔ اس کے مخالف کہتے ہیں کہ اس کو محض خود نمائی مقصود تھی سوسطائی زیناڈ بھی اسی زمانے کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ باقیوں میں سے مشہور ترین مفصلہ ذیل ہیں۔ پتھراس جس کی سیرت کا افلاطون نے ایک ناول خاکا کھینچا ہے۔ یوتھیدیموس اور ڈائیومیڈورس جن کو افلاطون نے اپنے ایک

’سخریہ‘ میں ہیردوتاتا ہے ایونوس جو خطیب شاعر اور مصلح اخلاق تھا۔

۲۸۔ سوفسطائی اربابیت اور مناظرہ

فکر کی اپنے معروض سے نسبت بالکل معکوس ہو گئی۔ جس کے لبِ لہاب کو بہت شروع ہی میں پروٹاگوراس نے اس مقولے میں بیان کر دیا کہ ”انسان تمام اشیاء کا معیار ہے“ جو کچھ ہے وہ کیسے ہے اور جو کچھ نہیں ہے وہ کسے نہیں ہے۔“ یعنی ہر شخص کے لئے وہی چیز سچی اور حقیقی ہے جو اس کو ایسے معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے تمام صداقت نفسی اور اضافی ہے، خارجی اور کلی نہیں۔ اس اصول کے ثبوت میں پروٹاگوراس نے نہ صرف اس امر کو پیش نظر رکھا کہ ایک ہی شے مختلف اشخاص کو بالکل مختلف معلوم ہوتی ہے بلکہ ہر کیفیت کی تقسیم سے بھی معاونت حاصل کی کہ ہر چیز ہر وقت مسلسل تغیر میں مبتلا ہے۔ اشیاء اور آلات جس کے مسلسل تغیر میں ہر اور ایک کی صحت ایک خاص شخص کے لئے ایک خاص لمحے تک ہے اس لئے کسی شے کی نسبت کسی ایک رائے کو دوسرے پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ دوسرے طرف گورگیاس نے اپنی کتاب ’غیر وجود یا فطرت‘ میں زینوں کے طرز استدلال کو اپنا نمونہ بنایا اور زینوں اور گلس کے قضایا کو اس بات کے ثبوت میں استعمال کیا کہ (۱) کوئی چیز موجودہ نہیں ہو سکتی (۲) جو کچھ موجود ہے اس کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا (۳) جو کچھ معلوم ہو وہ دوسروں کو بتایا نہیں جاسکتا۔ گورگیاس کے اسکول میں ہم کو یہ دعویٰ ملتا ہے کہ ایک موضوع کا کوئی محمول نہیں ہو سکتا، گو کہ ایک چیز میں نقد نہیں ہو سکتا پروٹاگوراس ہی کا نظریہ زیناؤ کے اس اصول کی بنا ہے

کہ انسان کی ہر رائے غلط ہوتی ہے، اور بظاہر اس کے معکوس بوجھد یوس کے اس اصول کی بھی کہ کسی چیز کی نسبت ہر بات ایک ہی وقت میں اور مختلف اوقات میں بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہ سوفسطائی ایلہائی مقدمات سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو کچھ موجود نہیں ہے اور اس وجہ سے غلط ہے اس کو نہ کوئی شخص سوچ سکتا ہے اور نہ کہہ سکتا ہے۔ ہیراقلیتوس اور پروٹاگوراس کی تعلیمات سے بھی ایسا ہی نتیجہ اخذ کیا گیا۔ اسی کے متاثر فلسفہ کہ انسان آپ اپنی تردید نہیں کر سکتا۔ خود پروٹاگوراس کے اقوال میں پایا جاتا ہے۔ ان اریٹابی نظریات سے بھی زیادہ کثیر سوفسطائیوں کے عملی رویے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے حصول سے کس قدر باپوس تھے۔ طبیعیات میں کسی سوفسطائی نے کوئی آزادانہ تحقیق نہیں کی۔ اگرچہ وہ طبعیین کے بعض مفروضات سے بعض اوقات کام لیتے تھے اور ہیتھاس نیچرل سائنس اور ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا۔ ان میں مناظرے کی تعلیم زیادہ عام تھی جس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ کوئی علمی عقیدہ قائم کیا جائے، بلکہ حریف کو جس طرح سے ہوسکے شک دی جائے۔ افلاطون ارسطو اور السوکرائس 'مناظر' اور 'سوفسطائی' کو ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ خود پروٹاگوراس کا یہ خیال تھا کہ ہر قضیہ کی حمایت اور مخالفت یکساں تھی دلائل سے کی جاسکتی ہے۔ اپنی گفتگو اور اپنی تصانیف میں وہ اپنے شاگردوں کو اس فن سے واقف کرتا تھا۔ اس کا ہم وطن دیقراطیس ان جھگڑالو لوگوں پر اظہارِ انوس کرتا ہے۔ آخر کار اس فن کی تعلیم اور اسکی مشق دونوں کا بہت ذلیل حال ہوا۔ ارسطو کہتا ہے کہ آخر میں اس کی تعلیم فقط یہی رہ گئی کہ استدلال میں نہایت ادنیٰ وجہ کے داؤ پیچ حفظ کرانے جائیں۔ افلاطون کے مکالمہ 'پوتھیٹوس' سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن محض مسخر لطیفہ بازی اور ضلع جگت بن گیا تھا۔ افلاطون نے تصحیح کے اندر میں نکھا ہے لیکن ارسطو کی

بحث مغالطات سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے بے بنیاد مسائل کے کام نہیں لیا۔ مغالطات میں تقریباً تمام مثالیں ان سوفسطائیوں کے احوال سے لی گئی ہیں جو سقراط کے ہم عصر تھے، اور جن کی نقل بقارہ کے علم مناظرہ میں بھی ملتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ڈائیونیدوروس اور پوتامیدس کی ادائیگی بکواس پروٹاکوراس اور گورگیاکس کی طرف متوجہ نہیں کی گئی۔ لیکن صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ لوگ انھیں کی معنوی اولاد ہیں۔ اگر یہ علم مناظرہ بہت سے بحث کرنے والوں کو مشکلات میں مبتلا کر سکتا تھا اور کثرت سے لوگوں کو اپنا مدح بنا سکتا تھا اور ارسطو بھی اسکو اس قابل سمجھتا تھا کہ سنجیدگی سے اس کا امتحان کرے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس زمانے کے لوگ تفکر و استدلال میں کس قدر خام تھے اور اسلوب تحقیق سے ناواقف ہونے کی وجہ سے کس قدر مشکلات ان کے راستے میں حاصل ہو سکتی تھیں۔

۲۹۔ سوفسطائی اخلاقیات اور خطابیات

اگر کلینڈی صحیح صداقت کا وجود نہیں تو انسان کی زندگی میں سچی کوئی قانون ایسا نہیں ہو سکتا جو سب کے لئے صحیح ہو۔ ہر شخص کیلئے وہی بات سچی ہے جو اس کو سچی معلوم ہو اور وہی بات عائب ہے جس کو پسند کرے۔ متقدمین سوفسطائیوں نے اپنے مفروضات سے یہ نتائج نہیں نکالے تھے جب انھوں نے لوگوں کے سامنے اپنے آپ کو مقدم فضیلت کی حیثیت میں پیش کیا تو ان کا تصور فضیلت کی نسبت وہی تھا جو کچھ عام طور پر اس سے مراد لیا جاتا تھا۔ پروڈکوس کا ذہیرا کلینڈی اور اس کے دوسرے اخلاقیاتی فیکچر اور وہ نصاب جو پتیس

نے نثر کی زبانی بیان کئے ہیں۔ یہ تمام چیزیں اگر زمانے کے اختلافات کی نظریات کے منافی ہوتیں، تو ان کی ویسی اقدردانی ہرگز نہ ہوتی جیسی کہ ہوئی۔ افلاطون کے بیان کے مطابق پروٹاگوراس احساس عدل و فرض کو نوع انسان کے لئے دو تائوٹن کا عطیہ خیال کرتا تھا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فطری عدل کو تسلیم کرتا تھا۔ گورگیاس نے مرد عورت، بچے، غلام وغیرہ سب کے فضائل کو الگ الگ عام خیالات کے مطابق بیان کیا ہے۔ لیکن قرن اول کے سوفسطائیوں کی تعلیم میں بھی ان کی تشکیک کے بعض عملی نتائج وضع ہونے شروع ہو گئے۔ پروٹاگوراس نے جب اپنی خطابیات کی نسبت یہ دعویٰ پیش کیا کہ اس کی بدولت کمزور معادلہ قومی کر کے دکھایا جاسکتا ہے تو جائز طور پر اس کی مخالفت کی گئی۔ کیونکہ اس نے اس فن کے غلط استعمال کو لوگوں کے سامنے مستحسن بنا دیا۔ یہاں نے قانون اور فطرت کی مخالفت کو نمایاں کیا اور جا بجا قابل اعتراض طریقے سے اس کا اطلاق کیا۔ یہ خیال بعد میں سوفسطائی فن زندگی کا ایک اساسی نظریہ بن گیا۔ افلاطون نے تھراسیاکوس، پولوس کالیگیز کی زبان سے یہ خیال بیان کیا ہے اور اسٹون نے بھی اس کی تائید کی ہے کہ دائمی یہ خیال سوفسطائی حلقوں میں عام طور پر پیچھے تسلیم کیا جاتا تھا کہ فطری حق وہی ہے جو زبردست کا حق ہے اور تمام مروجہ قوانین ارباب حل و عقد نے اپنے اغراض کے لئے وضع کئے ہیں۔ اگر عدل کو عام طور پر سراہا جاتا ہے تو اسکی محض یہ وجہ ہے کہ عوام اسکو اپنے لئے مفید سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے آپ میں ان قوانین سے بالاتر ہونے کی قوت محسوس کرے تو اسے اس بات کا حق حاصل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فطرت اور قانون کے تنازع سے یہ کام بھی لیا گیا کہ لوگوں کو قومی تعصبات کی زنجیروں سے آزاد کیا جائے۔ ان لوگوں نے غلامی کے مطابق فطرت

ہونے میں شکوک پیدا کر دے جن کا ارسطو نے بھی ذکر کیا ہے دیوتاؤں پر اعتقاد اور ان کی پرستش بھی انسانوں کی بنائی ہوئی چیز ہے۔ انوں کا اختلاف اس کا ایک ثبوت ہے۔ پروڈیگورس لکھتا ہے کہ ”دیوتاؤں کی نسبت میں کچھ نہیں کہتا نہ یہ کہتا ہوں کہ وہ ہیں اور نہ یہ کہ وہ نہیں ہیں“ پروڈیگورس نے دیوتاؤں کی نسبت یہ کہا کہ اجرام فلکیہ عناصر اتمار اور دیگر مفید چیزوں کو انسانوں نے ذی روح اور شخصی صفات سے متصف سمجھ لیا ہے۔ کریٹیاکس نے سائنس میں یہ اپنا یہ عقیدہ بیان کیا ہے کہ دیوتا کسی سیاست داں کی ایجاد ہیں جو اس طرح سے لوگوں کو خراب کاموں سے ڈرانا چاہتا تھا۔

جس قدر انسانی ارادہ مذہب اور رسم و رواج کی زنجیروں سے آزاد ہوتا گیا، اسی قدر ان ذرائع کی قدومت بڑھتی گئی جن سے حریت اور اقتدار حاصل ہو سکے۔ سوسطائی ان تمام ذرائع کا ماخذ فن تقریر کو سمجھتے تھے جس کی قوت اس زمانے میں بلاشبہ غیر معمولی تھی اور جن لوگوں نے اپنا تمام اثر فقط اسی کے ذریعے سے پیدا کیا تھا۔ وہ اس میں بہت مبالغہ کرتے تھے۔ اکثر سوسطائیوں کی نسبت یہی روایت ہے کہ وہ فصاحت و بلاغت کی تعلیم دیتے تھے۔ اس فن کی نسبت کتابیں لکھتے تھے۔ نونے کی تقریریں کرتے اور ان کو شت کر لیتے تھے تاکہ ان کے شاگرد انھیں زبانی رکھ لیں۔ سوسطائی تعلیم کا یہ ایک لازمی عنصر تھا کہ صحبت کی حقیقی یا منطقی صحت کی بجائے زبان کے قواعد پر زیادہ زور دیا جائے۔ سوسطائیوں کی تقریریں نمائش کے لئے ہوتی تھیں وہ دلنشین مضامین تقریر کے لئے منتخب کرتے تھے ان میں حیرت انگیز نکتہ آفرینیاں کرتے تھے۔ کچھ دارفقروں اور دلپذیر الفاظ سے ان کو موثر بناتے تھے۔ گوریگیاکس کی تقریریں اسی وجہ سے کامیاب ہوتی تھیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ چختہ مذاق کے لوگوں کو وہ بہت زیادہ پر الفاظ اور پھیل گئی تھیں۔ ان میں سے بعض لوگوں نے فن خطابت

کی سچی خدمت بھی کی ہے۔ مختصر سیماکوس نے اس فن کو علمی حیثیت سے بہت ترقی دی۔ علم اللسان کے اندر بھی تحقیقات انہیں لوگوں نے شروع کی اسم اور فعل اور جملوں کی قسمیں سب سے پہلے پروٹاگوراس نے بیان کیں۔ اہیپیاکس نے وزن اور صوت الفاظ کے قواعد مرتب کئے اور پروڈیکوس نے مرادفات میں امتیاز قائم کیا اگرچہ وہ اس کام کی اہمیت میں بہت مبہمہ کرتا تھا۔ اس قسم کی کوششوں نے لغوی تحقیقات اور علمی مصطلحات کو بہت ترقی دی۔

دوسرا دور

سقراط، افلاطون اور ارسطو

۳۔ تمہید

یہ ایک لازمی بات تھی کہ سوفسطائی دور کی عقلی آزادی کا علمی زندگی پر دو مختلف اقسام کا اثر ہو۔ ایک طرف تو فکر کو اپنی قوت کا احساس ہو گیا اور اس نے تمام قوتوں سے متابعت طلب کی۔ نظریہ علم اور اخلاقیات میں ایک نیا میدان عمل کھل گیا جس کی طرف اس سے پہلے بہت سرسری توجہ کی گئی تھی۔ سوفسطائی استدلال سے ان مسائل کو ہر قسم کی مشق میسر ہوئی۔ دوسری طرف سوفسطائی تحقیقات فقط اس نتیجے پر پہنچی تھی کہ جس طرح کائنات کا حکمی علم ناممکن ہے اسی طرح اخلاقیات کے لئے بنائے حکمت تلاش کرنا ابھی فعل عبث ہے۔ جب انسان علم حاصل کرنے کی تابیت فطرتاً نہیں رکھتا تو تلاش صداقت بیکار ہے۔ جب اخلاقی عقیدے کی مروجہ بنیاد یعنی انسانی اور الہی قوانین کی مطلق فوقیت کا عقیدہ بھی ترک کر دیا

گیا تو یونانی قوم کی علمی زندگی کی طرح اس کی اخلاقی اور آئینی زندگی بھی خطرے میں پڑتی ہوئی معلوم ہوئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بیخود بہت زیادہ قوی نہیں تھا۔ پانچویں صدی کے آغاز سے اس قوم کے اخلاقی اور مذہبی وجدانات میں شعراء اور مصنفین نے ایسی لطافت اور وسعت پیدا کر دی تھی اور انسانی زندگی کے اہم ترین مسائل پر اتنے مختلف زاویوں سے بحث ہو چکی تھی (اگرچہ یہ بحث علمی اہل انسانی زندگی کے لئے اخلاقی عمل کے لئے ایک جدید اور زیادہ استوار بنیاد قائم کرنے کے لئے یونانیوں کو فقط اس بات کی ضرورت تھی کہ وہ اپنے آپ پر اور زیادہ گہری طرح غور و خوض کریں اور جو کچھ حاصل ہو چکا ہے اسکو مفید بنانے کی کوشش کریں۔ لیکن اس قسم کا تفکر ایسے علم سے پیدا ہو سکتا تھا جو ان شکوک کا شکار نہ ہو جنہوں نے حکمت پر سے تمام اعتماد ہی اٹھا دیا تھا۔ اوجہائیت کی بجائے اس کی بنیاد ارباب و شرائط علم کی تحقیق پر ہونی چاہئے جس جتنی نقطہ نظر سے طبیعتیں کبھی نہ گئے نہیں بڑے اسکے تھے۔ اس سے گزر کر یہ تسلیم کیا جائے کہ حکمت کا صحیح موضوع اشیاء کی وہ ماہیت ہوتی ہے جو براہ راست ادراک سے بلند تر فکر کا معرض بنتی ہے۔ ایسی حکمت کی بنا سقراط کا یہ تقاضا تھا کہ علم کلی تصورات پر مبنی ہے۔ اس نے لوگوں کو سکھایا کہ کس طرح عمل کرنا ان سے تصورات حاصل کرنے چاہئیں اور اس عمل کا اطلاق اس نے اخلاقیاتی اور مذہبی مسائل پر کیا۔ چھوٹی سقراطی جماعتوں نے سقراط کے فلسفے کے عناصر کو الگ الگ الگ لے کر قدیم تعلیمات کے ساتھ ملا دیا۔ افلاطون نے اپنے استاد کا کام زیادہ گہرے اور زیادہ جامع طریقے سے جاری رکھا۔ اس نے سقراط کے فلسفہ تصورات کو ترقی دی اور قبل سقراطی فلسفے کے مسائل عناصر کو اس میں داخل کیا اور اس سے باہر طبیعیاتی نتائج اخذ کئے اس کے بعد اس نے تمام مسائل کی بحث اس نقطہ نظر سے کی۔ اس طریقے سے اس نے ایک علم قائم کیا

نظامِ تصویریت کی تعمیر قائم کی جس کے اندر مرکزی حیثیت میں ایک طرف اور اگ تصورات ہے اور دوسری طرف انسان کی فطرت اور اس کے فرائض کی نسبت تحقیق۔ ارسطو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ خارجی فطرت کی نسبت بڑی سرگرمی سے تحقیقات کی اور افلاطون کی تصویریت کے اندر جو شدید ثنویت پائی جاتی تھی اس پر معترضانہ تنقید کرنے کے باوجود اساسی اصولوں پر دو مشتمل رہا اور ان کو وسعت و تکرر کلیت حقیقت پر عادی کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اس نے سقراط کے فلسفہ تصورات کو بلند ترین علمی کمال تک پہنچا دیا۔

۱۔ سقراط

۳۔ سقراط کی زندگی اور اسکی شخصیت

سقراط ^{۴۷۰} ق۔ م میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونسکوس (Sophroniscus) سنگ تراش تھا اور اس کی ماں میناریت (Phaenarete) بچے جاننے والی دانی تھی۔ اس کی تعلیم اس سے زیادہ نہیں ہوئی جتنا کہ اس کے ملک میں عام طور پر رواج تھا۔ فقط بعد کے مصنفوں نے اگساگوراس کو اس کا معلم قرار دیا ہے اور ارسطو کینیوس، اریکلاس کو اس کا ہم عصر بتاتا ہے اس بارے میں افلاطون اور زونونوں دونوں کی مطلق خاموشی ان دعوؤں کے خلاف ثبوتی ہے اسی طرح سے فیڈو، میں افلاطون نے سقراط کی زبان سے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے بھی ان کی حمایت نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ بعد میں کتابوں سے اور سوفسطائیوں کی صحبت سے اس نے

اپنے علم میں اضافہ کرنے کی کوشش کی ہو اور ان کے بعض درسوں میں بھی شریک رہا ہو۔ لیکن اس کا فلسفہ براہ راست تدریس علوم سے زیادہ اسکے اپنے تفکر اور اس تہذیب کا رہن منت ہے جو اس وقت ایشیا میں میسر تھی۔ سربراہ مردوں اور عورتوں سے گفتگو کر کے بھی اس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے باپ کا فن بھی سیکھا۔ اس کو 'آوازِ باطن' آنے اس کی طرف راجع کیا کہ وہ اس مقصد برتر کے لئے زندگی وقف کرے کہ لوگوں کے خیالات میں اصلاح کی جائے اس کے بعد 'ولفی کاہن' نے بھی اس آواز کی تائید کی۔ ارسٹوفینز کا بیان ہے کہ وہ سقراط م میں اس کام میں مصروف تھا لیکن افلاطون کے نزدیک پیلوپونیسین جنگ سے قبل بھی وہ یہ کام کرتا تھا۔ آخر عمر تک وہ اسی کام میں مہمک رہا۔ نہایت درجے کے فکروفاہ اور زیست جیسی بیوی کے باوجود اس نے اس مقصد سے متعہ نہ موڑا۔ اس کی زندگی میں ایثارِ نفس کا کمال پایا جاتا ہے وہ اس مطلقین کے لئے کچھ اجرت طلب نہیں کرتا تھا۔ نہ اہل و عیال کی ضروریات اور نہ بیلک کے مشاغل اس کو اپنے نصب العین سے ہٹاسکے۔ اسکی ضرورتیں نہایت مختصری تھیں اور وہ اخلاقی پاکیزگی عدل اور پرہیزگاری کا نمونہ تھا۔ لیکن وہ کوئی خشک زاہد نہیں تھا۔ اس کا سینہ حقیقی انسانی ہمدردی کا خزانہ تھا وہ ایک نہایت زندہ دل مصاحب تھا اس کی گفتگو میں معقولیت اور نکتہ سنجی پائی جاتی تھی، وہ ظاہری اور باطنی سکون کا مجسمہ تھا اسی لئے نہایت مختلف سیرتوں اور مختلف درجوں کے لوگ اس کے مداح اور قدرواں تھے اپنی قوم کی خصوصیات کا وارث ہونے کی حیثیت سے وہ صلح اور جنگ دونوں میں استقلال سے اور بے خوف ہو کر اپنے فرائض کو انجام دیتا تھا اپنی سیرت اور کردار اور اپنی تعلیم دونوں کے لحاظ سے وہ ایک سپا یونانی اور ایشیائی تھا۔ اس سنے ساتھ ساتھ اسکی سیرت میں کچھ

ایسی باتیں پائی جاتی تھیں جو اس کے معاصرین کو بھی غیر معمولی طور پر حیرت انگیز اور انوکھی معلوم ہوتی تھیں۔ ایک طرف تو اس میں کچھ عالم نائی اور اپنی ظاہری وضع سے بے پردائی پائی جاتی تھی جو ایک فلسفی کے لئے تو موزوں تھی لیکن اس کی قوم کے مذاق کے موافق نہیں تھی کبھی کبھی وہ اپنے افکار میں اس قدر غرق ہو جاتا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ گرد و پیش سے باہر بے توجہ ہو گیا ہے۔ اور رضیاً و تائراً اس کے اندر ایسا قوی تھا کہ مشابہت میں بھی اکثر کسی کام کے شروع کرتے ہوئے وہ رک جاتا تھا اور اسے دھندلا سا احساس ہوتا تھا کہ کوئی قوت اس کو اشارہ کر رہی ہے یا الٹن سے اس کو کوئی آواز آرہی ہے۔ اپنی نسبت رومائے صادق کا نبھی اسے یقین تھا ان تمام خصوصیتوں کی بنا یہ معنی کہ سقراط خارجی دنیا سے یکسو ہو کر انسان کی فطرت عقلیہ کے مسائل پر نہایت گہرا غور و غوض کرتا تھا۔ اسی خصوصیت کا نقش اس کے فلسفے پر بھی پایا جاتا ہے۔

۳۲۔ سقراط کا فلسفہ

اس کے ماخذ اصول اور اسلوب

چونکہ سقراط نے تصنیف کی صورت میں کچھ نہیں چھوڑا اس لئے اسکی تعلیم کی نسبت ہمارے علم کے صحیح ماخذ فقط اس کے دو شاگردوں زینوفون اور افلاطون کی کتابیں ہیں۔ بعد کے مصنفوں میں فقط ارسطو کا بیان قابل توجہ ہو سکتا ہے لیکن اس نے اس بارے میں کوئی ایسی بات نہیں کہی جو قتل الذکر و تلامذہ کے بیانات میں نہ ملے یہ ایک عجیب بات ہے کہ زینوفون اور افلاطون فلسفہ سقراط کی دو مختلف تصویروں

ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ افلاطون بلا کم و کاست اپنے خیالات استاد کی زبان سے بیان کر دیتا ہے لیکن یہ بات بھی سمجھ طلب ہے کہ اس کا غیر فلسفی شاگرد زیونون بھی کہاں تک اپنے استاد کے خیالات کا صحیح آئینہ پیش کرتا ہے یہ شبہ بے بنیاد نہیں ہے لیکن زیونون کے بیان پر اس حد تک ضرور اعتماد کیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ ڈسٹن اور شلار ماخر اس کو یقین کے قابل سمجھتے ہیں۔ جہاں تک اہم تاریخی امور کا تعلق ہے زیونون اور افلاطون کے بیانات میں تفاوت نہیں پایا جاتا۔ جس طرح افلاطون اور ارسطو کے بیانات سے سقراط کی تعلیم کے معنی ہم پر منکشف ہوتے ہیں اسی طرح زیونون کے بیانات سے اس فلسفی کی تاریخی اہمیت متعین ہوتی ہے۔ سوفسطائیوں کی طرح سقراط بھی نیچرل سائنس کی کچھ اہمیت نہیں سمجھتا اور فلسفے کو بہبود انسانی کے سائل تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ اس تقاضے میں بھی وہ سوفسطائیوں کا ہم خیال ہے کہ ہر شخص کو چاہیے کہ وہ رواج و روایت کو چھوڑ کر خود آزادی سے اپنے لئے عقائد پیدا کرے۔ لیکن ان تعلیمات میں بڑا فرق یہ تھا کہ سوفسطائی کلی قوانین اور مطلق صداقت کے قائل نہ تھے لیکن سقراط کو یقین ہے کہ ہمارے خیالات کی قیمت اور ہمارے اعمال کی قیمت کا مدار اسی پر ہے کہ وہ اس حقیقت اور صداقت کے موافق ہوں جو علی الاطلاق موجود ہے۔ اگرچہ وہ عملی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے لیکن اس کے نزدیک صحیح عمل کا مدار صحیح فکر پر ہے۔ اس کا خاص مقصد صحیح علم کے ذریعے سے اخلاق کی اصلاح ہے۔ حکمت کو عمل کا علام نہیں بلکہ اس پر حکمراں ہونا چاہئے۔ عمل کے مقاصد علم سے متعین ہونے چاہئیں۔ زیونون کے بیان سے بھی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ سقراط کی طبیعت پر علم و حکمت کا تقاضا اس قدر غالب تھا کہ وہ بار بار ان حدود تحقیقات سے تجاوز کر جاتا تھا جو اس نے

اپنے لئے قائم کئے تھے، اور ایسے دلائل میں بڑ جانا تھا جن کی کوئی عملی غرض نہیں ہوتی تھی۔ سقراط کے لئے سب سے بڑا سوال یہ تھا کہ علم کے کیا شرائط ہیں۔ اس سوال کا اس نے یہ جواب دیا کہ کوئی شخص کسی مسئلے کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتا جب تک کہ وہ اس کی کلی غیر متغیر ہابیت یعنی اس کے تصور کلی سے واقف نہ ہو۔ ہر قسم کے علم کو لازماً تعین تصورات سے شروع ہونا چاہئے۔ اس فلسفی نے اپنے لئے فرض اولین یہ قرار دیا کہ وہ خود اپنے تصورات کا امتحان کرے اور دیکھے کہ وہ اس معیار علم کے موافق ہیں یا نہیں کیونکہ معائنہ ذات اور علم ذات اس کے نزدیک ہر قسم کے صحیح علم و عمل کی بنیاد ہے۔ چونکہ یہ جدید معیار علم ابھی تک فقط اس کی طبیعت کا تقاضا تھا اور کسی علمی نظام میں مرتب نہیں تھا اس لئے اس منزل میں وہ پہلے متعین ذات سے فقط اقرارِ جہالت پر پہنچ سکتا۔ لیکن علم کی ضرورت اور اس کے امکان کا عقیدہ اس میں اس قدر قوی تھا کہ وہ فقط احساسِ جہالت و رقاعت نہیں کر سکتا تھا بلکہ طلب علم میں اور زیادہ جدوجہد کرتا تھا۔ جو کچھ اس کو اکیلے حاصل نہیں ہوا تھا وہ دوسروں کے ساتھ تبادلہ خیال کر کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا اور گفتگو کے ذریعے سے دوسروں کے ساتھ ملکر تحقیق کرتا تھا چونکہ ہر شخص اپنی نسبت یہ یقین رکھتا ہے کہ اس کو کسی نہ کسی قسم کا علم ہے کہ وہ دوسروں کے اس مفروضہ علم کی نسبت بھی جرح کرے اور اس کی حقیقت کو عیاں کرے۔ اس کا یہی کام تھا کہ وہ اپنا بھی امتحان کرتا رہے اور دوسروں کا بھی۔ اسی مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ اپنے آپ کو سچ جاننے والی دائی سے تشبیہ دیتا ہے۔ چونکہ اس کے مخاطبوں کے دماغ میں علم کا صحیح تصور نہیں ہوتا اس لئے ہر مکالمے کے آخر میں ان کی جہالت کا اثبات ملتا ہے اور سقراط کی طرف سے حصولِ معلومات کی درخواست

ایک نفسیہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن گفتگو میں حصہ لینے والے طلب علم میں اس کا ساتھ دینے پر تیار ہو جاتے ہیں اور اس ملک میں اس کو اپنا ہادی بنا لیتے ہیں اس لئے سقراط جیسا فطری معلم اسے لوگوں کی تلقین کو جو اکثر نوجوان ہوتے ہیں اور اس کے زیر اثر آسکتے ہیں اپنا خاص مقصد قرار دیتا ہے۔ یونانی نقطہ نظر سے سقراط ایک عاشق تھا لیکن اس کا عشق خوبصورت جسم نہیں بلکہ خوبصورت روح کے لئے تھا۔ سقراط جو تحقیقات اپنے اوستوں کے ساتھ ملکر کرتا ہے اس کا مرکزی مقصد تعین تصورات ہوتا ہے اور اس کے لئے وہ جس اسلوب تحقیق سے کام لیتا ہے وہ استقرا بذریعہ سلسلہ براہین ہے۔ استقرا صحیح اور جامع مشاہدات سے نہیں بلکہ روزمرہ کی زندگی کے مشہور تجربات اور عام طور پر مسلمہ قضایا سے شروع ہوتا ہے۔ چونکہ سقراط معروف تحقیق کو ہر پہلو سے دیکھتا ہے، ہر تعریف کی متناقض مثالوں سے جانچ کرتا ہے اور مسلسل جدید امور متعلقہ کو پیش کرتا ہے، اس لئے وہ فکر کو مجبور کرتا ہے کہ وہ موضوع بحث کی نسبت تمام خصوصیات کو یکجا کر کے ایسے جامع تصورات قائم کرے جو متناقض سے بری ہوں۔ سقراط کے نزدیک تصورات ہی صداقت کا معیار ہیں دوسروں کی رائے کی تردید اور انہی خیالات کی تائید کے لئے وہ خواہ کسے ہی ذرائع استعمال کرے، لیکن نتیجہ آخر میں یہی نکلتا ہے کہ کسی شے کی نسبت فقط وہی دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے کہ جو اس کے صحیح تصور کے مطابق ہو اس عام اصول کے علاوہ کہ علم تصورات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے سقراط نے منطق یا اسلوبیات کا کوئی خاص نظریہ قائم نہیں کیا۔

۳۳۔ تعلیم سقراط کی ماہیت

طبیعیات کے برعکس سقراط نے اپنی تحقیقات کو فقط اخلاقی مسائل

اب تک محدود رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کے لئے فقط اسی علم کی قدر و قیمت ہے اور فقط یہی چیز ہے جس کو انسان جان سکتا ہے۔ افسوس فطرت کی نسبت تفکرات بنے نتیجہ اور بے مقصد ہیں بلکہ یوں کہنا جائے کہ وہ سب غلطی پر مبنی ہیں کیونکہ ان کے مدعی آپس میں متضاد نہیں ہو سکتے اور اسلئے اس جیسا مفکر بھی ان کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ہم اس بیان کی صحت کی نسبت شک نہیں کر سکتے جیسا کہ سٹار ماخر نے کیا ہے کیونکہ ارسطو اس کی تصدیق کرتا ہے اور وہ سقراط کی تعلیم کے عام انداز کے مطابق ہے۔ جیسا کہ اس کے فلسفے کے عام میلان سے توقع ہو سکتی ہے سقراطی اخلاقیات کا اساسی تصور یہ ہے کہ نیکی علم ہے۔ اس کے نزدیک نہ صرف بغیر علم کے راست روی ناممکن ہے بلکہ نیکی کے صحیح علم ہونے پر نیکی نہ کرنا بھی ناممکن ہے۔ خیر وہی ہے جو فاعل کے لئے مفید ترین ہے اور ہر شخص فطرتاً اپنی بھلائی کا آرزو مند ہوتا ہے اسلئے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص کسی عمل کو اچھا سمجھنے پر بھی اُسے نہ کرے۔ کوئی شخص بالارادہ برا نہیں ہوتا۔ انسانوں کو نیک بنانے کے لئے فقط اسی بات کی ضرورت ہے کہ نیکی کو ان پر پوری طرح واضح کر دیا جائے۔ ہر قسم کی نیکی علم پر مشتمل ہے اور تعلیم سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہی شخص بہادر ہے جو یہ جانتا ہے کہ خطرے کے روبرو کس طرح عمل کرنا چاہئے۔ پارسا وہی ہے جو جانتا ہے کہ دیوتاؤں کی نسبت ہمارا رویہ کیا ہونا چاہئے۔ عادل وہی ہو سکتا ہے جو جانتا ہے کہ انسانوں کے ساتھ صحیح برتاؤ کیا ہوتا ہے۔ تمام نیکیاں ایک ہی چیز میں متحول ہو سکتی ہیں اور وہ علم یا حکمت ہے تمام انسانوں کے لئے اخلاقی اساس اور اخلاقی مسئلہ ایک ہی قسم کا ہے لیکن سقراط کو اس بات کا جواب دینے میں مشکل پڑتی ہے کہ وہ خیر کیا ہے جس کا علم انسانوں کو نیک بناتا ہے کیونکہ اس کی اخلاقیات کی تہ میں کسی قسم کی انیت (Anthropology) بالعدہ البیسیا

نہیں پائی جاتی۔ ایک طرف تو عدل کا تصور اس کے ذہن میں یہ ہے کہ وہ مملکت کے قوانین اور دیوتاؤں کے نانوشتہ آئین کے مطابق ہو دوسری طرف وہ اس خیال کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے ہاں زیادہ عام اور کم متناقض ہے کہ اخلاقی قوانین ان اعمال کے مطابق ہوتے ہیں جو انسانوں کے لئے زیادہ مفید اور کامیابی کا باعث ہوتے ہیں۔ وہ کئی جگہوں پر یہی بات کہتا ہے کہ خیر وہی ہے جو انسانوں کے لئے مفید ہے۔ اس لئے خیر اور جمیل اضافی نظموں میں۔ ہر شے جس لحاظ سے مفید ہے اس لحاظ سے وہ خیر اور جمیل ہے۔ اطلاق اور زینوفون دونوں کے بیان کے مطابق سقراط تربیت روح اور کمال نفس کو علی لاطلاق مفید سمجھتا ہے لیکن اخلاقی مسائل کی اس مہتمم کی متشہر بحث سے وہ اپنے خیال کو پوری طرح قائم نہیں کر سکتا اسی لئے کم از کم زینوفون نے بیان سے اکثر یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس بلند مقصدی کی بجائے یہ خیال غالب آ گیا ہے کہ اعمال کے خیر و شر ہونے کا مدار ان کے نتائج نفع و ضرر یا مسرت آفرینی پر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں اسکی علمی اساس نسلی بحث نہیں وہاں پر بھی سقراط کی اخلاقیات میں ایک شرف اور پاکیزگی پائی جاتی ہے۔ بغیر اس کے کہ اس میں رہنمائی کا کچھ شائبہ ہو۔ سقراط اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان اپنی ضرورتوں کو کم کر کے اور صبر و اعتدال سے زندگی بسر کر کے اپنی آزادی کو قائم رکھے اور تربیت نفس کو خارجی اسباب کے فراہم کرنے سے زیادہ اہم سمجھے۔ وہ دوسروں کے ساتھ انصاف اور نیا نیا رہنے کی تلقین کرتا ہے وہ دوستی کا مداح اور اونٹے ممنوں میں امر و پستی کا مخالفت ہے اگرچہ شادی کی نسبت اس کا خیال عام یونانوں سے بلند نہیں ہے۔ وہ آئینی زندگی کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور ہر شخص کا یہ فرض قرار دیتا ہے کہ وہ اپنی قوت اور قابلیت کے مطابق

مملکت کے کاروبار میں حصہ لے۔ وہ اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ سلطنت کے لئے اچھے شہری اور اچھے حکمران پیدا کرے۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ قانون کی متابعت غیر مشروط طور پر کرنی چاہئے جس کا نتیجہ اس نے اپنی زندگی اور اپنی موت میں دیا۔ اس نے موت کو قبول کیا لیکن قانون کی خلاف ورزی نہیں کی۔ لیکن چونکہ صحیح عمل فقط علم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے عملی ریایات میں فقط انہیں لوگوں کو حصہ لینا چاہئے جو اس کا ضروری علم رکھتے ہیں۔ وہ فقط ایسے ہی لوگوں کو حکمران تسلیم کرنے پر تیار ہے لیکن رائے دہندگان کے انتخاب سے یا قرعہ اندازی سے آفتروں کو مقرر کرنا اس کے نزدیک نہایت لغو بات ہے اور عوام کی حکومت تباہ کن چیز ہے سقراط کے اندر یونانیوں کا تہصیب، تجارت اور محنت مزدوری کے خلاف نہیں پایا جاتا۔ سسوکا یہ بیان غلط ہے کہ سقراط 'جہاں وطنی' تھا۔ افلاطون اس بیان کو سقراط کی طرف منسوب کرتا ہے کہ دشمن کے ساتھ کچھ برائی نہیں کرنی چاہئے لیکن زیونوں نے جو کچھ سقراط کی زبانی بیان کیا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔

سقراط انسانوں کے ان فریضوں کو جو دیوتاؤں سے تعلق رکھتے ہیں اہم ترین خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی اخلاقیات میں اس سہارے کو نہیں چھوڑ سکتا تھا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو فقط اخلاقیات تک محدود کر لیا تھا اور وہ اخلاقی لحاظ سے اعمال اور ان کے نتائج کے درمیان فطری لزوم کو ثابت نہیں کر سکتا تھا اس لئے وہ اخلاقی قوانین کو دیوتاؤں کے نانوشتہ آئین قرار دیتا تھا جیسا کہ عام طور پر اس کی قوم کا تصور تھا لیکن ایک ایسا مفکر جس کا اصول اولین یہ ہو کہ موضوع انبیر حقیقت کا ہر پہلو سے امتحان کرنا چاہئے بے دلیل محض ایک عقیدے پر قائم نہیں ہو سکتا۔ اسکے لئے لازمی تھا کہ وہ اس عقیدے کے تمام وجوہ کا اچھی طرح جائزہ لے

اس کوشش کے سلسلے میں، نظری تفکرات سے بچد متغیر ہونے کے باوجود ایک نظریہ فطرت اور دنیا کی پیش کرنا پڑا جس کا گہرا اثر بعد کی تاریخ فکر پر اب تک باقی ہے۔ لیکن یہاں بھی اساسی تصور وہی ہے جو اس کی اخلاقیات میں پایا جاتا ہے انسان اپنی زندگی کو اسی حالت میں ٹھیک طرح ڈھالتا ہے جب کہ اس کے اعمال اس کی صحیح منفعت سے متعین ہوں۔ اس مقصد کی نسبت سے سقراط تمام عالم پر لگا ہوا ڈالتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ دنیا کی تمام چھوٹی اور بڑی چیزیں انسانوں کے فائدے کے لئے ہیں اس اصول کو وہ عام طور پر نہایت سطحی اور غیر علمی غایت پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ انسان کے قوائے عقلیہ کو فطرت کا بہترین عطیہ قرار دیتا ہے۔ دنیا کی تنظیم فقط مکون عقل کی فیاضی سے ممکن ہو سکتی ہے اور ایسی عقل کے مالک فقط دیوتا ہو سکتے ہیں دیوتاؤں میں سے سقراط پہلے اپنی قوم کے دیوتاؤں کو مقدم سمجھتا ہے لیکن پانچویں صدی کے بڑے شعرا کی طرح اس کے ہاں بھی دیوتاؤں کی کثرت آخر میں ایک وحدت کی طرف آجاتی ہے اور وہ خالق و حاکم کائنات کو دیگر دیوتاؤں سے ممتاز کرتا ہے اور اس کا تصور روح انسانی کی تیش سے کرتا ہے، یعنی کہ وہ روح کائنات ہے۔ جس طرح روح جسم کی حفاظت کرتی ہے اسی طرح ربوبیت الہی تمام عالم کی اور خاص کر انسانوں کی نگہبان ہے۔ وہ مختلف قسم کی پیشگوئیوں کو اس امر کا ایک حیرت انگیز ثبوت قرار دیتا ہے دیوتاؤں کی پرستش کی نسبت وہ یہ اصول پیش کرتا ہے کہ ہر شخص اپنے شہر کے شعار پر قائم رہے۔ دیوتاؤں کے سامنے نذر اور قربانی وغیرہ پیش کرنے کی نسبت اس کی تعلیم یہ تھی کہ اس کی اہمیت کا مدار اس کی قیمت پر نہیں بلکہ پیش کرنے والے کی نیت پر ہے۔ خاص خاص چیزوں کے لئے دیوتاؤں سے

دعا نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اُن کو خود معلوم ہے کہ ہمارے لئے کیا چیز بہتر ہے۔ اس بات میں سقراط کو کوئی شک نہیں تھا کہ انسانی روح کا تعلق خدا سے ہے لیکن بقائے روح کی نسبت اس نے واضح طور پر کچھ نہیں کہا۔

۳۴۔ سقراط کی موت

جب سقراط مکمل ایک پشت تک ایشیا میں تعلیم کا کام کرچکا تو ملطیس، اناکس اور لاکو نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ مملکت کے دیوتاؤں کا منکر ہے اور اُن کی جگہ نئے دیوتاؤں کو داخل کرنا چاہتا ہے اور نوجوانوں کے اخلاق خراب کرتا ہے۔ اگر وہ عدالت کے سامنے عام طریق جو ادبی کی تحقیر نہ کرتا اور اگر وہ منصفوں کے معمولی تقاضوں کو کسی قدر ملحوظ رکھتا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ رہا ہو جاتا۔ جب چند آرا کے غلبے سے اس کے خلاف فیصلہ ہوا اور اس کی سزا کی نسبت بحث ہو رہی تھی تو وہ بغیر کسی اظہارِ انکار کے عدالت کے سامنے آیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سزائے موت کی تجویز میں اس کے خاص مخالفوں کے علاوہ اور لوگ بھی متفق ہو گئے۔ اس نے قید خانے سے فرار ہو جانے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ میں قانون کی مخالفت کرنا نہیں چاہتا اور زہر کا پیالہ فلسفیانہ اطمینان کے ساتھ پی گیا۔ یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اس پر الزام لگانے اور سزا دلوانے میں ذاتی دشمنی کا بھی حصہ ہو لیکن اس کے دشمن سقراطی نہیں تھے جیسا کہ بعض لوگوں نے فرض کر لیا ہے۔ اس الزام اور تقرر کی اصل محرک یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حکمران جمہوریتی اگر وہ سقراطی تعلیم کو بدعت آفریں

خیال کرتا تھا اور اسے اپنے گزشتہ سالوں کے مصائب کا ذمہ دار قرار دیتا تھا اس نے تہیہ کر لیا تھا کہ اس کا اللہ ادا کیا جائے اور اس کے سب سے بڑے نمائندے کو سزا دی جائے۔ جمہوریتی رد عمل کی یہ ایک کوشش تھی کہ سختی اور زبردستی سے قدیم عہد کو واپس لایا جائے۔ اس سبھی لا حاصل میں جو ایک نہایت خطرناک دھوکے پر مبنی تھی، انھوں نے سخت نا انصافی اور ظلم کیا کیونکہ سقراط نے کسی طرح سے اپنے آپ کو قانونی سزا کا مستوجب نہیں بنایا تھا۔ قدیم زمانہ واپس نہیں آسکتا تھا خصوصاً اس طرح سے اس کو واپس لانے کی کوشش ایک بیہودہ بات تھی اور سقراط اس کے ناپید ہونے کا ذمہ دار نہیں تھا۔ حالات کو بہتر بنانے کا فقط ایک ہی کامیاب طریقہ ہو سکتا تھا جسے سقراط نے برتنا چاہا اور وہ اخلاقی اصلاح تھی۔ آئینی اور اخلاقی نقطہ نظر سے اس کی موت ایک قانونی قتل تھا جو تاریخی حیثیت سے بالکل زمانے کے مطابق نہیں تھا۔ ایک طرف اغلب یہ ہے کہ سقراط اگر اس قدر آزاد نہ ہوتا تو وہ اس سزا سے بچ سکتا تھا دوسری طرف امر واقعہ یہ ہے کہ جو مقصد اس کے مخالفوں کے منظر تھا نتیجہ اس سے بالکل برعکس ہوا۔ یہ قصہ غالباً بعد کا تراشا ہوا ہے کہ ایشیا کے لوگوں نے بعد میں سقراط کو مہتمم کرنے والوں کو سزا دی لیکن تاریخ کا یہی فیصلہ ہے کہ اس پر الزام لگانے والے جھوٹے اور ظالم تھے۔ سقراط کی موت اس کی شہرہ کی سب سے بڑی فتح تھی یہ اس کی زندگی کی معراج تھی اس سے حکیم و حکمت دونوں پر الہمیت کی مہر لگ گئی۔

II یہ چھوٹی سقراطی جماعتیں

۳۵۔ سقراط کا اسکول۔ زینوفون

سقراط کی شخصیت سے کھچ کر جو لوگ اس کے گرد جمع ہو گئے تھے ان میں سے زیادہ تعداد اس کی علیت سے نہیں بلکہ اس کی اخلاقی عظمت سے متاثر تھی۔ اس کے نہایت سربرآوردہ شاگردوں میں سے زینوفون ہے جو ۴۳۰ء کے قریب پیدا ہوا اور نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ سقراط اپنی تعلیم کو کس طرح پیش کرنا اور انسانی زندگی پر اس کا اطلاق کس طرح کرتا تھا۔ اپنی حکمت عملی پارسی اور شرافت احساس کے لحاظ سے ہم زینوفون کو خواہ کتنا ہی لائق توصیف خیال کریں اور اس حیثیت سے اس کے قائل ہوں کہ اس نے سقراط کی تعلیم کو محفوظ کیا لیکن حقیقت ہے کہ وہ اس فلسفے کے ادراک معانی کے لئے بہت محدود فہم رکھتا ہے۔ اسی طرح ایکنائز نے اپنے استاد کی تعلیم کو اپنے مکالمات میں عقل سلیم اور عملی زندگی کے زاویہ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون دو تیبانوں، سمیاس اور سینیٹر کا ذکر کرتا ہے جو فلورانس کے شاگرد تھے کہ وہ فلسفیانہ بصیرت رکھتے تھے لیکن ان میں سے کسی کی نسبت ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ پائیلوس بھی ان کی طرف منسوب کردہ تصانیف کو جعلی قرار دیتا ہے۔ سینیٹر کی تصویر جو ہم تک پہنچی ہے وہ یقیناً جعلی ہے۔ افلاطون کے علاوہ سقراط کے چار اور شاگردوں کی نسبت

ہیں معلوم ہے کہ وہ جماعتوں کے بانی ہوئے۔ یوکلیدیز نے ایلیاتی تعلیمات کے ساتھ سقراطی تعلیم کی عجیب آمیزش کر کے معارف کے اسکول کی بنیاد ڈالی اور قیدو نے اس کے متاثر ایلیان کی۔ الکھزن نے گورگیاس کی سوفسطائیت کے زیر اثر مینگ اسکول اور ارپیس نے پروتاگوراس کے زیر اثر سیرینیاک اسکول قائم کیا۔

۳۶۔ معارف اور ایلیان کی جماعتیں

یوکلیدیز، معارفی سقراط کا وفادار شاگرد تھا وہ استاد سے ملنے سے شاید پہلے ہی ایلیانی تعلیم سے واقف ہو چکا تھا۔ سقراط کی وفات کے بعد وہ اپنے شہر میں معلم کی حیثیت میں ظاہر ہوا۔ اس کے بعد ارگیاکس اس کا جانشین ہوا اس کا ایک کم عمر معاصر یوکلیدیز مناظر اور ارسطو کا سرگرم حریف تھا۔ یوکلیدیز کا ایک ہم عصر تھراسیماکوس تھا۔ پامپلز کسی قدر بعد کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ ڈیوڈورس کروڈوس اور سلیپو، معارفی چوتھی صدی کے آخری تیس برسوں کے ہیں۔ سلیپو کے کم عمر معاصر الکسیوس اور فالو ہیں جو ڈیوڈورس کا شاگرد تھا افلاطون کے نزدیک معارفی تعلیم کا نقطہ آغاز سقراط کا نظریہ تصورات تھا یوکلیدیز، افلاطون کی طرح یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اگر صداقت فقط تصورات کے قلم پر مشتمل ہے تو حقیقی وجود فقط اسی کا ہو سکتا ہے جو اس علم کا معروض ہے اور وہ اشیاء کا غیر متغیر جوہر ہے۔ عالم اجسام جو ہمارے حواس کو محسوس ہوتا ہے اصلی وجود نہیں ہے۔ یدانش اور فنا تغیر اور حرکت ناقابل فہم ہیں کیونکہ ممکن فقط وہی ہو سکتا ہے جو حقیقی ہو تمام موجودات ہم کو آخر میں ایک واحد وجود کی طرف لے جاتے ہیں۔ سقراطی اخلاقیات اور دنیاویات کا اعلیٰ ترین تصور یہ تھا کہ

وجود اور خیر مساوی ہیں اس لئے مغایہ اس نتیجے پر پہنچے کہ خیر ایک واحد ناقابل تغیر حقیقت ہے اگرچہ اس کے نام مختلف ہیں مثلاً بصیرت، عقل، الوہیت وغیرہ۔ اسی طرح نیکی بھی فقط ایک ہے یعنی اس خیر مطلق کا علم، اور مختلف فضائل اسی کے مختلف نام ہیں خیر کے سوا جو کچھ ہے وہ موجود نہیں، اس طرح سے صور غیر جسمیہ کی کثرت جسے پہلے فرض کیا گیا تھا اب اسے ترک کر دیا گیا۔ ان نظریات کے ثبوت میں اس اسکول کے بانیوں نے زینو کی پیروی میں یہ طریقہ اختیار کیا کہ مخالفوں کی تردید کو اپنی تصدیق قرار دیا جائے ان کے تلامذہ نے اس برہانات کو ایسی سرگرمی سے جاری رکھا کہ یہ تمام اسکول 'مناظری' یا 'برہانی' کہلانے لگا۔ مرد محبوب، دروغ گو، صاحب قرین، وغیرہ کی نسبت انہوں نے جو استدلال کیا ہے وہ بالکل سوشلیٹیوں کی قسم کا ہے۔ عدم امکان حرکت کے لئے دیوڈورس نے چار دلائل پیش کئے، جن میں زینو کی نقل کی گئی ہے۔ اسی طرح مغایہ نظریہ امکان ہے جو کئی صدیوں تک خراج تحسین وصول کرتا رہا۔ بااں ہمہ جب اس نے یہ کہا کہ جو کچھ ہے یا ہوگا وہ ممکن ہے اور ہو سکتا ہے کہ کوئی شے متحرک ہوئی ہو لیکن کوئی شے حرکت نہیں کر سکتی تو یہ ایک عجیب قسم کا تناقض ہے۔ فالو اس جماعت کی خاص تعلیم سے اور بھی زیادہ دور ہٹ گیا۔ سکیو، دیوجانس کلی اور مختصر اسکاگر دونوں کا شاگرد تھا۔ اس نے اپنے اخلاقی میلانات میں اپنے آپ کو قبل الذکر ہی کا تلمیذ ثابت کیا۔ وہ بھی استاد کی طرح مردِ عاقل کی بے نیازی کا قائل تھا اور قول اور فعل سے اس کی تعلیم دیتا تھا، قومی مذہب کی نسبت بھی وہ آزادانہ رویہ رکھتا تھا اور اس کا یہ دعویٰ تھا کہ کسی موضوع کا محمول اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ دیگر مسائل میں وہ مغایہ جماعت کے عقائد پر قائم رہا۔ اس کے شاگرد زینو نے مغایہ اور کلی جماعتوں کو ملا کر روایتی جماعت

(Stoic) قائم کی۔

ایبائی جماعت کا مغاری جماعت سے بہت قریبی تعلق تھا اس کا بانی قید و نفا جو اہلس کا رہنے والا تھا۔ سقراط اس کو بہت پسند کرتا تھا۔ ہم کو اس سے افلاطون نے آشنا کیا ہے۔ ہم کو اس سے زیادہ اس کی تعلیم کی نسبت کچھ معلوم نہیں۔ اریتریا کا رہنے والا مینڈیموس، موٹکوس اور اکیلیاٹوس کا شاگرد تھا۔ اس سے پہلے وہ شلیو کے درس میں شریک رہ چکا تھا۔ اس نے بھی شلیو کی طرح مغاری برائیات کے ساتھ کلبی تعلیم کو داخل کرویا لیکن یونانی کی تعلیم کی نسبت اس نے مغاری فلسفے کی طرف رجعت کی۔ دعت اور مدت کے لحاظ سے اس جماعت کا اثر محدود ہی رہا۔

۳۶۔ کلبی جماعت

انتستھینز (Antisthenes) اثنائی کلبی اسکول کا بانی تھا اس نے گورکیاتس سے تعلیم حاصل کی تھی۔ سقراط سے ملنے سے پہلے وہ بحیثیت معلم کام کر چکا تھا اس کے بعد وہ یوری طرح سقراط کا مطیع ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمر میں افلاطون سے بہت بڑا تھا۔ پلوٹارک کے بیان کے مطابق وہ ۳۶۱ ق م کے بعد بھی زندہ تھا۔ اس کی تصانیف بہت سی تھیں جو طرز بیان کی خوبی کے لئے ممتاز تھیں لیکن اب ان کے فقط چند اجزا باقی ہیں۔ سقراط کی وفات کے بعد اس نے سائوٹارکس کی ورزش گاہ میں ایک مدرسہ کھولا کچھ اس مقام کی نسبت سے اور کچھ اپنے طرز زندگی کی بدولت یہ لوگ کلبی (cynics) کہلائے۔ اس کے براہ راست تلامذہ میں سے

ہم فقط دیوجانس کو جانتے ہیں جو کثیف نظرانت اور قوی ارادہ رکھنے والا ایک انوکھی قسم کا انسان تھا۔ وہ جلاوطن ہونے کے بعد زیادہ تر ایشیا میں رہا اور کورنتھ میں ۳۲۳ ق۔م میں بڑی عمر میں وفات پائی اس کے شاگردوں میں سے سب کے زیادہ اہمیت رکھنے والا شخص کرائس ہے وہ اچھی تعلیم و تربیت کا مالک تھا اس نے درویشی کی زندگی اختیار کر لی اور اس کی بیوی ہمارکیا نے مداحی اور محبت کے ساتھ اس زندگی میں اس کی شرکت کی۔ اس اسکول کے آخری اراکین میں سے ہم مینڈیوس اور فینوکس کو جانتے ہیں جو ہجوگو تھا یہ دونوں تیسری صدی کی دوسری تہائی کے لوگ ہیں اس کے بعد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسکول روایت کے ساتھ ضم ہو گیا اور پھر وہ تین سو برس تک اس سے قطعاً نہیں ہو سکا۔

انتھنیستز کو سقراط کے اندر جو بات سب سے زیادہ پسند تھی اور جس کی تقلید کی وہ کوشش کرتا تھا وہ آزادی سیرت تھی اس کی علمی تحقیقات کو وہ اسی حد تک قابل قدر سمجھتا تھا جس حد تک کہ اس کا تعلق عمل سے ہے وہ کہتا ہے کہ "نیکی سعادت کے لئے کافی ہے اور نیکی کے لئے فقط سقراط جیسی قوت عمل درکار ہے۔ نیکی ایک عملی چیز ہے اور اس کے لئے بہت سا علم اور بہت سے الفاظ درکار ہیں۔" اسی لئے اسکے پیرو علوم و فنون، اریاضیات، حکمت فطرت وغیرہ کو نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ اگر وہ اس امر میں سقراط کی تقلید کرتا تھا کہ تصورات کی تعریف و تنقید ہونی چاہئے تو وہ اس کا اطلاق اس انداز سے کرتا تھا کہ تمام حقیقی علم ناممکن ہو جائے اس نے افلاطونی تصورات کی پرچوش مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ فقط انفرادی ہستی موجود ہو سکتی ہے اس لئے ہر شے کا اپنا الگ

نام ہونا چاہئے کوئی دوسرا نام اس پر عائد نہیں ہو سکتا۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی موضوع کا ایسا معمول نہیں ہو سکتا جو دوسری قسم کا ہو۔ کسی شے کی تعریف اختصاصی علامات سے نہیں ہو سکتی۔ فقط مرکب شے کے عناصر کو الگ الگ بیان کر سکتے ہیں کسی بسیط شے کو دوسری چیزوں کے ساتھ مقابلہ کر کے بیان کر سکتے ہیں لیکن اس کی منطقی تعریف نہیں کر سکتے۔ پروٹاگوراس کا ہونا ہو کر اس نے بھی یہ خیال پیش کیا کہ کوئی شخص اپنی تردید نہیں کر سکتا کیونکہ اگر کسی شخص نے دو مرتبہ دو مختلف باتیں کہیں تو اس کا بیان مختلف چیزوں کے متعلق ہے۔ اس نے سقراطی فلسفہ تصور کیا تاریخ سوفسطائیت کی طرف پھیر دیا۔

کسی علمی اسس کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اخلاقیات بہت سیدھی سادی ہے۔ اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ فقط نیکی خیر ہے اور فقط بدی شر ہے۔ ان کے علاوہ باقی جو کچھ ہے وہ ناقابل توجہ ہے۔ انسان کے لئے حقیقی خیر وہی ہے جو اس کی ماہیت کا جزو ہو اور وہ اس کی عقلی دولت ہے اسکے علاوہ جائداد عزت آزادی صحت اور خود زندگی فی نفسہ خیر نہیں۔ اسی طرح افلاس تنگ غلامی بیماری اور موت فی نفسہ شر نہیں۔ لذت کو خیر اور محنت مزدوری کو شر کہنا تو قطعاً نامعقول بات ہے کیونکہ جب کوئی انسان لذت کو مقصد زندگی بنالے تو وہ تباہ ہو جاتا ہے اور محنت سے وہ نیکی کے لئے تربیت پاتا ہے۔ امتحانز کہا کرتا تھا کہ وہ مغلوط ہونے کی بجائے مجنوں ہونا زیادہ پسند کریگا وہ اور اس کے شاگرد ہیراکلیز کی محنت کی زندگی کو اپنے لئے نوز سمجھتے تھے۔ سقراط کی طرح وہ نیکی کو حکمت یا بصیرت کے ساتھ منسوب کرتے تھے اسی لئے ان کا دعویٰ تھا کہ نیکی ایک واحد چیز ہے اور اس کی تعلیم دی جا سکتی ہے لیکن ان کے ہاں

قوت ارادہ بصیرت کے ساتھ ہم وجود سے اور اخلاقی عمل خلاق تعلیم کے ساتھ ہم آغوش، فی نفسہ نیکی ان کے ہاں ایک سبھی چیز معلوم ہوتی ہے اور وہ اس بات پر مشتمل ہے کہ انسان خارجی ضروریات سے بے نیاز رہے اور شر سے پرہیز کرے۔ ان لوگوں نے بھی بے حسی اور سکون قلب کو اصل نیکی قرار دیا ہے کلیٹین نے اپنے معاصرین کو اس قسم کی نیکی سے معرہ یا کرنام ان لوگوں کو محفلوں اور عاقلوں میں تقسیم کر دیا تمام کمال اور سعادت کو عاقلوں کے ساتھ وابستہ کر دیا اور اتمام شر اور مصیبت کو محفلوں کے ساتھ۔ عاقل کی نیکی سے اس کو کوئی شے محروم نہیں کر سکتی۔ اپنے کردار میں ان لوگوں نے سقراط کی تعلیم کے اس حصے پر نہایت مبالغے کے ساتھ عمل کیا کہ انسان کو حاجات سے آزاد رہنا چاہئے۔ انستھینز اس پر فخر کرتا تھا کہ چند ناگزیر حوائج پر اپنی زندگی کو محدود کر کے میں اپنے آپ کو کیا امیر محسوس کرتا ہوں رہنے کو مکان اس کے پاس ضرور مستحوا خواہ وہ کیا ہی معمولی درجے کا ہو، دیوجانس کے زمانے کے بعد کلیبی گروہ کے لوگوں نے گداگری کو پیشے کے طور پر اختیار کر لیا۔ وہ اپنا کوئی مسکن نہیں رکھتے تھے سادہ ترین غذا کھاتے تھے اور کم سے کم لباس پر اکتفا کرتے تھے۔ ان کا اصول یہ تھا کہ فقر و فاقہ اور ریخ و مقیبت کے خلاف طبیعت کو مضبوط کیا جائے وہ ترک دنیا کر کے دنیا سے بے نیازی کا عملی ثبوت دیتے تھے۔ عام طور پر وہ ماہل کی زندگی اختیار نہیں کرتے تھے۔ دیوجانس نے اس کی جگہ اشتراک فی النساء کی تجویز پیش کی۔ آزادی اور غلامی کے امتیاز کی ان کے ہاں کچھ زیادہ حقیقت نہیں تھی کیونکہ مرد عاقل غلام ہونے پر بھی آزاد اور حکمراں ہے۔ مملکتی زندگی مرد عاقل کے لئے ضروری نہیں کیونکہ تمام عالم اس کا وطن ہے

ان کا نصب العین ایسی مملکت تھی جس کے اندر تمام انسان ایک گروہ ہو کر رہیں۔ اپنے طرزِ عمل میں یہ لوگ جان بوجھ کر نہ صرف رسم و رواج اور آداب کے خلاف بلکہ شرم و جفا کے خلاف بغاوت کرتے تھے تاکہ لوگوں کی طرف سے بے اعتنائی کا اظہار کریں۔ مقبول پسند ہوئی وہ ہے وہ اپنی قوم کے دین اور اس کے عبادات کے خلاف تھے۔ ائستھنیز زینوفینز کا ہم زبان ہو کر کہتا ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی شے اس کے مماثل نہیں ہے۔ رنگ رنگ کے کثیر دیوتا رسم و رواج کی پیداوار ہیں۔ کلیئین نیکی ہی کو اصلی عبادت سمجھتے تھے۔ مندروں نمنوں نمنوں خال اور پیشگوئیوں کو وہ نظرِ حقارت سے دیکھتے تھے۔ ہومر کے افسانوں اور دیگر قصوں کو ائستھنیز نے اخلاقی اغراض سے اپنے رنگ میں ڈھالا۔ کلیئین اس کو اپنا خاص مقصد کار سمجھتے تھے کہ اخلاقاً مردود لوگوں کے ساتھ تعلق پیدا کریں اس میں کوئی شک نہیں کہ تعلیم اخلاق اور طب روحانی میں انھوں نے نہایت اچھا کام کیا۔ انسانوں کی حالتوں پر بے دھڑک حملہ کرنا، بے جا نزاکتوں کا مضحکہ اڑانا، اپنے زمانے کی خرابیوں کا ایسی قوت ارادہ سے مقابلہ کرنا جو وحشت کے قریب پہنچ جائے۔ فریبوں کی طرح عام انسانوں کو حقارت سے دیکھنا، اپنے کردار میں درستی پیدا کرنا، ان تمام باتوں کی تہ میں نوح انسان کے مصائب کے ساتھ بہرہ روی اور وہ آزادی روح تھی جو کرائس اور دیوجانس کے نظریاتہ انداز میں پائی جاتی ہے۔ لیکن علم و حکمت کو ان درویش فلاسفہ سے زیادہ توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ ان کے نہایت سربراہانہ نمائندوں میں بھی ہر طرف غلو کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۸۔ سیرنی جماعت

(THE CYRENAIC SCHOOL)

ارسطیس (Aristippus) اس جماعت کا بانی سیرین کا رہنے والا تھا، دیوجانس کے بیان کے مطابق وہ ایک کٹھن سے اور بلاشبہ کسی قدر افلاطون سے بھی عمر میں بڑا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے شہر ہی میں پروناگوراس کی تعلیم سے واقف ہو چکا تھا۔ بعد میں وہ سفرِ اطالیہ کی تلاش میں ایتھینا آیا اور اس سے بہت گہرے روابط پیدا کر لئے۔ لیکن اس نے اپنے خیالات اور عادات کو پوری طرح ترک نہیں کیا۔ سفرِ اطالیہ کی وفات کے بعد جو اس کی موجودگی میں واقع نہیں ہوئی معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرصہ دراز تک یونان کے مختلف حصوں میں ہمیشہ ایک سوسطالی کے زندگی بسر کرتا رہا خاص کر ساڑا کیوز کے دربار میں، لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ یہ ڈائیونیس اگرا کا زمانہ تھا یا اصغر کا سیرین میں اس نے ایک جماعت کی بنا ڈالی جسے سیرنی یا ہیڈونستی کہتے تھے۔ اس کی لڑکی اریٹ اور ارنیسیٹ اس کے رکن تھے۔ اریٹ نے اپنے بیٹے اریٹس کو اس کے دادا کی تعلیمات کا درس دیا۔ تھیوڈورس منکر خدا اریٹس کا شاگرد تھا اور ہیکسیاس اور ایٹرس بالواسطہ ارنیسیٹ کے شاگرد تھے (ان تینوں کا زمانہ ۳۲۰-۲۸۰ ق م ہے) ان کا بمعصر یومیروس جو ایک ادنیٰ درجے کا مشہور مقولی ہے شاید سیرنی جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔ یوسیپس کے بیان کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ

سیرینی تقسیم کو منظم طور پر ارسطیس اکر نے پیش کیا۔ اس کا ثبوت کچھ تو اس اجاعت کی وحدت سے ملتا ہے اور سمجھ افلاطون اور پیتھوٹیس کے بیان سے۔ علامات سے یہی پتہ چلتا ہے کہ ارسطیس کی طرف منوب کردہ تصانیف میں سے کچھ حصہ ضرور حقیقہ اسی کا ہے۔ امتحان کی طرح ارسطیس بھی علم کی قیمت کا مدار اس کے عمل مفاد پر رکھتا ہے وہ ریاضی سے نفرت کرتا تھا کیونکہ اس میں مفید اور مضر کی تحقیقات نہیں ہوتی طبیعت کی تحقیقات کو وہ بے مقصد سمجھتا تھا اور نظریہ علم میں سے وہ فقط ایسی ہی باتیں لیتا تھا جو اس کی اخلاقیات کے ثبوت میں کام آسکیں۔ پروٹاگوراس کی تقلید میں اس نے یہ کہا کہ ہمارے اور اکات سے فقط ہمارے اپنے تاثرات کا پتہ ملتا ہے، نہ کہ اشیاء کے صفات یا دوسرے انسانوں کے تاثرات کا اس لئے جائز ہے کہ عمل کے لئے قوانین فقط نفسی تاثرات سے اخذ کئے جائیں۔ تمام تاثر حرکت پر مشتمل ہے۔ اگر حرکت دھیمی ہو تو اس سے لذت پیدا ہوتی ہے اگر تیز ہو تو اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اگر حرکت بالکل نہ ہو یا بہت خفیف ہو تو اس سے نہ لذت پیدا ہوتی ہے نہ درد ارسطیس کے نزدیک فطرت اس کو پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ ان تینوں حالتوں میں سے فقط لذت قابل آرزو ہے خیر وہی ہے جس میں لذت ہے اور شر وہی ہے جس میں لذت نہیں ہے اس کی اخلاقیات کا اصل اصول یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ لذت کا حصول ہمارے تمام اعمال کا محرک ہونا چاہئے۔ لذت سے ارسطیس کی مراد سکون ریح نہیں جس کی بعد میں ابھور نے تعلیم دی، کیونکہ اس میں تاثر کا فقدان ہوگا، بلکہ ایجابی لطف اندوزی۔ سعادت حیات بھی ہماری زندگی کا مقصد

نہیں بن سکتی۔ کیونکہ ماضی ناپید ہو چکا ہے۔ مستقبل غیر یقینی ہے اور فقط حال ہمارے سامنے ہے۔

اس بات پر غور کرنیکی ضرورت نہیں کہ لذت کس قسم کے اعمال یا اشیاء سے حاصل کیجائے کیونکہ ہر لذت اچھی ہے۔ لیکن وہ اس سے انکار نہیں کرتے تھے کہ مختلف قسم کے لذائذ میں لذت کی مقدار کم و بیش ہوتی ہے اور نہ ہی اس امر کو نظر انداز کرتے تھے کہ بہت سی لذتیں ایسی ہیں کہ ان کے حصول میں بہت زیادہ تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس قسم کی لذتوں سے وہ اپنے پیروں کو منع کرتے تھے۔ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے تھے کہ اگرچہ جسمانی لذت والم زیادہ اصلی اور قوی ہوتے ہیں لیکن بعض لذتیں ایسی بھی ہیں جن کا براہ راست جسمانی حالات سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ وہ اس کے بھی قائل تھے کہ مختلف قسم کی لذتوں اور عمدہ چیزوں کا مقابلہ کر کے ان کی قدر قیمت کا اندازہ کیا جائے، اس قسم کا فیصلہ جس پر تمام فن حیات کا دار و مدار ہے مآل اندیشی یا فلسفے سے ہو سکتا ہے فلسفہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ زندگی میں عمدہ چیزوں کو کس طرح استعمال کیا جائے۔ یہ ہمیں فضول توہمات اور جذبات سے آزاد کرتا ہے جو ان کی مسرت و سعادت میں حائل انداز ہوتے ہیں۔ مآل اندیشی یا فلسفہ ہر قسم کی مسرت کے لئے شرط مقدم ہے۔

جہاں تک ہم روایات سے اندازہ کر سکتے ہیں ارسطو نے اس اصول کے مطابق جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا لذت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ہر حالت میں اس کو اپنی طبیعت اور اپنی زندگی پر قابو رہا۔ وہ ایک قابل دیندار شخص تھا جو حسب ضرورت اسباب مسرت ہتیا کر لیتا تھا خواہ بعض اوقات ناجائز طریقہ ہی برتنا پڑے اور اپنے طرز عمل کی حمایت میں چالاک اور ظرافت

سے کچھ نہ کچھ کہہ سکتا تھا۔ وہ ایسی اعلیٰ درجہ کی طبیعت رکھتا تھا کہ وہ ہر قسم کے حالات سے موافقت پیدا کر لیتا اور ہر شے سے بہترین فائدہ حاصل کر لیتا تھا وہ اپنی خواہشات کو محدود کر کے دور اندیشی اور ضبط نفس سے اپنے دل کو خوش رکھتا تھا۔ وہ لوگوں کے ساتھ نہایت مہربانی کا سلوک کرتا تھا۔ آخری عمر میں اپنی آزادی کو پوری طرح قائم رکھنے کیلئے اس نے امور عامہ کی زندگی کو ترک کرنے کی کوشش کی وہ اپنے استاد کا تہ دل سے احترام کرتا تھا۔ اس کا مال اندیشی کو بیش بہا چیز سمجھنا۔ اور ہر حالت میں خوش رہنا اور طبیعت کو آزاد رکھنا، ان تمام باتوں میں صاف طور پر سقراط کا اثر معلوم ہوتا ہے لیکن طلب لذت کی نسبت اس کی تعلیم سقراطی اخلاقیات سے کسی قدر تعلق رکھنے کے باوجود اساسی طور پر اس کے خلاف ہے جس طرح حصول علم کی نسبت اس کی تشکیک اور مایوسی سقراط کے فلسفہ لقورات کے منافی ہے۔

تیسری صدی کے آغاز میں ارسطیس کی تعلیم میں جو تغیرات ہوئے ان میں اس تعلیم کے تناقضات واضح طور پر ظاہر ہو گئے۔ تھیودورس اپنے آپ کو اس جماعت کا بیرو قرار دیتا تھا اس نے اس جماعت کے مقدمات سے بے دخل کر کے انتہائی کلیتی نتائج اخذ کئے۔ مرد عاقل کی مسرت کو خارجی حالات سے بے نیاز کرنے کے لئے اس نے یہ تعلیم دی کہ مسرت کا مدار جزئی لذات پر نہیں بلکہ زندہ ولی اور انداز طبیعت پر ہے جو بصیرت اور مال اندیشی پر منحصر ہو۔ ہسکیسیاس کو جسے لوگوں نے ”دکیل موت“ کا خطاب دیا زندگی کے شر کا اس قدر گہرا احساس تھا کہ وہ لطف اندوزی سے تسکین قلب حاصل کرنے سے بالکل مایوس تھا۔ اس نے تھیودورس سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھایا اور زندگی کا یہ مقصد قرار دیا

کہ انسان تمام خارجی اشیاء سے مستغنی ہو کر لذت اور الم دونوں سے پرہیز کرے، انیسویں نے لذت کو بحیثیت غایت زندگی ترک نہیں کیا۔ لیکن اس پر اس قدر حدود لگا دئے کہ اس کی ہیئت بدل گئی۔ دوستی، شکر گزاری اور کنبے اور وطن کی محبت کو اس نے اس قدر بلند درجہ عطا کیا کہ کوئی مرد عاقل ان کے لئے ایثار کرنے سے دریغ نہ کرے۔

افلاطون اور قیوم اکاڈمی

۳۹۔ حیاتِ افلاطون

ہرموڈورس اور پولودورس کے معتبر بیانات کے مطابق افلاطون ۴۲۷ ق۔ م میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ ارسٹو اور پیرکلیون امراؤ سلف کے خاندانوں سے تھے۔ پہلے اس کا نام آس کے وادا کے نام پر ارسٹوکلیز رکھا گیا۔ اس کے خاندان کی معاشرتی اور سیاسی حیثیت کی وجہ سے اس کو اپنی عظمت اور خداوادی ذہنی قابلیتوں کی نہایت عمدہ تربیت کا موقع ملا لیکن اس کے ساتھ ہی شروع ہی سے اس کی طبیعت امرائیت کی طرف مائل رہی۔ افلاطون کی اویبانہ اور شاعرانہ قابلیت جو اس کی تصانیف میں ہم سے خراجِ عقیدت وصول کرتی ہے، اس کا سب سے پہلا اظہار اس کی جوانی کی شاعرانہ کوششوں میں ہوا۔ شروع میں فلسفے کی تعلیم اس نے کراٹاگوس سے حاصل کی۔ سقراط سے اس کا تعلق

میں برس کی عمر میں شروع ہوا۔ آٹھ سال کے گہرے دوستانہ ارتباط میں اس نے تمام دیگر تلامذہ کے مقابلے میں زیادہ عمدگی سے استاد کی تعلیم کی اصلی روح کو اخذ کیا۔ انھیں سالوں میں اس نے قدیم فلاسفہ کی تعلیم سے بھی واقفیت حاصل کی۔

سقراط کی موت کے بعد (پیدو کے بیان کے مطابق جس کا کچھ ثبوت نہیں ہے وہ اس وقت موجود نہیں تھا) وہ سقراط کے دیگر تلامذہ کے ساتھ یوکلیدیز چلا گیا جو معارف میں واقع ہے تاکہ وہ لوگوں کی ایذا رسانی سے بچ جائے۔ یہاں پر وہ زیادہ عرصہ نہیں رہا اس کے بعد وہ سفر میں رہا اور اس دوران میں مصر اور سیرین بھی گیا۔ واپسی پر معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس نے ایشیا میں سکونت اختیار کی جہاں پر آٹھ سال تک وہ نہ صرف تصنیف میں مصروف رہا بلکہ ایک محدود حلقے میں درس بھی دیتا رہا۔ اس کے بعد ۳۸۸ ق م کے قریب وہ جنوبی اطالیہ اور سلی چلا گیا اس وقت اسکی عمر چالیس برس کی تھی۔ یہاں پر وہ ڈایومیس اگبر کے دربار میں گیا جہاں پر اس مطلق العنان حکمران کا اس پر اس قدر عقاب ہوا کہ اس نے اسے پولس نامی ایک سپارٹوی کے حوالہ کر دیا جس نے اسے بحیثیت غلام ایجینیا کے بازار میں بیچ ڈالا۔ ایسیرس سیرینی نے رقم آفیدہ دے کر اسے آزاد کر لیا تو وہ ایشیا واپس آیا۔ یہاں پر اس نے پہلی مرتبہ باقاعدہ طور پر اکاڈمی کے ورزش خانے میں مدرسہ کھولا۔ اس کے بعد اس نے اس مدرسہ کو اپنے باغ میں منتقل کر دیا جو اس کے قریب تھا۔ فلسفے کے علاوہ وہ ریاضیات کی بھی تعلیم دیتا تھا جس میں وہ اپنے زمانے کے ماہرین میں سے تھا۔ یہاں پر وہ فقط گفتگو کے ذریعہ نہیں بلکہ باقاعدہ خطبات کے ذریعہ تعلیم دیتا تھا اس جماعت کے ارکان ہر مہینے

جمع ہوتے اور ملکر کھانا کھاتے تھے اس نے سایات کو ترک کر دیا کیونکہ اس نے اپنے زمانے میں ایتھینا کے اندر ریاست کیلئے میدان عمل نہیں پایا لیکن جب ڈائیومیس اکبر کی وفات کے بعد اس کو دیون نے اس کے جانشین کے پاس جانے کی دعوت دی تو اس نے انکار نہیں کیا۔ اگرچہ اس مرتبہ بھی اس کو ناکامی ہوئی لیکن وہ چند سال بعد غالباً دیون کی خواہش پر دوبارہ وہاں گیا۔ اس دوسرے موقع پر وہ پادشاہ کی بدگمانی کی وجہ سے وہ نہایت خطرے میں پڑ گیا جس سے آرکائاس اور اس کے دوستوں نے اسے نجات دلوائی۔ ایتھینا واپس آکر اس نے اپنے علمی مشاغل کو اپنی وفات تک جو اسی برس کی عمر میں ۳۲۴ ق م میں واقع ہوئی، نہایت سرگرمی سے جاری رکھا۔ تمام قدیم مورخ متفقہ طور پر اس کی سیرت کو قابل احترام قرار دیتے ہیں اور اس کی تصانیف بھی اس کی علو سیرت کی شہادت دیتی ہیں۔ وہ ایک نہایت اعلیٰ درجے کی عقل کا مالک تھا جس کی تمام قوتوں میں توازن قائم ہو کر اخلاقی جمال پیدا ہو گیا تھا۔ اس کی روح فنا و تغیر سے بلند تر ملکوتی اطمینان میں رہتی تھی۔ اس کی تصانیف اس پاکیزگی سیرت کا آئینہ ہیں۔ اس افسانے سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ ابتدائے عمر میں دلہنی دیوتا کے ساتھ اس کو تعلق پیدا ہو گیا تھا۔

بم۔ افلاطون کی تصانیف

افلاطون پچاس برس سے زیادہ تصنیف میں مصروف رہا

اس کا دور تصنیف غالباً سقراط کی وفات سے پہلے اور یقینی طور پر اس کے فوراً بعد شروع ہوا اور آخر عمر تک جاری رہا۔ وہ تمام تصانیف جن کو وہ شائع کرنا چاہتا تھا ہم تک پہنچی ہیں لیکن اس مجموعے میں بعض موضوع چیزیں بھی داخل ہوئی ہیں سات جعلی مکالمات کو چھوڑ کر جنہیں زمانہ قدیم میں بھی موضوع خیال کیا جاتا تھا ہمارے پاس پینتیس مکالمات ہیں ایک مجموعہ تعریفات ہے اور تیرہ یا اٹھارہ خطوط ہیں۔ ان تصانیف میں سے بعض داخلی شہادت کے علاوہ ارسطو کی شہادت سے مصدقہ ہیں ریپبلک میمیس - ٹوائین - فیڈو - فیڈرس - سمپوزیم - گورگیاس - مینو - ہیدیس کا حوالہ ارسطو نے بھی دیا ہے یا تو ان کا ذکر افلاطون کا نام لیکر کیا ہے اور یا اس طرح سے کہ ان کو افلاطون کی تصنیف ہونا تسلیم سمجھ لیا ہے۔ کھینیس - فلیبوس - سوفٹ - پولٹیکوس اور پولوجی کا ارسطو نے اس انداز سے ذکر کیا ہے کہ اس میں قطعاً کوئی شبہ نہیں رہتا کہ وہ ان تصانیف سے واقف ہے اور انھیں افلاطون کی تصانیف سمجھتا ہے۔ پروٹاگوراس اور کرٹو کا بھی یہی حال ہے۔ ہم یہ بات تو فرض نہیں کر سکتے کہ ارسطو نے افلاطون کی جن تصانیف کا ذکر نہیں کیا ان سے وہ ناواقف تھا یاں اگر کہیں اس کی کسی تصنیف کا ذکر کرنا لازمی معلوم ہوتا ہو اور ارسطو نے اس ضرورت کے باوجود اس کا ذکر نہ کیا تو یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ وہ اس سے واقف نہیں تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کا ثبوت دینا کرنا ناممکن ہے۔ زبان اور اسلوب بیان وغیرہ کے لحاظ سے اصلی اور موضوع تصانیف میں تمیز کرنا بھی نہایت مشکل امر ہے کیونکہ افلاطون کی اس طرح نقل کرنا ممکن ہے کہ وہ اصل معلوم ہونے لگے۔ اس کے علاوہ خود افلاطون کی اصلی تصانیف میں بھی تفاوت کا پایا جانا لازمی ہے۔

اسی جامع طبیعت کا مالک فقط ایک انداز بیان پر اپنے آپ کو محدود نہیں کر سکتا تھا۔ بعض مکالمات محض تمہیدی ہو سکتے ہیں جن کو اس نے کسی خاص وجہ سے قطعی نتائج تک نہیں پہنچایا۔ نصف صدی کے دوران میں اس کے خیالات اور اس کے طرز بیان میں بھی بہت سے تغیرات واقع ہوئے ہوں گے۔ بہت سی چیزیں ہم کو اس لئے بھی عجیب معلوم ہو سکتی ہیں کہم افلاطون کے ان خاص حالات سے نا آشنا ہیں جن کی بنا پر وہ لکھی گئی ہیں۔

افلاطون کی تصانیف کا زمانہ بعض حالتوں میں خاص خاص واقعات کے لحاظ سے متعین ہو سکتا ہے اور بعض حالتوں میں معتبر بیانات کی بناء پر۔ تصانیف کی ترتیب کی توجیہ یا کسی معین اور مرتب خاکے کی بناء پر ہو سکتی ہے یا افلاطون کی ذاتی ترقی کی نسبت سے، یا ان مواقع اور محرکات کے لحاظ سے جن کی وجہ سے مختلف کتابیں لکھی گئیں۔ پہلا اصول متلاخر مانر کا ہے دوسرا ہرمن کا اور تیسرا سوخراور آسٹ کا۔ جدید علماء نے خاص خاص حدود کے اندر ان تینوں کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ سنین کی نسبت محوڑے سے معلومات کے علاوہ ہمارے پاس فقط اندرونی شہادت باقی رہ جاتی ہے بعض مکالمات میں بالواسطہ یا بلاواسطہ دوسرے مکالمات کے حوالے پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح ان کے افکار و مضامین سے بھی ان کے زبانی تقدم اور تاخر کا کچھ پتہ ملتا ہے اس لحاظ سے اہمیت میں دوسرے درجے پر زبان اور طرز بیان کی شہادت ہے۔ مذکورہ صدر معیارات میں سے کسی ایک معیار پر افلاطون کی تمام تصانیف کو مرتب کرنے کی کوشش ناکام رہی ہے۔ تنگ کی یہ تجویز کہ مختلف مکالمات میں سقراط کی عمر کا جو تفاوت ہے اس کے لحاظ سے مکالمات کو بھی یکے بعد دیگرے رکھ سکیں

بالکل ناقابل قبول بات ہے۔ لیکن ہرمن کی پیروی میں ہم بعض مکالمات کو سقراطی دور میں رکھ سکتے ہیں۔ یعنی اس زمانے میں جب کہ افلاطون اپنے استاد کے فلسفے سے آگے نہیں بڑھا جن مکالمات میں فیثاغورثی فلسفے سے گہری معلومات کا اظہار ہوتا ہے وہ رسی کے سفر کے بعد کے ہیں۔ سقراطی دور اس وقت ختم ہوتا ہے جب کہ افلاطون نے مصر کا سفر کیا۔ گورگیاس، مینو، یوٹھیڈیموس اور ان سے زیادہ واضح طور پر یوٹھیڈیموس، سوفٹ، پولیٹیکوس پارینامیز اور کرائٹوس میں نظریہ تصورات حیات قبل ولادت بقائے روح تنازع اور فیثاغورثی فلسفے سے جس قسم کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمات سقراطی دور کے نہیں ہو سکتے۔ قوانین جو افلاطون کی سب سے جامع تصنیف ہے، افلاطون نے بڑھاپے میں کئی سال اس کی تکمیل میں صرف کئے اور وہ اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

۲۱۔ افلاطون کے نظام فلسفہ کی ماہیت اس کا اسلوب اور اس کے مختلف حصے

افلاطون کا فلسفہ سقراط کے فلسفے کا تسلسل بھی ہے اور اس کا تعلق بھی اپنے استاد کی طرح خالی نظریہ تحقیق افلاطون کے بھی مدنظر نہیں۔ اس کے نزدیک بھی فلسفی کا یہ کام ہے کہ وہ اپنے افکار سے کردار انسانی کے لئے بصیرت اور ہدایت پیدا کرے۔ فلسفے سے اخلاقی زندگی کی اصلاح ہونی چاہئے۔

سقراط کی طرح اس کو بھی یقین ہے کہ یہ اصلاح فقط علم پر مبنی ہو سکتی ہے اور سچا علم وہی ہے جو حکمتِ تصورات پر مبنی ہو۔ اس علم کو وہ ایک نظام کی صورت میں منظم کرنا چاہتا ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ تمام یونانی فلاسفہ پر تبصرہ کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اور ان سے ایسے نکات اخذ کرتا ہے جو اس کے اپنے نظام میں کام آسکیں۔ اس نظام کی تکمیل میں وہ فلسفہ سقراط کے حدود سے بہت دور نکل جاتا ہے۔ سقراط کی رہنمائی سے وہ اپنا نظریہ تصورات پیدا کرتا ہے اور اس کے اخلاقی اصولوں پر ایک مفصل اخلاقیات اور بیانیات کی تعمیر قائم کرتا ہے، ان دونوں پر وہ ایک نظریہ فطرت کا اضافہ کرتا ہے جو دوسری شاخوں سے اڈنے ہونے کے باوجود فلسفہ سقراط کی نہایت نماں کمی کو پورا کرتا ہے۔ اس نظام کو قائم کرنے کی ضرورت سے سقراط کا طبعی تحقیق ترقی پا کر نظریہ تصورات بن جاتا ہے اس کے قواعد زیادہ وضاحت سے معین ہو جاتے ہیں اور ارسطو کی منطق کے لئے ایک راستہ تیار ہو جاتا ہے۔ افلاطون کی تصانیف میں بھی سقراط کا یہ طریقہ قائم رہتا ہے کہ مکالمے کے ذریعے سے تصورات تکمیل پائیں کیونکہ صداقت روایت سے نہیں بلکہ آزادانہ تحقیق سے حاصل ہو سکتی ہے۔ شخصی مکالمہ رفتہ رفتہ ادیبانہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس میں مسلسل تقریر کا انداز پیدا ہو جاتا ہے۔ مکالمے کے اندر مرکزی شخصیت سقراط ہی کی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سمجھو تو استاد کے ساتھ دلی محبت ہے اور کچھ ادیبانہ اغراض اور سب سے زیادہ یہ بات ہے کہ فلسفہ ایک زندہ قوت کی حیثیت سے ایک کامل فلسفی کی شخصیت ہی سے صادر ہو سکتا ہے۔ افلاطون اپنے فلسفہ میں صہنیات اور افانوں سے بھی جان ڈالتا ہے۔ جن سے اس کی شاعرانہ طبیعت کا اظہار ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں ضمنیات سے وہ یہ کام لیتا ہے کہ ان سے اپنے نظام فلسفہ کے اندر ایسے کھانچوں کو ابھرتا ہے۔ جہاں پر علمی صحت کے ساتھ تحقیق اور استدلال ناممکن ہوتا ہے۔ فلسفے کی تقسیم پر بائیا طبیعیات اور اخلاقیات میں، افلاطون کی تصانیف میں صور ہی طور پر موجود نہیں اگرچہ مضامین کے لحاظ سے صحیح ہے۔ لیکن اس کی منظم تحقیقات ان مبادیات سے ادنیٰ ہے جن پر اس کی ابتدائی رالوں کی تصانیف کا بہت سا حصہ مشتمل ہے اور جو بعد کی تصانیف میں بھی پائی جاتی ہیں۔

۳۲۔ فلسفہ افلاطون کے مبادیات

(Propaedeutic.)

فلسفہ کے جواز اور اس کے مقاصد کے تعین کے لئے افلاطون ان نقائص کو بیان کرتا ہے جو عام شعور میں، نیراس سوسپلائٹی میں پائے جاتے ہیں جس نے اس کی جگہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان نقائص کا علاج فقط فلسفیانہ علم اور فلسفیانہ زندگی سے ہو سکتا ہے عام شعور صداقت کو کچھ ادراک میں اور کچھ رائے میں تلاش کرتا ہے۔ اس سے معمولی نیکی اور اخلاق کے عام اصول سرزد ہوتے ہیں۔ افلاطون یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ علم نہ ادراک پر مشتمل ہے اور نہ صحیح استحقاق پر۔ ادراک سے ہم کو اشیاء کی حقیقت کما ہی کا نہیں بلکہ محض ان کے شہود و نمود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے اشیاء ہیں مختلف اور متضاد مدرك معلوم ہوتی ہیں۔ استحقاق لئے مستحضر کی نسبت صحیح

ہونے کے باوجود بھی اپنے اصول سے آگاہ نہیں ہوتا۔ اس کا مدار حکمت پر نہیں بلکہ محض رائے پر ہوتا ہے اسی لیے ہر وقت اس کی نسبت خطرہ ہوتا ہے کہ شاید وہ غلطی میں تبدیل ہو جائے علم ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن استحضار صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ صحیح استحضار بھی علم اور جہل کے بین مین ہی ہوتا ہے۔

افلاطون کے نزدیک عام نیکی کا بھی یہی حال ہے۔ چونکہ اس کا مدار رسم و رواج اور اداک پر ہوتا ہے نہ کہ علم پر، اس لیے ایسی نیکی حوادث کا نتیجہ مشق ہوتی ہے۔ یہ اپنے اصول کی نسبت اس قدر متذبذب ہوتی ہے کہ خیر اور شر دونوں کو صحیح سمجھتی ہے (شر دشمنوں کے لئے اور خیر دوستوں کے لئے)۔ اس کے محرکات ایسے ناپاک ہوتے ہیں کہ اس کے اندر اخلاق کی بنیاد تمام تر لڑے اور منافع پر قائم ہوتی ہے۔ فقط علم ہی عمل کی درستی کا ضامن ہو سکتا ہے کیونکہ عمل کامل کے خیالات سے متعین ہوتا ہے اور کوئی شخص عمداً برا نہیں ہوتا۔ ابتدائی تضایف میں افلاطون سقراط کی طرح تمام فضائل کا مدار بصرت پر رکھتا ہے لیکن وہ فضائل کی کثرت کے امکان پر بحث نہیں کرتا۔ سقراط ہی کی طرح وہ بصیرت عقلی کو زندگی کی غایت قرار دیتا ہے جس کے لئے باقی تمام چیزیں قربان کر دینی چاہئیں مگر یہ بصیرت سوسنطانیوں کے ہاں نہیں ہے جو اخلاقیات کے مدعی ہیں۔ ان کی تعلیم سے تو حکمت اور اخلاق دونوں کی بنیادیں فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ خیال کہ ہر انسان خود ہی نیک، بد اور حق و باطل کا معیار ہے۔ تمام صداقت کے منافی ہے اور آپ ہی اپنی تردید کرتا ہے۔ لذت کو زندگی کا مقصد برتر قرار دینا اور ہر فرد کے ذاتی منافع کو اس کے لئے جائز سمجھنا، نیکی اور لذت میں غلط بحث پیدا کرنا اور متغیر مظاہر اور سرمدی حقیقت کے اعیانہ کو مٹا دینا ہے۔ اصل علم اور خیر کی قیمت مطلق ہے۔

نفع و ضرر اور لذت و الم اضافی ہیں۔ سوفسطائیت جو اضافیت کی تعلیم دیتی ہے اور خطابت جو اس کا عملی اطلاق ہے، حقیقی حکمت اور فن حیات کے منافی ہے۔ سوفسطائیت کا نمود کو بود قرار دینا جھوٹی حکمت ہے۔

سوفسطائیت جس چیز کی مدعی ہے وہ فقط فلسفے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ فلسفے کا مدار عشق (Eros) یعنی اس میلان پر ہے جو فانی کو غیر فانی بنانا چاہتا ہے۔ محسوس سے معقول کی طرف اور جزوے کل کی طرف ترقی کرتا ہے اور عقلی تصورات کا وجدان پیدا کرتا ہے۔ عقلی تصورات فکر برہانی سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ فکر دو طرح کا کام کرتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ جزئی سے کلی کی طرف اور اضافی سے مطلق کی طرف لے جاتا ہے۔ اور دوسرے یہ ہے کہ وہ ان کو الگ الگ کرتا ہے۔ یہ تقسیم جزئی اور کلی کے درمیان بہت سے واسطے پیدا کر دیتی ہے اور ہم تم کو تصورات کا باہمی ربط بتاتی ہے کہ آیا وہ باہم متحد ہو سکتے۔ ہاں یا نہیں یا ان میں کون سے تصورات اعلیٰ ہیں اور کون سے ادنیٰ اور کون سے متواصل ہیں۔ تصورات کے وضع کرنے میں افلاطون اسے استاد ہی کے اصولوں کی پیروی کرتا ہے۔ لیکن وہ ان اصولوں کو زیادہ وضاحت سے معین کرتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ایک خاص طریقہ یہ ہے کہ مقدمات کا امتحان ان کے نتائج سے کیا جائے۔ پارمیناڈیز کے مکالمے میں افلاطون تناقضات کے ذریعے سے تصورات قائم کرتا ہے۔ اصطفا میں وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا مدار اشیاء کے اختلاف کیفیت پر ہونا چاہئے اور اسے تدریج قدم بہ قدم چلنا چاہئے اور کسی درمیانی کڑی کو چھوڑنا نہیں چاہئے۔ اسی لئے وہ تقسیم بالشفاع کو دیگر اقسام پر ترجیح دیتا ہے۔ گراناؤس میں افلاطون اس کی بابت پر بھی زور دیتا ہے کہ منطقی کوزبان کی

صحت کا خیال رکھنا بھی لازمی ہے کیونکہ استثناء کی ماہیت کو صحیح طور پر بیان کرنا زبان کی صحت پر مبنی ہے۔ لیکن تصورات کو برطرف کر کے محض الفاظ سے نتائج اخذ کرنا بھی غلط ہے۔ علم بذریعہ تصورات اور اخلاقی عمل افلاطون کے ہاں بھی ایسے ہی باہم والبتہ ہیں جیسے کہ سقراط کے ہاں تھے۔ اس کے نزدیک فلسفہ فقط صحیح علم ہی تھا ضامن نہیں ہے بلکہ اخلاق کا بھی کفیض ہے۔ اس کے ذریعہ سے انسان محسوسات کی زندگی سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ اہم ترین بات عقلی تصورات قائم کرنا ہے۔ باقی تمام تعلیم و تربیت اس کے لئے ایک تیاری ہے۔ موسیقی اور جہانی ورزش سے سیرت کی تہذیب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان سے راست کرداری اور عقبت جمال پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ریاضیاتی علوم سے فکر کی تربیت ہوتی ہے کیونکہ وہ انسان کو محسوس سے انمحسوس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں فلسفے کا اصل آلہ فکر بذریعہ تصورات یعنی منطوق ہے۔

۴۳۔ منطوق یا نظریہ تصورات

(DIALECTIC)

سقراط نے یہ کہا تھا کہ فقط تصورات ہی سے صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے۔ افلاطون اس سے آگے قدم رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل وجود فقط تصورات کا ہے۔ یہ اصول فلسفہ سقراط میں سے اس مسئلہ کی بدولت پیدا ہوا جس میں افلاطون پارٹیناڈیز سے متفق ہے کہ علم کا معروض یعنی معلوم فقط وجود ہو سکتا ہے۔

ہمارے ادراک کی حقیقت مدركات کی حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔ فکر کا معروض محوسات کے معروض سے اتنا ہی جدا ہوگا جتنا کہ فکر احساس سے جدا ہے۔ اس نقطہ نظر سے تفکر علمی کا امکان اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ لقورات کے مستقل وجود کو تسلیم کیا جائے۔ وجود کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ ہیراکلیٹوس نے یہ ثابت کیا تھا کہ ہم کو جو کچھ محوس ہوتا ہے وہ ہر لمحہ متغیر ہوتا رہتا ہے اور ہر چیز اپنی خود میں بدلتی رہتی ہے اور خالص و کامل طور پر کوئی صفت کسی چیز میں نہیں پائی جاتی۔ مستقل بے تناقض اور بے آمیزش فقط وہی شے ہو سکتی ہے جو محاس سے بالاتر ہو اور فقط فکر کا معروض ہو سکے۔ ہر جزئی اور انفرادی چیز عدد اور حصص پر مشتمل ہوتی ہے لیکن ہر انفرادی شے کا وجود اس مشترک ماہیت کی وجہ سے ہوتا ہے جو اس کے لقور میں پائی جاتی ہے۔ ہر متغیر اور فنا پذیر چیز کا بقیہ وجود حقیقی ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ خیر ہونے کی وجہ سے موجود ہے۔ جیسا کہ انکس گوراس اور ستراط دونوں کی تسلیم تھی، عالم عقل کی پیداوار ہے اس لئے ہماری تمام فعلیت کی کوئی عقلی غایت ہونی چاہئے۔ فکر اور عمل دونوں کی غایت غیر متغیر حقائق یعنی لقورات کا انکشاف اور ان کا تحقق ہے۔ افلاطون کی تسلیم یہ ہے کہ ہر حالت میں ہم مجبور ہوتے ہیں کہ اشیاء کے غیر محوس جوہر کو ان کی محوس ہوند سے ممتاز اور جدا قرار دیں۔

جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک لقور اشیاء یا صورت اشیاء ہی جوہر اشیاء ہے یعنی جو کچھ ان کے اندر مشترک پایا جاتا ہے۔ ”جب ہم مختلف اشیاء کے لئے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک لقور یا

حد کلی کو ظاہر کرتا ہے۔ "کوئی ایک الگ چیز تصور نہیں ہو سکتی۔ لیکن افلاطون کے نزدیک اس کلی تصور کا وجود محض ہمارے فکر یا خدا کے فکر کے اندر نہیں ہے۔ یہ علی الاطلاق بذات خود موجود ہے اور اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یہ ان اشیاء کا جو اس سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ ہے لیکن ان سے الگ ہے فقط عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ ارسطو بھی ان تصورات کی نسبت اکثر یہی کہتا ہے کہ یہ مستقل وجود رکھتے ہیں۔ اسی آزادی وجود کی وجہ سے وہ حقیقت کے اصلی عناصر ہیں اور تمام تکون اور تغیر میں جو حقیقت ہے وہ انہیں کی وجہ سے ہے۔ ان کو اشیاء کی ذات یا جوہر کہتے ہیں اور چونکہ ہر صنف کے لئے ایک تصور ہے اس لئے ان کا نام موناڈیا اکائی بھی ہے۔ اشیاء کی کثرت کے مقابلے میں ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ جس طرح کہ تغیر کے مقابلے میں ان میں ثبات پایا جاتا ہے۔ ہیراقلیتوس کی طرح عالم جو اس میں ہم کو تغیر کے سوا کچھ نہیں ملتا لیکن تصور ہم کو وجود مطلق سے آشنا کرتے ہیں افلاطون بھی پارمینائڈیز کی طرح جس کی وہ بہت عزت کرتا تھا وجود مطلق ہی کو حکمت کا حقیقی معروض خیال کرتا ہے لیکن ایلیانٹوں کی طرح وہ وجود کو امتیازات سے معرا قرار نہیں دیتا ہر شے کے اندر جو وجود رکھتی ہے۔ اپنی وحدت کے باوجود صفات کی کثرت بھی پائی جاتی ہے اور ہر دوسری چیز سے مختلف ہونے کی وجہ سے اس میں لا محدود عدم بھی پایا جاتا ہے۔ اسی لئے ہر تصور کی نسبت ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ وہ کن دیگر تصورات سے متحد ہو سکتا ہے اور کن سے نہیں ہو سکتا۔ افلاطون مکالمہ پارمینائڈیز میں بالواسطہ یہ ثابت کرتا ہے کہ نہ کثرت بے وحدت ہو سکتی ہے اور نہ وحدت بے کثرت۔ بعد میں فیثاغورثیوں کی طرح افلاطون

تصورات کو اعداد بھی قرار دیا۔ یہ انداز بیان اس کی تصانیف میں نہیں ملتا اگرچہ وہ پلٹیسوس میں اس کے بہت قریب آجاتا ہے جہاں پر وہ واضح طور پر فیثاغورثی تقسیم کے حوالے سے یہ انداز لکھتا ہے کہ نہ صرف اشیاء بلکہ سرمد کی جواہر میں بھی وحدت اور کثرت اور محدودیت اور لامحدودیت پائی جاتی ہے۔ اس طرح تصورات کے ناقابل تغیر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ان کو تغیر پذیر مظاہر کی علت قرار نہیں دے سکتے۔ خیر کا تصور ہر قسم کے کمال اور ہر قسم کے وجود اور علم کی علت ہے۔ الہی عقل پوری طرح خیر کے ساتھ منطبق ہے۔ ہستی حقیقی ایک قوت فاعلہ ہے۔ حرکت زندگی روح اور عقل سب اس کی بدولت ہیں۔ افلاطون نے یہ نہیں بتایا کہ غیر متغیر تصورات کس طرح تغیر اور حرکت کی علت ہو سکتے ہیں۔ تصورات غیر متغیر جواہر ہونے کا خیال اس کے ہاں ان کو فاعلی قوتیں قرار دینے پر غالب ہے۔

افلاطون کے تصورات وہ کلی حدیں ہیں جن کو بعد الطبیعیاتی حقائق قرار دے کر ان کا وجود الگ اور مستقل قرار دیا گیا ہے اس لئے اس عالم تصورات میں ہر کلی تصور موجود ہوگا۔ یہ نتیجہ خود افلاطون نے اخذ کیا۔ اس کی تصانیف میں نہ صرف جواہر کے بلکہ تمام ممکن اشیاء صفات اضافات اور افعال کے تصورات ملتے ہیں۔ نہ صرف فطری اشیاء کے بلکہ ان چیزوں کے بھی جو فن و صنعت کی پیداوار ہیں، اسی طرح اچھی چیزوں کے علاوہ بری چیزوں کے تصورات بھی جو کلی حدود ہیں اس میں موجود ہیں۔ عظیم فی نفسہ، اسم فی نفسہ، یہاں تک کہ بستر فی نفسہ اور غلام فی نفسہ بھی اس میں پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح گندگی اور اظلم اور مہدم کا تصور بھی اس میں ہے۔ کہیں بعد کے

زمانے میں افلاطون نے تصورات کو فطری اشیاء پر محدود کیا تمام تصورات ایک دوسرے کے ساتھ مقررہ نسبت رکھتے ہیں اور حکمت کا یہ کام ہے کہ وہ ان کو منظم طور پر پیش کرے۔ افلاطون نے نہ صرف اولیائی طور پر کوئی نظام تصورات قائم نہیں کیا بلکہ منطقی طور پر بھی اس کو پیش کرنے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی صرف اعلیٰ ترین تصور یعنی تصور خیر کو وہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ دنیا میں جو چیز جس طرح ہے وہ اس لئے ہے کہ اس کی بہترین صورت یہی ہوتی تھی اور ہر چیز کا صحیح تصور اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب کہ خیر کو اس کی انتہائی غایت قرار دیا جائے۔ افلاطون کے ہاں یہ خیال یہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ خیر تمام وجود اور علم کی اساس اور اصل ہے۔ وہ ہر موجود کی حقیقت ہے اور ہر عالم کا علم۔ وجود کی اصل مطلق ہونے کی وجہ سے خیر اور خدا ہم ذات ہیں۔ لیکن افلاطون نے کبھی یہ سوال نہیں اٹھایا کہ خیر جو ایک اعلیٰ ترین کلی تصور ہے وہ خدا کی طرح ایک شخصی وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ خدا کی شخصیت کی نسبت اس نے کوئی بحث نہیں کی۔

۴۴۔ افلاطون کی طبعیاً مادہ اور روح

کائنات

اگرچہ ہر تصور واحد ہوتا ہے لیکن جو اشیاء اس کے تحت میں آتی ہیں وہ لاتعداد ہوتی ہیں۔ تصورات سردی اور غیر متغیر ہوتے

ہیں لیکن اشیاء تغیر پذیر اور فنا پذیر ہوتی ہیں۔ تصور خالص اور کامل ہوتا ہے لیکن اشیاء ناقص ہوتی ہیں۔ کامل وجود تصور میں پایا جاتا ہے۔ اشیاء وجود اور عدم کے مابین رہتی ہیں جس طرح کہ حسی اور اک علم اور جہل کے بین امین رہتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک احساس کے انقص کی یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کلیتہً تصور ہی اس کا ماخذ نہیں اس کے علاوہ اس کے اندر کچھ اور عنصر بھی داخل ہے اشیاء کے اندر جتنی حقیقت یا کمال پایا جاتا ہے۔ وہ تصور کی وجہ سے ہے۔ اس لئے اشیاء کے دیگر عنصر کی ماہیت وہی ہوگی جو مظاہر حسی کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عنصر لازماً لامحدود و لاموجود لامعلوم اور لاشیبات ہوگا۔ یہ ہیں تعریفات اس عنصر کی جس کو ہم ارسطو کے ہم زبان ہو کر افلاطونی مادہ کہتے ہیں۔ یہ خود بے صورت ہے لیکن مظاہر کی تمام متغیر صورتوں کا مضمحل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے جو تمام چیزوں کے لئے مقام ہوتا کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے اس کا کچھ علم نہیں ہو سکتا۔ ارسطو اور ہرمودولس دونوں کا بیان ہے کہ افلاطون اس کو عدم یا لاموجود کہتا تھا۔ اس سے پہلے لیوسپس اور دیقراطیس مکان کو عدم کہہ چکے تھے۔ اگر اشیاء مجموعہ میں عدم اور وجود ملے جلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کی وجہ سے ہے تو لازماً دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مرادف ہے۔ اگر وجود حقیقی علم کا معروض ہے اور عدم وجود کی آمیزش اور اک کا معروض تو جو نہ علم کا معروض بن سکتا ہے اور نہ حسی ادراک کا وہ لازماً عدم ہوگا۔ افلاطون کا مادہ وہ نہیں ہے جو مکان کے اندر پایا جاتا ہے بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہنا کہ اشیاء اس سے بنتی ہیں بلکہ اس میں پیدا ہوتی ہیں۔ اجسام اس وقت بنتے ہیں جب کہ مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ جب وہ ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے ہیں تو

ذرات میں نہیں بلکہ سطوں میں ٹوٹتے ہیں اور پھر ان سطوں سے نئے مرکب بنتے ہیں۔ اس نظریہ پر قائم رہنا نہایت مشکل محسوس ایک اور جگہ وہ مادے کی نسبت یہ کہتا ہے کہ خدا جب عناصر کو بنانے لگا تو اس نے دیکھا کہ ایک مرنی بیہولی بے قاعدہ حرکت کرتا ہوا اور بے صورت پہلے سے موجود ہے۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان ہی کی ایک کثیف صورت ہے۔

اگرچہ یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اشیاء کو تصورات سے ممتاز کرتی ہے وہ عدم ہے لیکن دونوں میں جو حقیقت ہے وہ مشترک ہے۔ اشیاء کی اتمام حقیقت تصورات کی موجودگی اور ان سے بہرہ اندوز ہونے میں ہے لیکن چونکہ تمام جسمانی صفات کا مادہ عدم ہے اس لئے وہ بھی ایک طرح کی ثانوی علت ہے جو اندھا دھند اور غیر عقلی ہے۔ فطری مقاصد سے اس کا تعلق نہیں لیکن وہ ان کے حصول کے لئے ایک شرط مقدم بھی ہے اور عقل کے لئے تحقق مقاصد میں حدود اور موانع بھی پیش کرتی ہے۔ اشیاء میں تصورات کے علاوہ جو دوسرا عنصر ہے، اس کو بھی کسی نہ کسی قسم کا وجود ہی کہنا پڑے گا خواہ وہ تصورات سے کتنا ہی مختلف ہو۔ تصورات اور اشیاء ایک دوسرے سے الگ معلوم ہوتے ہیں تصورات نمونے ہیں اور اشیاء ان کی نقلیں۔ اس لحاظ سے افلاطونی نظام کو اگرچہ ہمہ اوستی نظام نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس کے متعدد تصورات کسی ایک تصور کے اجزاء یا اس کے مشتقات نہیں ہیں، لیکن یا اس ہمہ وہ ایک وحدتی نظام ہے۔ یہ خالص تصویریت ہے کیونکہ اشیاء تصورات کے اندر پائی جاتی ہیں، لیکن دوسرے زاویہ نگاہ سے یہ ایک ثنوی نظام ہے کیونکہ اس کے اندر اشیاء اور تصورات ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ اس کی امتیازی خصوصیت کا اسی وقت پتہ چل سکتا ہے جب کہ

یہ معلوم ہو جائے کہ افلاطون نے ان میں سے کسی ایک نظریہ کو قبول اور دوسرے کو پوری طرح کیوں ترک نہیں کیا یا ان دونوں کو ایک متوافق کلیت میں متحد کرنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔ اگر تصور اور مادے کے باہمی اس قدر بُعد ہے جتنا کہ افلاطون فرض کرتا ہے تو ان کو متحد کرنے کے واسطے کوئی واسطہ ہونا چاہئے۔ فقط روح ہی ایسا واسطہ ہو سکتی ہے۔ روح اپنے آپ کو حرکت دے سکتی ہے اور مادی عالم میں بھی حرکت اور حیات پیدا کر سکتی ہے۔ روح کی مدد سے عقل عالم میں کام کر سکتی ہے۔ نظام کائنات اور انفرادی فطری ہستیوں میں قوتِ فکر و احساس اسی کی وجہ سے ہے۔ ہمیں میں روح عالم کی ساخت کی نسبت جو بیان ہے اس میں سے خرافیات کو ہٹا کر یہ خیال نکلتا ہے کہ روح عالم مادی اور عالم تصورات کی سرحد پر واقع ہے اور دونوں کو متحد کرتی ہے۔ روح غیر مادی اور تصورات کی طرح غیر متغیر ہے۔ لیکن تمام عالم میں پھیلی ہوئی ہے اور اپنی ذاتی حرکت سے تمام عالم کو حرکت دیتی ہے۔ عدد اور پیمائش کی تمام نسبتیں اس کے اندر پائی جاتی ہیں۔ کائنات کی باقاعدگی اور ہم آہنگی روح ہی کی پیداوار ہے۔ کائنات اور افراد میں تمام عقل و علم اور روح ہی کی عقلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ روح کی شخصیت کا سوال افلاطون نے نہیں اٹھایا۔ یہاں پر جو کچھ روح کائنات کی نسبت کہا گیا ہے وہی سمجھنے والیوں میں حد تک نسبت موجود ہے کہ وہ تمام نظم۔ معیار کی اساس ہے۔ افلاطون کے فلسفے کے ارسطاطالیسی بیان میں یہ سب کچھ رہائش کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس کا مطالعہ افلاطون حقیقی تصورات سے پہلے ضروری سمجھتا تھا۔ جس طرح روح کے اندر قوت حیات و حرکت ہے اسی طرح حد یا عدد میں صورت، تصور اور منظر کی درمیانی کرٹھی ہے۔ اگرچہ افلاطون نے روح اور عدد کو ایک سطح پر

نہیں رکھا لیکن ان دونوں کا قریبی تعلق ظاہر ہے۔

۴۵۔ کائنات اور اس کے اجزا

کائنات کی توجیہ اس کے اساسی ماخذ سے کرنے کے لئے افلاطون ہمیں میں عام افلاطونی کو نیاات سے کام لیتا ہے۔ اس کا وہ یہ نقشہ پیش کرتا ہے کہ خالق عالم ایک زندہ ہستی کے نمونے پر روح کائنات کو اس کے عناصر کڑتھپی سے مرکب کر رہا ہے۔ اس کے بعد وہ چار عناصر لیتا ہے، ان سے کائنات بناتا ہے اور اس کو حیوانات اور نباتات سے آباد کرتا ہے۔ یہ تمام بیان اس قدر افلاطونی ہے کہ اس سے افلاطون کے علمی عقیدے کا صاف طور پر پتہ نہیں چلتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ عقل تصورات یا خدا کو عالم کی اصلی حقیقت قرار دیتا ہے لیکن تصورات یا تصور اعلیٰ اور خالق کا امتیاز اس کی ظاہری تعلیم کا ایک جزو ہے وہ وقت میں عالم کی ابتداء کو جان بوجھ کر اس خیال کے لئے بطور استتارہ استعمال نہیں کرتا کہ تمام اشیاء کا مدار تصوری ماخذ پر ہے لیکن یہ خیال اس کی دیگر تعلیمات خصوصاً اس تعلیم سے متناقض ہے کہ انسانی روح ازلی وابدی ہے۔ اس نے اس پر بحث نہیں کی کہ تکوین فی الزمان اس کے مقصد کے لئے ضروری یا قابل فہم سمی ہے یا نہیں۔ اس کی نظر میں زیادہ اہم چیز کلی ہے۔ عالم چونکہ عقل کی پیداوار ہے اس لئے وہ کسی مقصد کے لئے بنایا گیا ہے۔ مظاہر کی صحیح توجیہ فقط علل غائیہ سے ہو سکتی ہے۔ مادی علل غائیہ کے عمل کے لیے محض شرائط و اسباب ہیں۔ افلاطون فطرت کی

نسبت توجیہ غائی کو توجیہ طبعی پر ترجیح دیتا ہے۔
 کائنات کی تعمیر میں پہلے چار عناصر بنائے گئے۔ غائی
 نقطہ نظر سے اجسام کی مرئیت اور لمسیت کے لئے آگ اور
 مٹی کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد ان کے درمیان واسطے کی ضرورت
 ہوئی۔ وہ فلوالس کی طرح پانچ باقاعدہ اجسام میں سے چار کو
 آگ پانی مٹی اور ہوا کی اساس قرار دیتا ہے اس کے بعد وہ
 فلوالس سے آگے قدم بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اجسام نہایت
 باریک قالم الزاویہ مثلثوں سے بنے ہوئے ہیں۔ جب عناصر
 ایک دوسرے میں منتقل ہوتے ہیں جو فقط تین اعلیٰ عناصر میں
 ممکن ہو سکتا ہے تو وہ مثلثوں میں تحلیل ہو جاتے ہیں اور پھر
 ان میں سے جدید صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ ہر عنصر کا ایک
 فطری مقام ہے جس کی طرف وہ ساعی رہتا ہے۔ کائنات کی
 تمام فضا ان کے مجموعے سے بھر پور ہے۔

افلاطون کائنات کو ایک مکمل کرہ تصور کرتا ہے، زمین اس
 کے نزدیک ایک ٹھوس کرہ ہے جو عالم کے وسط میں واقع ہے۔
 ثوابت اور ستارے بروج اور حلقوں میں جڑے ہوئے
 ہیں جن کی گردش کے ساتھ وہ گھومتے ہیں۔ جب تمام ستارے
 اپنے اصلی مقام پر واپس آجاتے ہیں تو ایک کوئی سال ختم ہوتا
 ہے جس کی مدت دس ہزار برس ہے۔ غالباً افلاطون آگ
 اور پانی سے زمین کی تباہی کو اسی دور کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔
 ستارے معقول اور مسعود مخلوق ہیں۔ یہ مرنی دیوتا ہیں اسی
 طرح کل کائنات ایک محسوس دیوتا ہے جس کے اندر تمام
 دیگر فطریں داخل ہیں۔ یہ مخلوقات میں سے کامل ترین
 وجود ہے اور فوق الاحساس وجود کا عکس ہے۔

۴۶۔ افلاطون کی انسیات

(ANTHROPOLOGY)

یہ بات کائنات کے کمال میں داخل ہے کہ رُوح کائنات کی طرح جس کے نمونے پر یہ بنی ہے۔ اس کے اندر تمام قسم کی جاندار ہستیاں داخل ہیں۔ افلاطون کا مرکز توجہ خاص طور پر انسان ہے پودوں اور حیوانوں کی نسبت وہ جو سمجھ کہتا ہے وہ محض سرسری ہے۔ سیمیں میں وہ انسانی جسم کو تفصیلی طور پر بیان کرتا ہے لیکن ان عضویاتی مفروضات میں سے بہت ہی قلیل حصہ افلاطون کے فلسفے سے متعلق ہو سکتا ہے۔ رُوح انسانی رُوح کائنات کی ہم جنس ہے جس میں سے وہ نکل ہے۔ رُوح بسیط اور غیر جسی ہے وہ اپنی ذاتی حرکت سے جسم کو حرکت دیتی ہے۔ تصور حیات اس کا جزو لاینفک ہے اس لئے اس کا نہ کوئی آغاز ہو سکتا ہے اور نہ انجام۔ چونکہ رُوح جسم خاکی کے اندر ایک اعلیٰ عالم سے اتر کر آئی ہیں اس لئے اگر یہاں پر ان کی زندگی پاکیزہ رہی ہے اور ان کے مقاصد بلند رہے ہیں تو وہ موت کے بعد پھر عالم بالا کی جانب عود کر جاتی ہیں اور جن کو اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے ان میں سے کچھ ایک دوسرے عالم میں جا کر سزایاتی ہیں اور کچھ حیوانوں اور انسانوں کے جسموں میں منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ چونکہ پہلی زندگی میں رُوح تصورات کو دیکھ چکی ہے۔ اس لئے اس زندگی میں محسوسات کو

دیکھ کر جو تصورات کی نقلیں ہیں اس کو اصل تصورات یا آجاتے ہیں۔ ان اصول کی مزید بحث کو افلاطون نے افسانوی رنگ میں ڈھالا ہے جس کی نسبت خود اس نے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں جو تفصیلات ہیں ان کی علمی قیمت کچھ نہیں اور ان میں بہت کچھ اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ تصورات کی نسبت اس نے جو بیان کیا ہے وہ اس کا عقیدہ ہے۔ ارواح کے اوگوں کی نسبت البتہ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کا واقعی یہ عقیدہ تھا کہ نہیں کہ انسانی روہیں حیوانوں کے جسموں میں داخل ہو جاتی ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ افلاطون انفرادی روح کی بقا اور حیات ماقبل کا قائل نہیں تھا لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس فلسفی کے تمام دلائل و وجوہ کو ناجائز طرہ پر بدلنا پڑیگا اور اس کے نہایت واضح علمی عقائد کو محض استعارہ اور رسمی بیان قرار دینا پڑیگا۔ علاوہ ازیں بقائے روح کا عقیدہ افلاطون کے نظریہ علم متکے ساتھ نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے کیونکہ وہ اس زندگی میں ہر صحیح علم کو پہلی زندگی میں دیکھے ہوئے تصورات کی یاد قرار دیتا ہے۔ اپنی اخلاقیات اور دینیات میں وہ عاقبت کی جزا و سزا کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں اس کا جسم کو فانی اور عقل کو باقی سمجھنا اس کی تمام مابعد الطبیعیات کی بنا ہے اور روح کا وجود اس کے نزدیک اعقل ہے۔

عقل روح کا الہی اور غیر فانی حصہ ہے جسم میں داخل ہونے کے بعد روح ایک فانی حصہ کیساتھ وابستہ ہو جاتی ہے اس فانی حصے کے بھی دو شعبے ہیں ایک شجاعت اور دوسرے شہوات عقل کا مقام سر کے اندر ہے، شجاعت کا مقام قلب کے اندر اور شہوات کا مقام جسم کے پیچھے کے حصے میں ہے۔ افلاطون

ان باتوں کا جواب نہیں دیتا کہ شخصی زندگی کی وحدت کا رُوح کی اس تثلیث سے کس قسم کا تعلق ہے یا شعور ذات اور ارادہ کس حصے سے تعلق رکھتا ہے۔ نہ ہی وہ اس امر پر کچھ روشنی ڈالتا ہے کہ رُوح کے اندر جو جسمانی عناصر سے آزاد ہے، محوسات کی طرف میلان کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے، یا یہ کہ جسمانی حالات اور اور تناسل کا انسانوں کی سیرتوں پر ایسا گہرا اثر کیوں ہوتا ہے جیسا کہ وہ خود ان کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شعور ذات اور ارادے کی ماہیت کی نسبت بھی اس کے ہاں کوئی تحقیقات نہیں پائی جاتی۔ وہ ارادے میں اختیار کے وجود کو صحیح تسلیم کرتا ہے لیکن سقراط کے اس واضح طور پر بیان کردہ اصول کو کہ کوئی شخص بالارادہ بدی نہیں کرتا، اختیار کے ساتھ ساتھ کیسے تسلیم کر سکتے ہیں اس کی نسبت افلاطون کے ہاں کچھ نہیں ملتا۔

۴۔ افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون نے اپنے استاد کے اخلاقیاتی اصولوں کو اپنی مابعد الطبیعیات اور انیات کے ساتھ وابستہ کر کے اس کو علمی سانچے میں ڈھالا۔ چونکہ رُوح محوسات سے بالاتر عالم سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا حقیقی اور غیر فانی وجود اسی کے اندر ہو سکتا ہے اسی لئے جو خیر و سعادت انسانی مسماعی کا صحیح نصب العین ہو سکتی ہے وہ بھی رُوح کو اسی عالم کی طرف رجوع کرنے سے میسر آ سکتی ہے جسمانی زندگی رُوح کا آئینہ اور اس کی قبر ہے اسی کی وجہ سے غیر عقلی عناصر رُوح کے ساتھ چمٹ گئے ہیں

اور یہی عقل کے اندر ہیجانات کو پیدا کرتی اور شہوات کو ابھارتی ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس عالم محسوسات سے گریز کرے اور اپنی فطرت کو الہی فطرت کے مطابق بنائے۔ فلسفی کو چاہئے کہ وہ قبل از مرگ اس عالم میں سے مرجائے۔ لیکن چونکہ مرئی زندگی غیر مرئی زندگی کا ایک عکس ہے اس لئے یہ بھی فرض ہے کہ انسان منظرہ محسوسہ کو تصورات کے ادراک کا ذریعہ بنائے اور تصورات کو معروضات حواس میں داخل کرے۔ عشق (Eros) اور خیر اعلیٰ

(Summum bonum) کی نسبت افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے وہ اعلیٰ اصولوں پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اس کے نزدیک خیر کا بہترین حصہ عقل اور بصیرت ہے لیکن وہ نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم صحیح ادراک اور فن لطیف کو بلکہ ایسی لذت کو بھی اس میں شامل کرتا ہے جو صحت نفس کے منافی نہ ہو۔ اسی طرح درودالم کی نسبت اس کی تعلیم یہ نہیں ہے کہ انسان بے حسی پیدا کرے بلکہ اس پر تصرف حاصل کرے۔ وہ انسانوں کے لئے خارجی اسباب کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن انسان کی اصلی سعادت اس کی عقلی اور اخلاقی ماہیت پر مشتمل ہے۔ نیکی کی قدرو قیمت دنیا یا آخرت میں کسی ایسے خارجی اجر پر منحصر نہیں جو لازماً اس کے ساتھ وابستہ ہو۔ اگر عادل آدمی کے ساتھ انسان اور دیوتا ایسا سلوک کریں جو ظالم کے ساتھ ہونا چاہئے اور عادلوں کا اجر ظالموں کو مل جائے اس حالت میں بھی عادل ظالم کی نسبت زیادہ مسعود ہوگا۔ نا انصافی کرنا ظلم سمجھنے سے بدتر ہے اور بد عملی کے لئے سزا جھکتنا بیچ جانے کی نسبت بہتر ہے۔ نیکی روح کا جمال اور اس کی صفت ہے اس لئے وہ خود ایک سعادت ہے نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔

اور بدی آپ ہی اپنی سزا۔ نیکی انسانوں کے اندر بہیمیت پر الوہیت کی حکومت ہے۔ یہی انسان کی سچی آزادی اور اصلی دولت ہے اور اسی سے مستقل الطینان قلب حاصل ہو سکتا ہے۔

شروع میں افلاطون اپنے نظریۂ فضیلت میں پوری طرح مترا کی تعلیم پر قائم تھا۔ عام لوگوں کی نیکی کو وہ نیکی تسلیم ہی نہیں کرتا کیونکہ اس کا انداز بصیرت پر نہیں ہوتا۔ وہ تمام فضائل کو علم میں تحویل کر دیتا ہے، ان کی وحدت اور ان کے قابل تعلیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ علم کے علاوہ صحیح ادراک بھی نیکی کا محرک ہو سکتا ہے۔ جمہوریہ میں اود اس ناقص نیکی کو جس کا مدار عادت اور ادراک پر ہے اس اعلیٰ نیکی کے لئے ایک لازمی تیاری خیال کرتا ہے جو چھکانہ علم سے سرزد ہوتی ہے۔ بعد میں وہ اس بات کو بھی مد نظر رکھنے لگا کہ اخلاقی قابلیت مزاج احساس اور ارادے میں تفاوت مدارج افراد میں بھی پایا جاتا ہے اور اقوام میں بھی۔ اپنی نفسیات میں اس نے فضیلت کی وحدت کے ساتھ فضائل کی کثرت کو بھی پیش کیا اور کہا کہ ہر فضیلت کبریٰ کو روح کے اندر ایک خاص مقام حاصل ہے۔ افلاطون پہلا شخص ہے جس نے فضائل کبریٰ چار قرار دئے ہیں جب عقل صحیح طور پر عمل کرے تو اس کا نام دانائی ہے جب جذبہ عقل کے مطابق چلے اور یہ بتائے کہ کس چیز سے ڈرنا چاہئے اور کس سے نہیں ڈرنا چاہئے تو وہ شہامت کی صفت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب روح کے اندر یہ تنظیم پیدا ہو جائے کہ اس کا کولنا حصہ حکمران ہو اور کولنا محکوم تو اس کو تصرف نفس کہتے ہیں جس سے روح میں داخلی موافقت پیدا ہوتی ہے۔ جب روح کا ہر حصہ اپنا وظیفہ ادا کرے اور اپنی حد سے تجاوز نہ کرے تو اس کا نام عدل ہے۔ افلاطون نے اس خاکے کے

مطابق مکمل نظام اخلاقیات قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اخلاقی اعمال اور فرائض کی نسبت اس نے ابا بجا جو کچھ لکھا ہے وہ اس کی قوم کے اعلیٰ ترین اخلاق کا خاکا ہے بعض اوقات وہ اس سے بڑھ کر قدم اٹھاتا ہے مثلاً اس تعلیم میں کہ دشمن کے ساتھ بھی بدی نہیں کرنی چاہئے لیکن بعض باتوں میں مثلاً شادی کی نسبت اس کا خیال یا ہاتھوں کی محنت سے اس کی نافر یا غلامی کو صحیح سمجھنا وہ اپنی قوم سے آگے نہ بڑھ سکا۔

۴۸۔ افلاطون کی اخلاقیات

افلاطون کی اخلاقیات کے اندر یہ ایک خالص یونانی انداز ہے کہ سیاسیات کے ساتھ اس کا تہمت قریبی رشتہ ہے لیکن قدیم یونانی تخیل میں اخلاقی فرائض سیاسی فرائض کی طرف وسعت پاتے تھے لیکن اس کے برعکس افلاطون میں سیاسی فرائض کو اخلاقی اصول پر پرکھا جاتا اور ان کے مطابق ڈھالا جاتا ہے۔ اس بات میں وہ سقراط کا ہم عقیدہ ہے کہ انسان اولاً اپنے لئے محنت کرے اور فقط ثانوی حیثیت سے قوم کے لیے اپنے معاصرہ حالات میں وہ فلسفی کے لئے سیاسیات میں حصہ لینے کی کوئی صورت نہیں دیکھتا۔ نصب العین مملکت میں بھی جو حکم عملی سیاسیات میں حصہ لیتا ہے وہ قوم کی خاطر بہت بڑا اشارہ کرتا ہے۔ تمدنی زندگی زیادہ تر اسی لئے ضروری ہے کہ دنیا میں فضیلت کو قائم کرنے اور اسے بلند کرنے کا یہی طریقہ ہو سکتا ہے۔ مدنی زندگی کا خاص مقصد نیکی اور رعایا کی فلاح و سعادت ہے۔

اور اس کا خاص کام لوگوں کو نیکی کی تعلیم دینا ہے۔ تمدن کا آغاز طبیعی ضروریات سے ہوتا ہے لیکن جو جماعت اپنے آپ کو انہیں ضروریات پر محدود رکھے اسے مملکت کہلانے کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ تمام حقیقی فضیلت علم و حکمت پر مشتمل ہے اس لئے صحیح سیاست کے لئے شرط مقدم یہ ہے کہ اس میں حکمت و حکماء کی حکمرانی ہو اسی حکومت مطلق ہونی چاہئے اور یہ فقط چند افراد کے سپرد ہو سکتی ہے جو اس کے اہل ہوں کیونکہ حکمت اندوزی عوام کا کام نہیں۔ افلاطونی مملکت کا دستور حکومت و خواصیت (Aristocracy) ہے یعنی فلاسفہ کی حکومت جن بر کسی قانون کی پابندی لازمی نہیں۔ حکمرانوں کے لئے ضروری قوت ہٹا کرنے اور مملکت کو خارجی حملوں سے بچانے کے لئے سپاہیوں کا ایک طبقہ بھی لازمی ہے۔ عام لوگ کاشتکار اور صنایع وغیرہ ایک تیسرا طبقہ ہے جن کو ہر اقسام کے سیاسی کاموں سے بے تعلق ہونا چاہئے اور فقط روپیہ کمانا چاہئے افلاطون کے نزدیک طبقات کی یہ تقسیم، تقسیم کار پر مبنی ہے لیکن اس کا خاص محرک یہ عقیدہ ہے کہ فقط چند لوگ اعلیٰ سیاسی کاموں کے اہل ہوتے ہیں چونکہ وہ ان قابلیتوں کو موروثی بھی تصور کرتا ہے اس لئے یہ تین طبقے یمن ذاتیں بن جاتی ہیں۔ افلاطون ان کو روح کے تین حصوں کے مشابہ قرار دیتا ہے، ان تینوں کا اپنے اپنے وظیفے کو ادا کرنا قوم کی فضیلت ہے۔ تاکہ دو اعلیٰ طبقے اپنا کام خوبی سے انجام دے سکیں ان کو تقسیم و تربیت اور بود و باش کا انتظام کتبۃ مملکت کے سپرد اور مملکت کے اغراض کے ماتحت ہونا چاہئے۔ یہ امرانی فلسفی تیسرے طبقے کی تعلیم و تنظیم حیات پر غور کرنی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ مملکت کو اس بات کا انتظام کرنا چاہئے کہ

اعلیٰ طبقوں میں بہترین والدین سے نہایت موزوں حالات میں بہترین اولاد پیدا ہو۔ پھر ایسی اولاد کی تعلیم و تربیت نہایت اعلیٰ پیمانے پر مملکت کی جانب سے ہونی چاہئے اس تعلیم میں موسیقی اور ورزش بھی داخل ہونی چاہئے جس میں عورتیں بھی حصہ لیں۔ عورتیں مدنی اور عسکری فرائض میں بھی حصہ لے سکتی ہیں۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ ان لوگوں کو جو مستقبل میں حکمران بننے والے ہیں ریاضیاتی علوم اور منطق کی تعلیم دے۔ عملی زندگی میں کئی سال بسر کرنے کے بعد جب وہ ہر طرح سے قابل ثبات ہوں تو پچاس سال کی عمر میں وہ اس اعلیٰ مرتبہ میں داخل ہوں جس کے افراد یکے بعد دیگرے سلطنت کا انتظام کریں اس درجے میں داخل ہونے کے بعد وہ باقی تمام عمر پوری طرح کاروبار سلطنت میں وقت کر دیں۔ ایسے لوگ ذاتی ملکیت اور اہل و عیال کے بارے میں سبکدوش ہوں کیونکہ یہ اغراض مملکت کی وحدت کے دائمی دشمن ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون ان تجاویز کو نہایت سنجیدگی سے پیش کرتا ہے اور ان کو نہایت مفید اور قابل عمل سمجھتا ہے۔ اپنے مجوزہ دستور حکومت کے علاوہ باقی تمام دستوروں کو وہ غلط اور لغو قرار دیتا ہے۔ اس مجوزہ مملکت کی انقضاء اتنی توجیہ ناکافی ہوگی کہ یہ سپارٹوی یا فیتاغورثی انتظامات کے نمونوں پر ڈھالی گئی ہے یا ایبٹیک جمہوریت کی بے اعتدالیوں کے خلاف تجویز کی گئی ہے۔ دراصل اس تمام تحریک کی نہ میں افلاطون کی روح فلسفہ پائی جاتی ہے جسکے مطابق حسی اور انفرادی زندگی ایک فلسفی کے لئے صحیح اخلاق اور تصور کے تحقق کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے۔

۴۹۔ مذہب اور فن لطیف کی نسبت

افلاطون کے خیالات

اپنی قوم کے مذہب اور فن لطیف کی نسبت افلاطون کا رویہ اس کے اخلاقی اور سیاسی خیالات سے متین ہوتا ہے جس زمانے میں شعرا اہل دینیات تھے اور ان کی تصنیفیں منقولات وحی کی طرح شمار ہوتی تھیں اور عبادت میں نامک کا بھی ایک اہم حصہ تھا اس زمانے میں مذہب اور فن لطیف کا بہت گہرا ربط تھا افلاطون کا اپنا مذہب فلسفیانہ توحید ہے جس کے اندر خدا اور خیر کا تصور مترادف ہیں اور ربوبیت کے ساتھ یہ عقیدہ وابستہ ہے کہ عالم عقل کی پیداوار ہے اور نیکی اور علم خدا کی عبادت ہے۔ خدا اور دیوتاؤں کی نسبت اس کے عام پسند بیانات بھی اسی انداز کے ہیں۔ ربوبیت اور عدل الہی کی نسبت اس کے خیالات اس کے خاص نظام فلسفہ کے حدود سے باہر نکل جاتے ہیں کیونکہ اس نے خدا کی شخصیت وغیرہ کے مسئلے پر کوئی تنقیدی نظر نہیں ڈالی۔ خاص خدا کے مطلق کے علاوہ وہ تصورات کو بھی سرمدی دیوتا کہتا ہے اور کائنات اور ستاروں کو مرئی دیوتا قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ وہ روایتی دیومالا کے دیوتاؤں کو محض تخیل کی پیداوار سمجھتا ہے اور ان کی طرف جو بد اخلاقیوں منسوب کی جاتی ہیں ان کی نسبت بڑے سخت الفاظ استعمال کرتا ہے اور ایسی باتوں کو دیوتاؤں کے لیے

ذلت سمجھتا ہے۔ باایں ہمہ وہ یونانی مذہب کو مملکت کا مذہب بنانا اور دیوتاؤں کے افسانوں کو تقسیم کی بنیاد قرار دینا چاہتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان میں سے مضر حصوں کو نکال دیا جائے۔ وہ قومی مذہب کو شوخ کرنی کی بجائے اس کی اصلاح کا طالب ہے۔

مذہب کی طرف فن لطیف کا امتحان بھی وہ اخلاقی اثرات کے لحاظ سے کرتا ہے۔ چونکہ وہ خود ایک فلسفیانہ آرٹسٹ ہے اس لئے وہ ایسے خالص فن لطیف کی داد نہیں دے سکتا جو کسی خاص غرض کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ سقراط کی طرح وہ حُسن کو خیر کے ماتحت تصور کرتا ہے اور اس کی خاص باہمت برکوفی گہری نظر نہیں ڈالتا وہ فن لطیف کو اشیاء کے جوہر کی ہنس بلکہ ان کی حسی نمود کی نقل سمجھتا ہے۔ وہ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک دھندلے سے شوق سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نیک و بد اور حق و باطل سب کو بلا امتیاز ہمارے لئے دلتین بنا دیتا ہے۔ فن لطیف کے بغض کارنامے مثلاً کامیڈی ایک ایسی چیز ہے کہ اس سے ادنیٰ جذبات کی بہمت افزائی ہوتی ہے اور سیرت کی سادگی اور سچائی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ کسی بلند مقام پر پہنچنے کے لئے فن لطیف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فلسفے کے ماتحت ہو کر چلے اور اخلاقی تربیت کا ذریعہ بنے۔ اس کا اعلیٰ ترین مقصد یہ ہونا چاہئے کہ وہ نیکی کی عملگی اور بدی کی نفی پر زور دے۔ تمام فن لطیف، خصوصاً شاعری اور موسیقی پر اسی اصول سے نگرانی ہونی چاہئے افلاطون اپنی مجوزہ مملکت سے نہ صرف دیوتاؤں اور مشاہیر کی نسبت قصوں کو خارج کرتا بلکہ تمام ایسی موسیقی کو بھی رد کر دیتا ہے جس میں بہت زیادہ بے اعتدالی اور زناہ پن پایا جائے، اس کے ساتھ ہی نقلی شاعری کو بھی دھتکار دیتا ہے

جس میں ہومر بھی داخل ہے۔ اسی طرح افلاطون کا یہ تعاضا ہے کہ خطابت کی بھی اصلاح کی جائے اور اسے فلسفے کا معاون بنایا جائے۔ اس فن کی مروجہ حالت پر اس نے سخت لعنت کی ہے۔

۵۔ افلاطونی تعلیم کی متاخر صورت کتاب قوانین

افلاطون کی تصانیف ٹیمیس اور کریتیاس میں اس کی جو تعلیم پائی جاتی ہے اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس میں خاص تبدیلیاں واقع ہوئیں ان تبدیلیوں کا زمانہ غالباً اس کے سسلی کے آخری سفر سے واپسی کے بعد کا ہے۔ ارسطو کا بیان ہے کہ جب وہ افلاطون کے دروس میں شریک ہوتا تھا تو وہ نظورات کا حصہ فطری اشیاء کی مختلف قسموں پر کرتا تھا۔ وہ نظورات کو اعداد سے بھی تعبیر کرتا تھا لیکن نقوری اعداد اور ریاضیاتی اعداد میں یہ فرق کرتا تھا کہ نقوری اعداد یکساں اکائیوں پر مشتمل نہیں آتے ان کو جمع نہیں کر سکتے۔ نقوری عددوں سے نقوری مقداریں اخذ ہوتی ہیں اور ریاضیاتی عددوں سے ریاضیاتی مقداریں۔ ریاضیات کا درجہ نظورات اور اشیاء محسوسہ کے مابین ہے۔ علاوہ ازیں اس نے اس پر قناعت نہیں کی کہ نظورات کو مظاہر کی بناء پر قرار دے بلکہ نظورات کے عناصر ترکیبی کی بھی تحقیق کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ وہ دو عناصر پر مشتمل ہیں ایک وحدت اور دوسرا کثرت وحدت کو اس نے اسی سطح پر رکھا جس پر خیر

اور لامحدودیت ہے۔ لامحدودیت بڑی سے بڑی بھی ہے اور چھوٹی سے چھوٹی بھی کیونکہ وہ نہ اوپر کی طرف محدود ہے اور نہ نیچے کی طرف۔ دوسرا عنصر کثرت یا غیر معین شےوت ہے، کیونکہ اس سے اعداد سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اس نے اس بات کی تحقیق نہیں کی کہ اس لامحدود عنصر کا اس عنصر سے کیا تعلق ہے جو مادی دنیا کی اساس ہے اس لئے ایسا معلوم ہوا کہ وہ ان دونوں کو ایک ہی سمجھتا تھا جیسا کہ ارسطو نے فرض کیا۔ فیثاغورثوں کی طرح جن سے اس کی یہ تعلیم مناسبت رکھتی ہے، وہ ابتر کو چار عناصر کے علاوہ ایک یا سچواں عنصر سمجھتا تھا۔

اطلاطون نے یہ تشلیم جس زمانے میں پیش کی اسی زمانے میں اس نے اپنی کتاب 'قوانین' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح اس فلسفیانہ مملکت کے قیام کے بغیر بھی جس کو وہ اب نامکن سمجھنے لگا تھا۔ سیاسی حالات کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ اب اس نے یہ خیال چھوڑ دیا جو اس نے جمہوریہ میں پیش کیا تھا کہ نوع انسان کی اصلاح فقط حکمت کی حکمرانی سے ہو سکتی ہے۔ فلسفی حکمرانوں کی جگہ اب وہ یہ کافی سمجھتا ہے کہ عاقل ترین لوگوں کی ایک مجلس ہو بغیر اس کے کہ اس کے خاص انتظامی فرائض ہوں اور حکمران لوگ منطلق یا قوانین کے حکمانہ علم کی بجائے راضیات اور مذہب سے واقف ہوں۔ جس مذہب کی وہ تلقین چاہتا ہے وہ اس کے اصولوں کے مطابق ہے لیکن وہ مذہب کی اس اصلاح یافتہ صورت سے بلند تر نہیں ہے جو اس نے جمہوریہ میں عوام کے لئے فلسفہ کی بجائے تجویز کیا تھا۔ روح کی تربیت کے لئے فقط بلند حکمت نظری کے حوالے نہیں ہو سکتی اب وہ اس کی جگہ عملی بصیرت کی ضرورت سمجھتا ہے اور

شجاعت کو اس کے مقابلے میں بہت ادنیٰ درجہ دیتا ہے
 اسی طرح ان بعد کی اقصائیف میں انتظام مملکت کے بارے
 میں وہ شخصی ملکیت کو منسوخ نہیں کرتا بلکہ اس کو قانون
 کے ذریعے سے فقط محدود کرنا چاہتا ہے کہ اتنی زمین سے
 زیادہ کسی شخص کی ملکیت نہ ہو۔ اب وہ اہل و عیال
 کے رکھنے کے بھی خلاف نہیں ہے لیکن چاہتا ہے کہ
 شادی اور خانگی زندگی پر قانون کی نگرانی ہو۔ تقسیم کے
 بارے میں وہ ابھی تک لوگوں اور لڑکیوں کے لئے ایک
 جیسی جمہوری تقسیم کو صحیح سمجھتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ غیر
 مالک کے ساتھ تعلقات رکھنے کے لئے حدود و ضوابط ہونے
 چاہئیں۔ تجارت اور زراعت کو وہ ادنیٰ لوگوں اور غلاموں
 کے حوالے کر دیتا ہے اس لئے اس کے جمہوریہ کے
 تین طبقوں میں سے فقط دوسرا باقی رہ جاتا ہے دستور
 حکومت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ اس میں شاہی
 حکومت یا یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ چند افراد کی حکومت
 (Oligarchy) کو جمہوریت کے ساتھ اس طرح ملا دیا
 جائے۔ ان دونوں عناصر میں توازن پیدا ہو جائے۔ اس
 دستور کے ضوابط و قواعد اور دیوانی و تفریقی قوانین کو اس نے
 بڑی حکمت اور بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ یہ قانون
 سے پیشتر اس نے ایک توجہی تمہید لکھی ہے تاکہ لوگ
 اسے سوچا سمجھا کر قبول کریں اور محض کورانہ اطاعت نہ
 کریں۔

۵۔ قدیم اکاڈمی

افلاطون نے جس علمی جماعت کی بنا ڈالی وہ مختلف اساتذہ کے ماتحت بعد میں جاری رہی اور آنے والی نسلیں کے لئے تعلیم و تعلم کی تنظیم کا نمونہ بنی رہی۔ اس کا سب سے پہلا جانشین سپوسیپٹس تھا جو اس کا بھانجا تھا اسکے بعد ۳۲۹ ق م میں اس کا ہم سبق زینوکرایس (Xenocrates) اکاڈمی کا صدر معلم ہوا۔ افلاطون کے براہ راست شاگردوں میں ارسطو کے علاوہ ہیراکلاڈیز، اقلیپوس، ہسیپوس اور مینڈیموس بہت مشہور ہیں۔ جہاں تک ان لوگوں کے خیالات سے ہم کو واقفیت ہے یہ لوگ فیثاغورثیت پر قائم رہے اور اس راستے پر گامزن رہے جو افلاطون کے فلسفے نے آخری دور میں اختیار کیا تھا۔ سپوسیپٹس نہ صرف تجربے سے حاصل کردہ علم کو افلاطون کی نسبت زیادہ اہم سمجھا تھا بلکہ عام ادراک کے خلاف افلاطون نے جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا بھی مخالف تھا اور افلاطونی تصورات کی جگہ ریاضیاتی اعداد کا قائل تھا۔ اس کے نزدیک ان اعداد کا وجود اشیاء سے الگ ہے اعشار کی نسبت اسکی ایک تحریر بالکل فیثاغورثی انداز کی ہے فیثاغورث کی طرح وہ اکائی اور کثرت کو اشیاء کے عام ترین ماخذ قرار دیتا تھا لیکن وہ اکائی کو تکوینی عقل اور خیر مطلق سے الگ خیال کرتا تھا۔ تکوینی عقل اس کے نزدیک روح کائنات تھی جو فیثاغورث کی مرکزی آگ سے متحد معلوم ہوتی ہے اور خیر تنظیم عالم کا نتیجہ ہے۔ پہلے اس نے اکائی اور کثرت سے فقط اعداد کو اخذ کیا روح اور احجام مکانی کے لئے اس نے مماثل اصولوں کو فرم کیا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس نے ریاضیاتی علوم میں زیادہ قریبی اتحاد پیدا کیا فیثاغورثیوں اور خود افلاطون کی طرح اس نے چار عناصر میں ایتھر کا اضافہ کیا اور شاید متاسخ ارواح کی خاطر اس نے یہ بھی

تسلیم کیا کہ روح کے ادنیٰ حصے موت کے بعد بھی اپنی زندگی جاری رکھتے ہیں۔ اپنی اخلاقیات میں اس نے افلاطونی نمونے کی پیروی کی اور فقط اس امر میں اس سے آگے قدم اٹھایا کہ لذت کو شر قرار دیا۔

زینو کراٹیس کی تعلیم فیثاغورثیت سے اس قدر قریب نہ تھی۔ وہ بہت پاک اور شریف سیرت کا شخص تھا لیکن افسردہ مزاج تھا، کثیر التصانیف تھا اور بلاشبہ اکاڈمی کا سب سے بڑا نمائندہ تھا جس کو اس نے ۳۱۳ ق۔م تک چلایا۔ اس نے نظام فلسفہ کے تین اصول منطوق طبیعیات اور اخلاقیات کو واضح طور پر الگ الگ کیا۔ بظاہر یہ کام اس سے پہلے کسی اور نے نہیں کیا تھا۔ فیثاغورثی انداز میں وہ اکائی اور دوئی یا جفت اور طاق کو ایشیا کے ماخذ سمجھتا تھا وہ ان کو دیوتاؤں کے ماں باپ بھی کہتا تھا کیونکہ وہ اکائی اور زیوس کو ایک سمجھتا تھا۔ ان کی پہلی اولاد تصورات ہیں جو لازماً ریاضیاتی اعداد بھی ہیں۔ اجمام کو اعداد سے اخذ کرنے کے لئے وہ نہایت باریک اور ناقابل تقسیم خطوط کو فرض کرتا ہے۔ عدد کے ساتھ ذہن اور دوسرے کا اضافہ ہو کر روح کائنات پیدا ہوتی ہے جس کی تعریف نیسیس کی بنا پر زینو کراٹیس نے یہ کی کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے لیکن اس کا یہ خیال نہیں تھا کہ روح کسی زمانے کے اندر پیدا ہوئی ہے۔ اس میں غالباً وہ ارسطو کی تعلیم سے متاثر ہوا ہے۔ کائنات کے مختلف حصوں آسمان اور عناصر وغیرہ میں جو قوتیں کام کرتی ہیں ان کو وہ دیوتا سمجھتا تھا۔ ان کے علاوہ وہ اپنے قومی مذہب اور فیثاغورثی عقائد کے مطابق نیکی اور شریروں کا بھی قائل تھا۔ وہ بھی چار عناصر کے علاوہ ایتھیر کو تسلیم کرتا ہے اور ان کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ نہایت چھوٹے ذرات سے بل کر بنے ہیں۔ سیوسٹیس کی طرح وہ بھی اس کا قائل معلوم ہوتا ہے کہ روح کے غیر عقلی حصے اور شاید جانوروں کی روحیں بھی موت کے بعد باقی رہتی ہیں۔ وہ گوشت خواری کو اچھا نہیں سمجھتا تھا کیونکہ

اس سے انسان کی طبیعت میں بہیمیت کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اس نے اپنے اخلاقیاتی نظریات کو بہت سے رسالوں میں پیش کیا ان کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہے اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ افلاطون کی اخلاقیات پر قائم رہا۔ وہ کہتا ہے کہ سعادت کا مدار نیکی اور اس کے ذرائع کے حصول پر ہے اس نے علمی اور عقلی بصیرت کا فرق افلاطون کی نسبت زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا اور ارسطو کی طرح اس نے فقط علمی بصیرت کو دانائی کے نام سے موسوم کیا۔

اگر ہم فیلیپوس کی نسبت ان جعلی افلاطونی تحریروں سے اندازہ کریں جنہیں اپینیومیہ کہتے ہیں اور جو غالباً فیلیپوس کی تصنیف ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اتنا فلسفی نہیں جتنا کہ ریاضی داں ہے۔ اس کی رائے ہے کہ اعلیٰ ترین علم ریاضیات اور ہیئت سے حاصل ہوتا ہے۔ ان علوم سے واقفیت اور آسمانی دیوتاؤں کے متعلق صحیح معلومات ہر قسم کے تقدس کی ضامن ہے۔ وہ خرافیات کے دیوتاؤں سے انکار کرنے میں افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ دیوتاؤں سے راہ و ربط رکھنے میں روجوں کے واسطے سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ ان کو تین اصناف میں تقسیم کرتا ہے۔ انسانی زندگی اور اس دنیا کی چیزوں کو وہ بہت ادنیٰ سمجھتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی کتاب "قوانین" کے اندر بھدی روج کائنات کو اس نے داخل کیا اس زندگی کی مصیبت سے نجات اور آسمان کی طرف رجعت اسی طرح ہو سکتی ہے کہ انسان ریاضیات اور ہیئت کا علم حاصل کرے اور نیکی کرے۔ مشہور پلوڈوس جو ریاضی داں تھا، افلاطون کی تعلیم سے اور بھی دور ہو گیا اس نے تصورات کو مادے کی طرح اشیاء میں ملا دیا اور لذت کو خیر اعلیٰ قرار دیا۔ ہیراکلیدس نے ۳۲۹ ق م میں اپنے شہر میں الگ مدرسہ کھولا اس نے فیثاغورثی اکٹافٹس سے یوجیالات اخذ کئے کہ الہی عقل نے کائنات کو نہایت چھوٹے ذرات سے بنایا ہے اور زمین اپنے گرد گھومتی ہے روح کی نسبت اس کا

یہ خیال تھا کہ وہ ایتھری مادے سے بنی ہے۔ جس زود اعتقاد سے یہ عالم لیکن غیر نقاد مصنف کرامات اور پیشگوئیوں پر یقین کر لیتا تھا اس سے بھی وہ فیثاغورثی معلوم ہوتا ہے۔ ہیسٹیوس کی نسبت ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان بعد الطبعیاتی اور ریاضیاتی تفکرات میں لگا رہتا تھا جن کے کچھ نمونے علاوہ ان کے جن کے حوالے دئے گئے ہیں ارسطو کے ہاں بغیر ناموں کے حوالے کے محفوظ ہیں۔

زینوکر ایس کا جانشین پولیمو ایتھینیائی تھا (سن وفات ۵۰۰ ق۔ م) اس کی شہرت بحیثیت ایک اخلاقیاتی فلسفی کے تھی۔ اس کے اخلاقیاتی اصول جو زینوکر ایس کے اصولوں کے مطابق تھے ایک واحد تقاضے میں مجتمع تھے کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہئے اس کا ممتاز ترین شاگرد کرامٹور تھا جو زینوکر ایس کا بھی شاگرد تھا اس کی وفات پولیمو سے پیشتر واقع ہوئی۔ ہیسٹیوس پر سب سے پہلے اسی نے شرح لکھی۔ اس کی اخلاقیاتی تصانیف بھی مشہور تھیں جو قدیم اکاڈمی کی تعلیم کے بالکل مطابق تھیں۔ پولیمو کے بعد کرامٹور ایتھینیائی اکاڈمی کا صدر ہو گیا۔ اس کے بعد اریستیلانس نے اکاڈمی کی تعلیم میں بہت سی اصولی تبدیلیاں کر دیں۔

ارسطو اور مشائی جماعت

ارسطو ۳۸۴ ق۔ م میں ستاجیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ نکوماکوس انٹاس شاہ مقدونہ کا طبیب تھا۔ والدین کی وفات کے بعد پرکسیٹوس نے اس کی تعلیم و تربیت اپنے ذمہ لے لی۔ اٹھارہ برس کی عمر میں وہ ایتھینیا آیا اور افلاطون کے حلقہ تلامذہ میں داخل ہو گیا اور استاد کی وفات تک وہیں رہا۔ یہ امر دیگر صحیح واقعات کے

ساتھ ملا کہ اس بات کی قطعی تردید کرتا ہے کہ بے ادبی اور ناشکر گزاری کی وجہ سے استاد اور شاگرد میں ناچاقی ہو گئی اور افلاطون کی زندگی ہی میں ارسطو اس سے الگ ہو گیا تھا۔ اس کے برعکس یہ فرض کرنا صحیح ہو گا کہ ارسطو نے آئینیا میں بیس برس کے دوران میں نہ صرف قبل افلاطونی فلسفے کا مطالعہ کیا بلکہ دیگر تاریخی معلومات کی بھی داغ بیل ڈالی۔ ایک طویل سلسلہ تصانیف میں وہ اسلوب اور موضوع دونوں کے لحاظ سے افلاطون سے متفق رہا لیکن اس کے باوجود نظریہ تصورات پر معترض رہا اور قدم عالم کے عقیدے کا بھی اظہار کرتا رہا۔ افلاطون کی وفات کے بعد وہ زیوگراس کے ہمراہ اٹارنیوس چلا گیا جو مائیسیا میں واقع ہے۔ یہاں پر وہ ہرمیاس کے پاس آیا جو اس ریاست کا بادشاہ تھا اور ارسطو کا ہم سبق رہ چکا تھا یہاں پر بعد ازاں اس نے پیتھیاس (Pythias) سے شادی کر لی جو ہرمیاس کی بہن یا بھانجی تھی تین سال بعد جب ہرمیاس سے سلطنت چھین گئی تو ارسطو میلین چلا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سے وہ آئینیا واپس آیا جہاں اس نے ایتھوگراس کی مخالفت میں خطابت (Rhetoric) کا مدرسہ کھولا۔ ۳۴۲ء میں وہ مقدونیا کے دربار میں اسکندر کی تسلیم کے لئے بلایا گیا جس کی عمر اس وقت چودہ برس کے قریب تھی۔ ارسطو اس وقت تک وہیں تھا جب کہ اسکندر ایشیائی فتوحات کے لئے نکلا فلسفی استاد کا جو اثر شاگرد پر ہوا اور شاگرد نے استاد کی جو عزت کی اس کو پلوٹارک نے بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے۔ ارسطو قلب اور اسکندر کا ممنون ہوا کہ انھوں نے اس کے آبائی شہر کو دوبارہ آباد کر دیا جسے قلب نے تباہ کیا تھا زیادہ سے زیادہ ۳۳۵ء یا ۳۳۵ء ق۔ م میں ارسطو آئینیا واپس آیا اور اس نے لائیسیم (Lyceum) میں مدرسہ کھولا جو Peripatetic (مشائی) کہلایا کسی مقام کے نام کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ ارسطو درس دیتے ہوئے ہلتا رہتا تھا وہ خطابت کی بھی تعلیم دیتا تھا اور فلسفے کی بھی مسلسل پیکردوں کے علاوہ

طریق تعلیم میں مکالمہ بھی داخل تھا۔ افلاطونی جماعت کی طرح یہ علمی جماعت بھی ایک دائرہ احباب کی طرح تھی ان کا کھانا پینا بھی یکجا تھا ارسطو کے پاس اپنے ذرائع بھی کافی تھے اور اسے ہر قسم کی شاہی مدد بھی مل سکتی تھی اس لئے اس کے زمانے میں جو تحقیقات بھی ممکن ہو سکتی تھی اس کا سامان اس کے پاس ہیما تھا۔

علاوہ ازیں یونانیوں میں وہ پہلا شخص ہے جس نے بڑی تعداد میں کتابیں اکٹھی کیں۔ اس کی تصانیف ان تمام ذرائع تحقیق کی شہادت دیتی ہیں جب اس کا بھانجا کاسٹھینز ارڈالا گیا تو ارسطو کے تعلقات اسکندر سے پہلے جیسے نہ رہے۔ لیکن یہ شخص بہتان ہے کہ ارسطو نے اسکندر کو زہر دلو کر مارا۔ بادشاہ کی غیر متوقع موت نے ارسطو کی زندگی کو خطرے میں ڈال دیا۔ لائیہ کی جنگ میں سیاسی دشمنی کی وجہ سے اس پر یہ جھوٹ الزام لگایا گیا کہ وہ مذہب کی توہین کرتا ہے وہ فرار ہو کر چالسس چلا گیا جہاں پر وہ بیچارہ ہو گیا اور وہیں ۳۲۲ ق۔ م میں موسم گرما میں وفات پائی۔ اس سے چند ہی ماہ قبل ڈیماستھینز نے انتقال کیا تھا۔

اس کے سیاسی اور علمی مخالفین ہمیشہ سے اس کے چال چلن پر بہت برسے برسے الزامات لگاتے رہے۔ اس کی تصانیف سے وہ تہایت شریف انسان معلوم ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت بھی نہیں۔ اس کے علمی کمال میں کسی کو شک نہیں۔ اس کے معلومات غیر معمولی طور پر وسیع تھے۔ اسلوب تحقیق آزادی رائے بصیرت حقائق اور جامعیت فکر میں اس کا کوئی ہمسر نہیں۔ دور جدید میں لائبرٹز کچھ اسی انداز کا شخص تھا۔

۵۳۔ ارسطو کی تصانیف

ارسطو کے نام سے تصانیف کا جو مجموعہ ہم تک پہنچا ہے وہ بلاشبہ

اس ایڈیشن کے مطابق ہے جو اندرو نیکیوس نے ۵۰-۶۰ ق. م میں شائع کیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تصانیف کا زیادہ اور اہم ترین حصہ اصلی ہے اگرچہ بعض بعض کتابوں کی نسبت یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بعد میں ان میں کچھ کچھ اضافے اور تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ ان تصانیف کے علاوہ جو ہم تک پہنچی ہیں ہمیں بہت سی گم شدہ تصانیف کا بھی اس طرح علم ہوتا ہے کہ متاخرین نے ان میں سے حوالے دئے ہیں۔ ان دو قہرستوں سے بھی جو ابھی تک محفوظ ہیں معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتابیں ناپید ہو گئی ہیں لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ان میں سے بہت سی چیزیں اس کی اصل تصنیف نہیں تھیں۔ ان دو قہرستوں میں سے جو قدیم تر ہے وہ ہرمیپوس اسکندروی سے اخذ کردہ معلوم ہوتی ہے جس کا زمانہ ۱۰۰ ق. م کے قریب ہے اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف چار سو کے قریب تھیں ارسطو کی بعض اہم کتابیں اس فہرست میں درج نہیں ہیں جس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ فقط ان کتابوں کی فہرست ہے جو اس وقت اسکندریہ کے کتب خانے میں تھیں۔ دوسری فہرست وہ ہے جو ایک نامکمل صورت میں عربی مصنفین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے۔ یہ بطلموس کی ہے جو غالباً پہلی یا دوسری صدی بعد مسیحی کا ایک مشائی ہے۔ اس میں تقریباً ان تمام کتابوں کے نام درج ہیں جو اب ہمارے مجموعے میں ہیں اس کے مطابق ارسطو کی تصانیف کی تعداد ایک ہزار کے قریب ہے۔ ہمارے مجموعے میں جو کتابیں ہیں وہ مفصلہ ذیل ہیں:-

- (۱) منطق کی کتابیں جو بازنطینی عہد میں یجیا کی گئیں اور اس مجموعے کا نام (Organon) رکھا گیا۔ اس کے مفصلہ ذیل حصے ہیں
- (۱) (Categories) قاطیغوریا یا مقولات (۲) (Analytics) سلوجزم اور ثبوت اس کے اندر داخل ہیں (۳) (Topica) جو برہان پر مشتمل ہے۔
- (۲) تاریخ فطرت کی کتابیں۔ اس میں طبیعات ہے جس کے آٹھ

حصے ہیں۔ ساتواں حصہ اگرچہ ارسطو کے خاکے سے تیار کیا گیا ہے لیکن بعد والوں کا اضافہ معلوم ہوتا ہے (De Caels) دو حصوں میں ہے اسی 'کون و فساد' دو حصوں میں ہے (Meteorology) موسمیات چار حصوں میں۔ ایک کتاب جانداروں کے طبائع کے حالات میں ہے۔ تین کتابیں روح پر ہیں۔ حیاتیات (Zoology) پر جامع رسالے حیوانات کا حال دس کتابوں میں ہے جن میں سے ایک جعلی ہے۔ تین تصانیف نہایت منظم اور مبسوط ہیں اجزائے حیوانات تدریج حیوانات اور ابتدائے حیوانات۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں کہ ارسطو نباتات پر جو کتاب لکھنا چاہتا تھا وہ اس نے تصنیف کی یا نہیں بہر حال اس موضوع پر جو کتاب ہمارے پاس ہے وہ اصلی نہیں ہے۔ ارسطو نے مسائل (Problems) پر بھی ایک تصنیف کی لیکن ہمارے پاس مسائل کی جو سینتیس کتابیں ہیں ان میں ارسطو کے بیانات بعد کے اضافوں کے ڈھیر میں دب گئے ہیں۔

(۳) مابعد الطبیعیات کی نسبت ہمارے پاس فقط وہی مجموعہ ہے جو (Metaphysics) مابعد الطبیعیات کے نام سے موسوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ ارسطو کی وفات کے بعد ہی مدون ہوا اور اس میں وہ تمام تحریریں یکجا کی گئیں جن کو وہ خود 'فلسفہ اولین' کہتا تھا۔ اندرڈیکوس کے مجموعے میں یہ حصہ طبعیاتی کے بعد رکھا گیا اس لئے اس کا نام مابعد الطبیعیات ہو گیا۔ اس کا زیادہ حصہ ارسطو کی نامی تصنیف 'فلسفہ اولین' پر مشتمل ہے اس میں جو پانچواں جزو اضافہ کیا گیا وہ دراصل الگ ایک مستقل کتاب تھی دوسرا اور گیارہواں حصہ جعلی اضافہ ہے۔

(۴) اخلاقیات پر اس کی تصنیف 'اخلاقیات نقوما جس'

(Nicomachean Ethics) ہے جو دس حصوں میں ہے اور

اس کی کتاب (Politic) 'سیاسیات' آٹھ حصوں میں ہے اسکی

ترتیب کہیں کہیں درست معلوم نہیں ہوتی اور جا بجا کھانچے بھی رہ گئے ہیں۔ مصنف کی وفات کی وجہ سے یہ کتاب بھی مابعد الطبیعیات کی طرح نامکمل رہ گئی۔ یوڈیمین اخلاقیات، ارسطو کی اخلاقیات پر یوڈیموس کی نظر ثانی ہے اس میں سے فقط پہلا تیسرا اور چھٹا حصہ محفوظ ہیں (Magna Moralia) کا خاکہ ان دونوں میں سے لیا گیا ہے۔ حسات اور سنیات پر جو چھوٹا رسالہ ہے وہ بعد کے زمانہ انتہا بہت کا ہے Oeconomics (علم الاقتصاد) کا پہلا حصہ جس کو فلوڈیموس تحقیق فرانسس کی جانب منسوب کرتا ہے یقیناً ارسطو کا نہیں ہے اور دوسرا حصہ بہت بعد کا ہے۔

۵ Rhetoric (خطابت) پر تین کتابیں ہیں ان میں سے تیسری ارسطو کی تصنیف معلوم نہیں ہوتی (Poetics) شاعری پر ہے جو موجودہ شکل میں ارسطو کی ایک تصنیف کا جزو ہے جو دو حصوں میں ہے۔ اسکندر کے نام خطابت ایک موضوع کتاب ہے۔ ان تمام کتابوں کی نسبت جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں دو باتیں کہی جاسکتی ہیں یا یہ مصنف کے ذاتی استعمال کے لیے ضبط تحریر میں لائی گئی ہیں جیسا کہ مابعد الطبیعیات کے بارہویں حصے کا حال ہے یا اس نے فقط اپنے شاگردوں کو درس دینے کی خاطر لکھی ہیں وہ ان کی وسیع اشاعت کا ارادہ نہیں رکھتا تھا اور شاید وہ پہلے اس کی اجازت بھی نہیں دیتا تھا (Topica) کے آخر میں اس نے اپنے شاگردوں کو مخاطب کر کے جو کچھ کہا ہے، نیز متعدد دیگر واقعات سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ مصنف کا دست تکمیل ان پر نہیں لگا علاوہ ازیں بعض کتابوں میں جن کا وقتی تقدم ثابت ہے، ہمیں اس کے بعد کی تصنیفوں کے حوالے ملتے ہیں جو ان کتابوں کی تصنیف کے بہت بعد میں لیکن ان کی اشاعت سے پہلے اضافہ کئے گئے ہیں۔

ارسطو کی تدریسی تصانیف سے ہمیں ان کتابوں کو الگ کرنا چاہئے جن کو وہ خود شائع کردہ تصانیف کہتا ہے لیکن ان کتابوں میں جو اب ملتے ہیں ان کا کوئی واضح حوالہ نہیں ملتا اس قسم کی تمام

تصانیف اس زمانے سے پہلے کی معلوم ہوتی ہیں جب کہ آخری دفعہ اس نے اثنینیا میں سکونت اختیار کی ہے ان میں سے کچھ مکالمے کی صورت میں تھیں۔ سسرو اور بعض دوسرے لوگوں نے ثروت و افکار اور دلاؤ دیزی بیان کے لئے ارسطو کی جو تعریف کی ہے اور اس کی تقریر کو جوئے زرین سے تشبیہ دی ہے وہ انھیں مکالموں کی بنا پر ہے لیکن ان میں بھی آغاز ہی میں بہت سی غیر اصلی چیزیں داخل ہو گئی تھیں مکالمات میں ایک مکالمہ یوڈیمس کے نام سے تھا جو اسلوب اور موضوع کے لحاظ سے افلاطون کے خینڈو کی نقل تھی اور یہ غالباً سن ۳۵۰ ق م میں تصنیف ہوا اس کے علاوہ مین کتابیں فلسفے پر تھیں جن میں نظریہ تصورات پر تنقید آغاز کی گئی تھی اور چار کتابیں عدل پر۔

اندر و نیکوس سے بھی پہلے ارسطو نے ارسطو کے جو خطوط آٹھ جلدوں میں اکٹھے کئے ان کی نسبت یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے کتنے اصلی ہیں اور کتنے موضوع۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض چھوٹی نظمیں اور تحریروں کے مختلف ٹکڑے اصلی ہیں۔ چونکہ ارسطو کی تمام یا تقریباً تمام درسی تصانیف اس کی عمر کے آخری بارہ سالوں میں مرتب کی ہوئی معلوم ہوتی ہیں اور ان کے اندر اس کا نظام علوم پختہ ترین صورت میں ملتا ہے اور مضامین اور مصطلحات کے لحاظ سے ان کے اندر کوئی اہم اختلاف نہیں ہے اس لئے ان کتابوں کی تصنیف میں تقدم اور تاخر کا سوال عملاً زیادہ اہم نہیں رہتا۔ تاہم اغلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ (Topical Categories) اور (Analytics) قدیم ترین ہیں اور (Physics) اس کے بعد کی ہے اس سے موخر وہ رسالے ہیں جو روح اور حیوانات پر ہیں (Ethics) اخلاقیات ان کے بعد ہے۔ اخلاقیات کے بعد اس نے سیاسیات اور ما بعد الطبیعیات تصنیف کیں۔ شاعر ہی اور خطابت کو اگرچہ اس نے ان کے بھی بعد شروع کیا لیکن ان کو مکمل کر دیا۔ سسرو اور پلوٹارک

نے جو یہ قصہ بیان کیا ہے وہ ممکن ہے کہ صحیح ہو کہ تھیوفراسٹس کی وفات کے بعد اس کی اور ارسطو کی تصانیف مقام نیلیوس میں پہنچائی گئیں اور وہاں ایک تہ خانے میں چھپا دی گئیں اور بعد ازاں سلا کے زمانے میں ایپلیکون نے ان کو دریافت کیا اور سلا ان کو روم لے گیا اور ٹارانیو اور اندرونیکوس نے ان کو دوبارہ شائع کیا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہوگا کہ مشائخ تھیوفراسٹس کے بعد ارسطو کی فقط جیند کتابوں سے واقف تھے کیونکہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تھیوفراسٹس اور اندرونیکوس کے مابین جو زمانہ ہے اس میں چند غیر اہم مستثنیات کو چھوڑ کر ارسطو کی تمام کتابیں استعمال ہوتی تھیں۔

۵۴ ارسطو کا فلسفہ

تمہید

ارسطو اپنے تئیں افلاطون کے اسکول کا ایک رکن سمجھتا تھا اور اگرچہ وہ اپنے استاد کی تعلیم سے جا بجا اختلاف رکھتا تھا اور خاص کر نظر یہ تصورات جسے مرکزی مسئلے میں اس پر معترض تھا لیکن بحیثیت مجموعی ان دونوں کے فلسفے میں اختلاف کی نسبت اتفاق زیادہ پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے افلاطون کی نسبت بہت زیادہ فلسفے کو حکمت (سائنس) پر محدود کر دیا اور اخلاقی فضیلت کو اس سے متمیز کیا لیکن ساتھ ہی تجربی علم کو فلسفے کے لئے زیادہ اہمیت دی۔ اس کے باوجود ان دونوں میں بڑی مماثلت یہ ہے کہ ارسطو بھی افلاطون کی طرح فلسفے کی خاص غاٹت یہ قرار دیتا ہے کہ اشیاء کے

جو اہر اور غیر متغیر وجود کا علم حاصل کرے جس میں کلیت اور لزوم پایا جائے۔ افلاطون کی طرح وہ بھی یہی کہتا ہے کہ اشیاء کا اصل جو ہر ان صورت پر مشتمل ہے جو ہمارے تصورات کا موموع ہیں لہذا اس کا فلسفہ بھی سقراط اور افلاطون کے فلسفے کی طرح علم تصورات ہے۔ ہر فرد کی توجیہ اس کل سے ہوتی ہے جس کے ماتحت اس کا وجود ہے ارسطو نے اس عمل کو استقرا اور منطقی استدلال دونوں میں معراج کمال کو پہنچا دیا۔ اس شاعرانہ اور خرافیانہ آرائش بیان کو الگ کر کے جس کے اندر وہ اپنی سغاب کی تحریروں میں افلاطون کی تقلید کرتا ہے وہ علمی روش کی سختی سے پابندی کرتا ہے وہ اپنی تحریر میں افلاطون کے فن لطیف کا تو مقابلہ نہیں کر سکتا لیکن اس کا بیان افلاطون سے بہت زیادہ قلم و دہل ہو تب سے اور جلدی دلنشین ہو جاتا ہے علاوہ ازیں اس کو فلسفیانہ مصطلحات وضع کرنے میں یدِ طولیٰ حاصل ہے۔ مگر وہ افلاطون کی طرح صورت کو اشیا سے الگ مستقل بالذات وجود خیال نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک صورت انفرادی اشیا کا بالذات جوہر ہے جو ان کے اندر ہو کر ہی موجود ہو سکتا ہے۔ اپنے فلسفہ تصورات کے ساتھ ساتھ وہ تجربے اور مشاہدے سے حاصل کردہ علم پر اس قدر زور دیتا ہے کہ اس بارے میں اس کے پیشرووں میں فقط دیمقراطیس اس سے کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ وہ فقط عالم ہی نہیں بلکہ اعلیٰ درجے کا مشاہدے کرنے والا اور نہایت وسیع پیمانے پر فطرت کا علم رکھنے والا ہے۔ اس نے اپنے سے پہلے فلاسفہ کا گہرا مطالعہ کیا اور ہر قسم کی تحقیقات کی لیکن زمانہ حال کی علمی تحقیق کے معیار پر اس کو پرکھنا نا اقصانی ہوگی۔

فلسفیانہ نظام کی جس قسم کی تقسیم ارسطو کے بیانات سے اخذ کر سکتے ہیں اس کا اطلاق اس کی اپنی تقاضیوں پر بمشکل ہو سکتا ہے۔ وہ علوم کی تقسیم نظری، عملی اور تخلیقی میں کرتا ہے۔ طبیعیات ریاضیات

فلسفہ اولین، یا مابعد الطبیعیات جسے وہ دینیات بھی کہتا ہے نظری علوم ہیں۔ عمل فلسفے کے تحت میں اخلاقیات اور سیاسیات ہیں وہ ان سب کو ظاہر بھی سیاسیات کہتا ہے۔ ہمارے اعراض کے لئے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ ہم ارسطو کے نظام کو چار حصوں میں تقسیم کریں منطق، مابعد الطبیعیات، طبیعیات اور اخلاقیات، اور جو کچھ باقی ہو وہ انھیں میں سے کسی نہ کسی پر بطور اضافہ شریک کر دیں۔

۵۵۔ ارسطو کا ایسی منطق

ارسطو نے سقراط اور افلاطون کی قائم کردہ بنا پر علم منطق کی تعمیر کھڑی کی۔ وہ اسے (Analytic) کہتا ہے اور اسے فن تحقیق کی تہید اور حکمی اسلوبیات (Methodology) قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک محدود معنوں میں حکمت اس پر مشتمل ہے کہ جزئی کو کلی سے اور معلول کو اس کے علل سے اخذ کیا جائے۔ لیکن انسان کی زندگی میں علم کا حصول معکوس سمت سے شروع ہوتا ہے روح اپنی فطرت عاقلہ میں تمام علم کا امکان رکھتی ہے اور اس حد تک بالقوی تمام علم اس کے اندر سے لیکن حقیقت میں اس کو علم بتدریج حاصل ہوتا ہے۔ یقینی علم ہمیں آغاز میں نہیں مل سکتا ہمیں انفرادی مشاہدات سے نکلی تجربات کی تجربہ پذیری کرنی پڑتی ہے اور قدم بقدم حافظے کی مدد سے ادراک سے تجربے اور تجربے سے علم کی جانب بڑھنا پڑتا ہے۔ چونکہ ارسطو علم کے لئے تجربے کو ایسا اہم سمجھتا ہے اسی لئے وہ جیسا ادراک کی صداقت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ جو اس ہمیں کبھی دھوکا نہیں دیتے تمام غلطی ان کی مشاہدات کی غلط تاویل سے پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو کی منطق ثبوت کے ساتھ ساتھ استقراء سے بھی بحث کرتی ہے۔

لیکن ان دونوں سے پیشتر وہ قیاس استخراجی سے بحث کرتا ہے (سلوجزم) جو ان دونوں میں مشترک ہے۔ تصورات اور تصدیقات کی بحث وہ نقطہ سلوجزم کے سلسلے میں کرتا ہے۔

سلوجزم کی اس نے یہ تعریف کی ہے کہ "یہ ایک بیان ہے جس میں بعض مقدمات کی بنا پر ایک یا متعدد بطور نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ تصدیق یا اثباتی دعویٰ ہوتا ہے یا سلبی اور وہ دو تصورات پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول۔ ارسطو تصورات کی تعریف اور ان کی ماہیت پر مابعد الطبیعیاتی تحقیقات کے سلسلے میں تفصیلی بحث کرتا ہے۔ تفسیر یا تصدیق میں، نقطہ اطلاقی تصدیقات اس کے مد نظر ہیں جن کی تقسیم وہ کیفیت کے لحاظ سے مثبت اور منفی میں اور کسیت کے لحاظ سے اگلی جزئی اور غیر معین میں کرتا ہے تیسری تقسیم اس کے ہاں وجود، وجود واجب اور وجود ممکن میں ہے متخالف دو طرح کا ہوتا ہے ایک تناقض اور ایک تضاد۔ وہ کہتا ہے کہ قضایا کو سادہ طور پر الٹ بھی سکتے ہیں اور ان کی کسیت میں بھی حسب ضرورت تغیر ہو سکتا ہے۔ صحیح اور غلط کا مدار تصورات کی ترکیب اور اجتماع پر ہوتا ہے اس کی منطوق کا یہ حصہ زیادہ تر سلوجزم پر مشتمل ہے۔ ارسطو سب سے پہلا شخص ہے جس نے یہ دریافت کیا کہ سلوجزم ہی وہ اساسی سانچہ ہے جس کے اندر ہر قسم کا فکر ڈھلتا ہے۔ اس نے سلوجزم کی تین شکلوں پر جامع اور مانع بحث کی ہے جن میں سے دوسری اور تیسری کی صحت پہلی کے حوالے سے قائم ہوتی ہے اس کے اندر وہ شرطی اور انفصالی قیاسات پر بحث نہیں کرتا۔

ثبوت قیاسات کی ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ تمام قسم کے ثبوت کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ موجد کو وجہ سے اخذ کرے اسی کو علم کہتے ہیں۔ ثبوت کے لئے جو مقدمات ہوں ان میں لزوم اور کلیت پائی جانی چاہئے ایک مکمل ثبوت یا مکمل علم اس وقت حاصل

ہوتا ہے جب کہ مختلف واسطوں سے فیثیجے کو اعلیٰ ترین مقدمات یا سلمت سے اخذ کیا جائے۔ اگر مقدمات خود مشتق ہوں یا نتیجے اور سلمت کے درمیان لامتناہی واسطوں کا سلسلہ ہو تو ایسا ثبوت حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر بالواسطہ علم کے لئے بلاواسطہ علم مقدم ہے جو دو قسم کا ہوتا ہے۔ عام ترین اصول جن کی بنا پر استدلال کیا جاتا ہے اور وہ امور واقعہ جن پر ان اصول کا اطلاق ہوتا ہے یہ دونوں ہم کو بغیر ثبوت معلوم ہونے چاہئیں۔ واقعات ہم کو براہ راست اور اک سے حاصل ہوتے ہیں اور عقل کو وجدانی طور پر براہ راست عام ترین اصولوں کا علم ہے۔ واسطوں نے اس پر بحث نہیں کی کہ آیا یہ اصول محض صوری ہوتے ہیں یا خاص تعبیر و تضمن کا تصور بھی جیسا کہ خدا کا تصور ہے اس طرح حضوری طور پر عقل میں موجود ہے وہ قانون اجتماع تقيضين کو فکر کا سب سے اعلیٰ اور سب سے زیادہ یقینی اصول قرار دیتا ہے۔ اس اصول کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی استحکام کے لئے وہ مختلف اصولوں کو پیش کرتا ہے جو سب کے سب اسی پر مبنی ہیں تاکہ یہ عقائد بھی علمی تائیس سے محروم نہ رہیں وہ ان کے قیام کے لئے ثبوت کی جگہ استقرا کو دخل کرتا ہے۔ استقرا ایک عام تعریف کو اس بنا پر صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ان تمام افراد یا انفرادی حالات کی نسبت جو اس کے تحت میں آتے ہیں صحیح ہوتی ہے لیکن چونکہ تمام انفرادی حالات کا کامل مشاہدہ ممکن نہیں ہو سکتا اس لئے واسطوں عمل استقرا کے اختصار پر غور کرتا ہے۔ سقراط کی طرح وہ استقرا کی بنیاد ان بیانات پر قائم کرتا ہے جو ان کثیر تعداد میں ان لوگوں سے سرزد ہوئے ہوں جو ان کے اہل ہیں اور جو اصل واقعات و مشاہدات کو پیش کرتے ہیں۔ وہ ان اقوال کا منطقی مقابلہ اور امتحان کرتا ہے اور صحیح تعریفات پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر تحقیق میں اس عمل کا

اطلاق وہ نہایت قابلیت اور دانائی سے کرتا ہے اگرچہ اس کے مشاہدات اور بیانات میں اس قسم کی صحت اور تکمیل اور تنقید نہیں پائی جاتی جو زمانہ حال کے معیار کے مطابق ہو لیکن اس کے زمانے میں جو مواد دیا ہو سکتا تھا اور اس کی حیثیت کے انسان سے جو توقع جائز طور پر ہو سکتی ہے اس کے اندر اس نے کوئی دقیقہ فرو گذار کرنا نہیں کیا۔

تصورات کے تعین یا ان کی تعریف کا مدار کچھ ثبوت پر ہے اور کچھ براہ راست علم پر جس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو انتقرا سے تقویت حاصل ہو۔ اگر بہارے تمام تصورات میں کلیت اور عمومیت پائی جاتی ہے جو ہمیشہ ایک خاص صنف کی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے تو محدود معنوں میں وہ تصور جس کی تعریف کی جاتی ہے اشیاء کے جوہر کو ظاہر کرتا ہے جو ان کے مادے سے قطع نظر کر کے ان کی صورت کی تعبیر ہے۔ اگر اس قسم کا تصور اس مشترک عنصر کو ظاہر کرے جو مختلف انواع کی چیزوں میں بالمشترک پایا جاتا ہے تو وہ تصور جنسی کہلاتا ہے۔ جب جنس کے ساتھ نوعی فرق کو بھی شامل کر لیا جائے تو اس سے نوع حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اجناس پر مزید امتیازی علامات کو اضافہ کرتے ہوئے جب ہم اس عمل کو یہاں تک پہنچا دیں کہ اب مزید انواع میں تقسیم ناممکن ہو اور فقط افراد میں تقسیم ہو سکے تو سمجھ لینا چاہئے کہ ہم آخری نوعی تصور پہنچ گئے ہیں۔ ایک تصور کی تعریف میں ایسے صفات ہونے چاہئیں جن کی وجہ سے مکمل اور صحیح طور پر نوع کو جنس سے اخذ کر سکیں اور عام سے خاص کی جانب ایک تدریجی سلسلہ قائم ہو سکے۔ تصورات کی تقسیم میں جامع اور مانع منطقی تعریف نہایت ضروری ہے۔ جو کچھ جنسی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام جنس میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اور جو کچھ نوعی تصور میں پایا جاتا ہے وہ تمام نوع میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے جب تک ہی جنس کے اندر دو چیزیں ایک دوسری

سے بعید ترین ہوں تو وہ متضاد کہلاتی ہیں لیکن جب ایک تصور دوسرے کی مطلق نفی ہو تو انہیں متناقض کہتے ہیں جیسے الف اور غیر الف۔ ہر قسم کے تصورات اور ہر قسم کی اشیاء کی نسبت جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ دس باتوں میں سے ایک نہ ایک کے تحت میں ضرور آتا ہے۔ ان کو (Categories) قاطیغوریہ یا مقولات عشرہ کہتے ہیں لیکن کوئی ایسا تصور نہیں جس کے تحت میں یہ دس کے دس مقولات آجائیں جو ہر کیفیت، کیفیت، اضافت، این مئی، مقام، قبضہ، فعلیت اور انفعال، ارسطو اس تنظیم کو کامل سمجھتا ہے لیکن کسی معین اصول کو اس کا ماتہ قرار نہیں دے سکتا۔ ان تمام مقولات کی قدر و قیمت اس کے ہاں یکساں معلوم نہیں ہوتی۔ پہلے چار مقولات اہم ترین ہیں ان میں سے جو ہر سب سے زیادہ اساسی ہے اور اس کی نسبت سے باقی تمام مشتق اور ثانوی ہیں۔ فلسفہ اولین یا مابعد الطبیعیات کا خاص موضوع یہی مقولات ہیں۔

۵۶۔ ارسطو طائیسی مابعد الطبیعیات

اس علم کا موضوع اشیاء کے مبداء اول کی تحقیق ہے یعنی وجود مطلق یا اس جوہر کی جو سردی غیر مادی اور غیر متحرک ہے جو عالم میں تمام حرکت اور صورت کی علت ہے اس لئے یہ تمام علوم سے زیادہ جامع اور زیادہ قیمتی ہے۔ اس کے تحت میں تین سوالات آتے ہیں فرد کا تعلق کل سے صورت کا تعلق مادے سے اور متحرک کا تعلق متحرک سے۔ (۱) جز اور کل۔ (۲) اقلاطون فقط تصورات کو یعنی کلی کو اصل حقیقت قرار دیتا تھا۔ یہی حقیقت ہمارے تصورات کا موضوع ہوتی ہے لیکن جب اقلاطون تصورات کو ایسے مستقل بالذات جو اہر کہتا ہے جو

انفرادی اشیاء سے الگ وجود رکھتے ہیں تو ارسطو اس سے اتفاق نہیں کرتا۔ وہ نظریہ تصورات اور اس کے ساتھ وابستہ مفروضات پر بڑی دقیق بحث کرتا ہے اور اس کو فنا کر دیتا ہے لیکن اس کے اندر وہ نسبی قدر غلط بیانی اور نا انصافی بھی برتتا ہے۔ اس تنقید میں نہایت فیصلہ کن اعتراضات یہ ہیں کہ کلی کوئی جوہر نہیں ہے جو ہر ان اشیاء سے خارج نہیں ہو سکتا جن کا کہ وہ جوہر ہے اور تصورات کے اندر وہ قوت محرکہ نہیں پائی جاتی جس کے بغیر وہ مظاہر کی علت نہیں بن سکتے۔ وہ خود فقط فرد کو حقیقی وجود یعنی جوہر سمجھتا ہے۔ اگر جوہر کا اطلاق فقط اس چیز پر ہو سکتا ہے جو کسی دوسری چیز کا محمول نہ بن سکے اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ بطور عرض وابستہ ہو سکے تو فقط انفرادی فطرت ہی جوہر کہلا سکتی ہے۔ تمام کلی اور جنسی تصورات جو اہر کے محض مشترک صفات کو بیان کرتے ہیں۔ ان تصورات کو محض مجازی اور ثانوی طور پر جوہر کہہ سکتے ہیں، اشیاء کے باہر ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر صورت کی نسبت یہ کہیں کہ وہ اس شے کے مقابلے میں جو صورت اور مادہ کا مرکب ہے اعلیٰ تر حقیقت رکھتی ہے اور فقط کلیات ہی معروض علم بن سکتے ہیں تو یہاں ایک تناقض پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر ارسطو کے تمام نظام میں پایا جاتا ہے۔

افلاطونی تصورات کے الگ اور مستقل بالذات وجود رکھنے کے خلاف بڑے زور سے احتجاج کرنے کے باوجود ارسطو اس تعلیم کے اساس انکار کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ اس نے صورت اور مادہ کی جو تعریف کی ہے وہ حقیقت میں افلاطونی تعلیم کو ہی زیادہ قابل فہم اور قابل قبول بنانے کی ایک کوشش ہے۔ افلاطون کا ہمزباں ہو کر وہ کہتا ہے کہ علم کا معروض فقط واجب اور غیر متغیر وجود ہو سکتا ہے جو کچھ حواس سے مدرك ہو تب سے وہ عارضی اور تغیر پذیر ہے اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں۔ لیکن جو کچھ حواس سے ماورائی ہونے کے باوجود ہمارے

فکر کا معروف بنتا ہے وہ تصورات کی طرح غیر متغیر ہے ارسطو کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم یہ مفروضہ ہے کہ ہر تغیر کے لئے کسی غیر متغیر وجود کا ہونا لازمی ہے اور حادث کے لئے کسی ایسے محل کی ضرورت ہے جو خود حادث نہ ہو۔ یہ وجود دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک تو وہ محل جس پر تغیرات عارض ہوتے ہیں اور جو مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اور دوسرے وہ صفات جو اس محل پر عارض ہو کر تغیرات پیدا کرتے ہیں ارسطو محل اعراض کو مادہ کہتا ہے اور صفات کو صورت (Idea) یہی لفظ افلاطونی تصورات کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کوئی چیز اس وقت بنتی ہے جب کہ مادہ صورت اختیار کرتا ہے اس لئے ہر شے کی حقیقت اس کی صورت ہے لیکن مادہ بحیثیت خود وہ نہیں ہے جو صورت پذیر شے میں دکھائی دیتا ہے بلکہ وہ ہے جس میں صورت پذیر کی محض استعداد تھی اس لئے محض امکان کی بنا پر اسے ممکن کہہ سکتے ہیں۔ اگر ہم بے صورت مادے کا تصور کر سکیں تو وہ اصل مادہ ہوگا۔ چونکہ اس کی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی اس لئے وہ کیفیا غیر محدود ہے اور ہر قسم کے محدود ادے کا مشترک محل ہے۔ چونکہ وہ فقط امکان کا نام ہے اس لئے اس کا کوئی الگ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس صورت کسی ایک صورتِ اعم کے محض تعینات نہیں ہر صورت ازلی اور ابدی ہے لیکن افلاطون کے تصورات کی طرح اشیاء سے خارج نہیں اور چونکہ عالم قدم ہے اس لئے کوئی صورت کبھی اشیاء سے پیشتر اور ان سے خارج ہتیک تھی۔ کسی شے کی صورت محض اس کا تصور یا جوہر ہی نہیں بلکہ اس کا مقصد اور اس کے تحقق کی قوت بھی ہے۔ اگرچہ عام طور پر کسی شے کی نسبت یہ مختلف اضافات مختلف موضوعات سے منسوب کئے جاتے ہیں اور ارسطو اکثر چار مختلف قسم کی علتیں بیان کرتا ہے، مادی، صورتی، فعلی اور غائی لیکن مؤخر الذکر تینوں کی اصلیت ایک ہی ہے اور خاص حالات میں یہ تینوں ایک ہی میں ضم ہو جاتی ہیں

مثلاً روح اور بدن یا خدا اور عالم کے تعلق میں حقیقی فرق صوری اور مادی علت میں ہے اور یہ فرق پرشے میں پایا جاتا ہے جہاں ایک شے کی دوسری شے سے یہ نسبت ہو کہ ایک زیادہ کامل زیادہ معین اور عنصرِ عالم ہے تو موخر الذکر صورت یا حقیقت ہے اور دوسری اس کا مادہ یا وجود بالقوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفے میں مادہ ایسے معنی اختیار کر لیتا ہے کہ اس کا وجود محض امکان سے بہت زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ تمام نظری جبر اور ہر قسم کے حوادث جو انسان اور فطرت کے تحقق مقاصد میں مانع ہوتے ہیں، ان کی علت مادہ ہے۔ فطرت کے تمام نقائص نکلنے اور ارضی، نز اور مادہ کا اختلاف اسی کے باعث سے ہے۔ مادے کی مزاحمت کی وجہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی نہایت سست رفتاری سے ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین نوعی تصورات کا افراد میں منتشر اور متعدد ہو جانا بھی مادے ہی کی بدولت ہے ظاہر ہے کہ اس طرح سے مادہ بھی صورت کی طرح ایک اصل ثانوی بن جاتا ہے جو اپنے اندر ایک ذاتی قوت رکھتا ہے۔ ارسطو کے فلسفے میں توجیہ مظاہر کے لئے صورت و مادہ کا نظریہ اور حیثیتوں سے خواہ کتنا ہی مفید ثابت ہوا ہو لیکن اس سے بہت ابہام اور اشکال پیدا ہو گیا ہے کہ وہ کبھی صورت کو حقیقی وجود کہتا ہے اور کبھی فرد کو۔

صورت اور مادہ کے باہمی تعلق سے تمام حرکت یا الفاظ دیگر وہ تمام تغیر پیدا ہوتا ہے جو عالم مظاہر میں پایا جاتا ہے۔ حرکت دراصل امکان کے حقیقت پذیر ہونے کا نام ہے اس تحقق کی محرک وہی چیز ہوتی ہے جو پہلے ہی سے وہ ہے جو شے متحرک ہونا چاہتی ہے اس لئے ہر حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک عنصرِ محرک اور ایک عنصرِ متحرک۔ اگر وجود مطلق متحرک بالذات بھی ہے تو یہ دو عناصر اس میں الگ الگ ہوں گے جیسے کہ انسانوں میں روح اور بدن ہے۔ حرکت دینے والا عنصر ہی حقیقی ہے اور وہی صورت ہے جس عنصر کو حرکت

دی جاتی ہے اس کا وجود بالقولے یا مادی ہے۔ صورت کے جذب کی وجہ سے مادہ حقیقت یا
 تعین کی طرف حرکت کرتا ہے۔ مادے کی فطرت میں خیر اور خدہ کی طرف ایک میلان یا نحوش
 پائی جاتی ہے صورت اور مادہ کے اتصال کے ساتھ ہی حرکت کا پیدا ہونا لازمی ہے نہ صرف
 صورت اور مادہ بلکہ ان دونوں کا کل بھی جن سے حرکت پیدا ہوتی ہے قدیم ہے اسی طرح زمانہ اور
 عالم دونوں حرکت کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے اسلئے ان کا بھی نہ آغاز ہے اور نہ انجام۔ اس ازلی
 حرکت کی علت دلی فقط ایسا جو ہو سکتا جو خود حرکت نہ کرے۔ بہر حال کیلئے ایک محرک کی ضرورت
 ہے اگر علت اولیٰ خود بھی متحرک ہو تو اسکو بھی حرکت دینے والی کوئی دوسری چیز ہونی چاہئے جسکے معنی
 یہ ہونگے کہ وہ علت اولیٰ نہیں ہم کو لازماً ایک ایسے محرک پر پہنچنا پڑیگا جو خود حرکت نہ کرے۔ اگر
 محرک اول خود بے حرکت ہو تو وہ صورت بے مادہ یا خاص واقعت ہوگی کیونکہ جہاں
 کہیں مادہ ہے وہاں تغیر اور حرکت کا ہونا اور اشیاء کا بالقولے سے بالفعل وجود میں آنا
 لازمی ہے فقط غیر مادی وجود غیر تغیر اور غیر متحرک ہو سکتا ہے۔ چونکہ صورت وجود کال ہے اور
 مادہ وجود ناقص، اس لئے جو علت محرک اول ہے وہ لازماً کامل مطلق ہوگی یعنی اس میں
 سلسلہ وجود کا مستہنی ہوگا۔ چونکہ تمام عالم یکساں اور منظم ہے اور ایک واحد مقصد کے ماتحت
 چلتا ہے اور کردہ عالم کی حرکت یکساں اور مسلسل ہے اس لئے محرک اول بھی ضرور
 واحد ہوگا۔ لیکن فکر یا روح کے سوا خاص غیر مادی وجود اور کسی چیز کا نہیں لہذا تمام
 حرکت کی انتہائی علت خدا ہے جو ایک خاص اور کامل روح اور لامتناہی قوت رکھنے
 والی ہوتی ہے۔ اس روح کامل کی فعلیت فقط فکر پر مشتمل ہو سکتی ہے کیونکہ دیگر ہر قسم کی
 فعلیت کا معروض اس سے خارج میں ہوتا ہے۔ ایک کامل ہستی کے اندر کوئی ایسی فعلیت
 نہیں ہو سکتی جس میں وہ اپنے سے ماسوا کی محتاج ہو۔ فکر الہی محض بالقولے نہیں ہو سکتا وہ
 ایک مسلسل تفکر بالفعل ہے۔ وہ آپ ہی اپنا معروض ہے۔ فکر کی قیمت مفکور کی قیمت
 کی نسبت سے ہوتی ہے۔ سب سے زیادہ قیمتی اور کامل مفکور خود خدا ہی کی ذات ہو سکتی
 ہے خدا کے فکر کو ہم فکر فکر کہہ سکتے ہیں۔ روح عالم کا عمل عالم پر اس طرح نہیں ہوتا کہ
 وہ اپنے فکر یا ارادے کو اپنے سے خارج میں کسی چیز پر لگائے۔ اس کا عمل محض اس کے
 وجود سے ہوتا ہے۔ چونکہ یہ وجود کامل خیر پر ترجیحی ہے اس لئے وہ تمام اشیاء کا آخری
 مطلوب بھی ہے۔ ہر چیز اسی کی طرف جاتے کی کوشش کر رہی ہے عالم کے اندر تمام

نظم و ربط اور زندگی اسی سے ہے۔ ارسطو کے اس تصور کے ساتھ خدا اس طرح صاحب ارادہ نہیں کہ وہ اپنا ارادہ عالم پر لگاتا ہو، نہ اس کے اندر کوئی تخلیقی فعلیت ہے اور نہ وہ عالم کے کاروبار میں مداخلت کرتا ہے۔

۷۔ ارسطو کی طبیعیات

”فلسفہ اولیں“ غیر متحرک اور غیر مادی وجود سے بحث کرتا ہے لیکن طبیعیات کا موضوع متحرک اور مادی وجود ہے یعنی وہ وجود جس کی حرکت کا ماخذ خود اس کے اندر ہے۔ جن چیزوں میں حرکت اور سکون ہے فطرت ان کی حرکت اور سکون کا ماخذ ہے لیکن ارسطو اس مسئلے کو واضح نہیں کر سکا کہ حرکت فطرت کا خدا کے ساتھ کس قسم کا تعلق ہے وہ فطرت کو ایک حقیقی قوت سمجھتا ہے لیکن اپنے فلسفے کے مطابق اس کو یہ حق حاصل نہیں ہو سکتا کہ وہ اس قوت کا ایک جوہر قرار دے۔

حرکت سے ارسطو کی مراد ہر ایک قسم کا تغیر اور ہر امکان کا تحقق ہے۔ ان معنوں میں وہ حرکت کی چار قسمیں بیان کرتا ہے (۱) حرکت جوہری یا کون و فساد (۲) حرکت کیفیتی یا اضافہ اور کمی (۳) حرکت کیفیتی تبدیلی یا ایک مادے کا دوسرے مادے میں تبدیل (۴) حرکت مکانی وسیع معنوں میں تغیر کے تصور میں حرکت کی سب سے آجاتی ہیں لیکن موخر الذکر تین قسمیں محدود معنوں میں حرکت ہیں۔ تغیر کی دیگر تمام قسمیں حرکت مکانی سے پیدا ہوتی ہیں۔ ارسطو اپنے تمام پیشروؤں سے زیادہ وقت نظر کے ساتھ ان تمام تصورات کا جائزہ لیتا ہے جو اس قسم کی حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اعداد میں لامحدود اضافہ اور اجماع کی لامتناہی تقسیم پذیری محض بالقولے اور مکانی ہے۔ فی الحقیقت اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ فضا یا مکان (Space) کی جسے وہ بنی طور پر مقام سے متیز نہیں کرتا، یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ جسم محیط کے باہر کی حد ہے اور وقت کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ بائبل اور باعدی جانب حرکت کا شمار ہے اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عالم کے باہر نہ زمان ہے اور نہ مکان ظناناً قابل فہم ہے اور ہر قسم کے عدد کی طرح وقت کے لئے بھی شمار کنندہ نفس کا ہونا مقدم ہے۔ دیگر چیزوں کے علاوہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حرکت فی المکان اور خصوصاً حرکت دوری ایسی یکساں اور مسلسل حرکت ہے جس کا نہ کوئی

آغاز ہے اور نہ انجام۔ لیکن حرکت مکانی اور اس کے موافق فطرت کی نسبت جو میکائلی نظریہ ہے اس سے مظاہر کی کافی توجیہ نہیں ہوتی وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ مادے میں کیسے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ وہ اطلاقوں کی پیش کردہ عناصر کی ریاضیاتی ترکیب کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اجزائے لامتناہی کا قائل ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ مادے میں کیسے تغیر ہو سکتا ہے اور عناصر ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اس تغیر میں ایک عنصر کے صفات دوسرے عنصر کے اثر سے بدل جاتے ہیں فعلیت اور انفعال کا یہ تعلق اسی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ دو ایسے اجسام مد مقابل ہوں جن کے درمیان کچھ مماثلت پائی جائے اور کچھ مخالفت یعنی ان کی مخالفت ایک ہی جنس کے ماتحت ہو۔ اس نظریہ کے مطابق ارسطو اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ مختلف عناصر میں خالی ملاپ ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کے ملنے سے نئی قسم کا مادہ پیدا ہوتا ہے یہ خیال میکائلی نظریات کے مخالف ہے۔ اس سے زیادہ اہم اس کے لئے یہ اصول ہے کہ فطرت کا عمل ہر جگہ فقط طبیعی ہی نہیں بلکہ فی الحقیقت سماجی الی المقصد یعنی غائی ہے۔ تمام تحویں وجود بالقوے کے وجود بالفعل میں اپنے کا نام ہے جس سے صورت کا مادے میں تحقق ہوتا ہے۔ اطلاقوں کے نظریہ تصورات کی طرح ارسطو کی تعلیم صورت و مادہ کا سبھی بھی نتیجہ ہو کہ فطرت کی توجیہ غائی توجیہ طبیعی پر غالب آگئی۔ ارسطو کا بیان ہے کہ فطرت کوئی کام بغیر مقصد کے نہیں کرتی وہ ہمیشہ بہترین نتیجہ پیدا کرنا چاہتی ہے وہ ہمیشہ جلیل ترین صورت جو ممکن ہو سکتی ہے بناتی ہے فطرت کے اندر کوئی چیز بے صرف یا ناقص نہیں آسکے ادنیٰ سے ادنیٰ کاموں میں بھی کچھ نہ کچھ الہی راز ہوتا ہے وہ ایک سلیقے والی جوی کی طرح ہے جو ناقص چیزوں کا بھی کوئی نہ کوئی مصرف نکال دیتی ہے۔ فطرت کے مشاہد سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ اور اعلیٰ سب چیزوں میں ایک حیرت انگیز نظام پایا جاتا ہے ہم اس بات کو یقین کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ تمام کائنات میں حصول مقصد کے لئے ایک سعی اور میلان پایا جاتا ہے اور اس قدر انضمام اور باقاعدگی محض اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم فطرت کی طرف ارادے کو منسوب نہیں کر سکتے تو یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ کامل اہل فن کی طرح اس کا ہاتھ کبھی غلط نہیں پڑتا اور حصول مقصد اس کے لئے ایسا یقینی ہوتا ہے کہ اختیار اور امتحان کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ فطری اشیاء کا حقیقی ماخذ غائی تعلیم میں اطلاقوں کی

طرح ارسطو بھی مادی علتوں کو لازمی قرار دیتا ہے لیکن وہ ایجابی علتیں نہیں۔ یہ درمیانی علتیں فطرت کی غائی فعلیت میں ہار ج بھی ہوتی ہیں اور انہیں کی وجہ سے ارضی عالم میں نقص و کمال کی ایک تدریج پائی جاتی ہے۔

۵۸۔ عالم اور اس کے حصے

صورت و مادہ کی تداومت اور حرکت کے بے آغاز و انجام ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم قدیم سے۔ یہ مفروضہ کہ عالم کسی ایک وقت میں آغاز ہوا تھا لیکن ہمیشہ تک قائم رہے گا صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ کون و فساد دونوں باہم وابستہ ہیں، اور ناقابلِ فنا فقط وہی موجود ہو سکتا ہے جس کی نہ تکوین ہوئی ہو اور نہ اس میں فساد ممکن ہو۔ ارضی عالم میں بھی فقط انفرادی اشیا پیدا اور فنا ہوتی ہیں لیکن اجناس و انواع کا کسی ایک خاص وقت میں آغاز نہیں ہوا اس لئے انسان بھی دنیا میں ہمیشہ سے ہے اگرچہ عظیم فطری انقلابات کی وجہ سے بڑے بڑے توسیع خطوں میں نسل انسانی کے بعض حصے تباہ ہوتے رہے ہیں اور بعض وحشت کی طرف عود کرتے رہے ہیں قدیم عالم کی تعلیم کی وجہ سے جسے سب سے پہلے اسی نے پیش کیا اور جو اس کے تمام نظام میں جاری ساری سے ارسطو کے لئے یہ مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ عالم کی ابتدا کیسے اور کس قسم کے مادے سے ہوئی اسے عالم کے مبداء سے بحث نہیں بلکہ اس کی فطرت سے بحث ہے۔

وہ عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم فوق القمہ، عالم تحت القمہ یا عالم ارضی اور عالم فطری۔ ستاروں کی ناقابلِ اختلال فطرت اور ان حرکتوں کی غیر متغیر یکسانیت جسے ارسطو عام اصول کی بنا پر بھی ثابت

کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے نزدیک اس امر کی شہادت ہیں کہ ان کا مادہ ہماری ارضی ایشیا کے متغیر اور فنا پذیر مادے سے الگ قسم کا ہے۔ ستارے ایتھر کے بنے ہوئے ہیں وہ ایک ایسا مادہ ہے جس کی کوئی ضد نہیں سوائے نقل مکان کے اس میں اور کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی اور دوری حرکت کے سوا اس میں کوئی اور حرکت نہیں ہو سکتی۔ عالم ارضی کی ایشیا چار عناصر سے بنی ہوئی ہیں جن کے اندر دو طرح کی باہمی مخالفت پائی جاتی ہے۔ ایک فرق ان کے وزنی اور ہلکا ہونے کا ہے جو ان کے فطری مقامات کی طرف مخصوص اور براہ راست حرکت کا نتیجہ ہے دوسری قسم کا تضاد کیفیت کی بنا پر ہے جو ان کے اصلی صفات کے مختلف اجتماعات سے پیدا ہوتا ہے مثلاً گرم و سرد اور خشک و تر آگ گرم اور خشک ہے ہوا گرم اور تر پانی سرد اور تر اور زمین سرد اور خشک۔ اس تخالف کی وجہ سے وہ متواتر ایک دوسرے کی طرف عبور کرتے رہتے ہیں۔ جن کا باہمی فاصلہ بہت زیادہ ہے وہ درمیانی مادے کے توسط سے ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ اس سے نہ صرف عالم کی وحدت لازم آتی ہے جو محرک اول کی وحدت سے بھی انہی ہو سکتی ہے بلکہ یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ عالم کی شکل مدور ہے۔ اس کے ثبوت میں ارسطو بہت سے طبیعیاتی اور مابعد الطبیعیاتی دلائل پیش کرتا ہے۔ زمین جو عالم کا ایک چھوٹا سا حصہ ہے اس کے وسط میں واقع ہے اور اس کی شکل بھی مدور ہے زمین کے گرد اگر پانی ہو اور آگ کے ہم مرکز کرے ہیں ارسطو کی اصطلاح کا ترجمہ بجائے آگ کے جو ہر گرم زیادہ صحیح ہوگا) اس کے اوپر افلاک کرے ہیں جو زمین کے بعد کی نسبت سے اپنے مادے میں زیادہ زیادہ لطیف ہوتے جاتے ہیں ان کروں میں سب سے اوپر ثوابت کا آسمان ہے جسے خدا روزانہ گردش دیتا ہے اور جو لامکان ہونے کے باوجود اس پر محیط ہے۔ ہر کرہ نہایت عمدگی سے اپنے محور کے گرد گھومتا ہے۔ ارسطو کا یہ خیال افلاطون اور دیگر معاصر حکیمیت دانوں کے

کے مطابق ہے لیکن تفصیلی ثبوت وہ فقط پہلے کرے کی نسبت پیش کرتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق جسے افلاطون نے پیش کیا تھا ہمیں کڑوں کی تعداد اور ان کی حرکتوں کو سات سیاروں کی دوری حرکات کے حساب سے معین کرنا پڑے گا۔ اس خیال کے مطابق یوڈوکس نے کڑوں کی تعداد چھبیس قرار دی تھی جو بیاروں کو حرکت دیتے ہیں ان میں وہ سات کرے بھی شامل ہیں جن کے اندر سیارے جڑے ہوئے ہیں کاپٹس نے اس تعداد کو تینتیس کر دیا تھا۔ ارسطو بھی ان کی پیروی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کی تعلیم کے مطابق ہر باہر والے کرے کا اندر والے کرے سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادے سے ہے یا محرک کا متحرک سے ہے اس لئے ہر کرہ ان تمام کڑوں کو حرکت دیتا ہے جو اس کے اندر داخل ہیں سب سے اوپر کا کرہ تمام اندرونی کڑوں کو اپنی روزانہ گردش میں اپنے ساتھ گھماتا ہے اس طرح سے ہر سیارے کی روزانہ حرکت میں دیگر تمام محیط کڑوں کی حرکت سے نفل پڑتا اگر خاص طور پر اس کا کوئی بندوبست نہ ہوتا۔ بدین وجہ ارسطو یہ فرض کرتا ہے کہ دو باہم اقرب سیاروں کے بروج کے مابین اتنی تعداد میں الٹھی سمت میں حرکت کرنے والے بروج پائے جاتے ہیں جتنے کہ ان سیاروں کے باہمی اثر کو زائل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ ان بروج کی تعداد وہ بائیس بتاتا ہے اور کاپٹس کے بروج کا ان پر اضافہ کر کے تمام بروج فلکیہ کی تعداد چھپتین ہو جاتی ہے اس تعداد میں ثوابت کے بروج بھی داخل ہیں۔ فلک اول کی طرح ہر برج کو حرکت دینے والی ایسی ہی قوت ہو سکتی ہے جو سہ ہندی غیر محدود اور غیر مادی ہو اس لئے جتنے بروج ہیں اتنی ہی ارواح بروج ہیں۔ اسی وجہ سے ارسطو ستاروں کو ذی حیات اور ذی عقل الہی ہستیاں فرض کرتا ہے جو نوع انسانی سے بہت بالاتر ہیں لیکن بروج اور ادوار بروج کی تعداد کی نسبت وہ قطعی یقین سے کوئی دعویٰ

ہنیں کرتا۔

روح فلکیہ کی حرکت سے، خاص کر ان مقامات میں جو سورج سے پتے واقع ہیں، رگڑ کی وجہ سے ہوا میں روشنی اور گرمی پیدا ہوتی ہے لیکن مدار آفتاب کے میلان کی وجہ سے سال کے مختلف موسموں میں مختلف مقامات پر گرمی اور سردی کم و بیش ہوتی ہے۔ کون و فساد اور مادے میں جزو د اس سے واقع ہوتا ہے اور اس کے باعث سے عناصر ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ ارسطو کی موسمیات جن ارضی مظاہر اور فضائی تغیرات سے آشنا تھی ان سب کو وہ اسی سے اخذ کرتا ہے۔

۵۹۔ ذی حیات ہستیاں

ارسطو نے اپنی علمی مساعی کا بہت سا حصہ حیوانات اور نباتات کے مطالعہ میں صرف کیا۔ اس معاملے میں وہ دقیق راہیں جیسے طبیعیین اور الباقی تحقیقات سے فائدہ اٹھا سکتا تھا لیکن اس نے خود ان پر اس قدر اضافہ کیا کہ ہم بلا خوف تردید یہ کہہ سکتے ہیں کہ یونانیوں میں ارسطو اس علم کا سب سے بڑا نمائندہ اور منظم و تقابلی حیاتیات کا بانی ہے۔ اگرچہ نباتات پر اس نے کتاب نہیں لکھی لیکن بحیثیت معلم وہ نباتیات کا بھی بانی ٹھلانے کا مستحق ہے۔

حیات حرکت ذاتی کی استعداد کا نام ہے لیکن ہر قسم کی حرکت کے لئے دو چیزیں مقدم ہیں ایک صورت اور ایک مادہ یعنی ایک محرک اور ایک متحرک۔ ہر جاندار کا جسم مادہ ہے اور صورت اس کی روح ہے۔ لہذا روح بغیر جسم کے نہیں ہو سکتی وہ مادی نہیں اور اپنے آپ کو حرکت بھی نہیں دیتی جیسا کہ افلاطون کا خیال تھا۔ اس

تعلق جسم کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا تعلق مادے سے ہوتا ہے۔ جسم کی صورت ہونے کے لحاظ سے وہ جسم کی غایت بھی ہے۔ جسم روح کے لئے فقط ایک آلہ ہے اور اس کی فطرت اسی مقصد سے متعین ہوتی ہے۔ آلائی یا عضوی (Organic) ہونے کے یہی معنی ہیں (یہ خیال بھی پہلے ارسطو نے پیش کیا اور یہ اصطلاح بھی اس نے وضع کی اگر روح کو ایک آلائی جسم کی مقصد کو شش صورت (Entelechy) کہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ ایک ایسی قوت ہے جو جسم کو حرکت دیتی ہے اور اس کی ساخت کو متعین کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ بالکل فطری بات ہے کہ فطرت کی مقصدی فعلیت جاندار ہستیوں میں سب سے زیادہ نمایاں ہے کیونکہ ان کے اندر آغاز ہی سے ہر عضو اور ہر وظیفہ ایک مقصد کے ماتحت ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ روح کی فعلیت مادے کی حرمت پر فقط بتدریج غالب آسکتی ہے اس لئے روح کی زندگی کے بھی بے شمار مدارج ہیں۔ نباتات کی زندگی تغذیہ اور تناسل پر مشتمل ہے حیوانات میں اس پر حسّی ادراک کا اضافہ ہوتا ہے اور کثیر انواع حیوانی میں نقل مکانی کی بھی قابلیت ہوتی ہے۔ انسان میں اور ترقی ہوتی ہے اور وہ فکر کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ ارسطو کسی قدر اعلیٰ طوں کی موافقت میں تین قسم کی ارداح فرض کرتا ہے جو ایک روح میں متحد ہو کر اس کے تین اجزا بن جاتی ہیں (۱) روح غذائی یا روح نباتی (۲) روح حسّی یا روح حیوانی (۳) روح عقلی یا روح انسانی حیوانات کا تدریجی سلسلہ حیات روح کے منازل ارتقا کے مطابق ہے۔ وہ مسلسل تدریجی ترقی سے ناقص سے کمال کی طرف بڑھتا ہے ان دونوں سلسلوں میں جو کثیر مماثلت پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔

حیات کی ادنیٰ ترین منزل نباتات میں پائی جاتی ہے۔ تغذیہ اور تناسل کے وظائف تک محدود ہونے کی وجہ سے ان کی زندگی کا کوئی

ایک مرکز نہیں ہوتا اس لئے ان میں احساس نہیں پایا جاتا۔ ارسطو کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں اس نے نباتات پر بہت سرسری نظر ڈالی ہے لیکن حیوانوں کی نسبت بڑی تفصیل سے تحقیق کرتا ہے اور جزئی امور کی تحقیق کے ساتھ ان کی کلی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے جانداروں کے جسم میں مادے کی مختلف اقسام کے مادی حصے پائے جاتے ہیں اور یہ مادہ عنصری مادہ ہوتا ہے۔ اس زمانے میں اعصاب کے متعلق کچھ علم نہیں تھا اس لئے وہ گوشت کو ماسٹر کا مقام قرار دیتا ہے۔ روح کا محل نفس گرم (Pneuma) ہے جو زندگی کا ماخذ ہے۔ یہ ایتھم کے ساتھ ملا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایتھم کے اندر باپ سے اولاد میں منتقل ہوتا ہے۔ حیات غریزی کا خاص مقام مرکز عضو میں ہوتا ہے خون والے جانداروں میں یہ مقام دل ہوتا ہے۔ دل کے اندر اس غذا سے جو رگوں کے ذریعہ سے اس کو پہنچتا ہے خون تیار ہوتا ہے خون سے کچھ تو جسم کو غذا پہنچتی ہے اور کچھ اس سے خاص قسم کے ادراکات پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو بڑی تحقیق کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ جانداروں کی پیدائش کئی طریقوں سے ہوتی ہے۔ جنسی تناسل کے علاوہ وہ یہ فرض کرتا ہے کہ بعض جانداروں میں جن میں بعض مچھلیاں اور کیڑے بھی داخل ہیں خود زائیدگی بھی ہوتی ہے لیکن طرز تناسل اسکے نزدیک زیادہ کمال صورت ہے۔ نر کا خلق مادہ سے ایسا ہی ہے جیسا کہ صورت کا خلق مادہ سے۔ بچے کی روح نر کی طرف سے آتی ہے اور جسم مادہ کی طرف سے۔ از روئے علم الاعضا اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ مادہ کی فطرت مقابلتہ زیادہ سرد ہے اس لئے وہ تولیہ مادی مادے کے لئے خون کو پوری طرح تیار نہیں کر سکتی۔ تولیہ کے عام مدارج یہ ہیں کہ پہلے نطفہ کیڑے کی طرح ہوتا ہے اس کے بعد اندھا بنتا ہے اور اس کے بعد عضوی صورت اختیار کرتا ہے لیکن پیدائش جسمانی ساخت اور رہنے سہنے کے طریقوں میں جانداروں میں حیرت انگیز اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ارسطو ادنی حیوانات سے لیکر عالی حیوانات تک ایک مسلسل تدریج کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو حیوانات کے

اندر اس قسم کے فطری اصطفا میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی جاندار کی نو قسموں میں سے جنہیں وہ عام طور پر شمار کرتا ہے سب سے زیادہ فرق خون والے اور بے خون جانداروں میں ہے جس کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ فرق ریڑھ کی ہڈی والے اور بے ریڑھ کی ہڈی والے جانداروں کے امتیاز کے مطابق ہے۔

انسان

انسان تمام دیگر حیوانات سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ نفس رکھتا ہے جو اس کے اندر روح حیوانی کے ساتھ متحد ہے۔ اس کی جسمانی ساخت اور اس کی روح کے ادنیٰ افعال بھی اس بلند مقصد کے ماتحت ہوتے ہیں جو اس اتحاد کا نتیجہ ہے۔ اس کے قامت کی راستی اور اس کی وضع کا تناسب اس مقصد کی شہادت دیتا ہے۔ اس کا خون سب جانداروں سے زیادہ مصفا اور زیادہ مقدار میں ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کا وزن اور اس کی حرارت غریزی سب سے زیادہ ہے اس کے ہاتھ اور اس کا آلہ نطق نہایت قیمتی آلات ہیں۔ روح کے حسنی افعال میں ادراک اس تغیر کا نام ہے جو جسم کے واسطے سے روح کے اندر محسوس ہوتا ہے اور شے مدد کی صورت ادراک کرنے والے نفس کی طرف منتقل ہوتی ہے مختلف سو اس سے ہمیں اشیاء کے فقط وہی صفات معلوم ہوتے ہیں جن کے ساتھ ان کا الگ الگ اور مخصوص تعلق ہے۔ جو اس ہمیں جو کچھ بتاتے ہیں وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے لیکن چیزوں کے کلی صفات مثلاً وحدت عدد، حجم، شکل، وقت، سکون اور حرکت وغیرہ ہم کسی ایک مخصوص حاسہ سے مدد نہیں ہوتے بلکہ ان کا ادراک اس حاسہ مشترک کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے اندر محسوسات متحد ہو جاتے ہیں۔ اس حاسہ مشترک کی

بدولت ہم اپنے محسوسات کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور ان کو خود اپنی جانب اور معروضات ایشیا کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ اس حاسہ مشترک کا آلہ دل ہے۔ اگر کسی آلہ حس کی حرکت مدت اور اک کے بعد تک جاری ہے اور آلہ مرکزی کی طرف منتقل ہو کر شے مستحضر کا ایک نیا استحضار پیدا کرے تو اس کو تخیل کہتے ہیں۔ بحیثیت ملکہ بھی ارسطو اس کے لیے یہی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جس مشترک کے دیگر بیانات کی طرح تخیل سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی اگر کوئی تخیل کسی پہلے اور اک کی صحیح نقل ہو تو اس کو تذکرہ یا یاد کہتے ہیں جسے خود شعوری طور پر بھی پیدا کر سکتے ہیں۔ لہذا حافظے کا مقام بھی حس مشترک ہی ہے۔ انضمام کی وجہ سے آلہ مرکزی میں جو تغیر ہوتا ہے اس سے نیند پیدا ہوتی ہے اور اس کی حرارت غریزی کے فقہ ان سے موت واقع ہوتی ہے۔ آلات حس کی اندرونی حرکات سے اور بعض اوقات خارجی محسوسات کی وجہ سے بھی اگر وہ آلہ مرکزی تک پہنچ جائیں تو سُننے پیدا ہوتے ہیں اس لئے سُننے بعض حالات میں ایسے واقعات کی علامت ہو سکتے ہیں جن کی طرف ہم نے بیداری میں توجہ نہیں کی اور نظر انداز کر دیا جب کسی شے درک پر خیر یا شرک کا اطلاق ہو تو اس سے لذت یا نفرت پیدا ہوتی ہے جس کا نتیجہ خواہش جلب یا خواہش دفع ہوتی ہے (ان تاثرات کے اندر ہمیشہ ایک تصدیق قیمت مضمر ہوتی ہے) یہ حالات تاثر کے مرکز سے بھی ظہور میں آسکتے ہیں ارسطو نے جذبے اور خواہش میں خاص طور پر امتیاز نہیں کیا لیکن افلاطون کی طرح اس کے نزدیک بھی غیر عقلی خواہشات بھی بعض محض حسّی ہوتی ہیں اور بعض اشرف۔ لیکن یہ تمام وظائف، عنصہ شجاعت جذبہ وغیرہ روح حیوانی سے متعلق ہیں۔ انسان کے اندر اس پر روح عقلی کا اضافہ ہوتا ہے۔ روح حیوانی جسم کے ساتھ ہی پیدا ہوتی اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے لیکن روح عقلی ازلی اور ابدی ہے تولید سے پیشتر وہ خارج سے نطفے کے اندر داخل ہوتی ہے وہ کسی حیوانی

عضو سے متعلق نہیں اس کی کیفیات میں کچھ تغیر نہیں ہوتا اور جسم کی موت بھی اس پر کچھ اثر نہیں کرتی لیکن انسان کے انفرادی نفس سے رابطہ پیدا کرنے کی وجہ سے وہ تغیرات سے بھی متاثر ہوتی ہے ایک فرد کے اندر فکر کی قوت تفکر سے پہلے موجود ہوتی ہے۔ اس کی روح ایک لوح سادہ کی طرح ہے جس پر سب سے پہلے فکر کا نقش ثبت ہوتا ہے (فقط حسّی ادراک ہی نہیں بلکہ وجدان بھی)۔ فرد کے اندر فکر ہمیشہ حسّی تمائیل کے ساتھ ہوتا ہے۔ ارسطو دو قسم کے نفسوں میں فرق کرتا ہے ایک فعلی اور دوسرا انفعالی۔ ایک وہ جو سب کچھ کرتا ہے اور دوسرا وہ جس پر سب کچھ وارد ہوتا ہے۔ انفعالی نفس جسم کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور فنا ہوتا ہے لیکن فعلی نفس ازلی وابدی ہے اچونکہ بحیثیت افراد ہمارا تفکر ان دونوں کے تعاون سے ممکن ہوتا ہے اس لیے روح کی حیات ماقبل کی کوئی یاد ہمارے حافظے میں نہیں۔ اس زندگی سے ماقبل یا مابعد اس غیر جسمی روح کی طرف کوئی ایسا فعل منسوب نہیں کر سکتے جو فقط نفس اور روح کی ترکیب سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ارسطو کے بیان میں عقل انفعالی کی زیادہ تشریح اور عقل فعلی سے اس کے تعلق کا تقیین پوری طرح نہیں ملتا اس نے اس اس کی کوشش ضرور کی لیکن یہ ثابت نہ کر سکا کہ کس طرح ان دونوں کے صفات بے تناقض باہم متحد ہو سکتے ہیں۔ اس نے یہ سوال بھی نہیں اٹھایا کہ انسانی شخصیت کا مقام کیا ہے اور حافظے کے بغیر روح کی شخصیت زندگی کس طرح ممکن ہو سکتی ہے۔ شخصیت زندگی کی وحدت اور شعور ذات روح اور نفس حیوانی کی ترکیب سے کس طرح پیدا ہو سکتا ہے یا بالفاظ دیگر فانی اور غیر فانی میں کس قسم کا ربط ہے۔

انسان کے وہ روحانی افعال جو اس کو حیوانی زندگی سے بلند تر کرتے ہیں عقل کے ساتھ روح کی ادنی قوتوں کے اتحاد پر مبنی ہیں روح کی اصلی فعلیت حقائق عالیہ کا براہ راست وجدان ہے۔ افلاطون

کی پیروی میں ارسطو بالواسطہ علم اور رائے کو اس بلاواسطہ علم سے متمیز کرتا ہے لیکن اس کی کوئی مزید نفیاتی توجیہ پیش نہیں کرتا۔ اگر خواہش کے ساتھ عقل بھی شامل ہو تو وہ ارادہ بن جاتی ہے۔ ارسطو غیر مشروط طور پر اختیار کا قائل ہے اور اس کے ثبوت میں فقط یہ کہتا ہے کہ نیکی ارادی اور اختیاری چیز ہے اسی لئے ہم اپنے افعال کے ذمہ دار قرار دئے جاتے ہیں۔ ارادہ ہی عمل کی غایات کو متعین کرتا ہے جو اعم اخلاقی تصدیقات پر مشتمل ہیں اور ہمارے مقاصد کی صحت کا مدار نیکی پر ہے لیکن ان مقاصد کے حصول کے لئے بہترین ذرائع کا تلاش کرنا تفکر کا کام ہے۔ اس حیثیت میں عقل حکمت عملی کا نام ہے اور دور اندیشی یا بصیرت کا یہ کام ہے کہ وہ اس عقل کی اصلاح کرے۔ اعمال ارادی کی نفیاتی نسبت اس نے کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ ہی اختیار کے امکان اور اس کی حدود پر بحث کی ہے۔

۶۱۔ ارسطو کی اخلاقیات

عام طور پر مسرت یا سعادت تمام افعال انسانی کی غایت ہوتی ہے اس امر میں کسی یونانی حکیم اخلاق نے شک نہیں کیا فقط سعادت ہی فی نفسہ لائق حصول ہے اور اپنے سے خارج کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں لیکن ارسطو کے نزدیک اسباب سعادت کا تعین فقط شخصی تاثر سے نہیں بلکہ افعال حیات کی خارجی صورت سے ہوتا ہے سعادت ہستی کے جمال و کمال پر مشتمل ہے۔ اس کمال سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی اساس نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے اس کی ذاتی قیمت کا مدار مسرت پر نہیں۔ ہر جاندار کے لئے خیر وہی ہے جو اس کے افعال کا کمال ہے لہذا انسان کے لئے خیر کا نصب العین یہی ہے کہ

وہ مخصوص انسانی افعال میں کمال پیدا کرے۔ عقل انسان کی خصوصیت ہے اور جو افعال عقل کے مطابق ہوں انہیں کو نیکی کہہ سکتے ہیں لہذا انسانوں کی سعادت کا مدار نیکی پر ہے۔ اگر افعال یا فضائل کی دو قسمیں کی جائیں یعنی نظری اور عملی، تو فکر کی خالص یا حکمی فعلیت مقابلہ زیادہ باقیمت ہے اور اخلاقی نیکی یا عمل سعادت کا دوسرا لازمی عنصر ہے لیکن ان کے علاوہ دیگر قابل لحاظ امور بھی ہیں۔ زندگی کی سچائی اور اسکی تکمیل بھی سعادت کا ایک جزو ہیں ایک بچے کو پوری سعادت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ابھی کسی مکمل فعلیت کے قابل نہیں ہوا۔ انفلاس بیماری اور مصیبت سے سعادت میں خلل پڑتا ہے اور ان کی وجہ سے نیکی کو وہ مدد میسر نہیں رہتی جو دولت قوت اور اثر سے اس کو حاصل ہوتی ہے۔ بچوں کی موجودگی اجباب کی صحبت، صحت حسن اور شریف النسب ہونا فی نفسہ ہمیشہ بہا چیزیں ہیں۔ لیکن باطنی کمال سعادت کا حقیقی اور ایجابی عنصر ہے خارجی اور مادی اسباب محض سلبی شرائط ہیں جس طرح مادہ صورت کے لئے ایک سلبی شرط ہے۔ انتہائی مصیبت بھی نیک آدمی کو مصیبت زدہ نہیں بنا سکتی اگرچہ وہ اس کی سعادت میں حائل ہو سکتی ہے۔ لذت خیر اعلیٰ کا کوئی ایسا عنصر نہیں کہ اس کو الگ کر کے مقصد عمل بنا سکیں۔ اگرچہ لذت ہر کمال فعلیت کے ساتھ بطور نتیجہ فطری وابستہ ہوتی ہے اور وہ اس نفرت اور الزام کی مستحق نہیں ہے جو افلاطون اور سینیو سٹیس اس پر لگاتے ہیں لیکن اس کی قدر و قیمت کا مدار کلینتہ اس فعلیت پر ہے جس سے وہ پیدا ہوتی ہے۔ فقط وہی شخص نیک ہو سکتا ہے جس کو عمل خیر و عمل جمیل سے تسکین حاصل ہو، بغیر اس کے کہ اس عمل پر کسی خارجی چیز کا اضافہ ہو اور جو خوشی سے ہر چیز کو نیکی پر قربان کر دے۔

جن صفات پر سعادت کا مدار ہے وہ فکر اور ارادے کی

خوبیاں ہیں۔ اخلاقیات کا تعلق موزن الذکر سے ہے اخلاقی نیکی کے تصور کا تعین ارسطو نے تین طرح کیا ہے اول یہ کہ نیکی ارادے کی ایک صفت ہے دوم یہ کہ نیکی ہماری فطرت کے مطابق عقل کے منقرر کردہ اعتدال یا وسط پر مشتمل ہے سوم یہ کہ ایک حکمت شناس شخص اس وسط کا تعین کر سکتا ہے۔

(۱) تمام فضائل کا مدار بعض فطری قابلیتوں پر ہوتا ہے لیکن صحیح معنوں میں فضائل انہیں کو کہہ سکتے ہیں جن کے ساتھ عقلی بصیرت شامل ہو۔ خاص اخلاقی نیکی کا مقام ارادہ ہے جب سقراط نے نیکی کو علم کی طرف منسوب کیا تو اس نے اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ نیکی کے اندر ارادے کے آزادانہ اختیار کا تعلق اخلاقی قوانین کے علم سے نہیں بلکہ ان کے اطلاق سے ہے یعنی جذبات پر عقل کی حکومت سے۔ اسی لئے ارسطو ارادے کے تعینات کی مختلف صورتوں کی خاص طور پر تحقیق کرتا ہے لیکن ارادے کے فقط اسی تینوں کو نیکی کہہ سکتے ہیں جب کہ وہ ایک پائدار صفت اور ایک راسخ جذبہ ہو جو فقط انہیں لوگوں میں ہو سکتا ہے جو بچپن کی کو پہنچ چکے ہیں۔

(۲) اخلاق اس بات کا نام ہے کہ افراط اور تقریب کے درمیان مین بین رستہ اختیار کیا جائے۔ یہ اعتدال فاعل کی مخصوص فطرت پر منحصر ہے کیونکہ جو کچھ ایک شخص کے لئے اعتدال ہے وہ دوسرے کے لئے بہت زیادہ یا بہت کم ہو سکتا ہے ہر فضیلت دو نقائص کے درمیان واقع ہوتی ہے جن میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسرا اس سے زیادہ بعید ہوتا ہے۔ ارسطو اس کا ثبوت الگ الگ فضائل مثلاً شجاعت یا ضبط نفس وغیرہ میں دیتا ہے لیکن ان کو کسی ایک معین اصول سے اخذ نہیں کرتا جیسا کہ افلاطون نے فضائل اساسیہ کی نسبت کیا۔ وہ عدل پر جو آئینی زندگی کی سب سے بڑی فضیلت ہے بڑی تفصیل سے بحث کرتا ہے اور اپنی اخلاقیات کا پانچواں

حصہ پورا اسی کو وقف کرتا ہے۔ یہ کتاب ازمنہ متوسط میں فطری قانون کی بنیاد قرار دی گئی۔ عدل جزا و سزا کا صحیح تعین ہے۔ ایک قسم کا عدل صحیح تقسیم پر مشتمل ہے اور دوسرا صحیح یا اصلاح پر۔ اعزازات و مفادات جو فرد کو اجاعت سے حاصل ہوتے ہیں وہ اس فرد کی قابلیت کے مطابق ہونے چاہئیں افراد کے درمیان معاہدات میں نفع و ضرر کا توازن یکساں ہونا چاہئے اور قانونی فیصلوں میں جرم اور سزا کی نسبت برابر ہونی چاہئے۔ عدل کچھ قانونی ہوتا ہے اور کچھ فطری۔ جہاں قانونی عدل سے کچھ نااضافی ہوتی ہو وہاں فطری عدل سے اس کی اصلاح ہونی چاہئے۔

(۳) کسی حالت میں اس کا کون فیصلہ کرے کہ اس کے اندر اعتدال کیا ہوگا۔ ارسطو کہتا ہے کہ یہ بصیرت کا کام ہے جو عقل نظری سے الگ بلکہ ہے۔

ان حسات اور سیئات سے جو ارادے کی موزونیت اور غیر موزونیت سے تعلق رکھتی ہیں، ارسطو ان حالات کو متمیز کرتا ہے جن کا تعلق اس قدر ارادے کے عادی میلان سے نہیں جتنا کہ جذبات کے مقابلے میں ارادے کی قوت یا کمزوری سے مثلاً ایک طرف صبر و ثبات اور دوسری طرف زانہ پن اس نے محبت اور دوستی پر نہایت خوبصورتی سے بحث کی ہے اور اس میں نہایت لطیف اور برجستہ باتیں لکھی ہیں وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت اجتماعی ہے ہر انسان دوسرے انسان سے ربط رکھتا ہے اور ایک عدل مشترک تمام انسانوں کو متحد کرتا ہے۔ یہی خصوصیت کنبے اور مملکت کی بنیاد ہے۔

۶۲۔ ارسطو کی سیاسیات

دیگر مجنوں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرنے کا میلان انسان کی

فطرت کا ایک جزو ہے۔ یہ حیات مشترکہ فقط اس کی مادی زندگی کی حفاظت اور تکمیل کے لئے ہی ضروری نہیں بلکہ اچھی تعلیم و تربیت اور آئین و عدل بھی اس کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے۔ اس لئے مملکت کا فقط یہی کام نہیں ہے کہ وہ آئین کا تحفظ کرے۔ خارجی اعدا کے حملوں سے بچائے۔ اور زندگی کی محافظ ہو۔ اس کا نصب العین اس سے بلند تر اور جامع تر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ رعایا کے لئے ایک مکمل مشترکہ زندگی میں حصول سعادت کی ضمانت ہو۔ اس وجہ سے مملکت فرد اور کنبے پر مقدم ہے۔ کیونکہ کسی کل کے اجزا ہمیشہ اس کل کے اغراض کے ماتحت متعین ہوتے ہیں۔ چونکہ سعادت کا اہم ترین جزو نیکی ہے۔ اس لئے ارسطو، افلاطون کی طرح مملکت کا بڑا مقصد یہ قرار دیتا ہے کہ وہ نیکی میں رعایا کی تعلیم و تربیت کرے۔ وہ ہر ایسے انتظام کا صریح مخالف ہے جس کے اندر ایک مملکت رعایا کی اخلاقی اور علمی تعلیم کو چھوڑ کر جنگ اور کشتور کشائی میں مصروف رہے۔

لیکن بلحاظ زمانہ کنبے اور جماعتیں مملکت سے پہلے آتی ہیں۔ فطرت پہلے زن و مرد کو بچا کر کے ایک گھرانہ قائم کرتی ہے بہت سے گھرانوں سے پھیل کر دیہات قائم ہو جاتے ہیں اور کثیر دیہات سے ملکر مملکت بن جاتی ہے مملکتی جماعت کی طرف ترقی کرتے ہوئے دیہاتی جماعت راستے کا ایک منزل ہے۔ ارسطو نے نہایت پر زور الفاظ میں افلاطون کی اس خواہش کی مخالفت کی ہے کہ کنبے اور ذاتی ملکیت کو مملکت کی وحدت پر قربان کر دیا جائے۔ یہ تجویز نہ صرف ناگوار عمل ہے بلکہ اس کا ماخذ بھی وحدت مملکت کا ایک غلط تصور ہے۔ مملکت کسی یکساں اور یک رنگ وحدت کا نام نہیں وہ ایک کل ہے جو مختلف قسم کے اجزا پر مشتمل ہے۔ ارسطو نے شادی اور تاہل کی زندگی کے دیگر لوازمات پر بڑی حکمت سے اخلاقی بحت کی ہے لیکن غلامی کے معاملے میں وہ بھی یونانیوں کے قوی تعصب کا حصار ہے۔ غلامی کے جوازیں وہ اس قسم کے بودے دلائل پیش کرتا ہے کہ بعض اشخاص

فقط جسمانی محنت کی قابلیت رکھتے ہیں اس لئے ان کو لازماً دوسروں کے زیر نگیں ہونا چاہئے۔ یونانیوں کے مقابلے میں دوسری قوموں کو وہ ایسا ہی سمجھتا ہے۔ صنعت اور تجارت کی نسبت اس کا خیال ہے کہ صرف وہی مشاغل فطری ہیں جو انسانی ضروریات کو پورا کرتے ہیں۔ فقط پونے کے لین دین کو وہ نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک ربا خواری اور اس کے مماثل مشاغل اعلیٰ درجے کے آزاد انسان کے شایان شان نہیں۔

سیاسی دستوروں کی نسبت ارسطو، افلاطون کے اس خیال کی پیروی نہیں کرتا کہ فقط ایک ہی قسم کا دستور حکومت صحیح ہے۔ اور باقی سب غلط ہیں۔ اس کے برعکس اس کی یہ رائے ہے کہ دستور حکومت رعایا کی سیرت اور ضرورت کے مطابق ہونا چاہئے مختلف حالات میں مختلف قسم کے دستور صحیح ہو سکتے ہیں اور جو نظام حکومت فی نفسہ ناقص ہے۔ لیکن ہے کہ خاص حالات میں بہترین رہی ہو۔ اگر دستور حکومت کی صحت کا مدار مملکت کے مقصد کے تعین پر ہے۔ اور وہی دستور صحیح ہیں جن میں فقط حکمران گروہ کا قائدہ نہیں۔ بلکہ سب کا قائدہ مد نظر ہو۔ اور دیگر تمام دستور غلط ہیں تو کس دستور کی صورت سیاسی قوت کی تقسیم پر منحصر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دستور حکومت مملکت کے اندر مختلف جماعتوں کی حقیقی اہمیت سے متعین ہونا چاہئے کیونکہ کوئی دستور قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ اس کے حافی اس کے مخالفوں سے قوی تر نہ ہوں۔ اور اس میں عدل اسی حالت میں ہوگا جب کہ مساوی حیثیت کا رعایا کو مساوی حقوق حاصل ہوں اور جہاں حیثیت مساوی نہیں ہے۔ وہاں حقوق بھی غیر مساوی ہوں۔ افراد رعیت کے درمیان اہم ترین امتیازات ان چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں جن پر کہ مملکت کی فلاح و بہبود کا مدار ہے مثلاً ملکیت نسب حریت وغیرہ۔ اگرچہ ارسطو نظماً ہمارے حکومت

کی روایتی تقسیم کو اختیار کرتے ہیں، جو حکمران جماعت کی تعداد پر مبنی ہے۔ لیکن وہ اس تقسیم کو اصولی نہیں سمجھتا۔ اس بنا پر وہ بھی افلاطون کی طرح چھ خاص صورتیں بیان کرتا ہے (۱) (Monarchy) شاہی (۲) (Aristocracy) اراٹیت (۳) (Polity)

(۴) (Democracy) (۵) (Oligarchy) (۶) (Tyranny)

شاہی قدرتی طور پر وہاں پیدا ہوتی ہے۔ جہاں ایک شخص تمام دوسرے لوگوں پر اس قدر فائق ہوتا ہے کہ وہ فطری تفوق سے ان کا رہنما بن جاتا ہے۔ جب اس قسم کے لوگوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہو تو اراٹیت قائم ہو جاتی ہے۔ جب تمام لوگ جنگی اور دیگر حیثیتوں سے برابر استفادہ رکھتے ہوں تو ان کا دستور حکومت (Polity)

کہلاتا ہے۔ جب مفلس اور آزاد لوگوں کی کثرت عنان حکومت اپنے ماتھے میں لے لے تو اس کو (Democracy) یا جمہوریت کہتے ہیں، جب اراکی تھوڑی سی تعداد حکومت پر قابض ہو تو وہ (Oligarchy) ہے۔ جب کوئی ایک شخص ظلم و تعدی سے حکمران بن جائے تو اس کو (Tyranny) کہتے ہیں۔ ارسطو ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں کوئی توافق پیدا نہیں کر سکا اور نہ ہی اس مسئلے کی نسبت اس نے کوئی

بے تناقض نظریہ پیش کیا ہے۔ بہترین مملکت کا خاکہ کھینچتے ہوئے ارسطو بھی افلاطون کی طرح

یونانی ریپبلک کے انتظامات کو اساس قرار دیتا ہے۔ ان دونوں کے نزدیک بہترین مملکت یونانی ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ نقطہ اس قوم میں آزادی اور پابندی آئین کا اجتماع ممکن ہو سکتا ہے۔ اس مملکت کی صورت ریپبلک ہی کی ہوگی کیونکہ شاہی کا اس کے نزدیک جو مفہوم ہے وہ جنگ و شجاعت کے زمانے ہی میں ممکن ہو سکتی ہے۔ خود اپنے زمانے کی نسبت اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کے اندر کوئی ایک شخص دوسروں سے اتنا زیادہ بلند نہیں ہو سکتا کہ آزاد لوگ

خوشی سے اس کی مطلق العنان حکومت کو تسلیم کر لیں۔ اس کی میٹاری مملکت منتخب لوگوں کی حکومت ہے جس کا خاکہ افلاطونی انداز کا ہے۔ اگرچہ تفصیلات میں بہت کچھ فرق پایا جاتا ہے مملکت کے تمام افراد کو انتظام سلطنت میں حصہ لینے کا حق حاصل ہے۔ پختہ عمری کے بعد فرائض حکومت اُن کے سپرد ہونے چاہئیں۔ لیکن بہترین مملکت میں نقطہ ان لوگوں کو شہریت کے حقوق حاصل ہوں گے جو زندگی میں اپنی حیثیت اور اپنی تعلیم و تربیت کی وجہ سے مملکت کی رہنمائی کر سکیں۔ تمام جسمانی محنت کا شکاری صنعت و حرفت وغیرہ غلاموں کے ذمے ہونی چاہیے۔ اور شہریوں کی تعلیم و تربیت کا پورا پورا انتظام مملکت کو کرنا چاہیے۔ اس تعلیم و تربیت کا نقشہ افلاطون کے پیش کردہ نقشے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے اور سٹوکیو جو نامکمل تصنیف ہمارے پاس ہے اس میں تعلیم و تربیت کا باب اور بہترین مملکت کا بیان دونوں نامتسام ہیں میٹاری مملکت کے علاوہ اسٹو نے ناقص دستوروں پر بھی بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ وہ جمہوری حکومت امراء اور جاہلانہ حکومت کی بہت سی مختلف صورتیں بیان کرتا ہے۔ اس اختلاف کا مدار کچھ تو حکمران جماعتوں کی مختلف ماہیتوں پر ہے اور کچھ اس بات پر کہ ہر صورت کے خصوصیات پر جو عمل ہوتا ہے وہ کہیں زیادہ ہوتا ہے اور کہیں کم۔ وہ ہر قسم کی مملکت کی ابتدا اور بقا و فنا کے اسباب کا معائنہ کرتا ہے اور اس کے متعلق جو انتظامات و اصول حکومت ہیں۔ اُن پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ آخر میں وہ اس امر کی تحقیق کرتا ہے کہ عام حالات میں مملکتوں کی کثیر تعداد کے لیے کس قسم کا دستور حکومت موزون ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اُمرائی اور جمہوری نظامات کی ایسی ترکیب موزون اور قابل عمل ہوگی جس میں حیاتِ انسانی کا مرکز نقل و حرکت متوالی کے اندر ہو۔ مملکت کی ترقی کے لیے وہ اس قسم کا نظام اور درمیانی راستہ تلاش کرتا ہے جو کسی دستور

حکومت کی بقا کا بہترین کیل ہو سکے۔ یہ طریقہ ارسطو کے اخلاقیاتی اصول
اعتدال کے بھی مطابق ہے۔ وہ اس قسم کے نظام کو (Polity)
کہتا ہے۔ تین صحیح نظامات میں سے بھی ایک کو وہ (Polity) کہہ
چکا ہے۔ ان دونوں کا تعلق اور فرق اس نے اچھی طرح واضح نہیں
کیا جس دستور کو عام طور پر Aristocracy کہتے ہیں (حکومت نو اہلین)
اس کا درجہ اس کے بعد ہے۔ یہاں ارسطو کا یہ حصہ بھی ناممکن
رہ گیا۔

۶۳۔ خطابت فن لطیف اور مذہب

ارسطو کے نزدیک خطابت (Rhetoric) کا مقام علمی اور
شاعرانہ علوم کے بین بین ہے۔ ایک طرف اس کے ہاں خطابت کی
حیثیت ایک فن لطیف کی ہے۔ دوسری طرف وہ اس کو منطقی بیانیات
اور اخلاقیات کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ خطیب کا مقصد گمانِ اغلب
کی بنا پر یقین پیدا کرنا ہے۔ مجلس تشریحی یا عدالت وغیرہ میں
تقریر کرتے ہوئے یقین پیدا کرنے کے لئے خطابت ایک فن لطیف
کا کام دیتی ہے۔ نظریہ دلیلِ خطابی اس کا اہم ترین حصہ ہے اور ارسطو
کی کتاب خطابت میں پہلا اور دو سرا حصہ اسی کو وقف کیا گیا ہے۔
سامعین میں غصہ یا ہمدردی پیدا کرنا یا نصاحت و بلاغت وغیرہ جسے
ارسطو کے زمانہ تک فن خطابت کے لئے سرمایہ قوت خیال کیا جاتا تھا،
اس کے ہاں ان کی قدر و قیمت بہت ماتحت اور مشروط ہے۔

ارسطو نے فنونِ لطیفہ میں سے نقطہ شاعری پر الگ کتاب
لکھی ہے اور یہ کتاب بھی ہم تک صحیح و سالم صورت میں نہیں پہنچی
جمالیات کا کوئی مکمل نظریہ اس کے ہاں دستیاب نہیں ہوتا۔ تصورِ جمال
جو جمالیاتِ جدیدہ کا خاص موضوع ہے، افلاطون اور ارسطو دونوں کے ہاں

غیر معین صورت میں پایا جاتا ہے۔ خیر کے تصور سے اس کو واضح طور پر متمیز نہیں کیا گیا۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی فن لطیف کو ایک نقل تصور کرتا ہے لیکن ارسطو اس کو محسوس و مدرك منظر ہر کی نقل نہیں سمجھتا بلکہ اشیاء کی باطنی فطرت کی نقل خیال کرتا ہے۔ فن لطیف واقعات کو اس انداز سے بیان نہیں کرتا جس طرح کہ وہ واقعی ظہور پذیر ہوئے۔ بلکہ اس طرح بیان کرتا ہے۔ جس طرح ماہیت اشیاء کے مطابق ان کو واقع ہونا چاہیے۔ صور فن تو ان میں کلیہ کے نمونے ہوتے ہیں۔ اس لیے شاعری بہ نسبت تاریخ کے زیادہ شریف فن ہے اور فلسفے سے قریب تر ہے۔ اس کے خاص طور پر موثر ہونے کی ہی وجہ ہے موسیقی کی نسبت ارسطو کہتا ہے کہ موسیقی سے چار قسم کے کام لیے جاتے ہیں۔ (۱) لذت اندوزی۔ (۲) تربیت اخلاق (۳) تفریح (۴) تزکیہ جذبات محض لذت اندوزی اس کا نصب العین نہیں ہو سکتا۔ باقی باتیں فن لطیف سے اس لیے حاصل ہوتی ہیں کہ وہ تو ان میں کلیہ کو جزئی اشیاء و امور کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ فن لطیف کا یہ عمل کہ وہ ہیمان پیدا کرنے والے جذبات سے انسان کو رہائی دلاتا ہے۔ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس کے اندر ورزش جذبات سے ان کی نسکین ہو جاتی ہے۔ فن لطیف تاثرات کو اس طرح اکساتا ہے کہ وہ ایک معین قانون کے تحت میں آجاتے ہیں اور انسان اپنے ذاتی واردات و حالات سے گزر کر اس حقیقت کو محسوس کرنے لگتا ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے۔ ارسطو کا الم انجیگز نامک کی نسبت یہ مشہور مقولہ کہ اس سے جذبات کا تزکیہ ہوتا ہے۔ اسی اصول کے ماتحت سمجھ میں آتا ہے۔ خاص مذہب کی نسبت ارسطو کے ہاں کوئی مسلسل تصنیف نہیں لیکن منتشر طور پر بہت سی باتیں ملتی ہیں۔ اس کی اپنی دینیات ایک تجریدی توجید ہے خدا نظام کائنات میں کوئی مداخلت نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ فطرت کو ایک الہی چیز سمجھتا ہے۔ اور اسے حصول مقاصد

کی ایک تنظیم خیال کرتا ہے۔ نیز روح انسانی کو وہ الہی قرار دیتا ہے لیکن یہ خیال اس سے بہت بعید ہے کہ کسی معلول کو فطری علل کے سوا کسی اور قوت کی طرف منسوب کرے۔ اس نئے نہ وہ سقراط کی طرح ربانی امداد کا قائل تھا اور نہ اس عقیدے کی اس صورت کو تسلیم کرتا تھا جسے افلاطون نے اختیار کیا۔ آئندہ زندگی میں جزا و سزا کا عقیدہ بھی اس کے ہاں نہیں۔ خدا کو وہ عالم کے بطل و نظم اور اس کی حرکت کا مصدر سمجھتا ہے لیکن ہر انفرادی شے کی خالص فطری توجیہ کرتا ہے وہ خدا کی تعظیم ہی کرتا ہے اور اس سے محبت بھی رکھتا ہے لیکن خدا کی جانب سے محبت یا خاص ربوبیت کا طالب نہیں۔ وہ اپنی قوم کے مذہب کو اس حد تک صحیح سمجھتا ہے کہ وہ ایک خدا پر عقیدہ رکھتی ہے۔ اور انجم و افلاک کی الہی فطرت کی قائل ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے علاوہ باقی سب کچھ افسانہ ہے جس کا ماخذ کچھ تو یہ ہے کہ انسان خدا، اور دیوتاؤں کو اپنے اوپر قیاس کرنا چاہتا ہے اور کچھ سیاسی اغراض نے ایسے عقائد پیدا کئے ہیں۔ ملکیت کے اندر وہ مرو جہ مذہب کو جاری رکھنا چاہتا ہے۔ افلاطون جس قسم کی اصلاح کا طالب تھا وہ اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتا۔

۶۴۔ مشائی جماعت

ارسطو کی وفات کے بعد تھیوفراستس اس جماعت کا امام ہو گیا۔ جو ارسطو کا وفادار دوست اور عالم ہونے کے علاوہ نہایت فصیح و بلیغ شخص تھا۔ (اس کا سن وفات ۲۸۸ - ۲۸۶ ق م ہے۔ دیوجانس کے بیان کے مطابق اس نے پچاسھی برس کی عمر میں وفات پائی) اس نے بہت مدت تک کام کیا اور بڑا کامیاب معلم رہا۔ اس کی تصانیف

فلسفے کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ اس کی وجہ سے اس جماعت کو بہت وسعت اور قوت حاصل ہوئی۔ اس نے اپنی جائیداد بھی اس اسکول کو وقف کر دی۔ بحیثیت مجموعی وہ ارسطو کے نظام فلسفہ کے حدود کے اندر رہتا ہے لیکن جزئی امور میں آزادانہ تحقیقات سے اس میں اضافہ اور تصحیح بھی کرتا ہے۔ اس نے اور یوڈیمس نے ارسطو کی منطق میں بہت سے اضافے اور تبدیلیاں کیں۔ ان میں سے سب سے اہم یہ ہیں کہ اس نے قضایا کی بحث کو الگ کر دیا۔ اور سلو جزم یعنی قیاس استخراجی میں افتراضی اور انفصالی نتائج کو بھی داخل کیا۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات پر اس کی کتاب کا ایک جزو اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ کہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے اندر اساسی تعریفات کو قبول کرنے میں اسے مشکلات معلوم ہوتی تھیں خصوصاً فطرت کے اندر ذرائع اور مقاصد اور عالم کے ساتھ محرک اول کے باہمی تعلق کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے ان مشکلات کو کس طرح حل کیا۔ لیکن اس نے ان تعینات کو ترک نہیں کیا۔ اس نے ارسطو کے نظریہ حرکت میں کچھ تبدیلی کی اور اس کی تعریف مکان کے خلاف بعض اہم شکوک پیدا کیئے۔ لیکن کثیر مسائل میں وہ ارسطو کی طبیعیات کی پیروی کرتا ہے۔ اور خاص طور پر زیتو کے خلاف قدامت عالم کی تعلیم کی حمایت کرتا ہے۔ نباتات پر اس کی دو کتابیں ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کے اندر اساسی اصول ارسطو کے فلسفے کے مطابق ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ازمنہ مندرستہ کے بعد تک وہ علم نباتات میں مستند شمار ہوتا تھا وہ فکر انسانی کو روح کی حرکت قرار دیتا تھا، عقل فطری کو عقل انفعالی سے الگ سمجھنے میں جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں، ان کو وہ بڑی دقت نظر کے ساتھ پیش کرتا ہے لیکن اس امتیاز کو ترک نہیں کرتا۔ ان دونوں مسائل میں وہ ارسطو کا ہم نوا نہیں۔ اخلاقیات پر اس کی بہت سی تصانیف ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت انسانی اور معاملات انسانی

کی نسبت نہایت وسیع معلومات رکھتا ہے۔ رواقی مخالفین نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس کے اندر خارجی اسباب حیات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن اس معاملے میں استاد اور شاگرد کی تعلیم میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ جو اصول کا فرق نہیں بلکہ مقدار کا فرق ہے۔ اس بات میں بھی وہ ارسطو سے الگ ہے کہ وہ شادکام اور تامل کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس سے علمی زندگی میں خلل واقع ہوتا ہے۔ جانداروں کی قربانی اور گوشت خواری کو بھی ناجائز سمجھتا ہے۔ اس بنا پر کہ تمام جاندار ہستیاں ایک ہی خاندان ہیں۔ اس بات میں وہ استاد کی تائید کرتا ہے کہ فقط ایک قوم کے انسان نہیں بلکہ تمام انسان باہم منسلک ہیں۔

ارسطو کے براہ راست شاگردوں میں سے تھیوفراستس کے علاوہ یوڈیمس خاص اہمیت رکھتا ہے۔ وہ بھی اپنے شہر رموڈس میں فلسفے کا معلم تھا۔ اپنی عالمانہ تاریخی تصانیف سے اس نے تاریخ علوم کی بہت خدمت کی۔ اپنے خیالات میں وہ تھیوفراستس سے زیادہ استاد کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ سہیلیسیوس کہتا ہے کہ وہ ارسطو کا سب سے زیادہ وفادار شاگرد ہے۔ منطق میں اس نے تھیوفراستس کی اصلاحات کو قبول کر لیا لیکن طبیعیات میں وہ پوری طرح ارسطو کا ہمنوا رہا یہاں تک کہ بعض اوقات اسی کے الفاظ دہرا دیتا ہے اس کی اخلاقیات اور ارسطو کی اخلاقیات میں فقط یہی اہم فرق ہے کہ وہ افلاطون کی طرح اخلاقیات اور دینیات کو اکٹھا کر دیتا ہے۔ اس کا نہ صرف یہ خیال ہے کہ نیکی کا میلان خدا کی جانب سے ہے۔ بلکہ تفکر بھی جسے ارسطو خیرِ اعلیٰ قرار دیتا تھا اس کے نزدیک خدا کی ذات کا تفکر ہے۔ اور تمام اشیاء و اعمال کی قیمت اس پر منحصر ہے۔ تمام فضائل کی باطنی وحدت کو وہ خیر و جمیل کی محبت سے اخذ کرتا ہے۔ جو کسی

خارجی اغراض کے لیے نہ ہو۔
تیسرا مشہور مشائی ارسطو کینیٹوس ہے جس کو اپنی کتاب

Harmonics (موسیقیات) اور موسیقی پر دیگر تصانیف کی
دہر سے شہرت حاصل ہوئی۔ وہ پہلے فیثاغورثی تھا۔ اس کے بعد
مشائین میں داخل ہوا۔ اس لئے اخلاقیات اور موسیقی دونوں میں اس
نے ان دونوں تعلیمات کے عناصر کو ملا دیا۔ بعد کے بعض فیثاغورثیوں کی
طرح وہ بھی روح کو جسم کی ہم آہنگی کا نتیجہ خیال کرتا تھا۔ اور
اسی لیے بقائے روح کا مخالف تھا۔ ڈیسیکس جو اس کا ہم سبق تھا۔
وہ بھی اسی خیال کا تھا وہ بھی علی زندگی کو علی زندگی پر فائق سمجھتا تھا۔ لیکن
سیاسیات میں وہ ارسطو کے اساسی تصورات سے نہیں ہٹا۔

فانیاس اور کیرکس کی نسبت ہمیں چند ہی باتیں معلوم ہیں۔ اور
یہ زیادہ تر عام تاریخ یا تاریخ فطرت سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کے
علاوہ جو لوگ ہیں۔ وہ عالم یا ادیب ہیں ان کو حکما نہیں کہہ سکتے۔

زیادہ نمایاں شخص سٹراٹو ہے جو طبعی کہلاتا تھا۔ وہ تھیوفراستس
کا جانشین ہوا اور اٹھارہ سال تک اٹینیا میں مشائی اسکول کا صدر
رہا یہ نکتہ رس محقق نہ صرف نظریات ارسطو کی تفصیلات میں

بہت سی چیزوں کو قابل تبیح سمجھتا تھا بلکہ اس کے روحی اور
شعوری نظریہ عالم کا بالکل مخالف تھا۔ اس کے برعکس وہ خدا کو
فطرت کی غیر شعوری فعلیت کا مرادف قرار دیتا تھا اور ارسطو

کی غایت کی جگہ وہ مظاہر فطرت کی خاص طبعی توجیہ چاہتا تھا
وہ گرمی اور سردی خاص کر گرمی کو مظاہر کا عام ترین ماخذ سمجھتا
تھا۔ انسان کے اندر وہ روح مطلق کو روح حیوانی سے بالکل

الگ تسلیم کرتا تھا۔ اور روح کے تمام افعال تفکر اور تاثر وغیرہ
کو اس عقلی وجود کے حرکات قرار دیتا تھا جس کے مقام اس کے
نزدیک سر کے اندر ابروؤں کے مابین ہے۔ اور وہاں سے وہ

جسم کے مختلف اعضا میں سرایت کرتا ہے۔ اس لئے وہ بقائے روح کا قابل نہیں تھا۔

سٹراٹو کے بعد لائکو چالیس سال تک اس جماعت کا امام رہا (یعنی ۲۲۶ ق۔ م تک) اس کے بعد ارسٹو اور ارسٹو کے بعد کرمیو لاس آیا جو ۱۵۶ ق۔ م میں جب کہ اس کی عمر بیاسی برس سے زائد ہو چکی تھی اٹینا کی طرف سے سفیر ہو کر روم گیا۔ اس کا جانشین ڈیوڈورس ہوا اور ڈیوڈورس کا جانشین ارنیموس۔ ان لوگوں نے فلسفے میں کوئی خاص کام نہیں کیا۔ اور فقط مشائی تعلیم کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے گئے۔ یہ لوگ زیادہ تر عملی فلسفے کی طرف راغب رہے۔ فقط ہیردیموس نے ارسطو کی اخلاقیات سے کسی قدر ہٹ کر راہ اختیار کی۔ وہ مصیبت و الم سے آزاد رہنے کو خیرِ اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ لیکن وہ اس حالت کو لذت سے بالکل الگ سمجھتا تھا۔ ان سب باتوں سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ مشائی جماعت کی عملی فعالیت اگرچہ فنا نہیں ہوئی لیکن تھیوفراستس اور سٹراٹو کے بعد سوائے تفصیلات میں کہیں کہیں بہ دو بدل کئے، مسائلِ عظیمی کے حل کے لیے کسی نے کوئی جدید راستہ اختیار نہیں کیا۔

تیسرا دور

مقدونیہ کے عروج اور اسکندر کی فتوحات سے یونانیوں کی زندگی میں جو انقلاب واقع ہوا اس کا لازماً علم و حکمت پر بھی نہایت گہرا اثر ہوا۔ مشرق اور جنوب میں لامحدود ذرائع حیات و تحقیق پیدا ہو گئے اور اس کے ساتھ جدید خیالات ابھر پڑے اور قومی ارتقا و تمدن کے نئے مراکز قائم ہو گئے۔ لیکن دوسری طرف اس کا یہ نتیجہ بھی ہوا کہ یونانی قوم کا اصل وطن سیاسی حریت اور اہمیت سے محروم ہو گیا اور اعیانہ کے لئے استخوانِ پرفاں بن گیا۔ اس کی دولت اور آبادی میں انحطاط آ گیا۔ شخصی زندگی کے ادنیٰ اعراض، منفعت اور لذت کی طلب اور رات بھر روزہ کے لیے کشاکش کے درمیان اخلاقی زندگی معرضِ خطر میں پڑ گئی۔ دیوتاؤں پر عقیدہ تو مدت سے غائب ہو چکا تھا، اب اخلاق میں غفلت پیدا کر نیوالی سیاسی جدوجہد بھی جاتی رہی۔ ایسے حالات میں لازمی بات تھی کہ آزادانہ علمی تفکر اور مسائلِ عالم میں لذتِ تحقیق بھی مفقود ہو جائے۔ اب اس قسم کے سوالات نمایاں ہو گئے کہ عملی زندگی کی کیا صورت ہونی چاہئے اور مصائبِ حیات سے چھٹکارا کس طریقے سے ہو سکتا ہے۔ فلسفے کی خاص اہمیت بھی یہی رہ گئی کہ اس سے اس قسم کی راہِ نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یونانی قوم کے تفکری میلانات اس حالت میں بھی اس امر کے متقاضی تھے کہ اس نئے طرزِ زندگی کی پشت پناہی بھی

کسی علمی نظریہ سے ہونی چاہئے۔ اس انحطاط اور فرار عن الہیات کے نئے
یہی فلسفہ درکار ہے۔ یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ فلسفہ اس
قسم کی نجات اسی حالت میں دلا سکتا ہے کہ ایک فرد تمام خارجی اہمال سے
مستثنی ہو کر اپنی عنانِ توجہ کلیتاً باطنی زندگی کی طرف پھیر دے۔ جو لوگ معاشرتی
ارتباط کی تعلیق کرتے تھے۔ وہ بھی عام انسانی نقطہ نظر رکھتے تھے۔ اور
کوئی وسیع سیاسی یا تمدنی اغراض ان کے مد نظر نہیں تھے۔ بلند اجتماعی
مقاصد کا خیال اس کے اند نہیں تھا۔ اس زاویہ نگاہ نے اس لئے
بھی غلبہ حاصل کیا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں نے مابعد الطبیعیات اور
اخلاقیات میں خارجی دنیا سے باطن کی طرف آنے کا راستہ تیار کر دیا تھا۔
ارسطو کے بعد کی صدیوں میں یہ انداز فکر جن منازل میں سے گذرا اس کا
ذکر ہم آغاز کتاب میں کر چکے ہیں۔

پہلا حصہ

رواقیت ایقوریت اور اریٹائیت

رواقی فلسفہ

۶۶۔ رواقی جماعت تیسری اور دوسری صدی قبل مسیح میں

رواقی جماعت کا بانی زینو (Zeno) تھا وہ جزیرہ سائپرکس میں
سیٹیم کا رہنے والا تھا۔ جو ایک یونانی شہر تھا۔ اگرچہ اس کے اندر

کچھ فیثقی آبادی بھی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات سن ۳۰۰ ق۔م کے قریب واقع ہوئی۔ دیوجانس کی تحقیق کے مطابق اس کی عمر بہتریں کی ہوئی۔ اس حساب سے اس کا سن ولادت سن ۳۲۲ ق۔م کے قریب ہوگا۔ بائیس برس کی عمر میں وہ ایتھنا آیا جہاں وہ کرائس بگلی اور اس کے بعد پلو کے ساتھ وابستہ ہو گیا لیکن اس نے دائیو دورس مغاری زینو کرائس اور پولیو سے بھی تعلیم حاصل کی۔ سن ۳۰۰ ق۔م۔ یا شاید اس سے کسی قدر پہلے وہ ہمیشہ ایک معلم اور فلسفیانہ مصنف کے دنیا کے سامنے آیا۔ اس کے تلامذہ پہلے اس کے نام کی مناسبت سے زینوی کہلاتے تھے۔ لیکن بعد میں رواتی (Stoics) کہلانے لگے۔ کونکہ ان کے درس رواق کے اندر ہوتے تھے۔ اس کی سیرت کی وجہ سے تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس کی موت خودکشی سے واقع ہوئی۔ کلینتیس اس کا جانشین ہوا وہ خاص اخلاقی قوت کا مالک اور اعتدال پسند شخص تھا۔ لیکن اس کے فکر میں زینو کی سی ہمہ گیری نہیں پائی جاتی تھی۔ اس کا سن ولادت سن ۳۳۱ ق۔م ہے۔ بعض تے نزدیک اسی برس کی عمر میں اور بعض کے نزدیک ننانوے برس کی عمر میں اس نے بھی اپنے آپ کو بھوک سے مار ڈالا کلینتیس کے علاوہ زینو کے براہ راست تلامذہ میں مفضلہ ذیل خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ پرسیپوس جو استاد کا ہم وطن تھا۔ اور اسی کے گھر میں رہتا تھا۔ ارسو اور ہرکلیس۔ سفروس باسفورس کا رہنے والا جو اسی کے بادشاہ کلیمینز کا اٹالین تھا اور ارائس جو سیلیسیا کا شاعر تھا۔ کلینتیس کا جانشین کرائس ہوا۔ (سن ولادت سن ۲۸۱ ق۔م سن وفات سن ۲۰۸ ق۔م) وہ ایک حکمت پس منطقی اور محقق عالم تھا وہ ایک کامیاب معلم اور کثیر تصانیف کا مصنف تھا۔ اگرچہ اس کی کتابوں میں بہت انتشار مضامین پایا جاتا ہے لیکن اس نے رواقیت کی تعلیم کو مکمل کیا اور اس کی وجہ سے اس فلسفے کو بہت وسیع اشاعت پیش ہوئی۔ کرائس کے

شاگردوں میں سے دو اس کے جانشین ہوئے ایک ٹارسس کا رہنے والا زینو دوسرا دیوجانس بابلی جو ۳۰۰ ق۔ م میں روم کی جانب سفارت غلامتہ میں شریک تھا۔

۱۷۔ رواقی نظام کی ماہیت اور اسکی تقسیم

رواقی جماعت کی پہلی تین صدیوں کی کثیر تصانیف میں سے بعض کتابوں کے فقط اجزا ملتے ہیں۔ متاخرین رواقی تعلیم کو ایک مکمل صورت میں پیش کرتے ہیں اور واضح طور پر یہ نہیں بتاتے کہ اس کے اندر خاص زینو کے نظریات کونسے ہیں اور بعد میں اس کے شاگردوں خصوصاً کرائسٹس نے ان پر کما اضافہ کیا۔ اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ہم رواقی نظام کی وہی صورت پیش کریں جو اس نے کرائسٹس کے بعد اختیار کی اور ان امتیازات و اختلافات کو بیان کریں جو اس جماعت کے اندر پیدا ہوئے جہاں تک کہ ان کا علم کسی قدر یقین کے ساتھ ممکن ہو سکتا ہے۔

رواقی جماعت کے بانی نے فلسفے کی جانب اولاً اس لئے رجوع کیا کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی مستحکم اساس تلاش کی جائے۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے پہلے اس نے کرائسٹس کلبھی سے تعلیم حاصل کی۔ اس کے پیرو بھی اپنے آپ کو سقراطی اسکول کی کلبھی شاخ سے متعلق سمجھتے تھے۔ اور جب وہ ایسے لوگوں کی مثال دینا چاہتے تھے جو عارف کامل کی زندگی کے قریب پہنچ گئے ہوں تو وہ سقراط کے علاوہ دیوجانس کلبھی اور انستھینز کا پتنام لیتے تھے ان فلاسفہ کی طرح ان کا بھی مقصد یہی تھا کہ انسان کو نیکی کے ذریعے سے آزادی اور خوشی حاصل ہو۔ یہ لوگ بھی فلسفے کی یہی تعریف کرتے تھے۔

کہ فلسفہ نیکی کی زندگی بسر کرنے کا نام ہے۔ اور علمی تحقیق کی قدر و قیمت ان کے ہاں اسی حد تک تھی، جس حد تک کہ وہ اخلاقی زندگی میں معاون ہو سکے۔ اخلاقی فرائض کا تصور ان کے ہاں کلیتاً سے بہت ملتا جلتا ہے لیکن جو چیز روایت کو کلیت سے خاص طور پر ممتاز کرتی ہے وہ علمی تحقیق کی اہمیت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے ہاں فلسفہ کا مقصد و منتہی انسان کی اخلاقی حالت کا درست کرنا ہے۔ لیکن صحیح اخلاق صحیح علم کے بغیر ناممکن ہے۔ ان کے ہاں نیک اور عادل مراد الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ اگرچہ عمل نیک فلسفہ کا مقصد ہے لیکن ان کے ہاں فلسفہ کی یہ تعریف سمجھی ہے کہ وہ الہی اور انسانی حقائق کا علم ہے۔ ان میں سے ہر س کی طرح بعض لوگ ایسے بھی تھے۔ جنہوں نے علم کو زندگی کا مقصد اعلیٰ قرار دیا اور اس طرح گویا زینو سے ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ اس کے برعکس ارسطو نے یہ کوشش کی کہ روایت کو کلیت کی طرف لے آئے۔ وہ علمی زندگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اور عمداً منطقی اور طبیعیات سے جاہل رہنا چاہتا تھا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ منطق ایک بے کار مشغلہ ہے۔ اور طبیعیات یعنی حقائق فطرت کا علم انسان کے قواعد عقلی سے ماورا ہے۔ اخلاقیات میں بھی وہ فقط اصول سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ زندگی کے تفصیلی قواعد کو وہ اس قدر قابل توجہ خیال نہیں کرتا تھا۔ زینو خود علم و حکمت کو اخلاقی عمل کے لئے لازمی سمجھتا تھا۔ اس نے منطق اخلاقیات اور طبیعیات میں فلسفہ کی تقسیم کو افلاطونیوں سے اخذ کیا۔ اپنی اخلاقیات کی تنظیم کے لئے اس نے خاص طور پر ہیراکلیٹوس کی طرف رجوع کیا جس کی طبیعیات کو وہ اس لئے پسند کرتا تھا کہ وہ اس اصول پر مبنی تھی کہ عالم کے اندر تمام اشیاء ایک ہی اصلی وجود کے تعینات ہیں، فطرت کے اندر ایک ہی قانون جاری و ساری ہے۔ اور انسانوں کے اعمال بھی

اسی قانون کے ماتحت ہونے چاہئیں۔ دوسری طرف یہ بات تھی کہ زینو، افلاطون اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو قبول نہیں کر سکتا تھا۔ وہ ان کی ثنویت سے بیزار تھا۔ جس کے مطابق عالم کے اندر کورانہ جبر عقل کے دوش بدوش چلتا ہے۔ اور انسانی زندگی کے اندر عقل کی حکومت میں عقل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں افلاطون اور ارسطو کی تصوریت اور روحیت اس اسمیت (Nominalism) کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتی تھی جسے زینو نے ائمستھنز سے حاصل کیا تھا۔ اور وہ اس کے لئے بھی موزوں نہیں تھی کہ زینو کے لئے ایک مستحکم بنیاد عمل بن سکے۔ لیکن زینو اور اکی جماعت نے سقراطی افلاطونی غایت اور اس کے ساتھ خدا کی رحمانیت پر اعتقاد، اپنے نظریہ عالم میں قطعی طور پر داخل کر لیا۔ علاوہ ازیں زینو نے بعض تفصیلات میں ہیراقلیتوس کی طبیعیات میں ارسطو طالیسی تعلیمات کو شامل کر دیا۔ اس سے زیادہ گہرا اثر روایت پر مثالی منطق کا ہوا، خاص کر ارسطو کے بعد اخلاقیات کے اندر زینو کی بڑی کوشش یہ تھی کہ کلیت کی درستی کو کم کیا جائے۔ اس کی اس کوشش نے نہایت اہم نتائج پیدا کئے۔ روایت کلیت کا محض نسل نہیں ہے۔ کلیت کے اندر اس نے قدیم تعلیمات کے بعض عناصر کو شامل کر کے بہت کچھ رد و بدل اور اضافہ کیا۔

روایتیں فلسفے کو جن تین حصوں میں تقسیم کرتے تھے۔

تدریس میں ان کے تقدم و تاخر کی نسبت ان کی اضافی قیمت کے لحاظ سے راس مختلف تھیں۔ کبھی طبیعیات کو اعلیٰ ترین خیال کیا تھا اس لئے کہ وہ حقائق الہیہ کا علم ہے اور کبھی اخلاقیات کو، اس لئے کہ وہ انسان کے لئے اہم ترین علم ہے۔ لیکن خود زینو اور کراٹیس منطق سے شروع کرتے تھے، اس کے بعد طبیعیات پڑھا کر اخلاقیات پر ختم کرتے تھے۔

۶۸۔ روائی منطق

(Logic) منطق کا لفظ شاید سب سے پہلے زینون نے استعمال کیا۔ کراٹیس کے زمانے سے رواقیین اس نئے تحت میں ان تمام حقیقتات کو داخل کرتے تھے جو باطنی یا خارجی منطق سے متعلق ہوں۔ اسی لئے وہ اس کے دو حصے کرتے تھے (Rhetorie) کہ خطابت اور (Dialectie) منطقی تصدیق و برہان، مونوالڈ کے ساتھ کبھی تصورات کے معیارات اور ان کے تعین کو بھی شامل کر دیتے تھے۔ قبل الذکر یعنی خطابت میں وہ نظریہ شعرا، نظریہ موسیقی اور صرف دماغ کو داخل کرتے تھے جس کی ترقی اسکندروی اور رومانی دور میں بہت کچھ رواقیین کی مرہونِ منت ہے۔ اس جماعت میں جو کچھ علیات تھیں وہ معیاراتِ صداقت کے تحت میں آتی تھیں۔ افلاطون اور ارسطو کے مقابلہ میں رواقیین فقط مشاہدے اور تجربے کے قابل ہیں۔ انستھینز نے یہ کہا تھا کہ فقط انفرادی اشیاء ہی حقیقی ہیں۔ زینون نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ تمام علم افرادِ اشیاء کے ادراک سے حاصل ہوتا ہے۔ رواقیین کے مطابق پیدا ہونے کے وقت روح ایک لوحِ سادہ ہوتی ہے۔ بعد میں اس پر جو کچھ منقوش ہوتا ہے۔ وہ اشیاء کی وجہ سے ہوتا ہے۔ زینو اور کینتھینز دونوں نے کہا کہ استحضارِ روح پر اشیاء کے ارتسام کا نام ہے یا جیسے کہ کراٹیس کا خیال تھا کہ اشیاء سے روح کے اندر ایک آئینہ پیدا ہوتا ہے۔ جو خارجی حالات اور بعض اوقات باطنی کیفیات کا پتہ دیتا ہے۔ ادراک سے یادداشت پیدا ہوتی ہے اور اس سے تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ ادراکات سے نتائج اخذ کر کے ہم کلی تصورات پر پہنچتے ہیں۔

جو علمی تحقیق سے پیشتر انسانوں کے عقائد کو متعین کرتے ہیں۔ تصورات کو وضع کرنا اور باقاعدہ ان کا ثبوت دینے کا نام حکمت ہے۔ حکمت کی خاص قیمت یہ ہے کہ اس سے ایسے عقائد پیدا ہوتے ہیں جو اعتراضات سے متزلزل نہیں ہو سکتے چونکہ تمام تصورات اور اکائت سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی صحت اور قیمت کا مدار اس بات پر ہے کہ آیا ایسے اور اکائت کا وجود ہے جن کی نسبت یقین سے یہ کہہ سکیں کہ وہ اپنے معروضات کے بالکل مطابق ہیں روایتیں اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارے بعض تصورات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہم ان کو ماننے پر مجبور ہوتے ہیں ان کے ساتھ یہ شعور وابستہ ہوتا ہے کہ وہ فقط حقیقت سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور بدیہی ہیں۔ زیو اسی قسم کے یقینی ادراک کو تصور کہتا ہے تصور کے اندر بھی وہی کچھ ہوتا ہے جو سادہ ادراک میں ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ یقین وابستہ ہوتا ہے کہ وہ شے معروض کے مطابق ہے اسی قسم کا تصور اور اک معیار صداقت ہے۔ چونکہ مشترک یا کلی تصورات اور اکائت ہی سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان کو بھی معیار صداقت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن امکان علم کا آخری اور قطعی ثبوت روایتیں کے ہاں یہ ہے کہ اگر صحیح علم ممکن نہ ہو تو عمل کے لئے کوئی معقول عقیدہ قائم نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں نے اپنے آپ کو اس تناقض میں مبتلا کر لیا کہ ایک طرف انہوں نے ادراک کو معیار صداقت بنایا اور دوسری طرف یہ کہا کہ کامل یقینی علم فقط حکمت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ بات نہ صرف ان کی علمی ضرورتوں کے مطابق تھی بلکہ یہ ایک ایسے نظام کا عملی تقاضا تھا جو انسانوں کی نیکی اور سعادت کو ایک تکلی قانون کے ماتحت زندگی بسر کرنے پر منحصر کرنا تھا۔

روایتیں کے ہاں (Dialectic) کا وہ حصہ جو ہماری

منطق صوری کے مطابق ہے تعبیر اور تضمن سے بحث کرتا ہے۔ یہ یا مکمل ہوتا ہے یا غیر مکمل۔ پہلے حصے میں تصورات ہیں اور دوسرے میں قضایا۔ تصورات کی نسبت ان کے اہم ترین خیالات ان کے نظریہ مقولات میں پائے جاتے ہیں۔ ارسطو کے اوس مقولات کی جگہ ردائین کے ماں فقط چار مقولات تھے ان چار کا باہمی تعلق اس قسم کا تھا کہ ہر موخر مقولہ اپنے سے پہلے مقولے کا زیادہ قریبی تعین تھا اس لئے وہ پہلا اس میں شامل تھا۔ وہ چار مقولے یہ ہیں (۱) محل (۲) خاصیت (۳) صفت (۴) صفت اضافی یہ چاروں مقولے جس ایک تصور اعم کے تحت آتے ہیں وہ بعض کے نزدیک وجود ہے (غالباً زینو بھی انہیں میں سے ہے) اور بعض اس کے لئے کچھ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ پھر اس کچھ کو وہ وجود اور غیر وجود میں تقسیم کرتے ہیں۔ مکمل قضایا میں تصدیقات ان کو کہتے ہیں جو یا صحیح ہیں یا غلط۔ یہ لوگ تصدیق بسیط اور تصدیق مرکب میں امتیاز کرتے تھے۔ اور موخر الذکر کے تحت وہ خاص طور پر افترامی تصدیقات پر بحث کرتے تھے۔ قیاس استخراجی میں بھی وہ افترامی اور انفصالی قضایا کو ایسی اہمیت دیتے تھے کہ خاص معنوں میں فقط بعض کو انتاجات سمجھتے تھے۔ اس روایتی منطق کی علمی قیمت بہت کم ہے تفصیلات کے اندر کہیں کہیں خاص تحقیق کی گئی ہے۔ لیکن کرائس نے اس کے اندر جو مصطلحات اور خالی الفاظ کا گورکھ دیکھا داخل کر دیا تھا اس سے اس علم کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔

۶۹۔ روایتی طبیعیات۔ اسان ہر اور کائنات

ردائین کے نظریہ عالم میں تین میلانات پائے جاتے ہیں۔

افلاطونی اور ارسطاطیسی ثنویت کے مقابلہ میں روایتیں علتِ اولیٰ کی وحدت کے قائل ہیں۔ جس سے وہ عالم کی وحدت کو اخذ کرتے ہیں ان کی مابعد الطبیعیات وحدیتی ہے اور ان کی تصورات کے مقابلہ میں اس میں موجودیت بلکہ مادیت پائی جاتی ہے۔ باتیں ہمہ وہ عالم میں ہر چیز کو عقل کی پیداوار سمجھتے تھے جیسا کہ ان کی اخلاقیات کا تقاضا تھا، اور عقل مطلق کو عالم کی انتہائی علت قرار دیتے تھے۔ ان کا نقطہ نظر فانیستی اور الہیستی ہے اور ان کی وحدتِ الہیستی وحدتِ الوجود ہے۔

روایت کی تعلیم کے مطابق فقط اجسام حقیقی ہیں۔ ان کے نزدیک فقط وہی چیز حقیقی ہے۔ جو یا فاعل ہے یا منفعل، لیکن یہ صفات فقط اجسام میں آئے جاتے ہیں۔ انسانی رُوح اور خدا سمیت وہ نہ صرف تمام جوامہر کو اجسام کہتے تھے بلکہ صفاتِ اشیاء کے بھی مستقل جسمانی وجود کے قائل تھے۔ فاعل جذبات، حکمت، رفتار وغیرہ سب ان کے ہاں اجسام اور جاندار ہستیاں کہلاتی ہیں لیکن مجرد زمان اور مکان وغیرہ کو وہ اجسام نہیں کہتے تھے۔ یہ ایک متناقض بات تھی لیکن وہ اس سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ رُوح تمام جسم کے اندر اور صفاتِ شے تمام شے کے اندر جاری و ساری ہوتے ہیں۔ انھوں نے اس نظریہ کو رو کر دیا کہ اجسام ناقابلِ ادخال ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اندر پوری طرح حلول کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ ان دونوں کے مادے ملکر ایک ہو جائیں۔ لیکن اپنی مادیت کے باوجود وہ مادے میں اور ان قوتوں میں جو اس میں کام کرتی ہیں۔ امتیاز کرتے تھے۔ مادہ بے قوت کو وہ صفات سے معزاً سمجھتے تھے اور تمام صفاتِ اشیاء کو اس عقلی قوت سے اخذ کرتے تھے جو ان کے اندر جاری و ساری ہے۔ مکان کے پرچونے کو بھی وہ دو قسم کی حرکات سے اخذ کرتے تھے۔ ایک تکلیف اور

دوسری تہلطف، ایک اندر کی جانب اور دوسری باہر کی جانب۔ لیکن عالم کی تمام قوتیں ایک اصل قوت کی مظہر ہیں۔ کائنات میں کثرت کے اندر جو وحدت پائی جاتی ہے وہ وحدت علت کی شہادت دیتی ہے تمام حقیقی چیزوں کی طرح یہ جو ہر کئی بھی جسمانی ہے۔ وہ ایک گرم بنجار یا آگ کی طرح ہے کیونکہ اشیاء میں تمام حیات و حرکت گرمی ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن عالم کا کمال، مقاصد و ذرائع کی تنظیم اور خاص کر فطرت انسانی کا عقلی عنصر اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ عالم کی یہ انتہائی علت عقل کامل اور رحیم و کریم ہوگی جسے خدا کہتے ہیں۔ اس تہستی میں یہ تمام کمالات اس لئے نائے جانتے ہیں کہ وہ کامل ترین مادے سے بنی ہوئی ہے تمام اشیاء کے خواص اور حیات و حرکت اس کی رہن منت ہے اس لئے عالم سے اس کا تعلق اسی منظم کا ہے جیسا ہماری رُوح کا تعلق ہمارے جسم سے۔ وہ تمام چیزوں کو زندگی بخشتی ہے اور ان کے اندر حرارت کی طرح سرایت کئے ہوئے ہے۔ وہ رُوح عالم، عقل عالم، ربوبیت، مقدر، فطرت، اور قانون کلی ہے۔ یہ تمام تصورات مختلف طریقوں سے ایک ہی حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس طرح رُوح انسانی اگرچہ تمام جسم میں موجود ہے لیکن حکمراں حصہ باقی جسم سے الگ ہے اور اس کا ایک خاص مقام ہے، یہی کیفیت رُوح کائنات کی بھی ہے خدا یا زیوں کا مقام کائنات کے آخری دائرے میں ہے جہاں سے وہ تمام عالم میں ساری ہوتا ہے۔ آرسٹوٹیلوس کے نزدیک وہ مرکز عالم میں ہے اور گلیسنٹینز کے نزدیک آفتاب میں۔ لیکن کائنات سے اس کا اتینا محض اضافی ہے ایک بلا واسطہ الہی وجود ہے اور دوسرا بلا واسطہ الہی وجود۔ فی نفعہ دونوں ایک ہیں۔ وجود حقیقی ایک ہی ہے جس کا ایک حصہ عالم کی صورت اختیار کرتا ہے اور دوسرا حصہ اپنی اصلی شکل پر رہتا ہے اور بہ حیثیت علتِ فاعلہ یا خدا کے وہ پہلے حصے کے

رو برو ہوتا ہے۔ یہ امتیاز شہود اضافی اور گذشتہ ہے یہ ایک وقت کے اندر پیدا ہوا ہے اور کسی وقت فنا ہو جائے گا۔

عالم کو بنانے کے لئے خدا نے پہلے اپنے آتش بخار کو ہوا میں تبدیل کیا پھر پانی میں، جس کے اندر وہ فوت صانع کی حیثیت سے موجود تھا۔ ایک حصہ زمین بن گیا ایک حصہ پانی رہا، اور ایک حصہ ہوا میں تبدیل ہوا۔ ہوا میں مزید تکلیف سے غصری آگ پیدا ہوئی۔ روح کائنات یعنی خدا کے مقابلے میں کائنات کا جسم اس طرح بنا۔ چونکہ یہ مخالف زمانہ کے اندر پیدا ہوا ہے، اس لئے زمانے کے اندر یہ فنا ہو جائے گا جب موجودہ کائنات کا دور ختم ہو جائے گا تو ایک عالمگیر آتش زدگی میں ہر شے پھر دھواں ہو جائے گی۔ زلوں عالم کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اور پھر ایک مقررہ وقت پر اس کو باہر نکالتا ہے۔ کائنات کو خدا ہمیشہ اسی طرح بناتا اور سوخت کرتا رہتا ہے۔ چونکہ یہ فنا اور اجیا ایک ہی قانون کے تحت میں واقع ہوتا ہے اس لئے کائنات ہر بار ہو ہو پہلے کی طرح بنتی ہے۔ تمام اشیاء و اشخاص اور تمام واقعات بالتفصیل ہر کائنات میں دہرائے جاتے ہیں۔ عالم کے تمام مظاہر میں علت و معلول کا ایک جبری سلسلہ پایا جاتا ہے۔ اس قسم کی تقدیر کا تصور روایتیں کے نظام وحدت الوجود کے بالکل مطابق ہے، اور انسانی ارادہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ انسان اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے، کیونکہ اس کا محرک اس کے اندر ہوتا ہے۔ تقدیر کے تقاضے کو بھی وہ بالارادہ یعنی اپنی مرضی سے پورا کر سکتا ہے، لیکن ہر حالت میں اس کو پورا ضرور کرنا پڑتا ہے۔ عالم کا کمال و جمال علت اولیٰ کی وحدت اور اسکی عقلیت کا نتیجہ ہے۔ خدا کے عقیدے کے ساتھ روایتیں اس کو اپنا فرض سمجھتے تھے کہ عالم کے کمال کو ثابت کریں اور نقص و شرکی وجہ سے اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ ان کا جواب دیں یہ طبیعی دینیات اور

حیثیت الہی خاص طور پر کرسٹیس کا کارنامہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن یہ شخص نہایت ادنیٰ قسم کی سطحی غایت سے اس عقیدے کے لئے دلائل ہتھا کرتا تھا کہ کائنات دیوتاؤں اور انسانوں کے لئے بنی ہے۔ روائی حیثیت الہی کا یہ اساسی تصور کہ فرد کا نقص کل کے کمال میں مبادون ہے بعد میں ہمیشہ اس قسم کی کوششوں کے لئے ایک نمونہ بنا رہا لیکن اخلاقی شرک الہی تقدیر کے ساتھ متحد کرنے کا ملکہ آن کے لئے لاجل تھا کیونکہ وہ بدی کی وسعت اور قوت کی نہایت تاریک تصور کھینچنے کے عادی تھے۔

۱۰۔ فطرت اور انسان

اپنی تعلیم فطرت میں رواقین بنبت ہیرا کلیتوس کے ارسطو سے قریب تر رہے جو اس زمانے کے علم کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک ناگزیر بات تھی۔ بعض معمولی تبدیلیوں کو نظر انداز کر کے عناصر اربعہ کی نسبت انہوں نے ارسطو کی پیروی کی اگرچہ انہوں نے ایٹم کو پانچویں عنصر کے طور پر پیش نہیں کیا لیکن وہ ایٹری آتش اور ارضی آتش میں فرق کرتے تھے۔ ایٹری آتش دائروں میں حرکت کرتی ہے۔ اور ارضی آتش خطوط مستقیم میں گزرتی ہے۔ بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تمام عنصری مادے ایک دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں، تمام چیزوں میں دائمی تغیر ہے، اور اس طرح سے عالم قائم رہتا ہے۔ اس لئے وہ ارسطو سے اس بات میں متفق نہیں تھے کہ تغیر فقط عالم زیر قمری میں پایا جاتا ہے۔

عالم کی بناوٹ کی نسبت وہ مروجہ خیالات پر قائم رہے۔ تاہم اس کی نسبت ان کا یہ خیال تھا کہ اپنے برجوں میں جڑے ہوئے ہیں۔ زمین اور پانی سے جو بخارات نکلتے رہتے ہیں۔ ان سے آگ کی پرتش ہوتی رہتی ہے۔ الوہیت اور عقلیت آگ کی پاکیزگی کے ساتھ وابستہ ہیں۔

عالم فطرت چار اصناف میں منقسم ہے، جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان۔ حیوانوں کے اندر روح حیوانی ہے اور انسانوں کے اندر روح عقلی۔ ان حکماء کو تمام مخلوقات میں سے خاص دلچسپی فقط انسان سے ہے، اور انسان میں اس کی روح سے۔ تمام حقیقی چیزوں کی طرح روح کی فطرت بھی مادی ہے۔ طبعی تولید میں وہ جسم کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، لیکن روح کا مادہ اشرف و الطیف ہوتا ہے۔ اس الہی آتش نے اس وقت انسانوں کے اجسام میں حلول کیا، جب وہ پہلے پہل ایٹم میں سے بنے یہ آگ والدین سے اولاد میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس آتش روح کو خون سے غذا ملتی ہے۔ روح کا مقام حکومت قلب میں ہے جو دوران خون کا مرکز ہے یہاں سے اساتذہ شاخیں نکلتی ہیں۔ پانچ حواس، چھٹی قوت، ناطقہ اور ساتویں قوت شامل۔ یہ شاخیں ان اعضا کی طرف جاتی ہیں جو خاص ان کے لئے بنے ہیں۔ شخصیت کا مقام عقل میں ہے جو جسم کے اندر حکمراں ہے۔ روح کے ادنیٰ اور اعلیٰ افعال اسی سے متعلق ہیں، اور تصورات اور ارادوں کا رد و قبول اسی کے اختیار میں ہے، جن معنوں میں کہ روانی جبریت کے اندر یہ ممکن ہو سکتا ہے۔ موت کے بعد کلینتھن کے نزدیک تمام روہیں اور کراسٹیس کے مطابق فقط ایسی روہیں جنہوں نے ضروری قوت حاصل کرنی ہے، یعنی عاقلوں کی روہیں، عالم کے انجام تک قائم رہتی ہیں، تاکہ اس وقت خدا کے اندر واپس چلی جائیں، لیکن یہ محدود اور تنہا بقائے حیات رواقین اور خاصکر تینیکا کو اس سے مانع نہیں ہوتی کہ وہ حیات بعد الموت کی برتری اور سعادت کو، افلاطون اور عیسائی الہیین کی طرح ذوق و شوق سے بیان کریں۔

۱۔ روائی اخلاق اور اس کی خصوصیات

ہر چیز قوانین عالم کی پیروی کرتی ہے، لیکن فقط انسان اپنی عقل کی بدولت ان قوانین کا علم رکھتا اور ان پر عمل کر سکتا ہے۔ روائی اخلاق کا یہ ایک اساسی خیال ہے۔ عام طور پر وہ اس اصول کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں، کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہیے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اس اصول کو اس صورت میں تزیوں کے تابعین نے مرتب کیا اور تزیوں فقط یہ کہتا تھا کہ زندگی آپ اپنے مطابق ہونی چاہیے یا بالفاظ دیگر اس میں داخلی موافقت ہونی چاہئے۔ ویو جاس نے اس کے خلاف بیان کیا ہے، اور خود پولیمو بھی جو تزیوں کا اتاد تھا، حیات مطابق فطرت کا متقاضی تھا۔ اگر کلینٹھنیز اور کراٹیس اس کو فطرت کلی یا فطرت انسانی کہتے تھے، تو یہ صحیح محض لفظی تھی۔ فطرت کی وہ تحریک جو ہر ہستی میں پائی جاتی ہے، محفوظ ذات کی تحریک ہے۔ وہ چیز یا عمل باقیمت ہے جو اس مقصد کو پورا کرے، اور سعادت ذات میں معاون ہو۔ عاقل انسان کے لئے وہی چیز باقیمت ہو سکتی ہے جو عقل کے مطابق ہو۔ عقل کے لئے فقط یہی خیر مطلق ہے اور یہی ہی ان کی سعادت ہے، جو کسی اور شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ اس کے بالعکس یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقط بدی ہی شرط مطلق ہے۔ باقی کسی چیز پر خیر و شر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ زندگی، صحت، عزت، مال و متاع، ہنسی، قہقہہ خیر نہیں، موت، بیماری، افلاس اور ذلت فی نفسہ شرمین۔ لذت تو سب سے کم خیر یا خیر اعلیٰ کہلانے کی مستحق ہے۔ اور نہ وہ فی نفسہ لائق طلب ہے لذت ہمارے افعال کا ایک نتیجہ ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ افعال صحیح ہوں، کیونکہ سچی تسکین فقط

عملِ راست سے پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن لذت خود عمل کا مقصد نہیں بن سکتی۔ اگرچہ تمام روایتی کلیتہً تنقید کی طرح انتہا پسند نہیں تھے، جو لذت کو ان چیزوں میں شمار ہی نہیں کرتا تھا۔ جو مطابق فطرت ہیں، لیکن سب روایتی اس پر متفق تھے کہ مقاصد سے الگ ہو کر لذت فی نفع کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ نیک آدمی کی سعادت اس میں ہے کہ اس کی طبیعت میں کسی قسم کا ہیجان نہ ہو، اس کو سکونِ قلب اور باطنی آزادی حاصل ہو۔ چونکہ انسان کے لئے فقط نیکی ہی قیمت رکھتی ہے۔ اس لئے اس کے حصول کی کوشش اس کی فطرت کا قانونِ اعم ہے۔ قانون اور فرض کا یہ تصور بہ نسبتِ فلاسفہ ماقبل کے روایتیوں کی تعلیم میں زیادہ نمایاں ہے۔ چونکہ انسان کے اندر عقلی محرکات کے علاوہ غیر عقلی محرکات بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ان کے ہاں نیکی خاص طور پر جذبات کے ساتھ جنگ کرنا ہے۔ زینو کے نزدیک تمام جذبات چار عنوانوں کے تحت آسکتے ہیں لذت، خواہش، تشویش اور خوف۔ جذبات انسان کے اندر ایک غیر عقلی اور فاسد عنصر ہیں۔ فلاطینین اور مشائین ان کے انضباط کی تعلیم دیتے تھے، لیکن حقیقت ان کی بیخ کنی لازمی ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ جذبات سے آزاد ہو کر طبیعت کو بالکل بے ہیجان کر دیں۔ جذبات کے مخالف نیکی روح کی عقلی صفت کا نام ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ کردار کی نسبت صحیح تصور قائم ہو اسی لئے نیکی علم ہے، اور بدی جہالت لیکن روایتیوں کے ہاں اس علم کے ساتھ قوتِ ارادی کا اس قدر گہرا تعلق ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے، کہ نیکی کا جو ہر قوتِ ارادی میں ہے۔ زینو بصیرت کو تمام فضائل کی جڑ قرار دیتا تھا۔ کلیتہً تنقید قوتِ نفس کو اور ارسطو صحت کو۔ کراسیتس کے زمانے سے عام طور پر حکمت کو فضائل کا منبع قرار دیا جاتا ہے، جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ

الہی اور انسانی حقائق کا علم ہے حکمت سے چار فضائل کبریٰ اخذ ہوتے ہیں جن کی تقسیم مختلف طور پر کی گئی ہے۔ بصیرت، شجاعت، ضبط نفس اور عدل۔ کلینٹھنیز کے ہاں بصیرت کی جگہ صبر یا استقلال ہے۔ ارسطو کے نزدیک (اور حقیقت میں کلینٹھنیز کا بھی یہی خیال ہے) فضائل کا امتیاز فقط ان معروضات کے اختلاف پر مبنی ہے جن کے اندر وہ ظاہر ہوتے ہیں، لیکن کراٹیس اور بعد کے مصنفین کے نزدیک فضائل کا فرق ذاتی اور کیفی ہے اس امر میں سب متفق ہیں کہ ایک ہی روح کے مظاہر ہونے کے لحاظ سے سب فضائل باہم وابستہ ہیں۔ جہاں ایک فضیلت ہے وہاں لازماً سب فضائل ہونے چاہئیں اسی طرح جہاں ایک بدی ہے وہاں سب بدیوں کا ہونا ضروری ہے لہذا تمام حنات خرابی میں اور تمام سنیات خرابی میں مساوی ہیں۔ سب کچھ روح پر منحصر ہے۔ اس سے فرض کی انجام دہی نیکی بن جاتی ہے۔ عمل کی ظاہری صورت کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ یہ روح یا پوری طرح موجود ہوتی ہے۔ یا بالکل غائب۔ نیکی اور بدی ایسے صفات ہیں کہ ان میں مقدار کا فرق نہیں ہو سکتا۔ کوئی شخص جزو نیکی یا بد نہیں ہو سکتا۔ وہ یا نیکی ہے یا بد، کچھ یہ اور کچھ وہ نہیں ہو سکتا۔ یا وہ عادل ہے یا احمق۔ بہت قابل ہونے کے باوجود بھی انسان احمق ہوتے ہیں۔ مردِ عاقل کمال کا نصب العین ہے اور چونکہ سعادت کی یہی واحد شرط ہے۔ اس لئے وہ سعادت کا بھی نصب العین ہے۔ اسی طرح احمق، نقص و بدی اور شقاوت و مصیبت کا نمونہ ہے۔ مردِ عاقل کے لئے وہ کمین بڑے فصیح و بلیغ و خطیبانہ الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ فقط مردِ عاقل ہی آزاد ہے وہی جمیل ہے وہی منعم ہے وہی سعید ہے۔ وہ تمام فضائل اور تمام علم کا مالک ہے تمام اسعاطات میں اس کا عمل صحیح ہوتا ہے وہی حقیقی بادشاہ حقیقی ریاست وال، حقیقی شاعر، حقیقی نبی اور حقیقی رہنما ہے۔ فقط وہی دیوتاؤں کا دوست ہے اور تمام حجاج و

آلام سے بری ہے۔ اس کی نیچی اس سے زائل نہیں ہو سکتی۔ اس کی مسرت خدا کی مسرت کی طرح ہے، اور اس میں وقت سے اضافہ نہیں ہو سکتا۔ جو احمق ہے، وہ نہایت بُرا اور نہایت معصیت زدہ شخص ہے وہ غیبی ہے، گدا ہے اور غلام ہے وہ کبھی ٹھیک عمل کر ہی نہیں سکتا۔ تمام احمق لوگ دیوانے ہیں۔ رواقین کے نزدیک چند لوگوں کو مشتے کر کے باقی تمام انسان احمق ہیں۔ نہایت مشہور بتائوں اور شجاعوں پر فتویٰ لگاتے ہوئے فقط اتنی رعایت کی گئی ہے کہ نوع انسا کی عام برائیاں ان میں دوسرے لوگوں سے کم پائی جاتی ہیں۔

ان تمام باتوں میں رواقین اصول کلیت کے پیرو ہیں سوائے ان تبدیلیوں کے جو ان اصولوں کو عملی طور پر قائم کرنے میں پیدا ہوئیں لیکن ذیور پر یہ حقیقت پوشیدہ نہیں تھی کہ اس قسم کی تعلیم میں بہت سی تحدید اور تغیر کی ضرورت ہے۔ یہ تبدیلیاں فقط اسی لئے ضروری نہیں تھیں کہ یہ تعلیم ایک محدود فرقے سے نکل کر ایک ساری قوم تک پھیل سکے رواقی اخلاقیات کے مسلمات بھی اس کے متقاضی تھے ایک ایسا نظام جو نظری طور پر ایک کلی عقیدے کو، اور عملی طور پر فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کو تسلیم کرتا تھا وہ اشنکھینز اور دیوجانس کی طرح علم اور فطرت کے ساتھ ایسا صریح تناقض برقرار نہیں رکھ سکتا تھا ان ایشا کی جو اخلاقاً بے طرف ہیں، تین میں سے کسی کی گئی ہیں۔ (۱) وہ جو فطرت کے مطابق ہیں، اور اس لئے قیمت رکھتی ہیں ایسی چیزیں فی نفسہ قابل آرزو اور قابل ترجیح ہیں (۲) وہ چیزیں جو خلاف فطرت ہونے کی وجہ سے کوئی قیمت نہیں رکھتیں، اور اس لئے قابل رد ہیں۔ (۳) وہ چیزیں جن میں نہ کچھ خوبی ہے، اور نہ کچھ خرابی۔ انکو اس تقسیم کو قبول نہیں کرتا تھا اور انسان کی زندگی کا یہ مقصد قرار دیتا تھا کہ کسی چیز کو خیر نہ سمجھا جائے۔ اس نے ذہن سے اشنکھینز کی طرف رجعت کی۔ اسی لئے اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس کی تعلیم کے مطابق

کسی اصول پر عمل نہیں ہو سکتا۔ ہیپتس نے زینو سے یوں اختلاف کیا کہ اخلاقاً بے طرف اشیاء میں سے بعض ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو زندگی کا منتہائے مقصد تو نہیں بن سکتیں لیکن معمولی اور ماتحت اغراض میں شمار ہو سکتی ہیں۔ اپنی تعلیم میں اسی قسم کی تبدیلیوں سے روایتین عملی زندگی کے اغراض و مقاصد سے حقیقی تعلق قائم رکھ سکتے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے بنیادی اصولوں کے منافی معلوم ہوتے۔ ہیں قابل آرزو اور قابل رد چیزوں کے مین بین انھوں نے کچھ مشروط یا متوسط فرائض کو تسلیم کیا، جو مقصدِ کامل سے الگ ہیں۔ اس قسم کے مشروط فرائض ایسے قواعد سے تعلق رکھتے ہیں جو بعض حالات میں قابل اطلاق نہیں رہتے۔ جس طرح بعض چیزوں کی اضافی قیمت کو تسلیم کرنا جائز سمجھا گیا۔ اسی طرح مردِ عاقل کی بے پیمانی میں اتنی بات کو روا رکھا گیا کہ جذبات کا آغاز اس کی طبیعت میں بھی ہوتا ہے، اگرچہ وہ ان کو رد کر دیتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ بعض مشغول جذبات ایسے ہیں کہ فقط مردِ عاقل ہی میں مائے جانے ہیں، جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ روایتین اپنے میں سے کسی کو بھی مردِ عاقل یا عارف کے خطاب کے لائق نہیں سمجھتے تھے، اور سفرِ اطوار دیو جاسٹ میس عقلاً کی نسبت بھی ان کو ٹنک تھا کہ وہ عارف کہلا سکتے ہیں یا نہیں تو یہ لازم ہو گیا کہ عارف اور احمق کے درمیان ایک اور درجہ مابین ہو گا تسلیم کیا جائے۔ بعد میں مابین کی نسبت انھوں نے ایسے الفاظ استعمال کرنے شروع کئے کہ ان میں اور مردِ عاقل میں تمیز کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

۲، اخلاقاً عملی۔ روایت کا مذہب کے ساتھ

ارسطو کے بعد کی اخلاقیات میں یہ ایک عام خصوصیت پائی جاتی ہے

کہ اخلاقی فرائض کی تفصیلات پر بہت بحث کی جاتی ہے۔ رواقیین اس طرف خاص طور پر مائل تھے۔ وہ اکثر ان مسائل پر بحث کرتے تھے۔ جو فرائض کے تصادم سے پیدا ہوتے ہیں۔ زیادہ یا کم ازہ اخلاقی خیالات کو پھیلانے اور رواقی اخلاقیات کو عملاً موثر بنانے کے لئے یہ مباحث اگرچہ اہمیت رکھتے تھے۔ لیکن ان کی علمی قیمت کچھ زیادہ نہیں تھی، اور بعض اوقات اس قسم کی بحثیں بہت طفلانہ ہو جاتی تھیں ان کے اندر دو قسم کی کوششیں پائی جاتی ہیں۔ ایک کوشش یہ ہے کہ انسان اخلاقی اصولوں پر اس پختگی اور اعتمادِ نفس سے قائم رہے کہ وہ تمام خارجی اسباب و منافع سے بے نیاز ہو جائے۔ دوسری طرف یہ ہے کہ ایک کل کا جزو ہونے کی حیثیت سے جو فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں ان کو عمدگی سے پورا کرے۔ پہلی سمت سے وہ خصوصیات پیدا ہوتے ہیں جو روایت کو کلیت سے ورثے میں ملے ہیں۔ دوسری سمت سے فرائض کا وہ احساس پیدا ہوا جس کی وجہ سے روایت، کلیت سے بلند تر اور وسیع تر ہو گئی۔ ہر ایسی شے سے بے نیازی جو ہماری اخلاقی فطرت پر اثر نہیں کر سکتی، جسمانی اور خارجی حالات سے ارفع و اعلیٰ ہونا، دیو چاں کی طرح حواج سے آزاد رہنا، اور مردِ عاقل کا استغناء، یہ تمام چیزیں رواقیین کے غضب العین میں بھی داخل ہیں۔ رواقیین عام طور پر کلی طرز زندگی کا مطالبہ نہیں کرتے۔ لیکن اگر حالات اجازت دیں تو یہ انداز ایک مردِ حکیم کے شایان شان ہے۔ اس اصول نے کہ اعمال کی اخلاقیات فقط خاص قسم کے تاثرات پر مبنی ہے، اور عمل کی خارجی صورت پر منحصر نہیں، رواقیین کو ان کے پیشروؤں کی طرح بعض غلط راستوں پر ڈال دیا، اور بعض عجیب قسم کے خیالات اس کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ اگرچہ ان پر بہت سے اعتراضات محض فرضی حالتوں کو مد نظر رکھ کر کئے گئے ہیں، لیکن بعض اعتراضات ایسے بھی ہیں جو ان کے خیالات سے بطور نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ حالات سے آزاد رہنے کے سلسلے میں

ایک عجیب بات جو ان کی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان اپنی مرضی سے اپنی زندگی کو ختم کر سکتا ہے۔ خود کشی کا جواز ان کے ہاں فقط انتہائی مصیبت کی حالت سے بچنے کے لئے ہی نہیں تھا بلکہ وہ اس کو اخلاقی حریت کے تحفظ کی ایک اشرف موت تصور کرتے تھے کیونکہ خود کشی سے انسان یہ نہایت گردیتا ہے کہ زندگی کی اس کے ہاں کچھ قدر و قیمت نہیں۔ اگر حالات ایسے ہوں کہ موت اس ارضی زندگی کی بقا سے زیادہ مطابق فطرت معلوم ہو تو خود کشی ایک نہایت جائز فعل ہے۔ زینو، کلینتھینز، اراٹوسٹینز، ارسطو، اور بہت سے رواقیین نے اپنی زندگی کو اپنے ہاتھوں سے ختم کر ڈالا۔ رواقیین اگرچہ اپنے سے باہر ہر چیز سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتے تھے، لیکن نوع انسان سے گہرا ربط محسوس کرتے تھے۔ انسان اپنی عقلیت کی وجہ سے اپنے آپ کو ایک عالمگیر کل کا جزو سمجھتا ہے۔ اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ اس کل کے لئے کام کرے وہ جانتا ہے کہ تمام عقلی ہمتیوں سے اس کا فطری رشتہ ہے وہ تمام انسانوں کے حقوق و فرائض میں مساوات کا قائل ہے کیونکہ تمام انسان ہم جنس ہیں، اور عقل و فطرت کے ایک ہی قسم کے قوانین کے ماتحت ہیں۔ ان کا فطری مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لئے زندگی بسر کریں۔ اجتماعی زندگی انسانی فطرت پر مبنی ہے عدل اور انسانیت اس کے لئے مقدم ہیں۔ نہ صرف عقلاً بلکہ تمام انسان فطرتاً ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ رواقیین نے دوستی کو اس قدر گراں بہا قرار دیا ہے کہ مردِ عاقل کے فلاح بالذات ہونے کا اصول اس سے ٹکرا جاتا ہے۔ انسانوں کے دیگر تعلقات بھی اخلاقی اہمیت رکھتے ہیں، وہ شادی کرنے کی ہدایت کرتے ہیں، اور تامل کی زندگی کو نہایت پاکیزہ اور اخلاقی انداز سے چلانے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ لوگ عملی سیاسیات میں زیادہ حصہ

نہیں لیتے تھے لیکن متاخرین کی فلسفیانہ جماعتوں میں روایتیں نے آئینی زندگی کے فرائض و حقوق پر نہایت دقیق اور مفصل بحثیں کی ہیں اور آزادی سے سیاست میں حصہ لینے والوں کی کثیر تعداد ایسے لوگوں کی ہے جنہوں نے روایتیں سے تعلیم و تربیت حاصل کی۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی تعلیم یہ تھی کہ ایک فرد کا تعلق تمام نوع انسان سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت اس تعلق کے جو اس کو اپنی قوم سے حاصل ہے۔ سیاسیات کی بجائے ہمہ وطنی ان کا اصل اصول تھا اور وہ اس تعلیم کے نہایت سرگرم اور کامیاب مبلغ تھے۔ انسانوں کی معاشرت اور ہر قسم کی اجتماعی زندگی کا مدار اس حقیقت پر ہے کہ تمام انسان عقل رکھتے ہیں اس لئے درحقیقت تمام انسانوں کی ایک ہی جہالت ہے۔

یہی آدمی اعضاءے یک دیگر اند کہ در آفرینش زیک جو ہر اند تمام انسان ایک ہی قانون کے ماتحت ہیں اور ایک ہی مملکت کے شہری ہیں۔ ہر انسان بہ حیثیت انسان ہمارے حسن سلوک کا حقدار ہے۔ غلام بھی ہم سے اپنے حقوق طلب کر سکتے ہیں اور عزت کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ ہمارے دشمن بھی انسان ہونے کی حیثیت سے ہمارے رحم اور ہماری مدد کا حق رکھتے ہیں۔ رومانی دور کے روایتیں اکثر اس آخری بات پر زور دیتے ہیں۔

تمام عاقل ہستیوں کے باہمی ربط سے روایتیں اس تصور پر پہنچے کہ تمام انسانوں اور تمام دیوتاؤں کی ایک ہی جماعت ہے اس جماعت کے قوانین کا غیر مشروط اتباع ہونا چاہئے۔ کائنات کے قوانین کی متابعت اور تقدیر کے سامنے تسلیم، ان کے نزدیک مذہب کا حقیقی عنصر ہے۔ پارسی دیوتاؤں کی پرستش کا علم ہے لیکن دیوتاؤں کی پرستش یہ ہے کہ ان کی نسبت صحیح خیالات قائم کئے جائیں ان کی مرضی پر چلا جائے اور قلب و ارادہ کو

ہاک رکھ کر ان کے کمال کی نقل کی جائے، مختصر یہ کہ حکمت اور
 یحییٰ ہی اصل پرستش ہے۔ حقیقی مذہب فلسفے سے الگ نہیں ہے
 نہیں ہے۔ اسے قومی مذہب کی نسبت روایتین نے بہت کچھ لکھا
 ہے دیوتاؤں کو انسانوں پر قیاس کرنا، ان کی نسبت جھوٹے آفسانے
 تراشنا اور ریت ریم وغیرہ کی لغویت کو اس جماعت کے پیرو
 برنانے زنیو کے زمانے سے لیکر آخر تک، اور خاص کر سینیکا نے بہت
 مذموم قرار دیا۔ لیکن بحیثیت مجموعی روایتین قومی مذہب کے
 مخالف نہیں بلکہ حامی ہیں، کچھ اس لئے کہ تمام لوگوں کا اس کو
 صحیح تسلیم کرنا اس کی صداقت کا ایک ثبوت ہے لیکن زیادہ تر اس
 وجہ سے کہ وہ اس کو عوام الناس کے اخلاق کے لئے ایک ضوری
 سہارا تصور کرتے تھے۔ فلسفیانہ دینیات ان کے ہاں دیومالا کا
 اہلی مضمون تھی۔ ان میں سے بالواسطہ اور بلاواسطہ دیوتاؤں میں
 سے فقط ایک خدا کی پرستش جائز تھی۔ بلا واسطہ زلوں کی صورت
 میں اور بالواسطہ دوسرے دیوتاؤں کی شکل میں، جن کو الہی قوتوں
 کا نمائندہ تصور کیا جائے، ستاروں میں، عناصر میں، شجر و پتھر
 میں، نوع انسان کے نام آوروں اور مسموں میں، ایک واحد خدا
 مختلف اندازوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ روایتین نے
 دیوتاؤں کی پرستش کی نیشلی تاویل کر کے اس کو ایک فلسفیانہ صداقت
 بنا لیا۔ ان سے پہلے یہ طریق تاویل کہیں کہیں مفکر نے استعمال
 کیا تھا۔ لیکن زنیو اور روایتین نے اس پر ایک نظام قائم کر دیا اور مختصر
 اور کراسیس نے اس سے اس قدر بے سرو پا طریقے سے کام لیا کہ
 اس معاملے میں متاخرین دہا سے عیسائی یہودی یا دیگر مصنفوں میں
 سے کوئی بھی ان سے گوئے سبقت نہیں لے سکتا۔ پیٹگونی کی
 ان کے ہاں بہت اہمیت تھی۔ نامعقول چیزوں کے لئے معقول
 دلائل ہیسا کرتے تھے۔ چونکہ کائنات میں تمام اشیاء باہم مربوط

ہیں اس لئے خاص خاص علامتوں سے مستقبل کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں۔ بعض انسان خدا سے قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے اور بعض تجربے اور مشاہدے سے اس قسم کے علم پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس بنا پر نہایت عجیب و غریب اور اے بنیاد باتوں پر یقین کرنا بھی آسان تھا۔ اگرچہ روایتیں دینیات کی تین قسمیں قرار دیتے تھے، فلاسفہ کی دینیات، ریاست دانوں کی دینیات اور شعراء کی دینیات اور ان میں سے وہ شعرا کی دینیات پر سخت معترض تھے حالانکہ وہ درحقیقت قومی مذہب کی دیوالیہا صنیات ہی تھی، لیکن راجح اوقات مذہب پر اگر کوئی شدید حملہ ہو تو وہ مذہب کی ہر طرح حمایت کرتے تھے۔ کلیںتھینر کا ارسارکوس سے جو تعلق تھا وہ اس امر کا شاہد ہے نیز مارکس آریلیوس نے عیسائیوں پر جو جبر و تشدد کیا، وہ قومی مذہب کی نسبت ان کے نقیب پر دلالت کرتا ہے۔

۳۔ اپیقوری فلسفہ

اپیقور (Epicurus) نیوکلیز ایشیائی کا بیٹا تھا۔ وہ دسمبر ۳۴۱ یا جنوری ۳۴۱ ق۔م میں ساموس میں پیدا ہوا۔ لوزیفینز نے اس کو دیمقراطیس کے فلسفے کی تعلیم دی اور وہ پامپلیوس افلاطونی کا بھی شاگرد رہا۔ اس کے بعد وہ اکولون، میسیلین، پپاسکوس اور آخر میں سلانسہ ق۔م میں ایشیا میں معلم رہا۔ یہاں پر اس کے باغ میں اس کے دوستوں شاگردوں اور اداوں کا مجمع رہتا تھا اس دائرے کے لوگ اپیقور کی تعلیم اور اس کی شخصیت پر دل و جان سے فدا تھے۔ فلسفیانہ تعلیم کے ساتھ ساتھ آپس میں ان لوگوں کا نہایت گہرا میل جول رہتا تھا۔ مردوں کے علاوہ

اس حلقے میں عورتیں بھی شمولیت تھیں۔ ابقیور نے اپنی تعلیم کو متعدد کتابوں میں پیش کیا جن میں اسلوب بیان کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں دینی کی گئی۔ مشہور ق۔م میں جب اس نے وفات پائی تو ہر اس اس جماعت کا امام ہوا۔ مٹراڈورس ابقیور کا محبوب شاگرد اور پولوڈورس استاد کے سامنے ہی انتقال کر گئے تھے یہ جماعت عالم رومانی میں بہت پھیل گئی اور دوسری صدی ق۔م کے وسط میں جب امانیوس نے ابقیوری تعلیم کی لاطینی زبان میں شرح کی تو وہ بہت مقبول ہوئی۔ سیدون کا رہنے والا زینو، جو پولوڈورس کا شاگرد اور جانشین تھا، نہایت کامیابی کے ساتھ مشہور ق۔م تک ایشیا میں تعلیم دیتا رہا۔ سسرو رومانی میں مشہور ق۔م میں فیدرس کے درس سنا تھا۔ ایشیا میں پیرو فیدرس کا جانشین ہوا۔ رومانی میں سسرو جو درجہ ل کا استاد تھا مشہور ق۔م میں درس دیتا تھا۔ اس جماعت کا شاعر لوکریتیوس کا رس (Lucretius carus) بھی اسی زمانے کا ہے (اندازاً ۹۴ء سے ۶۰ء ق۔م) اور متعدد ابقیورین کے نام بھی ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ جماعت ۲۳۰ء بعد مسیح تک قائم تھی لیکن چوتھی صدی میں یہ بالکل ناپید ہو گئی۔ اس جماعت میں اعلیٰ ترقی کی استعداد بہت کم تھی۔ اگر ابقیور اپنے نژاد سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ حرف بحرف اس کی تعلیم کی پیروی کریں تو سمجھنا چاہئے کہ اس کی یہ خواہش بہت اچھی طرح پوری ہوئی کیونکہ اس کے کسی پیرو نے اس تعلیم کو علمی طرز پر ترقی دینے کی کوشش نہیں کی۔

۴۔ ابقیوری نظام تعلیم

زینو کے فلسفے سے کہیں زیادہ ابقیور کا فلسفہ فقط عملی

اغراض پر نظر رکھتا ہے۔ خالص علمی تحقیقات کی طرف اس کی کچھ توجہ نہیں تھی۔ ریاضیاتی علوم کو وہ بے کار اور حقیقت سے بعید سمجھتا تھا۔ ان علوم میں اس کی اپنی تعلیم بھی بہت سرسری تھی۔ منطق میں بھی وہ فقط معیار صداقت کی اجماحت کو مفید سمجھتا تھا جس کے لئے اس نے 'Canonic' (قانونیات) کی اصطلاح اطلاق کی ہے۔ طبیعیات کی نسبت اس کی یہ رائے ہے کہ اس کا نفع فقط یہ ہے کہ فطرتی علوتوں کے علم سے انسان، دیوتاؤں کے خوف اور موت کے ڈر سے آزاد ہو سکتا ہے۔ فطرت انسانی کے علم سے ہمیں اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے کہ کس چیز کی خواہش کرنی چاہئے اور کس چیز سے بچنا چاہئے اس کے علاوہ اس علم کی بھی کوئی اور مستقل اہمیت نہیں۔

روایتیں کی تجریت اور مادیت بالکل علمی اغراض سے وابستہ تھی، ابقور کی تعلیم میں عملی افادیت اور بھی زیادہ قوی ہے یہ نظریہ علم اس کے اخلاقی نظام کے بالکل موافق ہے کہ فقط خود ہی اپنی مادی حیثیت میں حقیقی وجود رکھتا ہے اور علم کا ماخذ حسی ادراک ہے۔ اگر انسان کی زندگی کا مقصد اعلیٰ تہی ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو مصیبت سے بچائے تو اس کو یہ ضرورت نہیں کہ کائنات کے اندر ایسی عقل کو تلاش کرے جس سے وہ سہارا حاصل کر سکے یا جس کے قوانین کے ماتحت زندگی بسر کرے۔ اپنے کردار کے لئے ایسے قوانین کے نظری علم کو حاصل کرنے کی کوشش بھی اس کے لئے بیکار ہے۔ اسے چاہئے کہ وہ کائنات کو ایک میکانی منظر تصور کرے، اور جہاں تک ہو سکے اسی کے اندر اپنی زندگی کو مرتب کرے۔ اس علم کی بھی اس کو قطعاً وہیں تک ضرورت ہے جہاں تک کہ اس کی بیخ و راحت سے اس کا تعلق ہو سکتا ہے۔ اتنی بات کے لئے کسی منطقی ایچ بیچ کی ضرورت نہیں سچرہ و شاہدہ اور فطری

فہم و ذکا اس کے لئے کافی ہے۔ اس زاویہ نگاہ کے مطابق ابوقورس اپنی علییات کے اندر نظری علم میں حسی ادراک کو اور عمل میں لذت و اہم کے تاثر کو معیار صداقت قرار دیتا ہے۔ ادراک ایک بدیہی چیز ہے اور وہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ اگر اسی پر شک کرنے لگیں تو علم اور عمل دونوں ناممکن ہو جائیں۔ ادراک کے دھوکوں سے اس کے خلاف کچھ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے اندر قصور ادراک کا نہیں ہوتا بلکہ تصدیق کا ہوتا ہے۔ دھوکے میں ہی صورت بدرکہ نے ہمارے نفس پر اثر ضرور کیا ہے لیکن ہمیں اس بات کے فرض کرنے کا حق نہیں تھا کہ اس کے مطابق خارج میں ایک شے بھی موجود ہے۔ (ابوقورس نے ہمیں یہ نہیں بتایا کہ کس قسم کا حسی ارتسام حقیقی خارجی چیز کو ظاہر کرتا ہے اور کس قسم کا ارتسام کسی چیز کو ظاہر نہیں کرتا) ادراکات سے تصورات پیدا ہوتے ہیں کیونکہ جس چیز کا بار بار ادراک ہوتا ہے وہ جاننے پر مثبت ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ تصورات پہلے ادراکات سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے وہ ہمیشہ صحیح ہوتے ہیں اس لئے ادراکات اور تاثرات کے علاوہ تصورات بھی معیار صداقت بن سکتے ہیں ان کے علاوہ چونکہ تخیل کی صورتیں بھی ان خارجی ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے آچکے ہیں اس لئے ان کو بھی معیار میں داخل کر سکتے ہیں۔ صحیح اور غلط کا سوال فقط اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ہم معلومات ادراک کی بناء پر کسی ایسی چیز کی نسبت رائے قائم کرتے ہیں جو معلوم نہیں ہے۔ سمیت اور غلطی فقط رائے سے تعلق رکھتی ہے، ادراک سے تعلق نہیں رکھتی۔ اگر کوئی رائے آئندہ کے واقعات سے تعلق رکھتی ہے تو فقط تجربے سے اس کی تصدیق یا تکذیب ہو سکتی ہے اور اگر کسی رائے کا تعلق مظاہر کی خفیہ علتوں سے ہے تو اس کی صداقت کا مدار اس پر ہے کہ مظاہر اس کی تردید نہ کرے۔ ابوقورس ادراکات سے

مفروضات کی طرف عبور کرنے کے چار طریقے بیان کرتا ہے لیکن اس نے یا اس کی جماعت میں کسی نے اشقر کا کوئی علمی نظریہ پیش نہیں کیا

۵۔ ابیقورس کی طبیعیا اور دیوتاؤں کی نسبت

اس کے خیالات

ابیقورس کا نظریہ عالم اولاً اس خواہش سے متعین ہوتا ہے کہ عالم کے مظاہر میں سے فوق الفطرت علتوں کی مداخلت کو روکیا جائے اس قسم کی مداخلت کو تسلیم کرنے سے انسان کی زندگی میں سے ہر قسم کا امن اٹھ جاتا ہے اور ہر وقت نامعلوم قوتوں کا خوف اس پر طاری رہتا ہے اس فلسفی کے نزدیک فطرت کی مکانی توجیہ اس کا ازالہ کر سکتی ہے وہ فطری سائنس کی نسبت خود تو عمسی نظریہ کے قائم کرنے کی استعداد نہیں رکھتا تھا اس لئے اپنی حمایت کے لئے اس نے قدیم فلسفوں کی طرف رخ کیا۔ ان میں سے دیمقراطیس کا نظریہ ذرات اس کو اپنی اخلاقی انفرادیت کے لئے موزوں ترین معلوم ہوا۔ دیمقراطیس کی طرح ابیقورس بھی ذرات اور خلا کو تمام اشیاء کے اصلی عناصر قرار دیتا ہے۔ ذرات کو وہ ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ دیمقراطیس کا خیال تھا لیکن ابیقورس کے نزدیک ان کی شکلوں کا تنوع محدود ہے لا محدود نہیں۔ اپنے وزن کی وجہ سے ذرات خلا میں پیچھے اترتے ہیں اور چونکہ تمام ایک ہی سرعت سے گرتے ہیں اس لئے ایک دوسرے سے ان کی ٹکرائیں ہوتی اختیار ارادہ کو تسلیم کرنے کے لئے اس کو یہ بھی فرض کرنا پڑا کہ

ذرات گرتے ہوئے اپنے ارادے سے بہت تھوڑا سا عمودی خط سے ادھر ادھر بھی ہو جاتے ہیں۔ اس اختیار کی حرکت سے ان میں تصادم ہو جاتا ہے اس عمل اور ردِ عمل اور کشمکش میں وہ دوری حرکتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن سے فضا سے لافناہی کے اندر لاقعدا د عالم بنتے ہیں۔ ان عالموں کے درمیان خلا سے محض ہوتا ہے۔ آپس میں ان میں بہت تفادت ہے لیکن سب کے سب کسی وقت پیدا ہوئے ہیں اور کسی وقت فنا ہو جائیں گے۔ چونکہ عالم خالص میکائی علتوں سے ظہور میں آیا ہے اس لئے بقورس اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے اندر ہر انفرادی شے کی توجیہ خالص میکائی طریقے سے کی جائے اور اس میں غائی نظریات کی بالکل توجیہ نہ کی جائے۔ لیکن خود توجیہ کوئی بہت ضروری چیز نہیں ہے۔ جب ہمیں یقین ہو جائے کہ کوئی شے فطری علتوں سے پیدا ہوئی ہے تو ہمیں اس کے دریافت کرنے سے کچھ سروکار نہیں کہ وہ علتیں کیا ہیں۔ مظاہر فطرت کی توجیہ میں وہ ہمیں اختیار دیتا ہے کہ مختلف مفروضات میں سے جو مناسب معلوم ہو اختیار کر لیں اور اس قسم کی لغویت سے بھی پوری طرح انکار نہیں کرتا کہ جاندار جسم درحقیقت گھٹنا اور بڑھتا رہتا ہے۔ وہ خود اور اس کی جماعت اس بات پر بھی قائم رہے کہ سورج جتنا دکھائی دیتا ہے بس اتنا ہی ہے یا اس سے شاید کبھی بڑا ہے اور غالباً یہ اس لئے تھا کہ حواس کے قابل یقین ہونے میں فرق نہ آئے۔ جاندار ہستیاں زمین ہی میں سے پیدا ہوتی ہیں۔ پہلے عجیب و غریب شکلوں کے جانور بنے لیکن ان میں سے فقط وہی باقی رہ گئے جو زندہ رہنے کے قابل تھے۔ انسان کی ابتدائی حالت اور مریخی ارتقا کی نسبت لوگوں نے بہت سی دلچسپ اور ذہانت کی باتیں لکھی ہیں۔ حیوانوں اور انسانوں کی روح میں فقط آگ ہو اور نفس کے عناصر ہی نہیں بلکہ ایک زیادہ لطیف اور متحرک مادہ بھی پایا جاتا ہے جو ادراک کا باعث ہے اور جو والدین کی روحوں سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن انسانوں کے اندر غیر عقلی روح کے علاوہ ایک عقلی روح بھی ہے جس کا مقام سینے کے

اندر ہے اور غیر عقلی روح تمام جسم میں ساری ہے بوقت موت روح کے ذرات منتشر ہو جاتے ہیں کیونکہ جسم ان کا شہادہ بند نہیں رہتا۔ ابيقورس اس خیال کو بہت تکمیل آفریں سمجھتا ہے۔ کیونکہ فقط یہی عقیدہ ہم کو دوزخ کے خوف سے نجات دلا سکتا ہے کہ موت کے بعد ہم ختم ہو جاتے ہیں۔ ارواح کے افعال میں سے وہ نہ صرف ادراک کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ اجسام سے ان کی نہیں اصل کر جو اس کے ذریعے سے روح تک پہنچتی ہیں، انہیں کی شیطانی بھی اس کے نزدیک اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ موخر الذکر صورت میں روح پر ایسی تضادیں منعکس ہوتی ہیں جن کے مقابل اشیاء واد وجود میں نہیں ہیں یا جو فضا میں مختلف تصویروں کے امتزاج یا ذرات کی نئی ترکیبوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ تصویروں کے روح پر پڑنے سے جو حرکتیں پیدا ہوتی ہیں تو ان سے روح کے اندر پہلے کی حرکتوں کا احیاء ہو جاتا ہے اس کو تذکرہ یا یاد کہتے ہیں۔ جب حلقے کی تصویر کو ادراک کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو رائے قائم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ عقلی کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ ارادہ ان حرکتوں پر مشتمل ہے جو روح کے اندر استحضارات سے پیدا ہو کر جسم میں منتقل ہوتی ہیں۔ ابيقورس بڑی شدت کے ساتھ ارادے کی کامل آزادی کا قائل تھا اور رواقی جبریت کا سخت مخالف تھا لیکن اس مسئلے میں اس نے کوئی گہری نفسیاتی تحقیقات نہیں کی۔ اس قسم کی بلبیعیات سے ابيقورس نے اپنے نزدیک دیوتاؤں اور موت کا خوف انسانوں کے دلوں سے نکال دیا۔ اس نے دیوتاؤں کے عقیدے کو باطل قرار دینے کی کوشش نہیں کی اس عقیدے کا عام ہونا اس کو اس امر کی دلیل معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقی تجربے پر مبنی ہے اور جن تصویروں سے یہ عقیدہ پیدا ہوتا ہے وہ ایک حد تک حقیقی ہستیوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے وہ محض عقیدات نہیں بلکہ ادراکات ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اس امر کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ یہ بتائے کہ اس کے نزدیک سعادت کا جو نصب العین ہے وہ دیوتاؤں میں مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن دیوتاؤں کی نسبت مرہون خیالات کے ساتھ وہ فقط ایک حد تک اتفاق کر سکتا ہے کیونکہ وہ عالم کے ساتھ ان کے تعلق کا قائل نہیں ہے۔ دیوتاؤں

کی تعداد ملا انتہا ہے۔ وہ اس بات کو بھی بدیہی خیال کرتا ہے کہ ان کی شکل انسانوں کی سی ہو۔ کیونکہ اس سے زیادہ حسین صورت تپاس میں نہیں آسکتی۔ ان میں تذکرہ پتانیٹس کا تفاوت بھی ہے وہ کہتے ہیں پتے اور باتیں کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ یونانی زبان بھی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن دیوتاؤں کی سعادت اور ان کی بقائے حیات کا یہ تقاضا ہے کہ ہماری قسم کے کیفیت اجسام کی بجائے ان کے اجسام لطیف اور نورانی ہوں اور ان کا مقام عالموں کے مابین ہو کیونکہ اگر وہ کسی عالم میں رہتے ہوں تو وہ اس کے اختتام سے متاثر ہوں گے اور ان کی سعادت میں خلل واقع ہوگا۔ ان کی سعادت کا یہ تقاضا بھی ہے کہ دنیا اور انسانوں کی ان کو کچھ فکر نہ ہو اور ہمارے معاملات کی نگہداشت اور ہماری پرورش کا بار ان پر نہ ہو ان کے لئے بھی اس قسم کا عقیدہ باعینف راحت و اطمینان ہے کیونکہ انسان کی راحت کاسب سے بڑا دشمن یہ خیال ہے کہ عالم بالا کی قوتیں ہماری دنیا میں مداخلت کرتی ہیں۔ وہ نہایت بین طور پر اس قسم کے عقیدے کا مخالف ہے۔ قومی مذہب کی نسبت اس کا یہ خیال ہے کہ وہ بے یقینی اور بزدلی کی پیداوار ہے۔ روایعین کی ربوبیت اور تہذیب کی تقسیم اس کے نزدیک حقیقی فطرت عالم کے منافی اور دیومالا کی بیہودگیوں سے بھی زیادہ ایسا آفریں ہے۔ اس کے مداحوں کے نزدیک ایسی قوتوں کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اُس نے انسانوں کو دیوتاؤں کے خوف سے چھڑایا اور اس توہم سے نجات دلائی لیکن وہ دیوتاؤں کی نسبت اس کی خوش عقیدگی اور دینی پرستش میں حصہ لینے کی تشریح کرتے ہیں۔

۷۶۔ ابيقورس کی اخلاقیات

جس طرح ابيقورس نے طبیعات میں فزوں کو تمام وجود کا ماخذ بتایا اسی طرح اس نے فرد کو اخلاقیات میں تمام عمل کی غایت قرار دیا اس لئے یہ تعلیم دی کہ تمیز نیک و بدہ معیار خود ہر فرد کا احساس ہے فقط لذت ہی خیر مطلق ہے

اور تمام ہستیاں اسی کے حصول کی کوشش کرتی ہیں اسی طرح شرمطلق فقط الم ہے جس سے تمام ہستیاں بچنا چاہتی ہیں۔ لہذا ارسطو کی طرح ایتھورس کا بھی عام اصول یہی ہے کہ لذت ہر عمل کا انتہائی مقصد ہے۔ لیکن لذت سے اس کی مراد انفرادی احساسات لذت نہیں بلکہ پوری زندگی کی سعادت ہے الگ الگ کسی لذت یا الم کی قیمت کا مدار اس نسبت پر منحصر ہے جو اس کو پوری زندگی کی سعادت سے ملے چونکہ لذت کا حقیقی کام کسی حاجت کا رفع کرنا ہے جو کسی ناگوار حالت کے دور کرنے کا نام ہے اس لئے ہماری غایت کبھی ایجابی لذت کا حصول نہیں ہوتی بلکہ الم کا دور کرنا ہمارے ہر عمل کا مقصد ہوتا ہے۔ حصول لذت میں ہم روح کو کوئی خاص حرکت نہیں دیتے بلکہ اس کا سکون چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سکون و راحت کے نہایت اساسی اسباب ہمارے نفس کے اندر پائے جاتے ہیں اس لئے ذہنی لذت اور ذہنی الم ایتھورس کے نزدیک جسمانی لذت و الم کے مقابلے میں بہت زیادہ اہم ہیں۔ اگرچہ وہ کھلے طور پر یہ بیان کرتا ہے کہ تمام لذت و الم انجام کار جسمانی حالات سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فقط موجودہ لذت اور دہشتہ کا اثر جسم پر ہوتا ہے لیکن روح گزشتہ اور آئندہ سے بھی متاثر ہوتی ہے یہ تاثرات جن کا تعلق حافظے اور امید و بیم پر ہے، اس کے نزدیک اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ وہ کلیں اور روایتوں کی طرح جسمانی آلام پر روح کے کامل تصرف کو بڑے مبالغے کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ شدید آلام زیادہ دیر تک جاری نہیں رہ سکتے اور جلدی سے زندگی کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ جو زیادہ شدید نہیں ہیں ان کو عقلی لذتوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ نیکی اس کے نزدیک فقط سکون قلب کی حالت کا نام ہے لیکن ایتھورس کے نزدیک بھی نیکی اس قدر ضروری چیز ہے کہ اس کے بغیر سعادت کا حصول ناممکن ہے۔ درآسٹھا لیکہ اس کے نظام فلسفہ میں نیکی فی نفسہ کوئی مستقل قیمت نہیں رکھتی۔ بصیرت علمی ہم کو تکلیف دینے والے تعصبات اور فضول خواہشات سے بچاتی ہے اور بتاتی ہے کہ زندگی کس طرح بسر کرنی

چاہئے فیصلہ نفس لذت و الم کی نسبت کردار کو درست کر کے ہم کو عملوں سے محفوظ رکھتا ہے اور شجاعت موت اور دکھ کی تحقیر کر کے ہم کو آلام سے بچاتی ہے۔ عدل کا احساس سزا کے خوف سے ہم کو مضطرب نہیں ہونے دیتا۔ خود ایتھورس کی زندگی حقیقت پاکیزہ اور بلند تھی، اس کے اقوال میں اکثر ایسے لطیف جذبات ملتے جاتے ہیں جو اس کی اخلاقیات کی ناقص علمی اساس سے بہت ماورائے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے ہاں مردِ عاقل کا نصب العین رواقیین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اگر یہ وہی تھا تو ان جذبات اور حسی لذت کی تحقیر اس کے نزدیک مردِ عاقل کی سیرت میں داخل نہیں لیکن اس کو خواہشات پر اس قدر کامل تصرف حاصل ہے کہ وہ کبھی غلط راستے پر اُن کی پیروی نہیں کرتا۔ وہ خارجی اشیاء سے اس قدر بے نیاز ہے اس کی سعادت اس قدر کامل اور اس کی عقل اس قدر جڑو فطرت ہے کہ رواقیین کی طرح اس کی نسبت بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ انسانوں کے اندر ایک دیوتا کی طرح ہے، اور خالی رومی اور پائی برگروارہ کر کے بھی وہ اس قدر مطمئن اور خوش ہے کہ زیوس کی حالت پر بھی اس کو رشک نہیں آتا۔

اس نصب العین کے مطابق ایتھورس جو قواعد کو اپنیں کرتا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ اُن پر عمل کر کے انسان شجاعت سے تری ہو اور خواہشات پر تصرف حاصل کر کے مطمئن اور آزاد زندگی بسر کر سکے۔ اسی اپنی زندگی نہایت میانہ روی اور اطمینان کی زندگی تھی، وہ دوسروں کو بھی اطمینان اور قناعت کی تلقین کرتا ہے۔ فطری خواہشات میں سے بھی فقط ایک حصہ ایسا ہے جس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ بیشتر خواہشیں غیر فطری اور بے کار سمجھتی ہیں۔ عزت اور شان کی خواہش بھی اسی قسم کی مفلوج چیز ہے وہ حسی شوخیات کو فنا کرنے کی تعلیم نہیں دیتا۔ زندگی سے جس قدر لطیف مطالب ہو سکے ضرور حاصل کرنا چاہئے لیکن وہ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان چیزوں کا محتاج نہ بنالے اصل ضرورت اس بات کی نہیں کہ کم چیزوں سے فائدہ اٹھائے بلکہ طبعاً کم چیزوں کا محتاج ہو۔ ہر حالت میں زندہ رہنے کی خواہش بھی ٹھیک نہیں۔ اگر مصائب ناقابل برداشت ہوں تو

انسان خود اپنی زندگی کو ختم کر دے لیکن اس کی رائے سے یہ کہ ایسی مصیبتیں بہت شاذ و نادر واقع ہوتی ہیں۔

انسان کے لئے معاشرتی زندگی کی ضرورت اور اہمیت کو ثابت کرنا ابيقورس کے لئے زیادہ مشکل کام تھا اس کے لئے ایک ہی راستہ تھا اور وہ یہ کہ انسانوں کو باہمی اتحاد سے بہت سے منافع حاصل ہوتے ہیں۔ باہمی ارتباط سے کوئی خاص اخلاقی ترقی مقصود نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ ضرر سے بچنا ہے مملکت کی نسبت بھی یہی اصول صحیح ہے۔ تمام قوانین کی غایت ظلم سے جماعت کی حفاظت کرنا ہے۔ فقط عاقل لوگ بالارادہ نا انصافی کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ عوام انکس محض سزا کے خوف سے ظلم سے باز رہ سکتے ہیں۔ اس حفاظت سے بہرہ اندوز ہونا اور اس تکلیف اور خطرے میں نہ پڑنا جس سے ایک عملی سیاست اپنی زندگی کو نہیں بچا سکتا، ابيقورس کے نزدیک تہامت ہی قابل آرزو طریقہ ہے۔ وہ قوانین کی بنیاد کی تلقین کرتا ہے کیونکہ جو شخص ان کی خلاف ورزی کرتا ہے اس کا دل سزا کے خوف سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا۔ جب تک حالات مجبور نہ کریں تب تک عملی جمہوری زندگی سے الگ رہنا ہی بہتر ہے شادی اور تامل کی زندگی کی نسبت بھی اس کو فلوک ہیں لیکن دوستی کے متعلق وہ اور اس کی جماعت بہت ذوق و شوق سے کلام لیتے ہیں۔ دوستی کا احساس محض باہمی سہارے اور حفاظت پر قائم نہیں ہو سکتا لیکن عملاً ان لوگوں کے ہاں دوستی کا معیار بہت بلند تھا۔ قیثا غورثیوں کی طرح ابيقوری دوستیاں بہت مشہور تھیں لیکن قیثا غورثیوں کی نسبت جریہ خیال تھا کہ وہ اشتراک مال و متاع کے قائل ہیں اس کو ابيقورس اس وجہ سے رد کرتا ہے کہ احباب میں اس قسم کے انتظام کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔ ابيقورس اپنے اصول کے مطابق خلوص و محبت کو فقط ذاتی احباب کے دائرے تک محدود نہیں کر سکتا تھا۔ خود اس میں اور اس کی جماعت کے بہت سے افراد میں تمام نوع انسان کے لئے ہمدردی پائی جاتی ہے۔ دیگر اقوال کے علاوہ اس کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ بہ نسبت احسان اٹھانے کے

احسان کرنے میں زیادہ لذت ہے۔ پھیٹورس اس اصول پر کاربند بھی تھا۔

تشکیک

پیرہو اور اس کے پیرو

PYRRHO

اس جماعت کی بنا رواقی یا اتیقوری جماعتوں سے پہلے ڈالی گئی۔ عملی اغراض میں یہ جماعت ان دونوں سے بہت قریب سے لیکن وہ اپنے عمل کی بنا کسی علمی عقیدے پر رکھنا نہیں چاہتی۔ کیونکہ وہ نقیبتی علم کی طرف سے بالکل باورس ہے معلوم ہوتا ہے کہ پیرہو کو ایلیمائی مغاری تسلیم سے واقف ہونے کا موقع ملا جب وہ انکارکس کے ساتھ ایشیائی شہر میں گھنڈا کے ہمراہ تھا۔ بعد ازاں اُس نے اپنے شہر میں ایک جماعت کی بنا ڈالی جہاں پر بے مایہ ہونے کے باوجود تمام لوگ اس کی عزت کرتے تھے۔ اس جماعت کو زیادہ دست حاصل نہ ہوئی۔ اس کی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی اور اس کا سن وفات سن ۳۰۰ اور سن ۳۰۰ ق۔ م کے مابین ہے۔ اس نے کوئی تصانیف نہیں لکھی۔ زمانہ سلطنت میں بھی اس کی تسلیم سے واقف ہونے کا ذریعہ اس کے شاگرد پیٹون کی کتابیں تھیں جس نے آخر میں ایشیا میں سکونت اختیار کی اور وہیں سن ۳۰۰ ق۔ م کے قریب وفات پائی۔ اس کی بھی عمر قریباً نوے سال کی ہوئی۔

پیٹون کے نزدیک سعادت کی زندگی بسر کرنے کے لئے انسان کو تین باتوں کا علم ہونا چاہئے۔ اشیاء کی ہیئت کیا ہے، ہمارا اہل سے کیا تعلق ہے اور ہمیں اس تعلق سے کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔

پہلے سوال کا فقط یہی جواب ہے کہ ہم کو ماہیت اشیا کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ادراک فقط شہود اور نمود سے تعلق رکھتا ہے۔ اشیا کی ذات کما ہی ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی۔ ہماری رائے بالکل ذاتی اور نفسی ہوتی ہے۔ ہم کسی قسم کا یقینی دعویٰ نہیں کر سکتے۔ ہمیں کبھی یہ نہیں کہنا چاہئے کہ یہ بات ایسی ہے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مجھے یہ چیز ایسی معلوم ہوتی ہے اشیا کی نسبت قطعی حکم لگانے سے پرہیز کرنا چاہئے شیوں کے نزدیک یہ روش اختیار کرنے سے انسان اشیا کی طرف سے بے پروا اور بے حس ہو جاتا تھا فطرت اشیا کے علم سے باخبر ہو کر ہم پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں چیز کسی دوسری چیز سے زیادہ بیش بہا ہے۔ اس کے بعد پھر یہ عقیدہ ہو جائے گا کہ کوئی شے نئی نفسہ حسن یا قبح نہیں رکھتی اور خیر و شر کا مدار محض قانون اور رسم و رواج پر ہے تمام چیزوں سے بے پروا ہو کر انسان فقط اپنے انداز طبیعت پر متوجہ ہو گا اور کون قلب سے سعادت حاصل کرے گا۔ نیکی اسی کا نام ہے۔ جہاں پر وہ عمل کرنے پر مجبور ہے وہ کمان غالب، فطرت اور رسوم کی بیرونی کرے گا۔ پرہونے اپنی تعلیم کی عالمی تائیس اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ قائم نہیں کی۔ ایتھانی اصول عشرہ جن کو متاخر مصنفین اس کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ لغبتاً انہی ڈیموس کے ہیں۔ شیوں کے بعض شاگردوں کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن یہ لوگ پرہونی تشکیک کے آخری نمائندے ہیں۔ تیسری صدی ق م کے وسط کے بعد اس کی جگہ اکاڈمی نے لے لی۔

۶۸۔ جدید اکاڈمی

جس فلسفی نے اس نئی راہ پر اکاڈمی کی رہنمائی کی وہ ارسطی لاس ہے (۳۱۵ء - ۳۴۱ء ق م) جو کراس کا جانشین تھا۔ اس کی تعلیم سے ہماری واقفیت بہت بڑھ رہی ہے۔ چونکہ اس نے کچھ لکھا نہیں اس لئے

قدما کو بھی اس کا علم براہ راست نہیں بلکہ کئی واسطوں سے تھا۔ جس کے بیان کے مطابق وہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ جو اس یا فہم سے کسی چیز کا علم ہو سکتا ہے لیکن اس نے زیادہ تر ذہنوں کے نظریہ تصورات کو مدد فراہم کرنا بنا لیا۔ اس کی رائے تھی کہ کوئی اور اکاٹ ایسے نہیں ہوتے جن کی صداقت بدیہی ہو۔ اس نے مختلف قسم کی مثالوں سے اس کو ثابت کرنا چاہا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے روحانی طبیعیات اور دینیات پر بھی اعتراضات کئے وہ بھی پرچوں کی طرح اس نتیجے پر پہنچا کہ سوا اس کے کچھ چارہ نہیں کہ کسی چیز پر کوئی قطعی علم نہ لگایا جائے اس زاویہ نگاہ کو وہ اس شدت سے قائم کرنا چاہتا تھا کہ جو اس اصول کو بھی قطعی علم قرار نہیں دیتا تھا۔ یہ بات قابل یقین نہیں ہے کہ وہ اس تشکیک کو محض اخلاطی ادعا نیت کے لئے ایک تہید بنا چاہتا تھا۔ لیکن اس کے نزدیک علم کے علم نہ ہونے سے عمل کا امکان بھی غائب نہیں ہوتا تصور یا ادراک سے ارادے کو حرکت ہوتی ہے خواہ ہم اس کو علم خیال کریں یا نہ کریں بیوقوف طور پر عمل کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ گمان غالب کی پیروی کی جائے عملی زندگی کے لئے اس سے بلند تر کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔

آرسیمی لاس کا جانشین لیسڈاس ہوا۔ اس کے بعد اور لوگ بھی اس جماعت کی صدارت کرتے رہے لیکن ان میں سے کسی نے کوئی نئی راہ نہیں نکالی اور سب اسی رستے پر چلتے رہے جس پر کہ آرسیمی لاس نے اکاڈمی کو ڈال دیا تھا۔ اسی وجہ سے کاریناڈیز خاص اہمیت رکھتا ہے اور وہ تیسری اکاڈمی کا بانی شمار ہوتا ہے جیسے کہ آرسیمی لاس کو دوسری اکاڈمی کا بانی کہتے ہیں، اور فالکو اور انینیوکس کو چوتھی اور پانچویں اکاڈمی کا۔ یہ عالم اور محترم شخص جو اپنی فصاحت اور بلاغت کے لئے بھی مشہور تھا اس وقت میں سیرین میں پیدا ہوا اور سلسلہ ق م سے بہت پہلے، جب وہ سفارت فلاسفہ کے ساتھ روم آیا، اس جماعت کا صدر ہو چکا تھا۔ اپنی وفات تک جو ۱۵۰ ق م میں واقع ہوئی وہ نہایت عزت اور کامیابی کے ساتھ اس کی رہنمائی کرتا رہا۔ اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ اس کی تعلیم کی تشریح اس کے تلامذہ فاسکر کلیڈو ماس نے کی۔ کاریناڈیز کی تعلیم اکاڈمی کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔

ارسیسی لاس نے روٹین کی تعلیم میاں صداقت پر حملہ کیا تھا کارینا ڈیز بھی انہیں پر تیر جلاتا ہے۔ کیونکہ اس کے بڑے بڑے مخالف اور اس زمانے کے نمایاں اوجائین وہی تھے۔ لیکن اس نے امریکان علم کے مسئلے کی زیادہ وسیع پیمانے پر تحقیق کی اور مختلف فلاسفہ کے افکار پر اپنے پیشرووں سے زیادہ جامع اور زیادہ عمیق تنقید کی اور اس کے ساتھ غلبہ صداقت کے اسباب اور اس کے مدارج کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ پہلے اُس نے یہ عام سوال اٹھایا کہ آیا علم ممکن ہے اس کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب نفی ہی میں ہو سکتا ہے۔ بہت سی مثالیں دیکر وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کوئی عقیدہ ایسا نہیں جو ہمیں دعو کا نہ دے سکے اور کوئی صحیح ادراک ایسا نہیں جس سے متا جلتا یا بالکل ویسا ہی غلط ادراک نہ ہو سکے۔ لہذا روٹین کے بدیہی تصورات کے معنوں میں کوئی میاں صداقت موجود نہیں۔ اسی طرح اس نے یہ بھی کہا کہ استدلال اور ثبوت ناممکن ہے کیونکہ ہر نتائج میں جو مقدمات ہیں وہ خود محتاج ثبوت ہیں ایسے مقدمے سے ثبوت مہیا کرنا جو خود محتاج ثبوت ہے، استدلال کو برہان دوری میں مبتلا کر دیتا ہے۔ اُس نے فلسفیانہ نظامات کا زیادہ تفصیلی امتحان کیا اور جاکر روایتی دینیات پر ہر طرف سے اعتراض کیا۔ روٹین عالم کی فائیتی تنظیم سے خدا کی ہستی کو ثابت کرتے تھے۔ کارینا ڈیز نے کہا کہ اس استدلال کے مقدمات بھی درست نہیں اور نتیجہ بھی غلط ہے کیونکہ عالم کے اندر ہر شمار نقائص پائے جاتے ہیں۔ اس نے خدا کے تصور پر بھی گہری تنقید کی اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے یہ کام سب سے پہلے اسی نے کیا۔ اُس نے کہا کہ خدا کو ایک زندہ اور عقلی ہستی فرض نہیں کر سکتے۔ بغیر اس کے کہ ایسے صفات اور حالات اس کی طرف منسوب کریں جو اس کی سرمدیت اور کمال کے منافی ہیں۔ اُس نے ملکتیر اور روٹین کے عقیدہ جبر اور پیشگوئی پر بھی اعتراض کیا۔ لیکن اس کی اخلاقی تصورات کی تنقید کا نقش زیادہ گہرا معلوم ہوتا ہے جس کا نمونہ اُس نے روما میں ان دو خطبوں میں پیش کیا جن میں سے ایک عدل کے موافق تھا اور ایک اس کے مخالف۔ ان کے اندر اُس نے سوفسطائیوں کی پیروی میں فطری اور قانونی

حقوق کے اختلاف کو ظاہر کیا۔ لیکن ہماری معلومات اس بارے میں بہت ناکافی ہے۔ کاریناڈیز کے متعلق جو بیانات ہیں وہ اس کی علمی کارناموں کی کوئی جامع تصویر ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ ان ارباب مباحثہ کا لازمی نتیجہ وہی ہوا جو اس سے بہت پہلے بیان کیا گیا تھا، یہ کہ حقیقت کا علم حاصل کرنا ناقص ناممکن ہے اور کسی چیز کی نسبت کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرنی چاہئے۔ پہلے تشکیل دینے والے علم غالب کو عمل کا معیار قرار دیا تھا لیکن کاریناڈیز نے اس سے آگے قدم بڑھایا اس نے ظن و احتمال کے تین مدارج مقرر کئے اول وہ تصورات جو فی نفسہ محتمل و مرجح ہیں دوسرے وہ جن کی ان تمام تصورات سے تاہید ہوتی ہے جو ان کے ساتھ وابستہ ہیں، تیسرے وہ جن میں موخر الذکر کی نسبت بھی یہ بات صحیح ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ غلامات احتمال پر اس نے تفصیلی تحقیق بھی کی ہے۔ ہم کو یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ اخلاقی مسائل پر اس اصول کے مطابق اس نے کس انداز سے بحث کی ہے۔ زیادہ احتمال یہی ہے کہ وہ قدیم اکاڈمی کے اصول کا پابند رہا کہ زندگی فطرت کے مطابق ہونی چاہئے اور فطری طبیعت کے لیے کوشش کرنا ہی نیکی ہے۔

کاریناڈیز کے بعد اکاڈمی اس کے تلامذہ کے ہاتھوں میں رہی۔ پہلے کاریناڈیز اور اصغر اس کا صدر رہا اس کے بعد کرایس۔ آخر میں ان سب میں سے ممتاز شخص کلیمڈاکس اس کا امام ہوا جو کارنیج کا رہنے والا تھا۔ اس کا سن ولادت سن ۳۰۰ اور سن وفات سن ۲۳۰ ق م کے بعد نہیں ہو سکتا۔

انتخابیت

(ECCLECTICISM)

۷۹ - اس کا ماخذ اور انداز

بعد ارسطاطیلیسی دور میں فلسفیانہ مذاہب کے مباحثے اور مجادلے

اگرچہ بڑی شدت اور سرگرمی سے ہوتے رہے لیکن یہ ایک فطری بات تھی کہ ہر دور ایام سے ان کے مخالفت نرم پڑ جائیں اور افلاطونی مثالی اور رواقی مذاہب میں باوجود تمام اختلافات کے جو روابط پائے جاتے ہیں وہ زیادہ بین طور پر نمایاں ہو جائیں اس غرض کے لئے دو عوامل جو سبک وقت کام کر رہے تھے نہایت اہم تھے۔ ایک وہ کامیابی جو آکادیمی کی ارتیابیت کو کارینا دینے کی بدولت حاصل ہوئی اور دوسرے وہ تعلق جو یونان اور روم میں قائم ہوا۔ جب ارتیابیت کے کامیاب حلوں سے ان دیواروں میں جو ادعائی مذاہب نے اپنے گرد کھینچ رکھی تھیں، جا بجا رخسے ہو گئے تو لازماً مفکرین کا رجحان اس طرف ہوا کہ ان تعلیمات کے ان حصوں کو نظر انداز کر دیں جو ہر طرف سے ہدف اعتراض ہیں اور ان عقائد کی طرف رجوع کریں جن پر تمام انسان متفق ہو سکیں اور جن کو معترض بھی کردار کا معیار تسلیم کر کے زندگی کے تمام اہم امور کے لیے کافی سمجھے۔ کارینا دینے نے اپنی تقسیم احتمال میں ایسے عملی معیارات پر بہت زور دیا تھا اس لیے اس کی حمایت نے اسی راہ پر ترقی کرتے ہوئے رفتہ رفتہ اس سہول کو اپنے افکار کا مرکز بنایا۔ اس طرح سے وہ رفتہ رفتہ تھلیک سے دور ہٹتے گئے۔ کارینا دینے کے لیے جو چیز محض احتمالی تھی وہ بعد میں آہستہ آہستہ یقینی ہوتی گئی۔

اب رومانی روح نے یونانی حکمت پر جو اثر کرنا شروع کیا وہ بھی اسی سمت میں تھا۔ شلوق م میں جب اہل روم نے مقدونیا کو فتح کر لیا تو یونان کشور روم کا ایک حصہ ہو گیا۔ بہت جلد فلا مینیوس ایلیسیوس پوس، سپیوی ایلیلیا ٹوس اور اس کے احباب کے زیر اثر یونان اور روم کے مابین علمی ارتباط پیدا ہو گیا۔ یونانی مسلم روم کی طرف آنے لگے اور نوجوان رومانی روز افزوں تعداد میں اٹھنا اور دیگر یونانی شہروں کے مدارس حکمت میں شریک ہونے لگے۔ پائیلیوس

کا روم میں قیام اور اسی زمانے میں اہل روم میں ابیقریت کی عظمت، سفارت فلاسفہ سے بھی زیادہ اہم ثابت ہوئی آخری صدی قبل مسیح کے آغاز سے، یونانی فلسفہ روم میں اسی تعلیم و تہذیب کے لیے ناگزیر شمار ہوتا تھا۔ اگرچہ یونانی استاد تھے اور رومانی ان کے شاگرد، لیکن یہ ایک لازمی بات تھی کہ یونانی معلم اپنے ممتاز اور بااثر سامعین کی ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی تسکیم کو کم و بیش ان کے موافق بنائیں اور عالم روم کے ساتھ ارتباط میں وہ اس روح سے بھی متاثر ہوں جس نے اس عظمت کو پیدا کیا۔ یہ طریقہ بالکل اس روح کے موافق تھا کہ ہرنیال کی قیمت کو بجائے علمی صحت کے علمی زندگی کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ انھیں اثرات سے یہ میلان ترقی کرتا گیا کہ ہر مذہب اپنی خفصا کا تعلیم کو پس پشت ڈال دے اور فقط ان چیزوں کو پیش کیا جائے جو علمی اہمیت کے لحاظ سے سب میں مشترک ہوں۔ لیکن مختلف نظریات میں سے جو براہ راست باہم متوافق نہیں ہیں صحیح یا محتمل صداقت اصول کو منتخب کرنے کے لیے کوئی معیار درکار ہے اس لیے لوگ رفتہ رفتہ بعض ایسے عقائد کی طرف آگئے جو بلاشبہ انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں اور اجاع حسیلیت سے مسلم شمار ہوتے ہیں۔

اس قسم کی انتخابیت پہلے رومانی جماعت میں ظاہر ہوئی لیکن آخر میں اکاڈمی میں زیادہ راجح ہو گئی اور مشائخ میں بھی اس نے دخل حاصل کر لیا۔ دوسری طرف ابیقری گروہ نے اپنے بانی کی تعلیم سے کچھ خاص اشخاف نہیں کیا۔ اگرچہ سیدون کے رہنے والے زینون نے اس سے زیادہ منطقی طریقہ اختیار کیا جو عام طور پر اس جماعت میں مروج تھا۔ طیب اسطیڈاؤس نے ہیراکلاؤس کی طرح اجزاء لایتجزاے کی جگہ اجسام کو ابتدائی حقیقت فرض کیا، جو بعد میں تصادم سے ٹوٹ کر ذرات بن گئے ہیں لیکن یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اس لیے کہ اگرچہ اس طیب کے خیالات ابیقری جماعت سے

لتے جلتے تھے لیکن وہ اس جماعت کا رکن نہیں تھا۔

۸۰۔ رواقیین - بیس - پانٹیوس

پوسیدونیوس

اگرچہ رواقی نظام کو کراسپس نے ایک حد تک مکمل کر دیا تھا لیکن رواقیین نے اپنے گرد ایسی دیواریں نہیں اٹھائی تھیں کہ وہ اس سے باہر قدم نہ اٹھا سکیں۔ کچھ قدیم نظامات فلسفہ کے اثر سے اور کچھ معترضین کے اظہار کے باعث، خاص طور پر کاریناڈیز کی قاطعانہ تنقید کے جواب میں ان کو اپنے نظریات میں کچھ نہ کچھ تغیر و تبدل ضرور کرنا پڑا۔ کہتے ہیں کہ ٹارسس کے رہنے والے زینو نے جبکہ کراسپس کا جانشین تھا آخر ارق عالم کے عقیدے پر شک ظاہر کیا۔ آخری عمر میں دیوجانس کی بھی یہی کیفیت آتی شاید جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان مشکلات کو حل نہیں کر سکتا تھا جو بیس اور پانٹیوس نے پیدا کر دیئے تھے لیکن دیوجانس کے یہ دو شاگرد قدیم رواقی تعلیم سے بہت دور ہو گئے تھے۔ بیس کو نہ صرف نظریہ علم میں اختلاف تھا کیونکہ وہ عقل حکمت اور خواہش کو بھی ادراکات کی طرح معیارات میں داخل کرتا تھا بلکہ خدا کی نسبت بھی اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کا جوہر عالم کے جوہر سے الگ ہے اگرچہ وہ بھی اپنی جماعت کی طرح اس کو اسی سمجھتا تھا۔ اسی لئے وہ عالم کو زندہ ہستی تصور نہیں کرتا۔ خدا کی نسبت وہ کہتا تھا کہ وہ اشیاء کے ساتھ فقط تعاون برتتا ہے۔ اس خیال کی وجہ سے جو ارسطو اور زینو کے مابین ہے وہ کائنات کی آتش گیری کا منکر تھا اور عالم کو قدیم سمجھتا تھا۔

پانٹیویس کی رواقی جماعت کا اثر اس سے بہت زیادہ تھا یہ فلسفی روڈس کا رہنے والا تھا اس کا زمانہ ۳۸۰ء اور سلسلہ ق م کے قریب ہے وہ انٹیپیر اینٹیائی کا جانشین اور رومائی رواقیت کا بانی تھا۔ ادیبی اور تاریخی تنقید میں اپنی آزادی رائے کو قائم رکھتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کا بڑا مداح تھا اس لیے یہ ایک فطری بات تھی کہ ان کی تعلیمات کا اس کی اپنی تسلیم پر کچھ اثر ہو کیونکہ وہ زیادہ تر رواقی فلسفے کے عملی پہلو پر بحث کرتا تھا اور فقط اس کی شدید صورت کا پابند نہیں تھا۔ قرظس پر اس کی جو کتاب ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ یہی کتاب سسرو کی تصنیف De Officiis کے لیے ایک نمونہ تھی۔ پانٹیویس کی طرح وہ فنائے عالم کا منکر تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ آفریش عالم کو بھی نہیں مانتا تھا۔ وہ موت کے بعد روح کی زندگی کا بھی قائل نہیں تھا۔ اور ارسطو کی طرح روح کے اندر جزو نباتی اور جزو حیوانی کو تسلیم کرتا تھا۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اُس نے اخلاقیات میں قدیم رواقی تعلیم کو مسترد کیا اگرچہ یہ ہے کہ اُس نے ان نکات پر زیادہ زور دیا جن میں وہ کلیت سے ممتاز ہے اور افلاطون اور ارسطو کی ہم نوا ہے۔ لیکن اس نے پیشگوئی کی نسبت کارنیادیز کے شکوک کو دہرایا اور دینیات کی سہ گونہ تقسیم کو جو رواقیین کے ہاں مروج تھی جا بجا عائد کیا۔

پانٹیویس کا نہایت مشہور شاگرد پوسیدونیوس تھا جس نے سنہ ۱۰۰ء میں ق م کے قریب روڈس میں چوراسی برس کی عمر میں وفات پائی وہ ایک مقبول عام جماعت کا امام تھا۔ یہ اہم اور بااثر رواقی بہت سے مسائل میں پانٹیویس کی نسبت زیادہ سختی کے ساتھ اپنی جماعت کی روایات پر قائم رہا۔ وہ احتراق عالم بقائے روح بعد الموت اور جنوں بموتوں کے وجود کا قائل تھا۔ ان عقائد اور نیز پیشگوئی کے عقیدے کی اس نے پوری طرح حمایت کی۔ لیکن افلاطون کی مداحی میں وہ پانٹیویس کا ہم نوا تھا۔ عقل اور جذبات کی پیکار کی جس پر دوہین بہت زور دیتے تھے، نفسیاتی

توجیہ میں اُس نے افلاطون کی پیروی کی اور جذبات کو شجاعت اور غم بہشت کی لذت منسوب کیا۔ اُن کو روح کے الگ الگ حصے نہیں بلکہ الگ الگ قومیں قرار دیا جو جسم کی فطرت پر منحصر ہیں۔ یہ خیال قدم رو اقیبت سے الگ ہے اور زمانہ مابعد کے لئے یہ تبدیلی اہمیت سے خالی نہیں تھی۔

۸۱۔ اٹھویں صدی قبل مسیح کے فلاطونین

اس انتخابیت کا خاص مقام اکاڈمی تھی۔ کارینا ڈیز کے براہ راست تلامذہ میں سے بھی بعض ایسے تھے جنہوں نے اس نظریہ کو ترک کر دیا کہ اشیاء کا مطلقاً علم نہیں ہو سکتا۔ یہ کام زیادہ بہین طور پر فالکو نے کیا جو لارینا کا رہنے والا تھا۔ وہ ۵۸۰ ق۔ م میں فرار ہو کر روم چلا گیا جہاں وہ سسرو کا معلم بنا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۵۰۰ ق۔ م کے قریب واقع ہوئی۔ وہ کلیوٹاکس کا شاگرد تھا اور بعد میں اس کا جانشین بھی ہوا۔ اس نے فلسفے کا صرف یہی مقصد قرار نہیں دیا کہ وہ انسانوں کو راہ سعادت کی سمت بناوے۔ اس نے اخلاقی نظریات کو مفصل طور پر پیش کیا، غلط خیالات کی تردید کی اور صحیح خیالات کی تلقین۔ اگر وہ تمام تصورات کی صداقت میں شک کرتا تو اس قسم کی تقسیم کو پیش نہ کر سکتا اس لیے اگرچہ روائی نظریہ معیار کی تردید میں وہ کارینا ڈیز کا ہم خیال ہے اور اشیاء کی نسبت علی الاطلاق یقینی علم کو ناممکن سمجھتا ہے لیکن وہ قوت علم کو مطلقاً بکا نہیں جانتا اور یہ کہتا ہے کہ ارسسی، لاس اور کارینا ڈیز بھی علم کے باطل منکر نہیں تھے۔ بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ وہ یقین پیدا کر دیتی ہیں خواہ وہ یقین مطلق کے درجے تک نہ پہنچے۔ وہ محض احتمال اور یقینی علم کے مین مین اضافی یقین کا قابل تھا۔

اس بات کو کہ اس قسم کی درمیانی حالت ناقابل قبول ہے، فائلو کے شاگرد اور جانشین انٹیوکس نے محسوس کیا۔ یہ بھی سسرو کا معلم تھا، اس کا سن وفات ۳۸۵ ق۔ م کے قریب ہے۔ آخر میں اسی مسئلے پر فائلو سے اس کا جھگڑا ہو گیا یا فلاطونی اکادمی کو پوری طرح ارتیا بیت سے اتحادیت کی طرف لے آیا۔ تشلیک کے خلاف دیگر اعتراضات میں سے اس کو ایک بڑا اعتراض رو قعیین کی طرح یہ تھا جس کو وہ سب سے زیادہ وزنی سمجھتا تھا کہ یقینی عقیدے کے بغیر معقول کردار ناممکن ہے۔ لیکن اس نے ارتیا بیت کے خلاف علمی دلائل بھی پیش کئے کہ اگر صداقت نہ ہو تو احتمال کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ یہ کہنا کہ کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر سکتے خود ایک دعویٰ ہے اور یہ استدلال کرنا کہ ثبوت ناممکن ہے خود ایک ثبوت ہے اس لئے اس قسم کا ہر ایک قول متناقض ہوتا ہے۔ اگر صحیح اور غلط میں تمیز نہیں ہو سکتی تو یہ ناممکن ہے کہ کسی تصور یا اور کو غلط کہہ سکیں۔ اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ اگر صداقت کا وجود ہے تو اسے کہاں تلاش کریں تو انٹیوکس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کے اندر جس کے بارے میں تمام اکابر حکماء متفق ہیں۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ تمام فلسفے اساسی اصولوں پر متفق ہیں وہ افلاطونی مشائی اور رواقی نظامات کی شرح کرتا ہے اور یہ بنانا چاہتا ہے کہ یہ تینوں مذاہب محض فردی اختلاف رکھتے ہیں اور ان کے جھگڑے زیادہ لفظی، امیں اصولی نہیں۔ لیکن اس بارے میں بہت سی غلط بیانی کے بغیر اس کے لیے کامیابی ناممکن تھی اس کو ذاتی دلچسپی زیادہ تر اخلاقیات سے تھی۔ اس میں اس نے زینو، ارسطو اور افلاطون کے بین بین راستہ اختیار کرنا چاہا مثلاً اس نے یہ کہا کہ سعادت کے لیے نیکی کافی ہے لیکن سعادت کے درجہ کمال کے لیے جسمانی اور خارجی اسباب بھی ضروری ہیں۔ اس پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو افلاطونی کہتا ہے حالانکہ وہ دراصل رواقی ہے۔ حقیقت میں وہ نہ یہ تھا اور نہ وہ، بلکہ محض ایک

انتخابی تھا۔
 جیسا کہ سسرو اور اینیڈمیس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، انیسوس
 کی وفات کے بعد یہ انداز فکر اکاڈمی میں جاری رہا۔ اس وقت ہم
 تک اس جماعت کا صدر انیسوس تھا جو انیسوس کا بھائی تھا لیکن تھوراکس
 ہی عرصے کے بعد فیثاغورثی تفکرات کی طرف میلان اس کے ساتھ شامل
 ہو گیا۔ پہلی صدی قبل مسیح کے آخر میں یہ میلان یودورس میں پایا
 جاتا ہے۔ وہ ایک انتخابی ہے جس کی اختلافیات رواجی ہے اس
 کے کچھ مدت بعد تھراسیس میں بھی یہی انداز پایا جاتا ہے۔ ایریس
 ڈائڈمیس جو انیسوس کا استاد تھا وہ رواجی جماعت کا رکن شمار ہوتا تھا
 لیکن اس کی تصنیف کے وہ حصے جو اب ملتے ہیں اور جن میں
 اس نے زیادہ اہم فلسفیانہ نظامات کا خاکہ پیش کیا ہے، بالکل انیسوس
 کی طرز پر لکھے گئے ہیں اور رواجی اور افلاطونی کا فرق محض برائے
 نام ہے۔

سویڈاس نے پونامو اسکندر رومی کو بھی انیسوس کا معاصر بیان کیا
 ہے۔ یہ فلسفی اپنی جماعت کو انتخابی کہتا تھا۔ اس تعلیم کی نسبت جو کچھ
 ہم تک پہنچا ہے اس میں انیسوس کا اسلوب نمایاں ہے یہ تعلیم دوسروں
 کے افکار کو سطحی طور پر ترکیب دے کر مرتب کی گئی تھی۔

۸۲۔ مشائی جماعت

یہ انتخابیت اُس زمانے کے مشائخ میں اس قدر رائج نہیں
 تھی انڈرونیکیس نے جو ۶۵ ق۔ م کے قریب ایشیا میں مشائی جماعت
 کا امام تھا ٹرائینو سوسی کی معاونت سے ارسطو کی تصانیف کا ایک ایڈیشن
 شائع کیا۔ اُس نے اُن کے اصلی ہونے کی نسبت بھی تحقیقات کی اور

اُن پر شرمیں لکھیں۔ یہ اشاعتیں ارسطو کے فلسفے کے گہرے مطالعے کی محرک ہوئیں جس کے لیے اس جماعت نے اپنے آپ کو وقفہ کر دیا۔ اُس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ جو خیالات درحقیقت ارسطو کے نہیں تھے وہ آسانی سے اُس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن با اس ہمہ اندرونِ یونان اور اس کا سرشار گرد، دو نول ارسطو کے مقابلے میں اپنی آزادانہ رائے کو ترک نہیں کرتے۔ پطس نے بقائے روح کے انکار اور دیگر مسائل میں مشائی تعلیم کے فطریہ نقطہ نظر کو پیش کیا۔ اسی طرح زینارکس نے ایتھر کی نسبت ارسطو کی تعلیم کی تردید کی۔ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ وہ مشائی کون تھا جس نے سہ ق م کے قریب ایک رسالے میں تہامت عالم کی کماہت کی جو قالمکو کے نام سے ہم تک پہنچا ہے اور جس میں یہودیت نے بہت سے اضافے کئے ہیں۔

مشائی جماعت میں بھی بعض لوگ ایسے تھے جو ارسطو کی تعلیم میں خارجی عناصر کا پیوند لگانے کے لیے تیار تھے اس کی شہادت ان دو رسالوں سے ملتی ہے جو ہمارے ارسطو طالمسی مجموعے میں داخل ہیں۔ ایک کا نام De Mundo ہے اور دوسرا فضائل و عیبات پر ہے۔ مورخانہ ذکر یہ نسبت ارسطو کے افلاطونی تعلیم فضیلت سے قریب تر ہے لیکن یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی مشائی ہی کی تصنیف ہے۔ کتاب (De Mundo) کسی ایسے مشائی کی تصنیف ہے جس نے اسے ہر حال پوسید ویتوس کے بعد لکھا ہے کیونکہ اس کی جزیات Meteorology کو اس نے آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے۔ اس کتاب کا مقصد خاص طور پر یہ ہے کہ ارسطو طالمسی توحید کو روائی وحدت وجود کے ساتھ ملا دے اور وہ اس طریقے سے کہ خدا کی نسبت یہ فرض کیا جائے کہ اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ کائنات سے خارج ہے اور اس قدر وزراء انورا ہے کہ عالم کی تفصیلات میں نہیں الجھ سکتا لیکن تمام عالم میں اس کی قوت اور اس کا عمل جاری و ساری ہے اس لیے روایتیں جو

صفات و اعمال اس کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ حقیقت میں خدا ہی کے ہیں۔ اس بات میں افلاطون، ہیراقلیتوس اور آرفیوٹس متفق ہیں۔

۸۳۔ سرو۔ وار و اور سکس کے و

آخری صدی قبل مسیح کی انتحابیت اس زمانے کے رومانی فلاسفہ میں سے سب سے زیادہ مخصوص طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ ان میں سے تاریخ میں ممتاز ترین مفکر سرو و ہے۔ (سکس سے سلسلہ قیما)۔ یہ امتیازی حیثیت اس کو کسی وقت نظریہ آزادی فکر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کمال کی وجہ سے حاصل ہے کہ وہ یونانی حکماء کی تعلیمات کو نہایت صفائی کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اپنے معاصرین اور بعد کی نسلوں کے لاطینی پڑھنے والوں کے لیے وہ ان فلاسفہ کے افکار کو نہایت عمدگی سے بیان کرتا ہے حالانکہ اس بارے میں اس کے معلومات بہت سطحی تھے سرو اپنے تئیں جدید اکاڈمی کا ایک رکن تصور کرتا ہے اور اس جماعت کی اس عادت پر کار بند ہے کہ مسئلہ زیر بحث کے دونوں پہلوؤں کو واضح کر دیا جائے لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہ دیا جائے۔ مگر اس کے ارتیاب کے محرک اس قدر دو علمی وجوہ نہیں جو اس نے اکاڈمی والوں سے لیے، بلکہ فلسفیانہ اسناد کی پیکار اس کے لیے تشکیک کا باعث ہوئی اگر یہ مشکل حل ہو جائے تو وہ شروع سے تشکیک کو ترک کرنے پر تیار معلوم ہوتا ہے۔ کمال علم کی طرف سے وہ مایوسی کا اظہار کرتا ہے لیکن احتمال اس کے ہاں کارینادیز سے بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اخلاقی اصول اور دینیاتی

دانشیاتی مسائل کے ساتھ جو ان کے ساتھ وابستہ ہیں اس کو گہری دلچسپی تھی۔ ان چیزوں کی نسبت وہ نہایت متیقن سے گفتگو کرتا ہے اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ان امور کی نسبت صحیح تصورات ہمیں فطرت کی طرف سے ودیعت ہوئے ہیں۔ ان اصول کو براہ راست ہم اپنے شعور سے اخذ کر سکتے ہیں اور اتفاق عامہ سے ان کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر وہ جو نظریات قائم کرتا ہے وہ طبع زاد بھی ہیں اور ان میں اختلاف بھی بہت پایا جاتا ہے۔ اپنی اخلاقیات میں وہ ابيقوریت کی قطعی مخالفت کرتا ہے لیکن رواقی افلاطونی اور شاکی تعلیمات میں وہ گہیں ثبات کے ساتھ قدم نہیں رکھتا۔ وہ رواقی اصول کی عظمت کا مداح ہے لیکن جو تنگ ادراک طرفہ خیالات ان کے ساتھ وابستہ ہیں ان کو قبول نہیں کرتا دینیات کے اندر وہ سب سے خدا کی ہستی اور اس کی ربوبیت کی صداقت کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ نفسیات میں وہ بقائے روح اور اختیار کا قائل ہے لیکن خدا اور روح کی ماہیت کی نسبت وہ یقینی طور پر کوئی دعویٰ پیش نہیں کرتا۔ اگرچہ عام طور پر وہ افلاطونی روحیت کی حمایت کرتا ہے لیکن رواقی مادیت کے اثر سے بھی پوری طرح متاثر نہیں ہے۔ اپنے قومی مذہب کے ساتھ اس کا کوئی خاص گہرا تعلق نہیں ہے لیکن جماعت کی خاطر وہ اس کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور جہاں تک ہو سکے اس کو توہمات سے منزہ کرنے کا ارادہ مند ہے۔

سسہ و سے نہایت قریب اس کا دوست وارو (Varro) ہے۔ (۱۱۶ - ۲۷ ق م) لیکن وہ اتنا فلسفی نہیں ہے جتنا کہ عالم ہے۔ وہ انٹیوکس کا پیرو ہے اور اخلاقیات میں جسے وہ فلسفے کا اہم ترین حصہ خیال کرتا ہے، وہ اس کی پیروی کرتا ہے لیکن انٹیوکس کی طرح وہ رواقیوں کی روایت سے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ دینیات میں وہ بہت زیادہ رواقیوں کے پاسکینوں کا ہم عقیدہ ہے۔ وہ خدا کو کائنات کی روح قرار دیتا ہے اور دیوتاؤں کو اس روح کی مختلف قوتیں تصور

کرتا ہے جو عالم کے مختلف حصوں میں کام کرتی ہیں۔ اسی حیثیت سے وہ ان دیوتاؤں کی پرستش کا بھی قائل ہے لیکن شعرا کی دیومالا کے خلاف بڑی شدت سے اعتراض کرتا ہے۔ اس نے مزوجہ دین کے بعض اہم حصوں کی کھلم کھلا مخالفت بھی کی رواقیت کی ایک شاخ وہ جماعت اٹھی جس کی بنا کہ فلسفہ ق م میں سکیمپوس نے ڈالی جو روم کے ایک سربراہ اور وہ خاندان کا رکن تھا اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوا لیکن اس کے بعد یہ جماعت ناپید ہو گئی۔ سویٹون اسکندر وی بھی اسی جماعت کا ایک رکن تھا جو سلسلہ یا سلسلہ کے قریب سینیکا اور کورنیلیوس کا استاد تھا۔ جہاں تک ہمیں ان لوگوں کی نسبت کچھ معلوم ہے یہ فلاسفہ اخلاق معلوم ہوتے ہیں جو رواقی اصولوں کی پرزور حمایت کرتے ہیں لیکن ان کا اثر ان کی شخصیت کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ کسی خاص ممتاز علمی تحقیقات کی وجہ سے۔ سویٹون کی تعلیم میں فیتا غورنی عناصر رواقیت کے ساتھ ملے جلے جاتے ہیں وہ بھی اپنے استاد کی طرح گوشت سے پرہیز کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ استاد عام وجہ کی بنا پر یہ تعلیم دیتا تھا لیکن سویٹون نے اوگون کو اس کی وجہ قرار دیا۔ سکیمپوس کے پیرو روح کو اگر غیر مادی کہتے تھے تو یہ ضرور کسی حد تک افلاطون کے اثر کی بدولت ہوگا۔

۸۴۔ بعد مسیح کی ابتدائی صدیاں

رواقی جماعت

آخری صدی قبل مسیح میں ایقورین کو مستثنیٰ کر کے

فلاسفہ کا جو عام انداز فکر تھا وہ بعد مسیح کی ابتدائی صدیوں میں بھی جاری رہا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس قسم کے الہیاتی تفکرات بھی شامل ہوتے گئے جنہوں نے آخر میں نوافلاطونیت میں تکمیل پائی۔ مذاہب فلسفہ اپنی الگ الگ حیثیت میں صرف جاری ہی نہیں رہے بلکہ ارسطو اور افلاطون کی تصانیف کے مطالعہ سے ان کو تقویت پہنچی جب مارکس آریلیس نے ۱۷۷۴ء میں ایٹلیا میں چار بڑے بڑے مذاہب کے لیے وقفی کرسیاں قائم کر دیں تو گویا حکومت کی طرف سے ان کی مستقل حیثیتوں کو تسلیم کر لیا گیا (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے لیے دو دو کرسیاں قائم ہوئیں) لیکن اب ان کے اختلافات کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی اس لیے اس زمانے میں مختلف تعلیمات کا امتزاج جا بجا ملتا ہے اور ہر طرف یہ میلان پایا جاتا ہے کہ فلسفے کے ان عملی نتائج کی طرف رجوع کیا جاسے جن پر لوگ آسانی سے متفق ہو سکتے ہیں خواہ وہ خالص علمی امور میں اختلاف رکھتے ہوں۔

شامنشہی زمانے کے متعدد روایتیں میں سے جن کے ناموں سے ہم آشنا ہیں مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں۔ ہیراقلیتوس "ہومری تشکیلات" کا مصنف۔ وہ اگسٹس کا معاصر معلوم ہوتا ہے اس کی تصنیف اب بھی ملتی ہے۔ اٹالوس جو سینیکا کا معلم تھا۔ چیرن جو ایک مصری پروہت تھا اور نیرو کا اتانیت تھا۔ سینیکا اور اس کے معاصرین اپونوس، کورنولوس جس نے دیوتاؤں پر ایک رسالہ لکھا۔ پرسیوس، فلاکوس اور ایونوس لوکانوس جو سینیکا کا بھتیجا تھا۔ موسونیوس رونوس اور اس کا چچا ایکٹیوس۔ پوزوٹوس جس نے بے حد مہم جو جانے پر ۱۸۷۷ء میں زہر کھالیا۔ کلیو میڈیز جو ہڈرین یا پائس کے عہد میں تھا، جس نے مہمیت پر ایک کتاب لکھی۔ اور شاہنشاہ مارکس اریلیس، انونیوس۔ لیکن ان میں سے جہاں تک ہمیں علم ہے فقط

سینیکا، موسونیوس، اپیکیس اور مارکس کے افکار میں اُتھج پائی جاتی ہے باقی سب ایسے ہیں جنہوں نے محض اپنے فرقتی علمی روایات کو جاری رکھا۔ سینیکا ابتدائے سن عیسوی کے چند ہی سال بعد قرطبہ میں پیدا ہوا وہ شاہنشاہ تیرو کا اتالیق اور کچھ عرصے تک اس کا مشیر رہا۔ شہ میں ایک سازش کے الزام میں اسی کے حکم سے اُس نے خود کشی کی کسی اہم مسئلے میں اُس نے اپنے مذہب کی تسلیم کی مخالفت نہیں کی لیکن اگر قدیم روایت سے اُس کا مقابلہ کیا جائے تو اس کے اندر ایک تہی روح کا پتہ چلتا ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ خاص طور پر فقط فلسفہ اخلاق تک اپنے تئیں محدود کرتا ہے۔ وہ روایتی منطق سے واقف ہے لیکن اس کی تفصیلات میں پڑنا نہیں چاہتا وہ طبیعیات کی غفلت

Naturales Quaestiones

اپنی تصنیف

میں وہ پوسیدونیوس کی حیاتیات Meteorology سے انداز کرتا ہے لیکن اس کے اندر فقط اسے الہیاتی اور انسانی مسائل سے اس کو خاص طور پر دلچسپی ہے جو عملی زندگی میں کام آسکیں۔ روایتی مادیت اور وحدت الوجود کی ترویج کئے بغیر وہ روایتی تصور خدا میں ان اخلاقی پہلوؤں کو خاص طور پر نمایاں کرتا ہے جن کے ساتھ ربوبیت اور مشیت کا عقیدہ وابستہ ہو سکے انبیاء میں بھی وہ اس عقیدے کو واضح کرنا چاہتا ہے کہ روح انسانی روح الہی سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اسی طرح وہ حیات بعد الموت کے عقیدے کی بھی تسلیم دیتا ہے۔ اگرچہ وہ قدیم روایتی اخلاقیات کے اصول اور قواعد زندگی کو دہراتا ہے لیکن اس کی اخلاقی تعلیم ان کے ساتھ پوری طرح منطبق نہیں۔ انسان کی کمزوری اور معیشت کی اس کے دل پر اس قدر گہرا نقش ہے کہ وہ اس کی تصویر کشی ہونے سے مبلغ پوروس سے بچد ماش معلوم ہوتا ہے

اسی لیے اس کی تحسیم میں اخلاقی مطالبات کے اندر اصلی روایت کی خود اعتمادی کا پایا جانا ممکن ہے۔ چونکہ اس کو اس دنیا میں نہ کہیں عارف کامل مل سکتا ہے اور نہ وہ خود عارف کامل بن سکتا ہے اس لیے وہ اس بات کی طرف مائل ہے کہ اخلاقی تقاضوں کو معمولی انسانی سطح سے اونچا نہ کرے وہ اس بات کا متمنی ہے کہ انسان اخلاقی ہمت سے تمام خارجی اسباب سے مستغنی ہو جائے وہ بڑے ذوق و شوق کے اس قسم کی آزادی کی تلاشگری کرتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شدید روقیین کے مقابلے میں خارجی منافع و مضرات کو بہت زیادہ اہم قرار دیتا ہے۔ دیگر روقیین کی طرح وہ تمام انسانوں کے فطری ربط پر بہت زور دیتا ہے لیکن بنی نوع انسان کی تمام جماعت کے مقابلے میں کسی ایک مملکت کو مرکز توجہ بنانا وہ مردِ عاقل کے شایان شان خیال نہیں کرتا اگرچہ قدیم روقیین ایسا خیال نہیں کرتے تھے اس کی جہاں وطنی میں اس کے دیگر ہم نہ ہوں کی نسبت رسم اور سہرہ دی کے جذبات زیادہ نمایاں ہیں۔ اس کے اخلاق کا اثر اس کی انیات اور دنیات پر ہوا۔ نفسانی خواہشات اور جذبات کے ہیجان کو شدت سے محسوس کرنے کی وجہ سے، وہ اپنی مادیت کے باوجود جسم اور روح کے تخالف پر بہت زور دیتا ہے۔ کئی مقامات پر وہ قیود جسمانی سے آزادی کی تمنا کرتا ہے اور موت کی تعریف کرتا ہے کہ وہ سچی زندگی کا آغاز ہے۔ اس کا یہ انداز انٹاروائی نہیں جتنا کہ افلاطونی ہے۔ اسی بنا پر وہ پوسڈونیوس اور افلاطون کی طرح وہ روح کے اندر ایک عقلی اور دو غیر عقلی حصوں کا قائل ہے جس میں عقل اور حواس کی پیکار میں وہ عقل کو انسان کے اندر الہی عنصر قرار دیتا ہے اور اس کے قانون کو ارادہ الہی کے مرادف سمجھتا ہے اسی قدر وہ خدا کو بھی ارادہ بے جس کے مقابلے میں ایک قوتِ فاعلہ

تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی سچی عبادت پاکیزگی، قلب اور عرفان کے ذریعے سے ہوتی ہے نہ کہ حیوانوں کی قربانیوں سے خدا کی عبادت کا اصل مقام سینے کے اندر سے نہ کہ ننگ و خشک کے معبدوں میں۔ رومانی روایت کے ایک ذمئی وقار نمائندے کی حیثیت سے وہ دیو بالا کی لغویات اور مروجہ عبادت کے توہمات کا بری طہرح قلع و قمع کرتا ہے۔

موسسوں روش نے اور بھی زیادہ اپنے تئیں بالکل اخلاقیات تک محدود رکھا۔ نیرو اور فلاوی کے عہد میں بحیثیت معلم فلسفہ روم میں اس کی بہت عزت تھی اس کے خطبات تھے بہت سے اجزا ملتے ہیں جن کو پولیو نے محفوظ کیا۔ اس کے نزدیک نیکی ہی فلسفے کی واحد غایت ہے۔ عام لوگ اخلاقی مریض ہیں اور فلسفی ان کا معالج ہے نیکی کا تعلق اس قدر تعسیم کے ساتھ نہیں جتنا کہ عمل اور تربیت کے ساتھ ہے۔ اس کا میلان انسان میں فطری طور پر پایا جاتا ہے جس کو آسانی سے ترقی دے کر یقین کے درجے تک پہنچا سکتے ہیں اصلی ضرورت اس بات کی ہے کہ اس یقین کا عملی اطلاق کیا جائے۔ لہذا فلسفی کو بہت کم علمی نظریات کی ضرورت ہے اس کو چاہئے کہ وہ انسانوں پر یہ ثابت کر سکے کہ کیا کچھ انسان کے قبضہ قدرت میں ہے اور کیا نہیں ہے ہمارے خیالات کا عملی اطلاق ہمارے اختیار میں ہے اس کے علاوہ ہمارے قبضہ میں کچھ نہیں۔ اس لئے ہماری نیکی اور مسرت کا مدار اسی پر ہے باقی تمام چیزیں انساں کے لئے نیک ہیں نہ بد۔ ان کے آگے غیر مشروط طور پر سر تسلیم خم کرنا چاہئے۔ زندگی پر ان اصول کے اطلاق میں اس نے ایسی اخلاقی تعلیم پیش کی ہے جو پاکیزہ ہے اور بعض امور میں اس کے اندر رواقی ساوکی انسانی ہمدردی اور دکھ دینے والوں سے بھی نرمی کے برتاؤ کی تعلقین کی گئی ہے۔ موسسوں کے خطبات کا سامعین پر بہت گہرا اثر ہوتا تھا لیکن علمی

حیثیت سے اُن میں کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوتی۔ میرا پولس کارہنہ والا ایتھینس، ارسوٹیس کا شاگرد تھا وہ نیرود کے عہد میں روما میں رہتا تھا وہ پہلے غلام تھا اس کے بعد آزاد ہو گیا۔ جب ڈومیسین نے تمام فلاسفہ کو روما سے بدر کر دیا تو وہ ۹۵ء میں نکوپولس چلا گیا۔ یہاں پر فلاسوں اریونس اس کے سامعین میں سے تھا جس نے اس کے خطبات کے مضامین کا ایک خاکہ تیار کیا۔ اپنے استاد کی طرح وہی فقط نیکی کی تربیت اور اخلاقی امراض کے علاج کو فلسفے کی غایت قرار دیتا ہے عام طور پر رواقی تعلیم اس کے افکار کی اساس ہے لیکن وہ منطقی تحقیقات کو زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور طبیعت میں بھی وہ فقط چند باتوں کو اخلاقی اصول کی تاسیس کے لئے ضروری خیال کرتا ہے اور وہ باتیں اس قسم کی ہیں مثلاً خدا کے وجود کا عقیدہ اور یہ کہ وہ انسانوں کی نگہبانی کرتا ہے، کائنات کی مقبولیت، خدا اور انسانی روح کی مثلت۔ اپنی مادیت کے باوجود وہ بھی سینیکا کی طرح روح اور جسم کو بالکل الگ الگ سمجھتا ہے لیکن روح کی حیات بعد الموت کا قائل نہیں۔ اخلاقی تعلیم کے لئے وہ استدلال کی بہت زیادہ ضرورت محسوس نہیں کرتا کیونکہ ارسوٹیس کی طرح اس کا بھی عقیدہ ہے کہ اخلاق کے عام اصول فطری طور پر انسان کی طبیعت میں پائے جاتے ہیں اور وہ بھی یہی کہتا ہے کہ فقط ایک چیز ہمارے قبضہ قدرت میں ہے اور وہ ہمارا ارادہ یا ہمارے خیالات کا استعنا ہے۔ ایتھینس کے نزدیک ہماری مسرت اور سعادت کا دار و مدار ہی پر ہے۔ اس کے علاوہ وہ کسی چیز کو قابل افتنا نہیں سمجھتا اس لئے قابل آرزو اور قابل رد چیزوں کا فرق اس کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا ان خیالات میں وہ کلیت کے قریب ہو جاتا ہے لیکن شادی اور ایٹنی زندگی کے معاملے میں وہ پوری طرح کلیت کے ہمزبان ہے اور سچے فلسفی کو کلی ہی قرار دیتا ہے دوسری طرف وہ یہ تعلیم دیتا ہے

کہ واقعاتِ عالم کے مقابلے میں کامل تسلیم و رضا سے کام لینا چاہئے اور تمام نوع انسان کے ساتھ پوری بھردہ دی اور فیاضی برتنی چاہئے اس تعلیم کو وہ خدا کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں۔ عام طور پر اس کے فلسفے میں ایک مذہبی رنگ پایا جاتا ہے۔ فلسفی کو وہ خدا کا خادم اور اس کا پیغامبر سمجھتا ہے۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت وہ آزادانہ عقیدہ رکھتا ہے۔ بہ نسبت ایک باقاعدہ فلسفی کے اس کی حیثیت زیادہ تر ایک پرورشِ معلمِ اخلاق کی ہے۔

مارکس اریلیس، انیسویں - ۱۲۱ء میں پیدا ہوا ۱۳۸ء میں حکومت میں شریک رہا ۱۶۱ء میں قیصر رومانے تخت پر بیٹھا اور ۱۸۰ء میں وفات پائی۔ وہ اکیٹیس کا مداح تھا اور رواقیت کے عام عقیدے میں اس سے متفق تھا محض نظری تحقیقات کی طرف مائل نہیں تھا اشیاء و امور کی نسبت مذہبی نظر رکھتا تھا اور اپنی نفسی کیفیات میں منہمک رہتا تھا۔ وہ مثبت الہی کا مستفید تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ کائنات کے نظام سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ خدا انسان کا پروردگار اور نگہبان ہے۔ وہ اپنے آپ کو غیر معمولی طور پر بھی انسان پر کشف کرتا ہے اس لئے فطرت جو کچھ پیدا کرے اور دیتا جو کچھ کریں اس پر رہنی رہنا چاہئے۔ چونکہ کسی شے کو ثبات نہیں اور فرد فنا پذیر ہے اس لئے کسی خارجی چیز کو خیر سمجھ کر اس کی خواہش نہیں کرنی چاہئے اور کسی خارجی چیز کو منکر سمجھ کر اس سے ڈرنا نہیں چاہئے انسانی روح کے الہی ماخذ کا عقیدہ اس کے ہاں اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ فقط اپنے قلب کے اندر خدا کی پرستش کر گیا اور وہیں سے طلبِ سعادت کرے گا۔ تمام انسانوں کی فطرت کی وحدت اس کے لئے غیر متناہی لے غرضانہ ہمدردی احسان علی الانسان کی محرک ہے۔ مارکس اریلیس اور اکیٹیس کی تعلیم میں فقط سیاسی عمل کے بارے ہی میں اختلاف نہیں ہے جس کی وجہ زندگی

میں اُن کی حیثیتوں کا اختلاف تھا بلکہ اخلاقی ثنویت کا اثر انیسات اور مابعد الطبعیات پر جو پوسیدو میں اور سینیکا کی تعلیم میں نظر آتا تھا وہ اڑس کی تعلیم میں اور بھی نمایاں ہے۔ وہ اس عقیدے کی تعلیم دیتا ہے کہ روح موت کے کچھ عرصہ بعد خدا کی جانب رجعت کرے گی لیکن وہ روح کو نہ صرف جسم سے بلکہ نفس سے بھی ایک الگ حقیقت تصور کرتا ہے اور اسے ایک الہی اور فاعلی اصل خیال کرتا ہے۔ خدا کی نسبت وہ کہتا ہے کہ وہ ارواح کو اُن کے جہانی حجابات سے معرا دکھتا ہے کیونکہ اُس کی عقل اُن سے براہ راست اتصال رکھتی ہے۔ یہاں پر رواقی مادیت افلاطونی ثنویت کی طرف عبور کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

۸۵۔ کلیئین متباخرین

سن عیسوی کے آغاز کے کچھ ہی عرصہ بعد کلیئیت کا دوبارہ نپھور رواقی اخلاقی فلسفے کا ایک ایک طرف مبالغہ تھا عملی اغراض کے مقابلے میں رواقی فلسفے کے علمی عناصر جس قدر پس پشت پڑتے گئے اسی قدر وہ دوبارہ اس کلیئیت کی طرف رجعت کرتی گئی جس سے وہ پیدا ہوئی تھی۔ جمہوریہ روما کی آخری صدی کے بعد جس قدر اخلاقی اور سیاسی حالات بگڑتے گئے اسی قدر یہ ضروری معلوم ہونا شروع ہوا کہ زمانے کی مصیبت اور اخلاقی کے مقابلے میں قدیم کلیئین کا طریقہ استعمال کیا جائے جو اگرچہ عجیب و غریب تھا لیکن موثر ضرور تھا وارونے مینیٹی ہجوں میں اپنے معاصرین کے سامنے حقیقت برہنہ کو پیش کرنے کے لئے کلیئین کی یاد کو تازہ کیا۔ دیوجانس کے خطوط کا یہی مقصد معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلیئیت کی جماعت کے احیاء میں مددوں لیکن سینیکا کے بارے میں جو اپنے معاصر کلیئین میں سے دیو میطیس کا بڑا مداح

ہے، اس امر کو پوری طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد نہایت سربر آوردہ نام مفصلہ ذیل ہیں :- انوموس اگلا دارا کارہنے والا پیدائش کے عہد میں۔ ڈیموناس جس نے قریباً ایک سو برس کی عمر پاکر سن ۶۸۰ میں اٹینا میں وفات پائی۔ پیریگوریوس جو بعد میں پروڈیوس کہلایا جس نے سن ۶۵۰ میں اولمپیا میں سب کے سامنے اپنے تئیں سپر دانش کیا اور اس کا شاگرد تھیباگینیز اگرچہ تہذیب و تمدن میں اس جماعت کی ایک نمایاں حیثیت ہے لیکن تاریخ علم میں اس کی اہمیت فقط بالواسطہ ہے۔ کلیت کے بہترین نمائندے بھی افراط و تفریط سے مبرا نہیں تھے بہت سے لوگ ایسے تھے جو اس کو آوارہ و گندہ زندگی کے لئے ایک بہانہ بنا لیتے تھے یا اس انداز سے لوگوں کے لئے جاذب توجہ ہو کر خود نمائی کے ذوق کو پورا کرتے تھے۔ ان بعد کے کلبیٹین میں سے کسی کے ادکار میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ ڈیسیپولوس بلکہ پیراگوریوس کے پاس بھی اس کی عجوبہ کیشی کے باوجود، اخلاقی اصول کا سرمایہ وہی ہے جو ایک عرصے سے رواقیوں کی بدولت انسانوں کا مشترک سرمایہ بن چکا تھا۔ دیوجین اپنے فلسفے میں ایک انتہائی سقراطی تھا اس کی نرم دلی اور شرافت کی وجہ سے لوگ اس کا بہت احترام کرتے تھے۔ ایونوموس نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے 'تماشہ گروں کے خلاف'؛ اس میں وہ کاہنوں پر بڑا سخت حملہ کرتا ہے اور رواقیوں کے مقابلے میں اختیار ارادہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی کسی قسم کی علمی خدمات کے لئے مشہور نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کلیت کوئی علمی فلسفہ نہیں بلکہ زیادہ تر ایک انداز زندگی کا نام تھا اسی لئے فلسفیانہ نظامات کے تغیرات کا بعد کی کلیت پر بہت کم اثر ہوا۔ نوفلاطونیت کو مستثنیٰ کرتے ہوئے یہ باقی تمام مذاہب کے بعد تک باقی رہی اور پانچویں بلکہ چھٹی صدی کے آغاز تک اس کو پیرو ملتے رہے۔

۸۶۔ مشائی جماعتِ دو ربیعیوں میں

اندونیکوس نے اس کو جس سمت میں ڈال دیا تھا اس کی وجہ سے مشائیت نونلاطونیت کے ساتھ ایک عام امتزاج کی طرف مائل تھی۔ اس دور میں اس کی تاریخ کے فقط چند اجزا ہمیں ملتے ہیں اس کے جن پیروؤں کے ناموں سے ہم واقف ہیں ان میں سے مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں۔

سشہء کے قریب اسکندر، ایچی کارہنے والا جونیرو کے مقلین ہی سے تھا۔ سوتیون اور شاید ایکلیوس بھی اسی زمانے کا معلوم ہوتا ہے۔ ہیدرین کے عہد میں آسیاسیوس اور ادراستوس جو نہایت ممتاز مشائی تھے اور سشہء کے قریب ہرمینوس۔ سشہء کے قریب ارستوکلینز اور سوسیگنیز جو بہت اعلیٰ درجے کا ریاضی داں تھا سشہء کے قریب اسکندر افودیسی۔ ان لوگوں کا کام زیادہ تر یہی رہا کہ ارسطو کی تصانیف کی شرح اور اس کی تعلیم کی حمایت کرتے رہیں۔ کہیں کہیں ان کے بیانات کے جو حوالے ملتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اہم بات میں ارسطو سے انحراف نہیں کرتے لیکن ارستوکلینز کی مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد کے زمانے کے مشائی بھی ایسے خیالات سے پوری طرح احتراز نہیں کرتے تھے جو اسل میں ان کے مذہب سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اگرچہ اس ممتاز مشائی کا یہ عقیدہ تھا کہ روح الہی تمام عالم مادی کے اندر رہتی اور عمل کرتی ہے اور جہاں کہیں کوئی عضو موجود اس کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے وہ انفرادی انسانی نفس کی صورت اختیار کرتی ہے، لیکن وہ رواقی انداز میں خدا کو روح کائنات بھی کہتا ہے اس کے معاصر اٹینا گوراس کے بیان کے مطابق اس وقت کے مشائین کا یہی مذہب تھا۔ ارستوکلینز کا پیرو اسکندر

افروڈیسی جو شارح کے نام سے مشہور ہے، اس خیال میں شریک نہیں تھا جو روایتی وحدۃ الوجود کے قریب جا پہنچتا ہے۔ لیکن ارسطو کی تعلیم سے پوری طرح واقف ہونے اور کامیابی سے اس کی حمایت کرنے کے باوجود وہ اس کی تعلیم کے نظریاتی تعینات میں بعض اہم امور میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ وہ ارسطو کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ جو ہر ہی حقیقت فقط فرویدی کی ہے لیکن ارسطو سے اختلاف کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فرد کلی سے پہلے ہے، تصورات کلیہ فقط ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کے اصلی معروضات افراد اشیاء ہوتے ہیں۔ مزید برآں انسان کے اندر وہ روح کے اعلیٰ حصے کو اونٹے سے قریب تر کر دیتا ہے نفس فاعل کو روح سے الگ سمجھتا ہے اور اس کی توجیہ یہ کرتا ہے کہ الہی روح انسانی روح پر عمل کرتی ہے۔ انسان فقط فکر کی استعداد لے کر پیدا ہوتا ہے جو بالقولے ہوتی ہے۔ جیسے جیسے وہ زندگی میں ترنی کرتا ہے ویسے ویسے وہ بالفعل مکتب ہوتی جاتی ہے اس تعلیم کے سلسلے میں وہ ارسطو کے مقابلے میں زیادہ شدت کے ساتھ نفاے روح سے انکار کرتا ہے۔ علاوہ ازیں ربوبیت کو وہ مطلقاً فطرت یا اس قوت کے ساتھ منسوب کرتا ہے جس کا فیضان اعلیٰ سے اونٹے طبقات کی طرف ہوتا ہے اور خاص انسانوں کی بمطابق فطرت کے اس انداز عمل سے خارج ہے۔ اسکندر کے بعد خاص مشائی فلسفے کا کوئی مستند معلم ہمیں نظر نہیں آتا تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطو جیسی تعلیمات کا خاص مقام نو افلاطونی جامعیت تھی۔ پیٹیمیٹس جیسے لوگ افلاطونی کہلانے کی بجائے مشائی کہلانے زیادہ پسند کرتے تھے لیکن وہ درحقیقت ایک حد تک ارسطو کے محض شارح تھے اور ایک حد تک انتخاب پسند تھے۔

۸۷۔ پہلی صدی عیسوی کے فلاطونین

افلاطونی جماعت ہی انتخاب پسندی کا لمبا بنی رہی ابتدائی دو صدیوں میں اس کے ممتاز ترین ارکان مفصلہ ذیل تھے۔ امونیوس مصری جو نلسنہ کے قریب ایشیا میں تعلیم دیتا تھا اور اس کا شاگرد پلوٹارک، مشہور فلسفی اور سیرت نگار، جس کا زمانہ حیات ۵۵ء اور ۱۲۵ء کے مابین معلوم ہوتا ہے۔ گائس کاونیوس ٹورس، پلوٹارک کا شاگرد تھیوسرنا کا رہنے والا جو بیدین اور انونیوس پائس کے عہد میں تعلیم دیتا تھا ابینیوس، گائس کا شاگرد، جس کے درس میں سمزنا میں جالینوس ۱۶۵ء کے قریب شریک ہوتا تھا اور نیگونیوس مسکیوس اور اپولیوس جو اس کے معاصرین تھے۔ انیکوس، نیومینوس کرونیوس، عیسائیت کا مشہور مخالف سلسوس اور بلاشبہ سپوروس بھی مارکس اریلیس کے عہد کے آدمی ہیں انیکوس کا شاگرد ہارپوکر امیوں کا زمانہ بھی اسی شاہنشاہ کے عہد کے قریب کا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جو اس کو گوارا نہیں کرتے تھے کہ خارجی عناصر حقیقی فلاطونیت کی جگہ لے لیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ پلوٹارک کے بعد اور اس سے پہلے بھی فلاطونین بھی مشائخ کی طرح اپنے باقی مذہب کی کتابوں کی طرف خاص توجہ مبذول کرنے لگے تھے مثلاً ٹورس نے نہ صرف ردائین کے خلاف بلکہ ارسطاطالیسی اور افلاطونی تعلیمات کے اختلافات پر بھی کتابیں لکھیں اسی طرح انیکوس ارسطو کا شدید مخالف تھا تاہم ٹورس اس خیال کا منکر تھا کہ عالم کسی ایک وقت میں پیدا ہوا انیکوس بھی دیگر امور کی طرح اس عقیدے کے بارے میں ارسطو کی تردید کرتا ہے لیکن نیکی کے کھتنی ہونے، اور فلسفے کے یکطرفہ عملی تصور میں وہ ردائین کے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ فلاطونین کی کثیر تعداد اسی انتخابیت کی سمت میں چلتی رہی

جس کی طرف ارسطو کس نے قدم اٹھایا تھا لیکن رفتہ رفتہ نوفیشا غورثی افکار جو ہمیں پلوٹارک اکیس اور دوسروں میں ملتے ہیں، اس میں شامل ہوتے گئے اس کے علاوہ اس جماعت کی انتہائیت کی شہادت ابینیوس سے بھی ملتی ہے جس کا افلاطونی تعلیمات کا خاکا افلاطونی مشائی اور رواقی نظریات کا ایک عجیب و غریب مجموعہ ہے اس بارے میں ابینیوس اپنے استاد گایوس کی پیروی کرتا ہے۔ سیوروس کی نسبت بھی جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتا ہے، یہی صحیح ہے کہ وہ بھی انتہائیت ہی کا قائل ہے۔ اس کے بعد اس میں شک نہیں ہو سکتا۔

۸۸۔ ڈیو، لیوسین اور گالن

ڈیو، لیوسین اور گالن اپنے تئیں کسی مخصوص فرقے کے ارکان نہیں سمجھتے تھے لیکن تینوں فلاسفہ میں شمار ہونا چاہتے تھے ان میں سے گالن کو ہم آسانی سے فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ڈیو جس کو کرائسوسٹم بھی کہتے ہیں، ایک خطیب تھا۔ ڈومیتین نے اس کو روما سے جلا وطن کر دیا اور ٹراجان نے اس کو پناہ دی۔ جلاوطنی کے بعد اس نے کلیسی پوشش اختیار کر لی۔ اس کا فلسفہ عام اخلاق سے آگے نہیں چلتا خاص خوبیوں کے باوجود اس کے اندر کوئی علمی حیثیت نہیں پائی جاتی۔ یہ زیادہ تر رواقی تعلیمات و اصول پر مبنی ہے لیوسین ساسٹہ کا رہنے والا تھا اور وہ بھی ڈیو کی طرح خطیب بننا وہ کثیر النقصان شخص تھا اس کا زمانہ تقریباً دوسری صدی کے نصف آخر کا ہے۔ وہ فرقہ واری فلسفے کا مخالف ہے اور خاص طور پر کلبئین کی ہجو کرتا ہے جس چیز کو وہ فلسفہ کہتا ہے وہ اخلاقی نصائح کا مجموعہ ہے چونکہ وہ نظری مسائل کو ناقابل حل سمجھتا ہے اس لئے وہ عملی اخلاقی مسائل تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ کلموڈیس گالینوس (۱۳۱-۲۰۱) مشہور طبیب، مذکورہ صدر دونوں سے زیادہ فلسفے میں گہرا انہماک رکھتا تھا اس نے اس پر

بہت سے رسالے لکھے جن میں سے اکثر منقود ہیں۔ وہ ایبقورس اور تھلیک کا مخالف تھا۔ وہ ارسطو کی تعلیم کا بہت مداح تھا اگرچہ پوری طرح اس سے متفق نہیں تھا اُس نے مثالی تعلیم کے ساتھ بہت سے رواجی اور افلاطونی عناصر شامل کر لئے تھے۔ اس کے نزدیک محاسن بھی ایک ذریعہ علم ہیں اور وہ اُن کے قابل اعتبار ہونے کی حمایت کرتا ہے دوسرا ذریعہ علم وہ حقائق ہیں جن کا اذعان نفس کو براہِ راست ہوتا ہے۔ وہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے اندر مقاصد اور ذرائع میں ایک ربط پایا جاتا ہے۔ گالینوس گہرے نظری مسائل کو کچھ زیادہ اہم نہیں سمجھتا اور اُس کے بیانات میں کہیں کہیں باہم تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس قسم کے افکار زندگی اور عمل کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک ہم کو علم سے اس کی اخلاقیات میں بھی مختلف مذاہب کے قدیم نظریات کے سوا کچھ نہیں ہے۔

متاخر متشکلین

۵۹۔ اینیڈمیوس اور اکی جماعت

اگرچہ اینیڈمیوس کی انتخابیت نے تشکیک کو اکادمی سے جو اس کا خاص مقام تھا خارج کر دیا لیکن یہ فتح کامل نہیں تھی۔ انتخابیت اس طرح پیدا ہوئی تھی کہ متشکلین کے حملوں نے فلسفیانہ نظامات کو بے اعتبار کر دیا تھا اس لئے تمام ادعائی عقائد کی بے اعتباری اس کی اساس میں داخل رہی اور یہ لازمی تھا کہ وہ پھر ارتیابی تعلیم کی صورت اختیار کر لے لیکن متاخرین کی اس تشکیک کو وہ اثر اور وسعت بہت عرصے کے بعد حاصل ہوئی جو اکادمی کی تشکیک کو حاصل تھی۔

یونانی متشککین کی یہ جماعت اکاڈمی والوں کی بجائے پرہو کے پیرووں سے اپنا رشتہ جوڑتی تھی۔ جب پرہو کے پیرو تیسری صدی میں ناپید ہو گئے تو کہا جاتا ہے کہ بطلیموس سیرینی نے اس جماعت کا احیا کیا۔ سارپیڈون اور ہیراکلاڈیز اس کے تلامذہ تھے۔ ہیراکلاڈیز کا شاگرد اینیڈیموس تھا۔ وہ سنوسس کا رہنے والا تھا اور اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا۔ لیکن چونکہ پیروان پرہو کی یہ نئی جماعت، جدید اکاڈمی سے کوئی خاص اختلاف و امتیاز ظاہر نہ کر سکی اس لئے اینیڈیموس اور اس کے تابعین پر جدید اکاڈمی کا اثر ناقابل انکار ہے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ بطلیموس اور سارپیڈون کا اکاڈمی سے کیا تعلق تھا اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی تعلیم کو اینیڈیموس کی طرح عام طریقے سے پیش کیا یا نہیں۔ ارسوکلینز اینیڈیموس کو پرہونی ارباب کا احیا کنندہ قرار دیتا ہے۔ اکاڈمی اور پرہو کی تعلیم کے علاوہ بلاشبہ سنجری اطبا کا بھی اس میں حصہ تھا اور جدید پرہونیوں کے بہت سے اساتذہ ان میں داخل تھے اگر یہ جماعت ادویہ اور معالجات کے سنجری علم تک اپنے تئیں محدود رکھنا چاہتی تھی اور امراض کی علتوں کی تحقیق کو بے کار سمجھتی تھی تو یہ لازمی تھا کہ یہ اصول تو سبچ پا کر تشکیک کلی تک پہنچ جائے۔

ان متشککین کی جو فہرست دیو جانس نے دی ہے اگر وہ مکمل ہے تو اینیڈیموس سن عیسوی کے آغاز سے پیشتر بحیثیت معلم ظاہر نہیں ہو سکتا تھا تب تک اگر ٹوبیرو کو جس کے نام سے اس کی پرہونی تقابیر سمندر میں، بسرو کے عہد شباب کا دوست سمجھا جائے تو اینیڈیموس کا زمانہ نصف صدی اور پیچھے با پڑتا ہے لیکن بسرو اپنے زمانے میں پرہونی جماعت کے وجود سے انکار کرتا ہے۔

اینیڈیموس تمام اساسی مسائل میں پرہو سے اتفاق کرتا ہے۔ چونکہ ہم اشیاء کی حقیقی فطرت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ اور ہر قیاس کے خلاف سادہ طور پر قوی دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی دعویٰ نہیں

کرنا چاہئے یہاں تک کہ اپنی جہالت کا دعویٰ کرنا بھی درست نہیں ہے اس طریقے سے ہم کو حقیقی لذت اور سکون قلب حاصل ہو جائے گا جہاں تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کو کچھ تو رسم و رواج کے مطابق چلنا چاہئے اور کچھ اپنے تاثرات اور حواجج کے مطابق۔ اینسیدیموس ان اصولوں کو قائم کرنے کے لئے مروجہ خیالات و آراء کی تفصیلی تنقید کرتا ہے اور دیگر امور کے علاوہ علل اشیاء کی تحقیق کی بھی تردید کرتا ہے۔ اس کے بڑے وجود ثبوت دس پرہوتی اصول میں مجتمع ہیں جن سب کا یہی مقصد ہے کہ اشیاء کی استحضارات کی اضافیت کو ثابت کیا جائے لیکن وہ زیادہ تر حسی اور اکات تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ اگر اسی سند کی بنا پر سکلس ایسیریلوس اور ٹرولین کا یہ دعویٰ ہے کہ اینسیدیموس اپنی تشکیک کو ہیراقلیتی طبیعیات کے لئے نقطہ ایک تمہید بنانا چاہتا تھا تو یہ یقیناً ایک غلط دعویٰ ہے اور یہ اس طرح پیدا ہوا کہ اینسیدیموس نے ہیراقلیتوں کی طبیعیات کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ اس کو خود اس کے اپنے خیالات سمجھ لیا گیا۔

اینسیدیموس کے بعد اس کے جن آٹھ جانشینوں کے نام ہم کو معلوم ہیں ان میں سے فقط سکلس کی نسبت مزید معلومات حاصل ہیں۔ اسکے علاوہ یہ بھی نا ہے کہ اگر پانے اینسیدیموس کے آٹھ اصولوں کو پانچ میں تحویل کر دیا۔ یہ پانچ پھر تین میں قابل تحویل ہیں۔ (۱) تناقض آراء (۲) اضافیت اور اکات (۳) ایسے ثبوت کا نام ممکن ہونا جس میں استدلال دوری نہ ہو یا جس کے مقدمات بے ثبوت نہ ہوں بعض اوروں نے اس اختصار کو اور آگے بڑھایا اور دو اصولوں پر اکتفا کیا ایک یہ کہ لوگ اپنے آپ سے صداقت کا علم حاصل نہیں کر سکتے جس کی شہادت تناقض آراء سے ملتی ہے۔ دوسرا یہ کہ دوسروں سے بھی یہ علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم پہلے اپنے آپ سے حاصل ہونا چاہئے۔ اس زمانے میں تشکیک کا یہ کام رہا کہ ادعاہیت کی پوری طرح تردید کرے۔ سکلس کی تصانیف

میں یہ موضوع کثرت سے پایا جاتا ہے وہ بخوبی طبیب تھا اسی لئے لوگوں نے اس کو امپیریکس (Empiricus) کا لقب دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ گالینوس کا ہم عصر تھا لیکن عمر میں اس سے کم تھا اس لحاظ سے اس کا زمانہ ۸۰ء اور ۱۰۰ء کے قریب کا ہے۔

ہمارے پاس سیلیسیس کے تین رسالے ہیں جن میں سے دوسرے اور تیسرے کو عام طور پر (Adversus Malpematicos) کے ناموں کے تحت میں لایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک ہے ایک رسالہ ادعائی (Pyrronic Hypatypose)

فلاسفہ کے خلاف ہے اور ایک صرف نحو، خطابت اور ریاضیات کے خلاف۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سکسٹس نے اپنی تصانیف کے مواد کا زیادہ حصہ کچھ اپنی جماعت کے قدیم اراکین سے حاصل کیا اور کچھ اکاڈمی والوں، خاص کر کاریناڈیز سے۔ اپنی بڑی تصنیف میں اس نے آخری نام اینیڈیموس کا لیا ہے۔ اس کے مباحث ان تمام نظریات کا مجموعہ ہیں جو اس کی جماعت والے اپنے زاویہ نگاہ کی حمایت میں پیش کرتے تھے معیار، صداقت، استدلال اور علامات ثبوت کے مباحث میں وہ بار بار اچھے اور برے تمام دلائل سے امکان علم کی تردید کرتا ہے وہ ہر ممکن نقطہ نظر سے علت کے تصور پر حملہ کرتا ہے لیکن اپنے پیشرو کی طرح اس سوال کو نظر انداز کرتا ہے کہ اس تصور کا ماخذ کیا ہے وہ اس تنقید کو دہراتا ہے جو کاریناڈیز نے رواتی دینیات پر کی تھی اور علتِ فاعلہ پر بحث کرتے ہوئے اس سے کام لیتا ہے۔ وہ علتِ مادی یا اجسام کو ہر لحاظ سے ناقابل تصور سمجھتا ہے۔ وہ بڑی بڑی اخلاقی قلبیات خصوصاً نظریات خیر و سعادت کی تردید کرتا ہے اور یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس بارے میں کوئی یقینی علم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس اقسام کے وجوہ سے وہ وہی نتائج اخذ کرتا ہے جو تشکیلیں بہت پہلے اخذ کر چکے تھے کہ موافق اور مخالف وجوہ کے توازن کی وجہ سے ہمیں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے

اور حقیقی علم کے خیال کو ترک کر دینا چاہئے اس طریقے سے اصلی مسرت اور سکون قلب کماہل ہوگا جس کا حصول تمام فلسفے کی غرض و غایت ہے۔ لیکن یہ نظری ارتیاب اس امر کو مانع نہیں ہے کہ ہم عمل کرنے میں اپنے اور اکات، فطری محرکات قانون، رسم و رواج اور عام تجربے کی پیروی کریں۔ معمولی زندگی میں مشاہدہ اور تجربہ ہماری ہدایت کرتا ہے اور اس کی بنا پر ہم زندگی کے لئے بعض قاعدے بنا سکتے ہیں۔

اینسٹیٹیموس کی تشکیک اپنی جماعت کے حدود سے باہر بہت کم پہنچی۔ اس کے آخری جانشین سائزینوس کا زمانہ یقیناً تیسری صدی کے رنج اول میں ہوگا۔ فقط ایک اور شخص اس کے خیالات سے اتفاق رکھنے والا ثابت ہو سکتا ہے وہ فاوورینوس ہے جو خلیب اور مورخ تھا اس کا زمانہ حیات سنہ اور سنہ کے مابین ہوگا۔ علمی احساس کی ایک علامت ہونے کے لحاظ سے اس انداز خیال کی ایک عام اہمیت ہے اور ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ شروع ہی سے یہ اس امر میں معادن ہوا کہ اس زمانے کی انتہا بہت کو جدید فیتا غورثی اور جدید افلاطونی افکار کی طرف لے جائے۔

نوفلاطونیت کے پیشرو

۹۰۔ تمہید

ایسے زمانے میں جو نظری علم کی بجائے فلسفے کے عملی پہلو پر زیادہ زور دیتا تھا اور جس میں انسان کی استعداد حصول علم کی نسبت ہر طرف گہرے شکوک پیدا ہو گئے تھے اور یہ عام میلان پیدا ہو گیا تھا کہ صداقت اگر کہیں سے مل جائے تو اس کو فوراً عملی ضرورت کی بنا پر قبول کر لیا جائے خواہ وہ علمی حیثیت سے ناقص ہی ہو، ایسے زمانے میں ایک ہلکا سا

محرک سبھی اس بات کے لیے کافی تھا کہ انسانی روح طلب صداقت میں فطری علم کے حدود سے ماورے کسی اعلیٰ تر سرچشمہ صداقت کی طرف رجوع کرے ایسا محرک حکمت یونان کو ایشیائی افکار کے ماب سے حاصل ہوا جن کا مرکز اسکندریہ تھا۔ ایشیا کی طرف سے یہ کام زیادہ تر یہودیت نے کیا جس کی اخلاقیاتی توحید ان اقوام کے قومی مذاہب کی دیوالیہ کے مقابلے میں یونانی فلسفے سے بہت زیادہ اتصال رکھتی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ افکار جو صدیوں کی تدریجی ترقی کے بعد نوافلاطونیت میں آ کر ختم ہوئے ان کا آغاز اسکندریہ ہی میں ہوا تھا۔ ان تفکرات کا آخری محرک صداقت کے کسی بلند تر انکشاف کی خواہش تھی اس کی الہیاتی بنیاد یہ عقیدہ تھا کہ خدا اور عوام روح اور مادہ باہم متضاد ہیں جنوں بھوتوں اور دیگر روحانی قوتوں کو ان کے درمیانی واسطے سمجھ کر انسان ان کی پناہ مانگتے تھے۔ اس فلسفے کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات مذہب سے متحد ہو گئی جو کچھ تو تقشف اور رہبانیت کی طرف لے گئی اور کچھ اس نے یہ تقاضا پیدا کیا کہ خدا کی نسبت براہ راست وجدان ہونا چاہیے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس فلسفے کا ارتقا کچھ فلسفہ یونان کی سرزمین پر ہوا اور کچھ اس سرزمین پر جس میں یونانی حکمت کے ساتھ یہودیت کی آمیزش ہو گئی۔

خالص یونانی جماعتیں

۹۱۔ جدید فیشاغورثی

اگرچہ فیشاغورثیت بحیثیت فلسفہ چوتھی صدی کے دوران میں معدوم ہو گئی یا فلاطونیت کے ساتھ تل گئی لیکن مذہبی زندگی کی صورت میں وہ جاری

رہی فیثاغورثی اسرار وسیع حلقوں میں پھیل گئے۔ شعرا کی تصانیف کے اجزا سے خاص طور پر اس کی شہادت ملتی ہے۔ تقریباً پہلی صدی قبل مسیح کے آغاز میں اور غالباً اسکندریہ میں یہ کوشش کی گئی کہ فیثاغورثی حکمت میں ایک نئی زندگی پیدا کی جائے جس کے اندر اب دیگر تعلیمات کی ثروت بھی داخل ہو چکی تھی ان سماعی کی سب سے پہلی قابل ثبوت شہادت ان فیثاغورثی رسالوں سے ملتی ہے جن کے اندر بہت سی موضوع چیزیں داخل ہیں مثلاً فیثاغورثی تعلیمات کی نیم روائی تشریح جس کو اسکندر پولی سٹرنے پیش کیا، عالم پر لوکاس اوسٹس کا رسالہ جس سے دارو بھی واقف تھا، اور ٹراویوکس اور کارنوندانس کے 'قوانین' کے دیباچے، جن کا ہسرو بھی حوالہ دیتا ہے زمانہ مابعد میں اس قسم کی بہت سی کتابوں کا چھٹیس قدیم فیثاغورثی تصانیف خیال کیا جاتا تھا، ذکر کیا گیا ہے (پچاس سے زیادہ مصنفوں کی قریباً نو دہائیوں میں اس قسم کی ہیں) ان کے بہت سے اجزاء ہم تک پہنچے ہیں جن میں سے ارکٹیس کی تحریریں کثرت اور اہمیت کے لحاظ سے زیادہ نمایاں ہیں۔ جدید فیثاغورثیت کا سب سے پہلا پیرو جس کے نام سے ہم واقف ہیں وہ سسر کا دوست نکوڈوس فلکس ہے جو ایک عالم شخص تھا اس کے ساتھ ڈائیٹینوس بھی شریک ہو گیا (فلکس کا سن وفات سہترہ ق م ہے) سکستی کی جماعت کا بھی جدید فیثاغورثیوں کے ساتھ تعلق تھا۔ اسٹس کے عہد تک ان کے وجود اور ان کی تعلیم کے خاص آثار متعین ہو سکتے ہیں۔ پادشاہ جیادوم فیثاغورثی تصانیف کی طرف خاص طور پر مائل تھا۔ پہلی صدی بعد مسیح کے نصف آخر میں ہم کو موڈرائس اور اپولونیس کے نام ملتے ہیں۔ یہ دونوں اپنی تعلیم کی حمایت میں کتابیں لکھتے تھے۔ اپولونیس نے مملکت روما میں سفر کیا لوگ اُسے جادوگر خیال کرتے تھے۔ ہڈرین کے عہد میں نکوباکس نے وہ کتاب تصنیف کی جس کے کچھ اجزا ابھی دستیاب ہوئے ہیں نیپونیس کا زمانہ انٹونینیز کے عہد میں معلوم ہوتا ہے اور فلوسٹراس تیسری صدی کے ثلث اول کا ہے۔

یہ جدید فیتاغورثی جماعت جس قسم کی تعلیمات سے اپنے اخلاقی اور مذہبی عقائد کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اس کے اندر قدیم فیتاغورثی نظریہ کے علاوہ افلاطونی وجدانات بھی تھے جنہوں نے اس جماعت کے لئے بہت اہمیت اختیار کر لی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ مشائی اور روائی عناصر بھی اس میں داخل تھے۔ اس طرح سے اس فلسفے میں معاصرانہ فلاطونیت کی طرح ایک انتحابی انداز پایا جاتا ہے۔ لیکن ایک عام میلان کے دائرے کے اندر تفصیلات میں بہت کچھ تفاوت بھی ہے وحدت اور ثنویت دونوں کو بنیاد قرار دیا ہے۔ وحدت ان کے نزدیک صورت ہے اور دوئی مادہ۔ بعض فیتاغورثی وحدت کو علت قاعدا یا سدا قرار دیتے تھے۔ اور بعض وحدت اور الوہیت میں فرق کرتے تھے اور خدا کی نسبت یہ کہتے تھے کہ ایک طرف تو وہ علت مجرک ہے جو صورت اور مادے کو یکجا کرتی ہے (جیسا کہ افلان نے میمیس میں بیان کیا ہے) اور دوسرے طرف وہ احد ہے۔ جس سے وحدت اور دوئی دونوں مشتق ہیں۔ اس تعلیم میں روائی وحدت افلاطونی ارسطہا لیسٹی ثنویت سے مل گئی ہے۔ اور اس طرح سے جدید فلاطونیت کے لئے رستہ تیار ہو گیا۔ خدا اور عالم کے باہمی تعلق کی نسبت بھی اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ خدا کو عقل اور تمام محدودات سے اس قدر بالاتر سمجھتا تھا کہ کسی مادی چیز کے ساتھ براہ راست اس کا اتصال نہیں ہو سکتا۔ دوسرا گروہ خدا کو روح کائنات قرار دیتا تھا جو اس کے اندر جاری و ساری سے اور روایتیں کی پیروی میں اس کو ایک حرارت یا نفس گرم کی طرح خیال کرتا تھا۔ اصل صورتی کی نسبت یہ خیال تھا کہ وہ تمام اعداد پر حاوی ہے اور اعداد کو اب پوری طرح تصورات کا مرادف سمجھا جاتا تھا۔ اس جماعت میں جس معمولی ریاضیات کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا مختلف اعداد کی اہمیت کی نسبت عجیب و غریب قسم کے توہمات پیدا ہو گئے تھے۔ لیکن اعداد کے بارے میں بھی جدید فیتاغورثیت نہ صرف قدیم سے بلکہ افلاطون سے بھی

ایک ہرگئی تھی وہ تصورات یا اعداد کو خدا کے افکار سمجھتے تھے۔ اس لئے ان کے نزدیک وہ اشیاء کے جوامہ نہیں تھے بلکہ وہ صورِ اصلیت تھے جن کے مطابق اشیاء صورت پذیر ہوتی ہیں۔ مادے کی نسبت افلاطونی بیانات لفظاً صحیح سمجھے گئے۔ روح کائنات کو تصورات اور مادے کے مابین جگہ دی گئی جو افلاطون کے ہاں اس کو حاصل تھی۔ لوکرین میس نے روح کی ساخت کی تعلیم کو بھی افلاطون سے اخذ کیا۔

بالمعنی الطبیعیات کے علاوہ فلسفے کے دیگر تمام حصوں پر بھی جدید فیتا غورثی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ منطق میں اس جماعت کی کارگزاری کا ثبوت دوسری کتابوں کے علاوہ اس تصنیف سے بھی ملتا ہے جو اریستو کے نام سے منسوب کی گئی (The Universe) عالم۔ اس میں

ارسطو کے اندازِ نظریہٴ قاطبیوریات سے بحث کی گئی ہے لیکن اکثر مسائل میں ارسطو سے الگ راستہ اختیار کیا ہے۔ طبیعیات میں جدید فیتا غورثی جماعت زیادہ تر افلاطون اور روایتیں کی پیروی ہے۔ وہ عالم کے جمال و کمال کی تعریف کرتے ہیں جس کو نقص و بدی سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ ستاروں کو وہ مرئی دیتا تصور کرتے ہیں۔ عالم اور نوع انسان کے تقدم کی تعلیم انہوں نے ارسطو سے لی۔ اسلئے کے زمانے سے لیکر تمام جماعت کا یہی عقیدہ رہا۔ فکلی اور ارضی عالموں کے اختلاف کی نسبت بھی وہ ارسطو کے دیاوتی کو دہراتے ہیں جن میں سے پہلا متغیر ہے اور دوسرا غیر متغیر۔ قدیم فیتا غورثی اور افلاطون احجام و ابعاد مکانی کو اعداد سے اخذ کرتے تھے اور عناصر کو مرتب اجسام سے لیکن دوسری جانب اسلئے کی تحریروں میں ارسطو طبعی تعلیم عناصر بھی ملتی ہے۔ اس جماعت کی انسیات افلاطون ہی سے ماخوذ ہے جس بارے میں فقط فیتا غورثی اسکندر رواتی مادیت کی حمایت کرتا ہے روح کی نسبت وہ زینو کراٹیر کی طرح یہ کہتے ہیں کہ وہ ایک متحرک بالذات عدد ہے۔ اس کے لئے دیگر ریاضیاتی علامات بھی استعمال کرتے ہیں۔ روح کے حصص، اس کی حیات قبل ولادت اور حیات بعد موت کی نسبت افلاطونی تعلیم کا اعادہ کیا گیا

ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ روح کے اداگوں کی طرف انھوں نے اس قدر توجہ نہیں کی جس قدر کہ جنوں بھوتوں کی طرف۔ لہذا کس نے تو یہاں تک کیا ہے کہ ان کو یہودیوں کے فرشتوں سے باہلایا ہے۔

ان کی متعدد اخلاقیاتی اور سیاسی تصانیف کے جو اجزا اب تک موجود ہیں وہ افلاطونی تعلیمات اور ان سے زیادہ مثالی تعلیمات کا محض اعادہ ہیں جن کے اندر کسی قدر روایتی نظریات کی بھی آمیزش ہے۔ جدید فیتاغورثی جماعت کی امتیازی خصوصیات ان کی مذہبی تعلیم میں زیادہ نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ ان کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جس کے لئے خالص روحانی عبادت ہونی چاہئے۔ دوسری طرف قومی عبادت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ نبوت کو بلند تر مرتبہ دیا گیا ہے۔ اور زندگی میں ہر قسم کی پاکیزگی طلب کی گئی ہے۔ فیتاغورثی امراتیں مختلف قسم کے پرہیز اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔ انھوں نے فیتاغورث اور اپولونیس کو اسوہ حسنہ قرار دے کر ان کی جو سیرتیں لکھی ہیں ان سے اس جماعت کی تعلیمات اور اس کے نصب العین پر خوب روشنی پڑتی ہے۔ ان میں یہ بتایا گیا ہے کہ فلسفہ ہی سچا مذہب ہے اور فلسفی ہی خدا کا بنی اور اس کا حقیقی بندہ ہے۔ تزکیہ حیات اور دیوتائیوں کی صحیح پرستش انسانوں کی زندگی کی غایت اولیٰ ہے۔ روح کو جہانی شہوات کی زنجیروں سے آزاد کرنے کا فقط یہی ایک واحد طریقہ ہے اگرچہ نوع انسان کی بھلائی کے لئے کوشش کرنا اس تعلیم میں داخل ہے لیکن تصنیف بھی اس کا ایک لازمی جزو ہے۔ گوشت اور شراب اور شادی سے پرہیز، پردہتوں کا سادہ سفید لباس اختیار کرنا، حیوانی قربانیوں اور قسموں سے پرہیز، رہبان و فلاسفہ کی جماعتوں میں اشتراک مال، اس قسم کی بعض اور باتیں بھی ہیں جو قدیم فیتاغورثیوں کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔ اس پارسانی کا نہایت نمایاں اجر کشف و کرامات اور وحی والہام ہے۔ فیتاغورث اور اپولونیس کی سیرتوں میں اس کی بہت سی مثالیں درج کی گئی ہیں۔

۹۲۔ فیتا غورثی انداز کے فلاطونین

وہ میلان فکر جس کا اظہار پہلے جدید فیتا غورثیت میں ہوا، بعد ازاں اس کا اثر فلاطونین میں بھی ظاہر ہوا جن سے فیتا غورثین نے بہت سے اہم مسائل اخذ کئے تھے۔ یوڈورس اس سے متاثر ہوا لیکن اس کا تہایت نمایاں اثر پلوٹارک میں نظر آتا ہے جو پہلی صدی قبل مسیح میں اس جماعت کا سب سے زیادہ بااثر نمائندہ تھا۔ وہ ایک ایسا افلاطونی ہے جو مخالفت کے باوجود مشائی اور روائی فلسفے کے اثرات کو بھی قبول کرتا ہے فقط ابیقری فلسفے سے اس کو پورا متفرق ہے۔ وہ افلاطون کی تعلیم کو کلیتاً اپنے مشرود جدید فیتا غورثین کے انداز میں تسلیم کرتا ہے۔ نظری مسائل کو وہ اہم نہیں سمجھتا اور ان کے قابل حل ہونے میں بھی اس کو شک ہے۔ لیکن جو چیزیں اخلاقی اور مذہبی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں ان سے اس کو گہری دلچسپی ہے۔ اس کے ہاں خدا کا تصور زیادہ لطیف ہے جو افلاطونی انداز کا ہے۔ وہ روائی مادیت اور ابیقری انکار خداؤدوں کی مخالفت کرتا ہے۔ عالم مظاہر کی توجیہ کے لئے وہ ایک دوسری اصل کو تسلیم کرنا بھی لازمی سمجھتا ہے۔ اس کے ہاں یہ دوسری اصل مادہ نہیں ہے جو خواص سے محروم ہے بلکہ ایک بدروح کائنات ہے جو شروع ہی سے مادے کے ساتھ وابستہ ہے۔ تیجوں کائنات کے وقت عقل اور نظم اس کے اندر ڈالا گیا اور اس کو الہی روح کائنات میں تبدیل کیا گیا لیکن وہ ہمیشہ سے تمام شر کائنات کی علت غائی بنا رہا۔ جدید فیتا غورثین کے اجماع کے خلاف اس کا خیال یہ ہے کہ تیجوں عالم زمانے کے اندر واقع ہوئی۔ عالم کے اندر الہی عمل کو وہ افلاطونی تعلیم تصورات اور فیتا غورثی نظریہ اعداد کے مطابق نہیں بلکہ معمولی ریو بیت کے عقیدے کے موافق تصور کرتا ہے۔ ابیقریت اور روائی جبریت کے خلاف وہ اس

عقیدے کو نہایت اہم سمجھتا ہے۔ جس قدر کہ خدا اس کے ہاں تمام موجودات سے بلند ہو جاتا ہے۔ اسی قدر عالم میں عمل کرنے والے جنوں اور بھوتوں کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے۔ جو واسطوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس چیز کو وہ خدا کی طرف منسوب کرنے کی جرات نہیں کرتا اس کو وہ ان سببوں کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔ اور ان کی نسبت عجیب و غریب وہمی باتیں بیان کرتا ہے۔ وہ نہ صرف پانچ عناصر ملکہ پانچ عالموں کو بھی مانتا ہے۔ جو اس کا ایک مخصوص عقیدہ ہے۔ افلاطون نے عالم کے تغیر کی نسبت جو کچھ تیشبی زبان میں بیان کیا تھا وہ اس کو اس قدر لفظی اور ادعائی طور پر قبول کرتا ہے کہ اس بارے میں روایتی تعلیم کے قریب پہنچ جاتا ہے جس کی وہ دوسرے مقامات پر مخالفت کرتا ہے۔ اس نے افلاطونی انسانیت کے ساتھ بعض ارسطاطیلیسی نظریات کو ملا دیا۔ وہ صاف طور پر اختصار اور بقائے روح کے ساتھ ارواح کے ادگون کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ پلوٹارک روایتیں اور ابقوریوں کے مختلف نظریات کے خلاف افلاطونی اور مشائی اخلاقیات کی حمایت کرتا ہے۔ اور نہایت پاکیزہ اور معتدل طریقے سے زندگی کے مختلف حالات پر ان کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ اس کے اندر روایتی جہاں وطنی اور حالات زمانہ کے لحاظ سے سیاسی اغراض سے مقابلہ بے توجہی پائی جائے۔ پلوٹارک کی اخلاقیات کی نہایت امتیازی خصوصیت مذہب سے اس کا قریبی رابطہ ہے۔ پلوٹارک کے ہاں اگرچہ خدا کا تصور نہایت منزہ ہے اور توہمات کی خرابیوں کا بیان اس کے ہاں نہایت موثر پیرائے میں ملتا ہے۔ لیکن مذہبی تاثرات جیسے جوش اور انسان کے علم کی بے اعتباری کی وجہ سے وہ اس عقیدے کو ترک نہیں کر سکتا کہ خدا براہ راست وحی والہام سے انسان کی مدد کرتا ہے۔ جس قدر ہم اپنی طرف سے جدوجہد ترک کر دیں اسی قدر خدا کے فیضان کے حصول کی استعداد ہم میں زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ ان فطری اسباب و حالات کو بھی بیان کرتا ہے جو اس قسم کے کشف میں معاون ہوتے ہیں۔ اس طرح سے وہ لوگوں

کے عقیدہ پیش گوئی کی حمایت کرتا ہے جو روایتوں اور جدید فیتا غورثیوں میں مسلم علا آتا تھا۔ اپنے قومی مذہب کی نسبت بھی اس کا عقیدہ اسی قسم کا ہے۔ اس کے نزدیک مختلف اقوام کے دیوتا ایک ہی الوہیت کے مختلف نام ہیں جو اس کی مختلف قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ صفیات کے موضوعات اس کے نزدیک حکیمانہ صداقتیں ہیں اور پلوٹارک تثنیٰ تاویل سے روایتی طور پر بے صبر طریقے سے کام لیکر ان کو اخذ کرتا ہے۔ بعض ذیل اور قابل نفرت مذہبی شجارت کے سرسری جواز کے لئے اگر کوئی اور ذریعہ کام نہ دے تو جنوں اور بھوتوں سے ان کی توجیہ کرتا ہے۔ لیکن فیتا غورثی نقشف اور ہبانیت کو پسند نہیں کرتا۔

متاخر فلاطونین میں پلوٹارک کے علاوہ دو ہم طبیعت خطیب بھی ہیں۔ جن کی انتخابی فلاطونیت میں خدا اور مادے کے تقابل کے علاوہ ان دونوں کے درمیان واسطوں کے طور پر جنوں بھوتوں کا بھی بہت کاروبار ہے۔ ان میں سے ایک کا نام ماسیموس ہے اور دوسرے کا اپولیوس، تھیو سمرنا کارسنے والا اصلی اسامات اور اعداد کی تعلیم میں جدید فیتا غورثی تعلیم کا قابل تھا۔ قدم عالم کا نظریہ نیز یہ مفروضہ کہ تصورات خدا کے افکار ہیں، اور عالم زیر قمر کا انتظام جنات کے سپرد ہے، یہ سب باتیں اپولیوس کے عقائد میں ملتی ہیں۔ اپولیوس، پلوٹارک کی شریر روح عالم کا قابل تھا۔ ماس بھی اپنے پیروؤں کی طرح اس کو تسلیم کرتا ہے کہ خدا عالم پر جنات کے ذریعے سے عمل کرتا ہے۔ مادے سے بالکل منزہ اور دراز الودار ہونے کی وجہ سے خدا کا عمل کائنات پر براہ راست نہیں ہو سکتا۔ وہ یہ مفروضہ دیوتاؤں کی کثرت اور قومی عبادت کی حمایت میں پیش کرتا ہے۔ نیومیس (۱۶۰ ق م) جدید فیتا غورثیوں سے اور بھی قریب تر ہے۔ اور وہ عام طور پر انہیں میں شمار ہوتا ہے۔ لیکن بائیں ہمہ اس کے عقائد کی اس فلاطونیت ہے اس کے علاوہ وہ مجوسیوں مصریوں برہمنوں، یہاں تک کہ موسیٰ کی طرف بھی رجوع کرتا ہے۔ جن کا وہ بڑا مداح ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فالکو اسکندرومی

اور عیسائی ناستکوں (Gnostics) کی تسلیم کو بھی کام میں لاتا ہے۔ اس کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ خدا اور مادے میں متخالف ہے، اور وحدت اور غیر مبین دوئی میں تضاد ہے۔ وہ ان دونوں کے درمیان اتنی بڑی خلیج پیدا کر دیتا ہے کہ خدائے برتر کے لئے مادے پر کوئی عمل کرنا ناممکن ہو جاتا ہے اس لئے وہ ناستک ویلینینوس کی طرح ان دونوں کے درمیان ایک اور نہایت ہی خدا کو رکھتا ہے جو اس کے نزدیک صانع عالم ہے۔ خود عالم اس کے نزدیک ایک تمبیہ خدا ہے۔ پلوٹارک کی طرح وہ بھی یہ قیاس کرتا تھا کہ مادے کے ساتھ ایک شرعیہ روح وابستہ ہے۔ روح انسانی کا فانی حصہ جسے وہ غیر عقلی روح کہتا ہے۔ اسی اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ روح گناہ کی وجہ سے ایک غیر مادی زندگی سے زوال یا کر جسم کے اندر آئی۔ موت کے بعد اگر اس کو دوسرے جموں میں ادالگوں کی ضرورت نہ ہو تو وہ دوبارہ خدا میں مل جائیگی فراست دوتاؤں کا عطیہ ہے اور انسانوں کے لئے خیر اعلیٰ ہے۔ یہ عطیہ اسی کو ملتا ہے جو تمام دوسری چیزوں کو چھوڑ کر خیر مطلق کے حصول میں پوری طرح جدوجہد کرے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے کرونیوس اور ہارپوکرائیوں کا انداز فکر بھی نیو پینینوس ہی کی طرح کا تھا۔

جدید فیتا غورثی اور افلاطونی جماعت کی ایک مصری شاخ وہ منج ہے جہاں سے غالباً تیسری صدی کے آخر میں ان تصانیف کا زیادہ تر حصہ پیدا ہوا جو ہم تک ہر مینٹرس کستوس کے نام سے پہنچا ہے۔ اس جماعت کی امتیازی خصوصیت کہ خدا اور عالم کی درمیانی خلیج کو درمیانی ہستیوں سے پر کیا جائے اس شاخ میں بھی نمایاں ہے۔ خدائے اعلیٰ ان دونوں سے ماورے ہے۔ جو عقل اور وجود کا خالق ہے۔ وہ خیر مطلق ہے۔ و صاحب ارادہ اور فاکر ہستی ہے۔ روح کا تعلق اس سے ایسا ہی ہے جیسا روشنی کا سورج سے جو اس سے مختلف ہے لیکن جدا نہیں۔ انسان کی روح کا مدار بھی اسی پر ہے اس کے اور مادے کے درمیان ہوا ہے۔ جب خدانے مادے کو مرتب کیا اور اس میں جان ڈالی تو عالم کی تخلیق ہوئی جو محکمہ کائنات الہی توت سے

چلتی ہے اور میری و غیر میری دیوتاؤں اور جنات سے آباد ہے۔ اس لئے وہ بھی ایک قسم کی دیوتا ہے۔ اسی طرح انسان ایک تیسری قسم کا دیوتا ہے۔ عالم کے غیر متغیر نظام ربوبیت اور تقدیر کی تعلیم رواجی طریقے پر دی جاتی تھی۔ افلاطونی انبیاء کو بہت سے اضافوں کے ساتھ دہرایا گیا ہے جو تاقص سے بری نہیں۔ روح دوبارہ اپنے مقامِ اعلیٰ پر فقط تقویٰ سے پہنچ سکتی ہے جو حکمت کا مرادف ہے۔ اور عرفان الہی اور صداقت اور عدل پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصد عالم محسوس کو ترک کرنے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے لیکن ہر ہی تصانیف میں اس نقطہ نظر کے اہمائی نتائج کو فقط چند صورتوں میں اخذ کیا گیا ہے۔ وہ اپنے قومی اور خاص کر مصری مذہبی شعرات و عبادات کی، عیسائیت کے خلاف حمایت کرنا جاتے تھے یہی ان کا سب سے بڑا محرک تھا کیونکہ عیسائیت کا غلبہ تقریباً یقینی ہو گیا تھا۔

یہودی یونانی فلسفہ

۹۳۔ فالکو سے پہلے کا زمانہ

جدید قبتا غورثیوں اور افلاطونیوں کا تنوعی تفکر خالص یونانی سرزمین کے مقابلے میں یہودیوں کے اندر زیادہ ترقی پذیر ہوا، جو یونانی اثرات سے متاثر تھے۔ یہودیوں کے قومی مذہب اور اس فلسفے کے مابین بہت سی مماثل باتیں پائی جاتی تھیں۔ ایک خدا پر یقین، خدا اور عالم کو الگ الگ سمجھنا، وحی نبوت ملائکہ روح الہی اور حکمت الہی کی نسبت عقائد ان دونوں میں بہت کچھ مشترک تھے۔ خود فلسطین میں جب یہ ملک پہلے مصری اور پھر شامی حکومت کے ماتحت تھا یونانی انداز فکر اور طرز زندگی اس قدر رواج

تھا کہ جب اٹوئس، ایسیفیس نے یہودیوں میں جبراً یونانیت پھیلانے کی کوشش کی (سلاہ ق۔ م) تو اعلیٰ طبقتوں میں بہت سے لوگ اس بارے میں اس کے حامی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یونانی خیالات اس سے پہلے ہی رائج ہو چکے تھے اور ایسی جماعت میں خاص طور پر ترقی پا چکے تھے۔ یہ راہبوں کی ایک جماعت تھی جو غالباً میکائی بغاوت کے بعد گوشنشین چاسیدیوں کے اندر سے پیدا ہوئی جو آئین مملکت کے مخالف نہیں تھے لیکن جمہوری زندگی سے کنارہ کشی اختیار کرتے تھے۔ جدید فیتاغورثیوں سے ان کو اس قدر قریبی نسبت معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ جماعت اور فی فیتاغورثی اثر کے ماتحت پیدا ہوئی اور جدید فیتاغورثی فلسفے کے مرتب ہونے کے بعد انھوں نے اس کے بہت سے عقائد کو اختیار کر لیا۔ پہلی صدی مسیحی میں فالکو یوسفوس اور پلینی کے بیانات کے مطابق اپنی عبادت قریباً چار ہزار ارکان پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ جن میں سے کچھ اپنی ذمہ داریوں میں اکتھے رہتے تھے اور کچھ شہروں میں اپنی جماعت کے مکانات میں رہتے تھے۔ وہ بہت ضبط و نظم کے ماتحت زندگی بسر کرتے تھے ان کے اندر مطہر مطاع کا ایک باقاعدہ سلسلہ تھا اور مال و متاع میں کلی اشتراک تھا۔ بے انتہا سادگی سے رہتے تھے۔ اخلاق صداقت اور علم ان کے خاص اصول تھے۔ یہ لوگ غلامی کو ناجائز سمجھتے تھے۔ زندگی کو ہر طرح سے پاک رکھنا جانتے تھے۔ بس لئے ان کے ہاں خاص قسم کے رسوم و رواج تھے۔ وہ شراب اور گوشت سے پرہیز کرتے تھے۔ اور مرہم استعمال نہیں کرتے تھے۔ جانوروں کو مارنا اور ان کی قربانی کرنا ان کے ہاں جائز نہیں تھا وہ ایسا کھانا نہیں کھاتے تھے جو ان کے قواعد کے مطابق تیار نہ کیا گیا ہو اور کبیر کے لئے سبجہ کی شرط تھی۔ اونٹنی کے بھی ان کا یہ تقاضا کہ جماع فقط اس حد تک ہونا چاہیے جہاں تک ممکنہ ہو۔ تناسل کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ وہ ہر طرح سے لذت ہونے سے بچیدار تھے تھے فقط سفید پوشاک پہنتے تھے قبض نہیں کھاتے تھے۔

تومی عبادت کی بجائے جس سے ان کو خارج کر دیا گیا تھا وہ روزانہ غسل

کرتے تھے۔ اور مل کر کھانا کھاتے تھے۔ ان کی تعلیمات میں بعض خاص عقائد و قواعد تھے جنہیں وہ مخفی رکھتے تھے اپنی قوم کے صحائف کو نمٹنی تاویل سے انہوں نے اپنے خیالات کے مطابق بنایا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ روح پیدائش سے پہلے موجود تھی اور موت کے بعد باقی رہے گی۔ ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ خوب و بد اور نرمادہ کا تخالف تمام موجودات میں پایا جاتا ہے۔ روگس ملائکہ پرفین رکھنا ویسا ہی اہم سمجھتے تھے جیسا کہ دوسری قومیں جنات پر یقین رکھتی تھیں وہ آفتاب و عناصر کو خدا کے مظاہر سمجھ کر پوجتے تھے۔ وچنگولی کو بارسائی اور تفسف کا بہترین اجر تصور کرتے تھے اور ان میں سے اکثر کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کو یہ نعمت حاصل ہے۔

لیکن سکندریہ میں جہاں یونانی اور مشرقی تہذیبوں کا ملاپ ہوا، یونانی فلسفے کو زیادہ پینے کا موقع ملا اس شہر کی کثیر اور کامیاب یہودی آبادی نے اس قدر جلد اور وسیع پیمانے پر یونانی زبان اور یونانی افکار کو اخذ کر لیا، اس کا اندازہ اس ام سے ہو سکتا ہے کہ چند پشتوں کے بعد مصری یہودیوں کو یہ ضرور محسوس ہونی کہ ان کے صحیفوں کا ترجمہ یونانی زبان میں کیا جائے کیونکہ اب وہ ان کتابوں کو اصل عبرانی زبان میں نہیں سمجھ سکتے تھے۔ یونانی فلسفے سے یہودیوں کے انہماک کا پہلا یقینی ثبوت اسٹوبوس کے ایک رسالے سے ملتا ہے جس کے بعض اجزاء دستیاب ہوتے ہیں اس کا سن سنہ ۱۰۰ ق۔ م کے قریب ہے۔ اس یہودی مشائی فلسفی نے شاہ بطلیموس قلوپٹر کو یقین دلایا کہ قدیم ترین یونانی شعرا اور فلاسفہ خاص کر فیثاغورث اور افلاطون نے تورات اور زبور کا مطالعہ کیا تھا اس دعوے کے ثبوت میں وہ بہت سے اشعار ارفیوس اور لیوس، ہومر اور ہیریڈو کی طرف منسوب کر کے پیش کرتا ہے حالانکہ یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اگرچہ نہ کلیمینڈ کو اس کا پتہ چلا اور نہ یوسیبوس کو۔ صحائف یہود کے اقوال و قصص میں جہاں جہاں خدا کو انسانی تشبیہ پر تکیس کیا گیا ہے اور جن سے اس کا ترقی یافتہ فکر ٹھوکر کھاتا ہے، وہ ان کی تاویل کر کے ان کو معقول بنانے کی کوشش

کرتا ہے۔ جہاں تک فلسفے سے تعلق ہے اس کے اپنے خیالات میں وہ اندازِ تفکر نہیں پایا جاتا جو بعد ازاں ہمیں فالٹو (Philo) کے ہاں ملتا ہے اس کے معین پندرہویں مرتبہ اول صدی قبل مسیح میں ہیں اس (کتابِ حکمت) میں ملتے ہیں جسے حضرت سلیمان کی طرف منسوب کیا گیا اس میں بہت سے نظریاتِ افلاطونیوں اور فیثاغورثیوں کے انداز کے ہیں مثلاً روح کا وجود قبل ولادت اور اس کا ناقابلِ فنا ہونا، روح پر جسم کا ظلم، اور قبل عالمِ مادے کا وجود۔ عقل الہی کے جوہر پر ہونے کو تسلیم کر کے اس نے فالٹو کی تعلیم لوغوس (Logos) کے لئے راستہ صاف کیا۔ فالٹو تمثیلی تاویل کے بارے میں اپنے جن پیشروؤں کا حوالہ دیتا ہے وہ بھی اس دور سے تعلق رکھتے ہیں ان کے اندر بعض توجہات میں الہی لوغوس کو روایتی تہنات کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ فالٹو کے زمانے سے قبل لوغوس اور خدا میں کس طرح فرق کیا جاتا تھا۔

۹۴۔ فالٹو اسکندروی

(PHILO)

فالٹو کا زمانہ حیات سنہ ۳۰ قبل مسیح اور سنہ ۵۰ بعد مسیح کے درمیان ہے۔ وہ اپنی قوم کا ایک سچا فرزند تھا۔ صحائف آسمانی کی بے انتہا عزت کرتا تھا۔ اور خاص کر موسیٰ کا اس کے دل میں بڑا احترام تھا۔ ان صحیفوں کے نہ صرف اصل الفاظ بلکہ ان کے یونانی ترجمے کو بھی وہ جی سمجھتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ یونانی فلاسفہ افلاطون، فیثاغورث، پارمینائڈ، امپیڈوکلےز، زینو اور کلیمنٹس کی تعلیم کا قائل اور ان کا مداح تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ فلسفے اور مذہب میں ایک ہی صداقت کو پیش کیا گیا ہے اگرچہ اس کی زیادہ پاکیزہ اور کامل صورت فقط صحیفوں میں پائی جاتی ہے

ایک طرف تو وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ یونانی حکماء یہودیوں کے صحیفوں سے واقف تھے۔ اور دوسری طرف تمثیلی تاویل سے وہ جس آیت کو جو معنی اپنانا چاہتا ہے پہنا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کی خواہش فقط یہ ہے کہ وہ کتب آسمانی کی تفسیر کرے اور اپنے خیالات کو وہ اسی رنگ میں پیش کرتا ہے لیکن درحقیقت اس کا نظام افکار یونانی حکمت اور یہودی دینیات کا مرکب ہے جس کے علمی اجزاء زیادہ تر قبل الذکر سے لئے گئے ہیں۔ جس فلسفے کی وہ پیروی کرتا ہے۔ وہ افلاطونیت کی اس شکل سے تعلق رکھتا ہے جو اس نے اس سے قبل کی صدی میں اسکندر یہ میں اختیار کی تھی۔ اس کو بعض اوقات افلاطون سے منسوب کیا جاتا تھا اور بعض اوقات فیثاغورث سے اگرچہ بروہیت کا بھی اس میں بہت سا حصہ تھا۔

خدا کا تصور فالگو کے نظام انکار کا نقطہ آغاز ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں پر ان تمام میلانات کے خطوط کا تقاطع ہوتا ہے جو اس کے افکار کا ماخذ ہیں۔ ایک طرف خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی تصور اور کوئی نام خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ خدا تمام کمالات سے زیادہ اعلیٰ اور تمام خوبیوں سے زیادہ خوب ہے کسی نام اور صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا ہم فقط یہ جان سکتے ہیں کہ وہ ہے لیکن نہیں جان سکتے وہ کیا ہے۔ اس کے لئے فقط موجود کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ تمام قسم کا وجود اور تمام قسم کا کمال خدا کی ذات میں ڈال ہو جودت میں جو کمال ہے اس کا ماخذ خدا ہی ہو سکتا ہے لیکن کوئی محدود صفت اس کے کمال کے قریب نہیں پہنچ سکتی۔ یہ بھی لازمی ہے کہ ہم خدا کو تمام چیزوں کی انتہائی علت قرار دیں۔ وہ مسلسل ہر شے پر عمل کرتا ہے اور مخلوق اختیار کی ہر خوبی کا ماخذ ہے۔ یہ بات بدیہی ہے کہ افلاطونیوں اور یہودی موجدوں کے لئے خدا کی فعلیت بہترین مقاصد ہی کے لئے ہو سکتی ہے۔ خدا کے دو اساسی صفات قدرت اور خیر میں سے خیر کی صفت اس کی ماہیت سے زیادہ قریب ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ خدا بالکل وراے عالم ہونے کے باوجود اس کے اندر کس طرح عمل کرتا ہے۔ فائلو ایک مفروضہ قائم کرتا ہے جس سے اس زمانے کے اور لوگ بھی ناواقف نہیں تھے بلکہ جس کو فلاطینوس سے پیشتر فائلو سے زیادہ منظم طور پر کسی نے پیش نہیں کیا۔ وہ مفروضہ یہ ہے کہ خدا اور عالم کے درمیان واسطی ہستیاں پائی جاتی ہیں۔ ان ہستیوں کے مزید تعین کے لئے اس نے ملائکہ اور جنات کی نسبت مروجہ عقائد اور روح عالم و تصورات کی نسبت افلاطون کے بیانات کے علاوہ اس رواقی تعلیم سے ابھی کام لیا کہ خدا کی ہستی سے روحی اخراجات تمام عالم میں طول کئے ہوئے ہیں۔ ان واسطی ہستیوں کو وہ قولے یا ملکات کہتا ہے۔ ایک طرف ان کو صفات الہیہ یا انکار الہیہ قرار دیتا ہے جو عقل کل اور قوت کل کے اجزا ہیں دوسری طرف ان کو خدا کے بندے اور پیامبر کہتا ہے اور انھیں ارواح ملائکہ اور جنات قرار دیتا ہے جو خدا کے ارادے کے مطابق عمل کرتے ہیں ان دو انداز ہائے بیان میں موافقت پیدا کرنا اور اس بات کا جواب دینا کہ آیا یہ قوتیں شخصیت رکھتی ہیں یا نہیں اس کے لئے ممکن نہیں تھا۔ یہ تمام قوتیں ایک واحد قوت کے اندر پائی جاتی ہیں جو لوغوس ہے۔ لوغوس خدا اور عالم کے درمیان ایک واسطہ کلی ہے۔ وہ تمام تصورات کا ماخذ اور خدا کی عقل و حکمت ہے۔ وہ تمام قوتوں کو شامل ہے وہ خدا کا خلیفہ اور اس کا رسول ہے۔ عالم کی خلقت اور حکومت اسی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ وہ سب سے بڑا فرشتہ اور خدا کا سب سے پہلا بیٹا ہے جسے خدائے ثنائی بھی کہہ سکتے ہیں لوغوس یا کلمہ عالم کا اصلی نمونہ ہے۔ تمام چیزیں اسی کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں وہ ایک روح ہے جس نے کائنات کو بطور ایک پیرہن کے پہن لیا ہے غرض اس کے اندر وہ تمام صفات پائے جاتے ہیں جو رواقی لوغوس میں پائے جاتے تھے اگر رواقی ماہریت کے خواص سے اس کو الگ کر کے خدا سے الگ تصور کر لیا جائے۔ لوغوس کی شخصیت کا سوال بھی ملکات کی شخصیت کی طرح غیر متعین ہی رہا۔ ایسا ہونا بالکل ضروری امر تھا کیونکہ لوغوس کا تصور ایک ناقابل حل مسئلے کو حل

کرنے کی خاطر وضع کیا گیا تھا کہ خدا کس طرح عالم اور محدودات سے بالکل
وراء الورا اور باقے سے بالکل غیر متصل اور ناآلودہ ہونے کے باوجود عالم
کے تمام اجزاء پر عمل کر سکتا ہے۔ نوعوس کے تصور میں اس ابہام کا باقی
رہنا لازمی تھا کہ وہ ایک طرف خدا سے الگ ایک شخصی ہستی معلوم ہوتا ہے۔
اور دوسری طرف وہ ایک غیر شخصی الہی قوت یا خاصہ ہے۔

فقط الہی قوت کے عمل سے فطرت عالم پوری طرح سمجھ میں نہیں
آسکتی۔ وجود محدود کے نقص اور اس شرکی توجیہ کے لئے جس سے روح
جسمانی تعلق کی وجہ سے آلودہ ہوتی ہے ایک ثانوی اصل کو فرض کرنا پڑتا ہے۔
فالکو بھی افلاطون کی طرح مادے ہی کو یہ ثانوی علت قرار دیتا ہے۔ ماہیت
مادہ کے تفصیلی تعین کے بارے میں بھی وہ افلاطون کی پیروی کرتا ہے۔ نوعوس
کے واسطے سے خدا نے مادے کی ہولانی کیفیت سے عالم کی تکوین کی۔ لہذا
کائنات کا آغاز ہے اگرچہ اس کا انجام نہیں۔ روحین کی طرح فالکو کا بھی
مقصدہ تھا کہ تمام عالم کا کاروبار خدا کی قوت فعلی سے چلتا ہے۔ جس کے سبب
سے شان دار مظاہرہ ستارے ہیں جو مرنے دیتا ہے۔ عالم کے کمال کا ثبوت
وہ روایتی انداز میں پیش کرتا ہے لیکن اکثر فیتا غوریشوں کی عددی علامتیت
کے ذریعے سے یہ بتانا چاہتا ہے کہ ہر شے اعداد کے لحاظ سے مرتب کی گئی
ہے۔ اشیات میں وہ فیتا غوریشوں اور افلاطونیوں کی اس روایت کو
تسلیم کرتا ہے کہ ارواح کا مہبوط ہوا ہے خالص رو جس موت کے بعد
غیر مادی زندگی بسر کریں جن کو ابھی تزکیہ کی ضرورت ہے ان کا تاسخ
ہوگا۔ انسانی روح الہی روح کی ہم ذات ہے، روح کے مختلف اجزا ہیں
اور انسان اپنے ارادے کا مختار ہے۔ عقل اور حسیات کا متخالف اس کے
ہاں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک جسم روح کی قبر ہے اور روح
کی تمام مصیبتیں جسم کے تعلق کی وجہ سے، میں گناہ کا میلان بھی اسی سے پیدا
ہوا ہے۔ اسی لئے پیدائش سے لیکر موت تک کوئی شخص اس سے نجات حاصل
نہیں کر سکتا۔ فالکو کی اخلاقیات میں اولین تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے

انسان اپنے آپ کو حیثیت سے پاک رکھے۔ رواقیوں کی طرح وہ کہتا ہے کہ تمام جذبات اور تاثرات کی بیخ کنی کرنی چاہئے۔ فقط نیکی ہی خیر کا نصب العین ہے اور ہر قسم کی لذت قابل رد ہے۔ کلیسین کی طرح وہ زندگی میں انتہائی سادگی پسند کرتا ہے۔ اسی طرح نیکی اور جذبات کی نسبت اُن کی تعلیم کو صحیح سمجھتا ہے۔ مردِ عاقل کا نظریہ اعلیٰ اور لائق کا فرق بھی وہ انہیں کی طرح تسلیم کرتا ہے اور انہیں کی طرح اپنے آپ کو تمام عالم کا شہری قرار دیتا ہے۔ لیکن رواقی خود عمائدی کی بجائے وہ خدا پر توکل کی تسلیم دیتا ہے کیونکہ خدا ہی ہمارے امداد ہر قسم کی خیر کا سرچشمہ ہے۔ اور وہی ہمارے اندر نیکی پیدا کر سکتا ہے۔ اصل نیک شخص وہی ہے جو نیکی کی خاطر نیکی کرتا ہے جس عقل پر تمام نیکی کا مدار ہے وہ فقط ایمان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیکی میں بھی قائلو عمل پر اتنا زور نہیں دیتا جتنا کہ علم یا روح کی اپنی باطنی زندگی پر۔ وہ عملی سیاسی زندگی کے اس لئے مختلف ہے کہ اس سے انسان خارجی چیزوں کے جال میں پھنس جاتا ہے اور باطن سے ہٹ جاتا ہے۔ علم و حکمت بھی اسی حد تک مفید ہے جس حد تک کہ وہ تزکیہ باطن میں مساوی ہو سکے۔ دینی کمال کے بھی بہت سے مدارج ہیں جس نیکی کا فقط عمل رمدار ہے۔ وہ اس سے ادنیٰ تر ہے جو علم پر مبنی ہے اور یہ دونوں اس نیکی سے ادنیٰ تر ہیں جو انسانی فطرت میں فیض الہی سے براہ راست پیدا ہوتی ہے۔ نیکی کی انتہائی غایت فقط خدا ہے جس کے ساتھ براہ راست تعلق رکھنے سے ہم زیادہ زیادہ اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں اگرچہ علم و حکمت ضروری ہیں لیکن اعلیٰ ترین معراج انہی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ ہم تمام درمیانی مدارج یہاں تک کہ کو عکس سے بھی گذر جائیں اور غیر شعوری مستانہ حالت میں نور الہی کو اپنے اندر جذب کر سکیں خاص مدد الہی کا شعور ہم کو ایسی ہی حالت میں ہوتا ہے اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ ہم پر عمل کرتی ہے۔ اس سے پیشتر یونانی فلسفے میں فکر شعوری سے پرے جاتی کوشش کہیں نہیں پائی جاتی تاں کہ بعد بھی اور دو صدیاں گذر جانے پر یہ عقیدہ عام طور پر مسلم ہوا۔

تیسرا حصہ

جدید فلاطونیت

NEO-PLATONISM

۵۹۔ اس کا ماخذ ماہیت اور ارتقا

جو انکار صدیوں سے افلاطونی اور نیشا غورنی جماعتوں میں مروج تھے وہ تیسری صدی مسیحی میں ایک بڑے نظام میں مرتب ہو گئے۔ اس نظام کی تعمیر میں نہ صرف افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفہ بلکہ رواقی تعلیم کے اجزا بھی شامل تھے۔ داخلی اور خارجی وجود کی بنا پر ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ فالٹو کی تعلیم بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کی پیدائش میں موثر تھی۔ جدید فلاطونیت کے پیشرو فلسفے کی ماہیت اس امر میں سمجھتے تھے کہ اس کے ذریعے سے خدا سے ربط پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ ہم کو اس لامحدود ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ جو تمام فکر اور وجود سے بالاتر ہے، اب یہ کوشش کی گئی کہ تمام محدودات اور مادے کو اس اصلی ذات سے اخذ کیا جائے جو مطلقاً نامعلوم اور غیر معین ہے۔ اس طریقے سے اس ذات کی جانب تدریجی ارتقا ہو سکتا ہے جو آخر میں اتحاد پر ختم ہوتا ہے۔ اس فکر کا اصلی محرک اور عملی مقصد وہی ہے جو افلاطونیوں اور نیشا غورنیوں کا نصب العین تھا۔ روح اور مادے کا تعلق اور محدود و لامحدود کا تضاد اس کا بھی اساسی مقدمہ ہے۔ نہ صرف اس تعلق کو انتہائی پہنچا دیا گیا

اور خدا کے ساتھ اتحاد کو دور اور مشکل کر دیا گیا بلکہ یہ بھی کوشش کی گئی کہ تضاد کو وحدت سے اخذ کیا جائے اور تمام کثرت اشیاء کو ایک ایسی کلیت تصور کیا جائے جو بتدریج و تسلسل خدا میں سے نکلتی اور اسی کی طرف واپس جاتی ہے۔ اس نظام میں افلاطونی جماعت کی مثوی روحیت کو روایت کی احدیث سے ملا دیا گیا جس سے ایک نیا نظریہ پیدا ہو گیا اگرچہ یہ مفکرین اپنے آپ کو فقط افلاطون کے شارح سمجھتے تھے۔

امونیوس ساکاس کو جدید فلاطونیت کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ پہلے ایک مزدور تھا اس کے بعد وہ اسکندریہ میں افلاطونی فلسفے کا ایک نہایت ممتاز معلم ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۲۲۲ء میں واقع ہوئی اس نے کوئی تصانیف نہیں چھوڑیں۔ جدید افلاطونی نظام کے معین نظریات کو پانچویں صدی میں اس کی طرف منسوب کیا گیا لیکن یہ بیانات ناقابل اعتبار ہیں۔ اس کی تعلیم کی نسبت اصلی بیان ہم کو کہیں سے دستیاب نہیں ہوتا۔ اس کے شاگردوں میں سے اور ایجن خدا اور نفس کلی میں فرق نہیں کرتا تھا اور خالق عالم کو بھی اس سے الگ نہیں سمجھتا تھا حالانکہ فلاطینوس کے نزدیک خدا اس سے بالاتر ہے اس کا ایک دوسرا شاگرد کایوس لوکیونوس جو ایک مشہور نقاد ماہر لسانیات اور فلسفی تھا، وہ بھی افلاطونی تعلیم کی نسبت فلاطینوس سے اختلاف رکھتا تھا اور اس خیال کی حمایت کرتا تھا کہ تصورات کا وجود نفس الہی سے الگ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امونیوس کی تعلیم فلاطینوس سے الگ تھی اگرچہ وہ پہلے افلاطونیوں کے مقابلے میں فلاطینوس سے زیادہ قریب تھی۔ جدید فلاطونیت کا حقیقی بانی فلاطینوس ہی ہے۔ یہ ممتاز مفکر ۲۰۴ء یا ۲۰۶ء میں مصر میں لاسوپونس کے مقام پر پیدا ہوا گیا رہ برس تک اس نے ایمونیوس کی تعلیم سے استفادہ کیا۔ ۲۲۴ء میں وہ روما چلا گیا اور وہاں اس نے ایک جماعت کی بنا ڈالی جس کا وہ تازیت مدرسہ رہا۔ اس کی سیرت کی وجہ سے ہر شخص اس کا احترام کرتا تھا۔ شہنشاہ گالینوس اور اس کی ملکہ سالوینہ بھی اس کی بہت عزت کرتے تھے۔ اس نے ۲۶۴ء میں کامپانی

میں وفات پائی۔ اس کی تصانیف کو اس کی وفات کے بعد فار فریوس (Porphyrius) نے چھ حصوں میں شائع کیا۔ فلاطینوس کے بعد ایمیلیکوس اور آئینیا کی جماعت کو جدید فلاطونیت کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ایمیلیکوس نے اس سے ایک مرتبہ دین کی خدمت لی اور آئینیا کی جماعت نے ارسطاطالیسی فلسفے کی مدد سے اس کو ایک صوری مدرسیت بنا دیا اور منطقی قابلیت سے اس کو ایک استدلالی نظام کی صورت دی۔

۹۶۔ فلاطینوس کا نظام فوق الاحساس عالم

فانو کے نظام کی طرح فلاطینوس کا نظام بھی خدا کے تصور سے شروع ہوتا اور خدا کے ساتھ اتحاد میں ختم ہوتا ہے جو وجود خدا سے مشتق ہے اور اس کی طرف رجعت کرتا ہے وہ اس کے مابین واقع ہے۔

فلاطینوس خدا کے لامحدود اور عالم سے اس کے ماورے ہونے کے خیال کو انتہائی حد تک لے جاتا ہے۔ اس بات کو فرض کر کے تاخذ مشتق سے اور فکر فاکر سے خارج سے اور احد کثرت سے باہر ہے۔ وہ وجود اور علم کے آخری تاخذ کو ان دونوں سے بالکل ماورے تصور کرتا ہے۔ حقیقی وجود لامحدود بے صورت اور بے تعین ہے۔ نہ اسکی طرف کوئی مادی صفت منسوب ہو سکتی ہے اور نہ کوئی عقلی صفت۔ اس کے اندر نہ فکر ہے نہ ارادہ نہ فعل۔ فکر کے اندر فاکر تفکر اور مفکر کا امتیاز پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ارادے میں وجود اور فعل کا فرق پایا جاتا ہے جو کثرت کو تعبیر کرتا ہے۔ ہر قسم کا فعل اپنے سے خارج کسی چیز کی طرف راجع ہوتا ہے لیکن وجود حقیقی کی وحدت محتاج غیر نہیں ہو سکتی۔ تفکر ارادہ یا عمل کے لئے کسی ایسے معروض کی ضرورت ہوتی ہے جو اس سے خارج ہو

لیکن خدا کو اسنے سے باہر کسی چیز کی ضرورت نہیں خدا اپنی ذات کو بھی معروض نہیں بنا سکتا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے اندر تقسیم پیدا ہو جائے گی۔ اسی لئے ہم شعور ذات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اس فلسفے میں پہلی مرتبہ خدا کی شخصیت کا انکار جس کے لئے کاربنیا ڈیوین نے راستہ صاف کیا تھا ایک قطعی اصول کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کسی معین صفت کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا تمام وجود اور تمام فکر سے بالاتر ہے۔ ایجابی طور پر اس کو بیان کرنے کے لئے وحدت اور خیر کے تصور سب سے زیادہ موزوں ہیں لیکن وہ بھی پوری طرح اس کی ماہیت کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ وحدت فقط کثرت کے انکار کو ظاہر کرتی ہے اور خیر کے لئے یہ لازمی ہے کہ کسی خارجی چیز پر عمل کیا جائے۔ الوہیت ہی تمام وجود اور عمل کی اصلی اساس ہے لیکن اس کی ماہیت کی نسبت ہم سو اس کے کچھ نہیں جانتے کہ وہ ہر محدود وادور معلوم سے بالکل الگ ہے۔

چونکہ حقیقی قوت خدا ہی ہے اس لئے تمام تکوین اسی سے ہو سکتی ہے لیکن چونکہ وہ اپنی ماہیت میں ہر شے سے ماوراء ہے اور اس کو کسی شے کی ضرورت نہیں اس لئے وہ اپنے جوہر کو کسی دوسری چیز کی طرف منتقل نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی دوسری چیز کی تکوین اس کی غایت ہو سکتی ہے۔ تکوین خالق کے جوہر کا مخلوق میں منتقل ہونا نہیں ہے جیسا کہ روایتیں عقیدہ تھا اور نہ ہی اس کو ایک ارادی عمل تصور کر سکتے ہیں لیکن فلاطینوس ان خیالات کو لاکر ایک غیر متناقض تصور قائم نہیں کر سکتا اسی لئے وہ استعاروں سے مدد لیتا ہے۔ اصل اول اپنے کمال کی وجہ سے باہر صلیک جاتی ہے۔ نور حقیقی کی کرنیں اس سے باہر نکل جاتی ہیں۔ وجود حقیقی سے وجود و ثنائی کا مدد و ر ایک فطری وجوب ہے لیکن خود وجود اس کا محتاج نہیں اور وجود مشتق کے تغیر کے ساتھ کسی طرح سے وابستہ نہیں ہو سکتا۔ چونکہ وجود حقیقی سے پیدا ہوا ہے اس لئے وہ اس کی طرف راجع رہتا ہے۔ اس کی بہت میں کوئی ایسی چیز نہیں جو ماخذ سے اخذ نہ کی گئی ہو اس کے وجود کا

تتامر دار و مدار مصدر حقیقت پر ہے لیکن اصلی تخلیقی قوت غیر منقسم اور مخلوق سے خارج رہتی ہے۔ اس لحاظ سے فلاطینوس کا نظام اس قدر نظام اشراق کہلانے کا مستحق نہیں جس قدر کہ قوتی وحدت وجود کہلانے کا۔ چونکہ جوہر اول وجود و ما بعد سے خارج رہتا ہے اس لیے وجود و ما بعد لازماً مقابلتاً ناقص ہوتا ہے وہ محض اس کا سایہ ہے۔ وجود کے تدریجی نزول میں ہر قدم پر اوپر والا جوہر نیچے والے جوہر سے افضل ہوتا ہے۔ تمام موجودات کا ایک تدریجی تنزیلی نظام ہے اس سلسلے کے ایک سرے پر وجود حقیقی ہے اور دوسرے سرے پر عدم یا وجود غیر حقیقی جہاں پر نوزختم ہو کر خلقت شروع ہو جاتی ہے نزول اول عقل یا فکر ہے جو اعلیٰ ترین وجود بھی ہے۔ فلاطینوس کے پیشروؤں کا یہ عقیدہ تھا کہ تصورات جو مستقل وجود رکھتے ہیں فکر الہی کے اندر پائے جاتے ہیں۔ افلاطون نے بھی عقل و فکر کو وجود حقیقی کے ساتھ منسوب کیا تھا۔ فلاطینوس نے حقیقت اولیں کو وجود اور فکر دونوں سے ماورے کر دیا لیکن تدریج نزول وجود و فکر، اصل سے قریب ترین ہیں۔ عقل اول کا تعقل تقابلی یا استقرائی نہیں ہے۔ وہ ماورے زمان ہے، وجدانی ہے اور کامل ہے۔ فکر اول کا مفکور کچھ تو وہ اصل اولین ہے جس کا وہ منظر ہے اور کچھ جسا کہ مشائی فلسفے میں تھا وہ آپ ہی اپنا مفکور ہے۔ لیکن عقل اول بھی اصل حقیقی کا کما حقہ تصور قائم نہیں کر سکتی۔ اس کے نیچے جو موجودات سے وہ اس کا مفکور نہیں بن سکتی۔ چونکہ عقل اول اعلیٰ ترین وجود ہے اس لیے وجود معقول کے مقولات اس پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ مقولات خمسہ فلاطینوس نے افلاطون سے لیے (۱) وجود (۲) حرکت (۳) ثبات (۴) عینیت (۵) فرق۔ لیکن فارغیوس کے بعد جدید افلاطونیوں نے ان مقولات خمسہ کو چھوڑ دیا اور ارسطو کے مقولات عشرہ کو اختیار کر لیا حالانکہ فلاطینوس نے ارسطو کے مقولات عشرہ پر بھی اعتراض کیا تھا اور رواقیین کے مقولات اربعہ پر بھی، اور اس کا خیال تھا کہ یہ فقط عالم منظر پر ناید ہوتے ہیں۔ فلاطینوس اس عنصر کلی کو جس کا تفصیلی تین مقولات سے ہوتا ہے، غیر محدود غیر معین یا مادہ عقلی کہتا ہے۔ حقیقت اولیہ کے مقابلے میں

اس کے اندر کثرت کی بنا پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ فوق الحس اعداد ویا
تصورات میں منقسم ہو جاتی ہے۔ یہ تصورات فقط انواع یا اصناف کے تصورات
نہیں ہیں بلکہ ہر موجود شے کی انفرادی خصوصیت کے لیے بھی ایک تصور ہے
فالٹو کی طرح فلاطینوس ان تصورات کو قوائے عالمہ یا ارواح بھی کہتا ہے۔
تصورات الگ الگ ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے خارج نہیں
ہیں اور عالم عقلی کی وحدت میں متحد ہیں۔ عالم تصورات حسن ازلی کا عالم بھی
ہے اور ہر شے کا حسن اس حسن ازلی کا عکس ہے۔

عقل کل کے کمال سے یہ لازم آتا ہے کہ اس سے ضرور کچھ پیدا ہو۔
روح اس کی پیداوار ہے جو فوق الحس عالم سے تعلق رکھتی ہے۔ تصورات
اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور وہ ایک عدد اور تصور ہے۔ عقل کل کا
منظہر ہونے کی خدیت سے وہ حیات اور عمل ہے اور اس کی زندگی سرمدی
ہے۔ روح دو عالموں کی سرحد پر واقع ہے۔ وہ خود ناقابل تقسیم اور
غیر مادی ہے لیکن تقسیم پذیر اور مادی عالم کی جانب اس کا میلان
پایا جاتا ہے۔ وہ اپنی فطرت کے مطابق اس عالم پر نگہبان ہے اور
عقل کل اور عالم ادبی کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ اس لیے وہ اپنی
اہمیت میں عقل کل کی طرح یکساں نہیں۔ روح اول یا روح عالم محض اپنی فطرت
ہی کے لحاظ سے مادی دنیا سے خارج نہیں وہ اس دنیا پر براہ راست
کوئی عمل بھی نہیں کرتی۔ فلاطینوس اگرچہ شعور ذات کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے
لیکن ادراک حافظہ اور تفکر کو اس کے شایان شان نہیں سمجھتا۔ اس پہلی
روح سے ایک دوسری روح شعاع کی طرح برآمد ہوتی ہے۔ اس
دوسری روح کو فلاطینوس فطرت کہتا ہے۔ روح عالم جسم عالم کے ساتھ
اسی طرح وابستہ ہے جس طرح ہماری روح ہمارے جسم کے ساتھ وابستہ
ہے ان میں سے ہر روح کے اندر متعدد ارواح پائی جاتی ہیں جو انہیں سے
پیدا ہوتی ہیں اور جو اصلاً ان سے متحد ہیں۔ یہ جزئی روحوں فوق الحس عالم کے
ادنی ترین حد و پر رہتی ہیں۔ جب الہی قوت ان سے بھی نیچے اترتی ہے

تو مادے کا ظہور ہوتا ہے جو اس کا ناقص ترین منظر ہے۔

۹۔ مظہری عالم کی نسبت فلاطینوس کی تعلیم

عالم مظاہر کی نسبت فلاطینوس ابتداً افلاطون کی تعلیم سے موافقت کرتا ہے۔ فوق الحس عالم کے مقابلے میں عالم احساس ایک تقسیم پذیر اور تغیر پذیر عالم ہے۔ یہ عالم زمان و مکان کے اضافات سے وابستہ اور فطری جبر کے ماتحت ہے۔ اس لیے اس کی حقیقت اصلی نہیں۔ ایسے عالم کا مادہ ہی ہو سکتا ہے جو تمام ٹکون اور تغیر کا محل ہے۔ فلاطینوس بھی اس کو ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ افلاطون اور ارسطو سمجھتے تھے وہ بے صورت اور بے تحدید ہے وہ فقط سایہ و جو دیا امکان وجود ہے جس کو فقدان وجود بھی کہہ سکتے ہیں لیکن فلاطینوس اس بارے میں افلاطون سے ایک قدم اور آگے اٹھاتا ہے اور اس کو شر قرار دیتا ہے۔ عالم مادی کے اندر جس قدر شر ہے اور روح کے اندر جس قدر بدی ہے وہ اسی سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کا ہونا لازمی ہے۔ لہذا ابتداً بعد پر نور ضرور ظلمت میں تبدیل ہو جائے گا اور روح مادہ بن جائے گی۔ روح کے لیے لازمی ہے کہ وہ مادہ کو اپنا محل بنا کرے چونکہ روح اپنے سے ادنیٰ ہستی کو بناتی اور ستیزہ کرتی ہے اس لیے اس کو اپنے کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ روح فوق الحس عالم کو مادے کی جانب منتقل کرتی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے بتدریج قبول کرتا ہے اس سے وقت پیدا ہوتا ہے جو اس کی زندگی اور عالم کی زندگی کی عام صورت ہے بائیں ہمسہ روح کی فعلیت ارادہ نہیں بلکہ ایک غیر شعوری تخلیق ہے جو اس کی فطرت کا ایک لازمی نتیجہ ہے اسی لیے ارسطو کی طرح فلاطینوس کا بھی یہی خیال ہے کہ عالم کا کوئی آغاز اور انجام نہیں۔ لیکن رواجین کی پیروی میں وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ عالم بار بار فنا ہو کر ایک ہی قسم کی حالت کی طرف بار بار عود کرتا ہے۔ یہ فعلیت اگرچہ لازمی ہے لیکن اس کی وجہ سے روح مادے میں ڈوبتی باقی ہے۔ لہذا روح کے لیے یہ ایک زوال ہے۔

فلاطینوس مادی عالم کو حقیقی عالم کا سایہ قرار دیتا ہے چونکہ روح اسکو پیدا کرتی اور اپنے خواص کو اس میں ظاہر کرتی ہے اس لیے عالم میں تمام اشیاء اعداد اور تخلیقی تصورات کے لحاظ سے مرتب ہیں جو اشیاء کی فطرت ہیں۔ عالم مادی میں جتنا حسن و کمال ممکن ہو سکتا تھا اتنا پایا جاتا ہے۔ عرفائے مسیحی (Gnostics) فطرت کو نظرِ حقیر سے دیکھتے تھے فلاطینوس خالص یونانی اندازِ احساس سے اس بارے میں ان کی تردید کرتا ہے۔ وہ دنیا کے تفصیلی معاملات میں دیوتاؤں کی ایسی مرتبیا نہ مداخلت کا قائل نہیں جو حصول مقاصد اور ارادوں سے تعلق رکھتی ہو اور اس کے فلسفے کے مطابق ربوبیت کا جو خیال ہے وہ یہ ہے کہ ادنیٰ فطری طور پر اعلیٰ سے فیض یاب ہوتا ہے لیکن افلاطونی اور رواقی دینیات کے سلسلے میں وہ نفس ربوبیت سے انکار نہیں کرتا۔ ربوبیت کے دعوے کو وہ کامیابی سے پیش کر سکتا تھا کیونکہ اختیار اور آئندہ زندگی کی جزا و سزا کی نسبت اس کے خیالات اس قسم کے تھے کہ ان کی وجہ سے وہ ایسے شرور و نقائص کی توجیہ کر سکتا تھا جن کے متعلق رواقیین کو بہت وقت ہوتی تھی۔ تمام اشیاء کے متحد الاحساس ہونے کے بارے میں بھی فلاطینوس رواقی تعلیم کو قبول کرتا ہے۔ اگرچہ فرق یہ ہے کہ رواقی اس سے علمت و معلول کا فطری تعلق مراد لیتے تھے لیکن فلاطینوس کا یہ خیال تھا کہ اشیاء بے انتہا فاصلے پر بھی ایک دوسری سے متاثر ہوتی ہیں کیونکہ تمام عالم کی جان ایک ہی ہے۔ اس لیے ایک جڑ پر جو اثر ہوتا ہے وہ تمام دیگر اجزا کو بھی محسوس ہوتا ہے۔

گائیات میں آسمان وہ ہے جس کے اندر روح کل اول نزول میں داخل ہوتی ہے اسی لیے وہ خالص ترین اور اشرف ترین روح کا مقام ہے۔ آسمان کے بعد ستاروں کا درجہ ہے جن کو فلاطینوس مرنی دیوتا قرار دیتا ہے۔ ستارے تغیر اور ہستی زبانی سے ماورئے ہیں اس لیے تخالی عالم کی نسبت ان کے اندر کوئی شعور یا متلون

ارادہ یا حافظہ نہیں ہے دنیا پر ان کو اثر اس فطری لزوم کا نتیجہ ہے جس کا تعلق اجزائے کائنات کے کلی ربط سے ہے۔ فلاطینوس اس علم نجوم کی بین طور پر تردید کرتا ہے جس کی بنیاد ہے کہ ستارے اپنے مثلوں ارادوں سے عالم میں رو و بدل کرتے رہتے ہیں۔ اس کے نزدیک نجومی پیش گوئی میں مستقبل کا علم فقط فطری روابط اشیا کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ زمین اور ستاروں کے مابین جو فضا ہے وہ جنات کا مسکن ہے۔ ان ہستیوں کی نسبت فلاطینوس اپنی جماعت کا ہم نوا ہے اگرچہ عشق کلی کی نسبت اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے وہ اس مخلوق کو نفسیاتی انداز میں بھی پیش کرتا ہے۔ ارضی ہستیوں میں سے فلاطینوس انسان کے ساتھ خاص طور پر بحث کرتا ہے لیکن اسکی انبیات کے اساسیات زیادہ تر افلاطونی ہی ہیں لیکن وہ افلاطون کے مقالے میں زیادہ تفصیل اور زیادہ ادعا کے ساتھ فوق اس عالم میں روح کی زندگی کو بیان کرتا ہے۔ دیوتاؤں کی روحوں کی طرح انسان کی روح بھی اس عالم میں زمان و تغیر سے ماوراتھی لیکن اس کے اندر نہ شعور ذات تھا نہ تفکر نہ حافظہ، لیکن اس کو عقل کل اور جوہر حقیقت کا براہ راست وجدان تھا۔ روح کا جسم کے اندر آنا ایک فطری لزوم تھا لیکن یہ روح کا جرم بھی ہے۔ کیونکہ اس کے اندر یہ ذاتی محرک موجود تھا کہ وہ اپنی فطرت کے مطابق جسم اختیار کرے۔ انسان کا امتیازی جوہر اس کی بلند روحانی فطرت ہے لیکن جسم کے ساتھ تعلق پیدا کر لینے کی وجہ سے اس کے ساتھ ایک اونٹے روح یا ایک نفس ثانی بھی وابستہ ہو گیا۔ اس اونٹے روح کا اعلیٰ روح کے ساتھ بھی تعلق ہے اور جسم کے ساتھ بھی۔ اگرچہ کپلرچ وہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ اسی قسم کا سمجھتا ہے جیسا کہ قوت عاملہ کا تعلق اسنے آلہ عمل سے ہوتا ہے روح کی جذباتی محسوساتی اور فعلی کیفیات کو وہ کچھ جسم کے اندر سمجھتا ہے اور کچھ روح کے اونٹے اور اعلیٰ حصوں میں، لیکن اعلیٰ روح فقط ان کا ادراک کرتی ہے۔ وہ روحانی جبریت اور دیگر تمام اقسام جبریت کے خلاف اختیار کی

پر زور حمایت کرتا ہے لیکن اس حمایت کی بنیاد کچھ زیادہ گہری نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے ساتھ ہی بالنگراریہ دعویٰ بھی پیش کرتا ہے کہ شر غیر ارادی ہے۔ اختیار کو الہی مشیت کے ساتھ وہ یہ کہہ کر مٹاتا ہے کہ نیکی آزاد ہے لیکن نیکی افعالِ روابطِ عالم میں جکڑے ہوئے ہیں۔ بقائے روح کی نسبت فلاطینوس افلاطونی دلائل کو دہراتا ہے۔ لیکن اس خیال کے ساتھ یہ دلائل کمزور پڑ جاتے ہیں کہ فوقِ احسن عالم میں روحوں کو اپنی مرضی زندگی کو یاد نہیں رکھ سکتیں۔ روحوں کے ادراگون میں یہ بھی ہونکتا ہے کہ وہ بنائات کے اجسام میں داخل ہو جائیں۔ جزا و نما کے قانون کو وہ نہایت باریک تفصیلات تک پھیلا دیتا ہے۔

۹۸۔ فوقِ احسن عالم کی طرف صعود کی تعلیم

چونکہ روح اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک اعلیٰ عالم سے تعلق رکھتی ہے اس لیے اس کا بلند ترین مقصد ہی ہو سکتا ہے کہ وہ محسوسات کے تمام میلانات سے آزاد ہو کر فقط عالمِ بالا میں زندگی بسر کرنے کی کوشش کرے۔ فلاطینوس کے نزدیک حقیقی خوشی یا سعادت فقط کامل زندگی سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ کامل زندگی عقل یا فکر پر مشتمل ہے۔ وہ روقیہ میں سے بھی زیادہ پر زور طریقے سے یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ سعادت خارجی اسباب سے بالکل آزاد ہے۔ اس کے لیے شرط مقدم یہ ہے کہ انسان جسم اور تمام جسمانی خواہشات سے پورے طور پر پاک ہو جائے۔ اس طرح سے روح خارجی عناصر کی قیود سے آزاد ہو کر پوری طرح اپنے اصلی مقصد کی طرف متوجہ ہو سکے گی۔ تمام فضائل جذبات سے آزادی پر مشتمل ہیں۔ لیکن باوجود اس زہد و ریاضت کے جن کی وہ خود بھی مشفق کرتا اور دوسروں کو بھی تلقین کرتا تھا وہ ہر جگہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ محسوسات سے آزادی فقط محسوسات کو ترک کر کے حاصل

ہو سکتی ہے عشق پر بحث کرتے ہوئے وہ افلاطون کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ حسنِ خصوصی بھی فوقِ اخص عالم کی طرف لے جا سکتا ہے۔ لیکن اس کی اخلاقیات میں یہ خیال ہر جگہ غالب ہے کہ جسم کا تعلق روح کے لیے باعثِ شر ہے اور جو فعل جس قدر عالمِ محسوس سے بے تعلق ہے اسی قدر وہ بلند درجے کا ہے۔ عملی اور سیاسی کام ناگزیر ہے اور ایک نیک آدمی ان سے کنارہ کشی اختیار نہیں کرے گا لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ انسان خارجی دنیا میں بہت الجھ جاتا ہے اور اسوا کا محتاج ہو جاتا ہے۔ اخلاقی اور سیاسی فضائل عقلی فضائل کے مقابلے میں بہت ناقص ہیں اگرچہ عقلی فضائل کے بھی بہت سے مدارج ہیں۔ حسی ادراک میں صداقت کی فقط ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے فکرِ انتہائی کا مرتبہ اس سے بلند تر ہے کیونکہ اس کا تعلق حقیقی تصورات اور جوہرِ اشیاء سے ہے لیکن روح کا ذاتی وجدان اس پر بھی فائق اور مقدم ہے کیونکہ اسی میں عقلِ کل کا وجدان بھی ہے۔ اس کے باوجود بھی یہ اعلیٰ ترین منزل نہیں ہے کیونکہ روح اور اس کے وجدان کی دونی آپس میں باقی رہتی ہے۔ جب تک ہم فکر سے بالکل ماوراء ہو کر تمہیر شعور سی وجد اور وحدت کی حالت میں پہنچ جائیں ہم فوراً الہی سے معمور نہیں ہوتے۔ روح کی حقیقی معراج ماورائے فکر و وجود ہے۔ ایسی حالت میں ہم بلا واسطہ وجودِ حقیقی کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں اور تمام امتیاز ناپید ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت عارضی ہی ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس اپنے ذاتی تجربے سے اس کیفیت سے واقف تھا اس کے پیشروؤں میں سے کسی نے نہ خدا کو ماورائے فکر قرار دیا اور نہ انسان سے یہ تقاضا کیا کہ وہ کسی ماورائے فکر کیفیت کو پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اس امر میں فقط فالتو کی مثال اس کے سامنے موجود تھی۔

اس روحانی معراج کے مقابلے میں فلاطینوس کے لیے مروجہ مذہب فقط ایک ثانوی حیثیت رکھ سکتا تھا اس نے قومی مذہب پر کوئی

مقرضانہ تنقید نہیں کی۔ خدا کی ہستی مطلق کے علاوہ اس کے نظام فلسفہ میں اور بلند ہستیاں بھی ہیں جو کچھ مرئی اور کچھ غیر مرئی دیوتا ہیں۔ عیسائیوں کی طرح جو لوگ ان کی مناسب تعظیم نہیں کرتے تھے فلاطینوس ان سے بہت ناراض ہوتا تھا وہ روایات اور دیو مالا کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اس کے نظام تعلیم کے دیوتاؤں پر ہو سکے لیکن اس بارے میں اس کے اندر روایتیں کا سا اہٹاک نہیں پایا جاتا۔ بتوں کی پوجا پیش گوئی دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثری ربط سے کرتا تھا۔ تمام خارجی اعمال کا اثر باطنی اعمال پر، اور ہر قسم کے میلان اور عدم میلان کو وہ انہیں شعورات کے تحت میں لاتا تھا۔ لیکن وہ اس کے ساتھ یہ عقیدہ قائم نہیں کر سکتا کہ دیوتاؤں کو ارضی حوادث کا علم ہوتا ہے یا وہ شخصی طور پر عالم کے کاروبار میں دخل دیتے ہیں۔ اگرچہ اس نے ایک ایسی بنیاد قائم کر دی جس پر اس کے تابعین قومی مذہب کی حمایت اور اس کی تنظیم کی تعمیر اٹھاتے رہے لیکن اس کی اپنی روش مقابلہ آزادانہ تھی۔ یہی اپنی طبیعت کا تقاضا ایک فلسفی کی باطنی عبادت سے پورا ہو جاتا ہے۔ فاروقیوں کے بیان کے مطابق جب امیلیوس نے فلاطینوس کو مندر میں لے جانا چاہا تو اس نے کہا ”دیوتاؤں کو چاہیے کہ میرے پاس آئیں، میرے لیے آنجے پاس جانا ضروری نہیں۔“

۹۹۔ فلاطینوس کی جماعت

فارفریوس (Porphyry)

فلاطینوس کے شاگردوں میں سے امیلیوس جس کا ابھی ذکر ہوا، اس سے ٹھوس سی معلومات کی بنا پر جو ہیں اس کی نسبت حاصل ہے کچھ واضح خیالات کا مفکر معلوم نہیں ہوتا۔ وہ نیوٹینیوس کا ہم خیال اور اس کا مداح تھا۔ اس کے تلامذہ میں سے فارفریوس ہنایت عالم شخص تھا۔ اس کا سن ولادت

۲۳۲ء ہے۔ اس نے پہلے لوکیونیوس سے اور پھر فلاطینیوس سے تسلیم حاصل کی اس کی ذنابت سن ۳۳۰ء کے بعد غالباً روما میں واقع ہوئی۔ فلاطون کی تصانیف کے علاوہ اس نے بہت سی ارسطو کی کتابوں پر بھی شرحیں لکھیں اور خاکسار ارسطو طالسی منطق کی طرف توجہ کی (اس کی مقولات کی تمہید اور اس موضوع پر بعض اور چھوٹی شرحیں اب تک ملتی ہیں)۔ ارسطو کا مطالعہ اور لوکیونیوس کا اثر اس کے تصورات اور بیانات میں وضاحت پیدا کرنے میں ضرور محدود ہوا ہو گا اس نے اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ فلاطینیوس کی تعلیم کو پیش کرے اور اس کے مطالب سمجھانے کے لیے کہ اس کا امتحان کرے اور مرتب طور پر اس سے نتائج اخذ کرے۔ فلاطینیوس کی تعلیم کا جو خاکا اس نے پیش کیا ہے اس میں وہ فلاطینیوس کے تعینات کو برقرار رکھتے ہوئے عقل اور مادہ کے امتیاز پر بہت زور دیتا ہے۔ عقل کل کے اندر وہ وجود، فکر اور حیات میں تمیز کرتا ہے لیکن ایمیلیوس کی طرح وہ ان کو تین الگ الگ ہستیاں نہیں بناتا۔ انبیاء پر اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اس میں وہ روح کی وحدت کو اس کے افعال و قوتوں کی کثرت کے ساتھ متحد کرنے کی بہت کوشش کرتا ہے۔ تمام صور اشیاء روح کے اندر پائے جاتے ہیں۔ روح اپنے معروض کے مطابق صورت اختیار کر لیتی ہے اس لیے صحیح معنوں میں وہ روح کے مختلف حصوں کو فرض نہیں کر سکتا۔ اسی طرح انفرادی ارواح روح کلی میں پائی جاتی ہیں بغیر اس کے کہ روح کلی ان میں منقسم ہو جائے۔ فارفریوس حیوانوں میں بھی عقل کو تسلیم کرتا ہے لیکن حیوانوں کے اجسام میں روحوں کے ادراگون کا قائل نہیں۔ دوسری طرف وہ انسانی روحوں کے کسی فوق الانسانی عالم میں عروج کرنے کا بھی قائل نہیں۔ اس کے باوجود روح تزکیہ سے غیر عقلی قوتوں سے نجات حاصل کر سکتی ہے لیکن اس اعلیٰ حالت میں ازغی زندگی کی یاد اس کی خواہشات کے ساتھ محو ہو جائیگی۔ فارفریوس کے لیے فلسفے کا اصل مقصد روح کی نجات میں مدد ہونا ہے۔ تزکیہ روح میں جسم سے آزادی حاصل کرنا نہایت مقدم ہے اس بات پر وہ فلاطینیوس سے بھی زیادہ زور دیتا ہے۔ اس کے ان تزکیہ اگرچہ عملی فضائل سے بلند تر ہے

لیکن خالص عقلی فضیلت سے نیچے ہے۔ فلاطینوس سے بھی زیادہ تعین کے ساتھ وہ تزکیہ روح کے لئے بعض ریاضتوں اور پرہیزوں کی تلقین کرتا ہے مثلاً گوشت خواری سے پرہیز کرنا جس پر اس نے الگ ایک رسالہ لکھا۔ بجز وہ اور لہو و لعل سے الگ رہنا۔ محسوسات کے خلاف جنگ کرنے میں وہ مروجہ مذہب کی اعانت بہ نسبت فلاطینوس کے زیادہ ضروری خیال کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عقائد و عبادت میں بہت سی باتیں تھیں جن کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا اور عقائد و اعمال کی پاکیزگی کو بہترین عبادت سمجھتا تھا اور فقط ایسی ہی عبادت کو دیوتاؤں کے شانِ شانِ خیال کرتا تھا انیسو کے نام ایک نہایت دلچسپ خط میں وہ دیوتاؤں جنوں قربانیوں پیشگوئیوں اور نجوم کی نسبت مروجہ عقائد کے بارے میں وہ اس قسم کے شہادت ظاہر کرتا ہے کہ یہ معلوم ہونے لگتا ہے کہ وہ ان سب سے انکار کر رہا ہے لیکن درحقیقت مطلق انکار اس کا مقصد نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہیں فطری تدریج سے حقیقت اولیہ ایک پہنچنا چاہیے یعنی جنات امرئی دیوتا، روح اور عقل کل سے ہو کر عیسائیت تک خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد دیتا ہے۔ ایک طرف تو اس کا یہ عقیدہ ہے کہ شریر جنات نے اس مذہب کو خراب کر دیا ہے۔ اس لیے قابلِ اعتراض چیزوں سے اس کو پاک کرنا اس کو اس کی اصلی صورت کی طرف لوٹانا ہے اور دوسری طرف وہ منشیات کو فلسفانہ حقائق کا تمثیلی بیان تصور کرتا ہے دیوتاؤں اور شرک حیوانوں کی تصویروں کو محض علامات سمجھتا ہے اور پیشگوئی اس کے نزدیک فطری قوتوں کے اعمال کی توجیہ ہے لیکن جنات اور جانوروں کی رو میں بھی کام کرنے والی قوتیں ہیں جادو اور... کا جواز اس کے ہاں یہ ہے کہ ان سے روح کی ادنیٰ قوتوں، جوتوں اور فطرت پر عمل کر سکتے ہیں۔ خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفسہ برا سمجھتا ہے ان کو بھی عبادت عامہ میں طبیعتِ روحوں کو شکست دینے کے لیے جایز قرار دیتا ہے۔ لیکن فلسفی کا ذاتی مذہب ان سے آزاد ہے۔

۱۰۰۔ ائمپلیکوس اور اسکی جماعت

فاریوفریوس نے روایتی مذہب کے ساتھ فقط رعایت برقی تھی لیکن ائمپلیکوس کے ہاں وہ مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اسی وجہ سے اس کے تلامذہ اور بعد کے جدید افلاطونیوں نے اس کو ایک دیوتا بنا دیا۔ وہ صرف شامی الاصل ہی نہیں تھا بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا زیادہ حصہ بھی وہیں گزرا۔ اسی لیے اس کا فلسفہ مشرق سے بے حد متاثر ہوا۔ وہ افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کا ستارچ، عالم اور کثیر التصانیف شخص تھا۔ بہت سی تصانیف کے اجزاء کے علاوہ اس کی پانچ کتابیں بھی ہم تک پہنچی ہیں وہ خالص فلسفی نہیں بلکہ ایک دینیاتی مفکر ہے۔ اس کی نظر غیر ناقدانہ ہے اور وہ اپنے فلسفہ کو نہایت غیر واضح اور قریبی زمانے کے ماخذ سے افند کرتا ہے آرنی زندگی کے نقائص اور فطری جبر کا اس کے پاس یہی علاج ہے کہ دیوتاؤں سے مدد طلب کی جائے اس کے نتیجہاً نہ فکر میں تصور کا ہر عنصر ایک الگ مہمتی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے عقیدے کو محض الوہیت کی تکثیر سے تعلق نہیں ہوتی۔ اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وحدت اور اس کثرت کے درمیان جس کی طرف وہ منتقل ہوتی ہے ایک اور واسطی عنصر ہونا چاہیے اس لیے وحدت احمسلی کے علاوہ وہ ایک وحدت ثنائی کو فرض کرتا ہے جو اس کے اور کثرت کے مابین ہے فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا ہیں۔ آسمانی دیوتا بارہ ہیں جو چھتیس ہو جاتے ہیں اور پھر تین سو ساٹھ بن جاتے ہیں ان کے بعد حنات، ملائکہ اور ابطل آتے ہیں تو مئی دیوتاؤں کو بھی وہ اسی وہمی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا جھاڑ پھونک جا دو پیش گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے اس منتقاض خرافات میں وہ نہایت نامحقوق جنروں کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ جدید نیشا ٹورٹیوں کے انداز کا فلسفہ اعداد بھی ہے جس کو وہ علمی ریاضیات کے مقابلے میں

زیادہ بیش قیمت سمجھتا ہے کوئیات میں وہ اپنی تمام جماعت کی طرح قدم عالم کا قائل ہے لیکن فطرت اور تقدیر کا بیان اس کے ہاں زیادہ قابل غور ہے۔ اسکے نزدیک تقدیر نوع انسان پر ظلم کرتی ہے اور فقط دیوتاؤں کی مداخلت سے انسان اس سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ نفسیات میں فار فریوس سے بھی زیادہ نمایاں طور پر وہ روح کو تحت الانسان اور فوق الانسان ہستیوں کے درمیان رکھتا ہے۔ نیز اس عقیدے میں بھی وہ فار فریوس کا ہم خیال ہے کہ انسانوں کی رو میں جاؤروں کے جسموں میں نہیں جا سکتیں اس عقیدے کی اسکے ہاں ایک وجہ یہ تھی کہ وہ حیوانوں کو عقل سے محروم سمجھتا تھا حالانکہ فار فریوس اسکے اندر عقل کو تسلیم کرتا تھا فار فریوس نے فضائل کی چار نہیں بیان کی تھیں، اہلیکوس نے ایک پانچویں فضیلت کا اضافہ کیا جو دو ہر موتوں کی فضیلت کہتا ہے اسی کی بدولت انسان حقیقت اولیہ تک ترقی کر سکتا ہے۔ اس کے ہاں سب سے مقدم کام روح کا تزکیہ ہے اس کی وجہ سے انسان عالم محسوسات سے کنارہ کش ہو سکتا اور فطرت و تقدیر کی قید سے نکل سکتا ہے۔

اہلیکوس جس انداز فکر کا مآخذ ہے وہ اس کے زمانے سے لے کر جدید افلاطنی جماعت پر غالب رہا۔ کتاب الاسرار میں جو اس کی طرف منسوب کیجاتی ہے اور جو بظاہر اس کے بلاواسطہ تلامذہ میں سے ایک کی تصنیف ہے، تقریباً انہوں پیشگوئیوں اور جادو و طوٹوں وغیرہ کی حمایت کی گئی ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ہم فقط ادنیٰ کی مدد سے اعلیٰ کی طرف جا سکتے ہیں اور انسان اپنی تہی فطرت کی وجہ سے ان ادنیٰ واسطوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ اس خیال کی حمایت بڑی خوبی اور کامیابی سے کی گئی ہے لیکن ساتھ ہی اس پر بھی زور دیا گیا ہے کہ فقط وحی الہی ہم کو خدا سے متحد ہونے کی تعلیم دے سکتی اور اس کے ذرائع بتا سکتی ہے۔ لہذا اعلیٰ دین کا مرتبہ جو اس وحی کے امین ہیں فلاسفہ سے بلند تر ہے۔ اہلیکوس کے تلامذہ میں سے معلوم ہوتا ہے کہ تھیوڈورس سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا وہ فار فریوس کے درسوں میں بھی شریک رہا تھا۔ فوق انہیں عالم کو تین حصوں میں تقسیم کرنے میں وہ پروکلس کا پیشرو معلوم ہوتا ہے عقل کل کے آگے چل کر تین پہلو

بن جاتے ہیں، وجود فکر اور زندگی۔ اس کے بعد تین رو میں آتی ہیں جن میں سے ادنیٰ ترین روح عالم یا تقدیر ہے اور فطرت اس کا جسم ہے۔ ان رو میں کی نسبت اس کے تفصیلی بیانات باقی طفلانہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایٹھلیکوس کے دوسرے دو شاگردوں ایڈیسوس اور سوبارٹس کی نسبت ہم کو فقط اتنا علم ہے کہ ایڈیسوس اس کے بعد اس کے مدرسے کا مشعل تھا اور سوبارٹس نے قسطنطین کے دربار میں بہت راسخ حاصل کر لیا تھا لیکن بعد میں وہ قتل کر دیا گیا۔ جیولین کا تخت نشین ہونے کے بعد یونانی مذہب کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کرنا جدید افلاطونی فلسفے کے اثر کی وجہ سے تھا۔ اگر بہت جلد ۳۶۳ء میں یعنی دوسری برس کے بعد جیولین کا انتقال نہ ہو جاتا تو بھی اس کی کوشش بارور نہ ہوتی۔ فلسفیانہ حیثیت سے جیولین کی تعریف میں دیوتاؤں کی نسبت کوئی ایسی بات نہیں جس کو ایٹھلیکوس کی تعلیم پر کوئی آزادانہ اضافہ قرار دے سکیں۔

عقیقہ وہیم ہائیسٹیا (Hypatia) جو اسکندریہ کی افلاطونی جماعت کی صدر تھی اور جس نے اس کو بہت ترقی دی ۴۱۵ء میں عیسائیوں کے تعصب کا شکار ہو گئی۔ اس کے شاگرد سینسیوس کی کتاب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ جدید افلاطونی تعلیم کو ایٹھلیکوس کے انداز ہی میں پیش کرتی تھی۔

۱۰۱۔ ایشینیا کی جماعت

جدید افلاطونی حکمت کی آخری صورت ارسطو کے مطالعہ کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ چوتھی صدی میں ارسطو کا مطالعہ مفقود نہیں تھا اگرچہ ایٹھلیکوس کے بعد ذہنیات اور توہمات کے غلبے کی وجہ سے اس کی اہمیت کم ہو گئی تھی اب اس جماعت نے زیادہ ذوق و شوق سے اس کی طرف رجوع کیا کیونکہ جیولین کی کوشش کے ناکام ہونے پر وہ اب فقط ایک مظلوم فرقہ بن گیا تھا اور اس کی تمام امیدوں کا انحصار علمی کام پر تھا۔ چوتھی صدی کے نصف آخر میں قسطنطنیہ میں تھیسیس نے یورپی طرح اپنے آپ کو افلاطون اور ارسطو کے مطالب بٹھانے کے لئے وقف کر دیا۔ اگرچہ اس کی سطحی انتخابیت کی

وجہ سے ہم اُسے جدید افلاطونیوں میں شمار نہیں کر سکتے لیکن افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے باہم موافق ہونے کے بارے میں وہ اُن کا ہم عقیدہ تھا ارسطو کے مطالعہ کا خاص مرکز ایشیا کا افلاطونی مدرسہ تھا۔ اس جماعت نے بھی ارسطو کی تعلیم کو ایبلیکوس کی دینیات کے ساتھ ملا کر اس طرح پیش کیا جس کا گہرا نقش پانچویں اور چھٹی صدی کی جدید افلاطونیت پر نمایاں معلوم ہوتا ہے اور یہی نقش اس صیوسی اور اسلامی فلسفے میں بھی نظر آتا ہے جو اس تعلیم میں سے پیدا ہوا پانچویں صدی کے آغاز کے قریب پلوٹارکس ایشیائی ہے جو لٹوریوس کا بیٹا تھا اس نے بڑی عمر یا کمر ۳۳ء میں وفات پائی وہ اس جماعت کا رہنما اور ایک مشہور معلم تھا۔ پلوٹارکس نہایت سرگرمی سے تحریروں اور تقریروں کے ذریعے سے افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کی شرح کرتا تھا اس کے فلسفیانہ خیالات جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکتے ہیں اپنے جماعت کے مدد کے اندر اندر رہی ہیں۔ اس کی تصانیف افلاطون اور ارسطو ہی کی بنا پر ہے کہتے ہیں کہ اپنے باب سے اُس نے بہت سی کرامتیں سیکھی تھیں اور جادو وغیرہ کا علم حاصل کیا تھا جس کی وہ اشاعت کرتا تھا اس کے شاگردوں میں سے ہیروکلینز کی تصانیف کا ہمیں کچھ علم ہے۔ وہ اولمپیو ڈورس ارسطو کا تیسری صدی کے زمانے میں اپنے شہر اسکندریہ میں فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا۔ اس کی تصانیف سے یہ پایا جاتا ہے کہ اس کے افکار کی تعمیر زیادہ تر جدید افلاطونیت کی اساس پر قائم ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی تفکر کی نسبت وہ اس تعلیم کو زیادہ اہم سمجھتا ہے جو عملاً مفید ہو سکے مثلاً اخلاقی اصول اور بوبیت پر اعتقاد۔ اس کا شاگرد تھیسیوسیوس بھی اسی کے نقش قدم پر چلا۔ اس تفکر کو سیریاٹوس نے خاص سرگرمی سے ترقی دی جو پلوٹارک کا معاون کار اور جانشین تھا اور ہیروکلینز کا شاگرد اور ہم شہر تھا۔ یہ افلاطونی جس کی بروکلس اور بعد کے مضمین نے بہت قریب کی ہے ارسطو کے فلسفے کا بھی عالم اور شارح تھا۔ اس کے لیے افلاطون کے علاوہ، جسے وہ ارسطو سے بہت ادنیٰ مرتبہ دیتا ہے، جدید فیثاغورثی اور اور فی تصانیفات سند میں نیز وہ گلدانی بیانات

جن کو وحی و الہام خیال کیا جاتا تھا۔ اس کے تفکر کا محبوب موضوع دینیات ہے۔ علمی نقطہ نظر سے اس کی تحقیق و بحث پر وکلس کے مقابلے میں بہت کم درجے کی ہے۔ اہلحد سے جس کا وجود بے اعداد ہے وہ قہراً فوری و فوری طور پر اپنے اکانی اور دینی اخذ کرتا ہے جو اشیا کی عام ترین علیتیں ہیں۔ نفس کے بارے میں وہ ایکسیلیکوس کی طرح معقولات اور عقلی میں تمیز کرتا ہے۔ صانع عالم کا مرتبہ اس سے اوپر ہے۔ تصورات صورت اولیہ یا اعداد متحدہ کی صورت میں عالم معقولات میں موجود تھے اس کے بعد صانع عالم کی عقل میں ان کا ثانوی وجود ہوا۔ پروکلس کے بیان کے مطابق روح کی نسبت وہ کہتا تھا کہ کچھ وہ اپنے آپ میں رہتی ہے اور کچھ اپنے سے باہر اس کا ظہور ہوتا ہے اور کچھ وہ اپنی جانب رجعت کرتی ہے۔ یہ تمیز اس نے تمام اشیا کے بارے میں قائم نہیں کی۔ غیر مادی اجسام کی نسبت اس کا خیال تھا کہ ان کا وجود دوسروں کے ساتھ ایک ہی مکان میں ہو سکتا ہے موت کے بعد بھی روحیں لطیف ایشری اجسام کے ساتھ وابستہ ہو کر باقی رہتی ہیں کچھ عرصے تک زندگی کی ادنیٰ قوتوں کے ساتھ ان کا تعلق رہتا ہے لیکن غیر عقلی قوائے حیات میں سے اعلیٰ تر کے ساتھ ان کا ربط و اگما ہے۔ دوسری باتوں میں اپنی جماعت کی روایات سے اس کا کوئی خاص اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔

پلوتارکوس اور سیریانوس کے تلامذہ میں سے پروکلس موخر انداز کر کا جانشین تھا۔ وہ ۱۰۰ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا جس برس کی عمر میں وہ آئینیا آگیا اور وہیں ۱۰۵ء میں وفات پائی۔ اس کے مقابلے میں اسکالیم درس ہر میاس جو اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا، کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ محنت علم منطق، تنظیم افکار اور تصنیف و تدریس کے لحاظ سے افلاطونیوں میں اس کو وہی ممتاز حیثیت حاصل ہے جو کراپس کو رواقیوں میں ہے لیکن وہ متعصب تھا اور ظلم و کرامات کا بھی قائل تھا بڑی کثرت سے مذہبی ریاضتیں کرتا تھا اور اسے خیال تھا کہ اسے الہام بھی ہوتا ہے۔

اور فی اشعار اور کلہاڑی کہاں ت اور مذہب و توہم کے تمام امور میں وہ اپنی عبادت کے ساتھ تھا۔ اس نے یہ کوشش کی کہ اسے پیشرووں کے تمام دینیاتی اور فلسفیانہ عقائد کو ایک نظام میں منسلک کر دے۔ یہ نظام اپنی صورتی تکمیل اور علمی اساس کے فقدان کے لحاظ سے عیسائی اور اسلامی علم کلام کے نظامات کا یونانی نمونہ معلوم ہوتا ہے جس کے اندر کسی قسم کی آزادی فکر نہیں پائی جاتی۔ اس نظام کا عام قانون تخلیقی ارتقا ہے یعنی ہر چیز کے آفرینش اور ترقی کے تین مدارج ہیں۔ اول بیدا ہونے والی چیز اس کے مماثل ہوتی ہے جس سے وہ پیدا ہوئی ہے کیونکہ ایک چیز دوسری کو اس طرح پیدا کر سکتی ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس میں منتقل کرے لیکن پیدا شدہ چیز یا خود ہونے کے لحاظ سے ماخذ سے مختلف بھی ہوتی ہے پہلی صورت میں علت معلول میں پائی جاتی ہے اور معلول علت میں، دوسری صورت میں معلول علت سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ معلول علت کے ساتھ وابستہ ہے اس لئے وہ باوجود انفصال کے علت کی طرف راجع رہتا ہے، اور تدریج میں اس کی نقل کرتا ہے اور اس سے متحد ہونا چاہتا ہے تمام اشیا و حوادث اور تمام ارتقا میں اس سے گونہ عمل کی تکرار ہوتی ہے۔ ہر آفریدہ میں آفرینندہ کا وجود بھی پایا جاتا ہے آفریدہ اس سے خارج بھی ہوتا ہے اور اس کی طرف راجع بھی۔ عالم میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب اسے ماخذ سے اسی عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس ارتقا کا ماخذ اولیں وہ ذات مطلق ہے جسے پروٹوگنس فلاطینوس کی طرح تمام علم و وجود سے ماورائے، اکائی سے بھی بلند تر قرار دیتا ہے، وہ علت ہے بھی اور نہیں بھی، وجود اور عدم دونوں کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا۔ اس ذات مطلق اور عالم معقولات کے درمیان وہ ایملیکوس کی طرح ایک اور واسطہ قائم کر دیتا ہے ان کو وہ اجاد مطلقہ کہتا ہے اور ان کو اعلیٰ ترین دیوتا بھی قرار دیتا ہے اور ایسے شخصی صفات کو ان کی طرف منسوب کرتا ہے جو ان کی ماہیت محرکہ سے بہت بعید ہیں۔ اس کے بعد نفس کل کا مقام ہے جس کے اندر پروٹوگنس کے

نزدیک تین عوالم ہیں۔ پہلے عالم کا خاصہ وجود ہے دوسرے کا حیات تیسرے کا فکر۔ روح کے اندر تین جزئی ارواح ہیں الہی ذوی اور انسانی۔ اس کے کونیاتی تصورات افلاطینوس کے نظریات کے موافق ہیں سوائے اس کے کہ وہ مکان کا ایک جسم قرار دیتا ہے جو لطیف ترین نور پر مشتمل ہے۔ افلاطینوس کی طرح عالم کے شرکی توجیہ کے لئے وہ ربوبیت کی حمایت کرتا ہے۔ روح کے ماضی اور مستقبل کی نسبت بھی وہ افلاطینوس اور سیریاٹوس کا ہم خیال ہے۔ اسی نفیات افلاطونی اور ارسطاطالیسی عناصر کا مرکب ہے لیکن انسانی روح کے اندر الہی عنصر یا عنصر وحدت کو عقل سے الگ قرار دے کر وہ ملکات روح میں اضافہ کر دیتا ہے الوہیت کا عنصر دوسروں سے بلند تر ہے اور الہی علم فقط اسی کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے اس کی اطلاقیات یہ ہے کہ فضائل کی ایچ تقوں میں سے ترقی کرتے ہوئے انسان فوق احوال عالم کی طرف عروج کرے۔ خدا کے ساتھ ایک ہو جانا انتہائی معراج ہے۔ اگرچہ اس کا پختہ عقیدہ ہے کہ تمام اعلیٰ علم فقط خدا کے نور سے حاصل ہو سکتا ہے اور ایمان ہی سے انسان خدا کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے لیکن وہ ان تمام مذہبی طریقوں کو بھی ترک نہیں کرنا چاہتا جن کو جدید افلاطونی جماعت ہنہایت میں بہا تصور کرتی تھی اور جن کے کارآمد ہونے کا، بر بنائے روایات پروکلس بھی قائل تھا و ہنہایت اور دیومالا کی تاویلات بھی وہ اسی انداز سے کرتا ہے۔

جدید افلاطونی تعلیم نے پروکلس کے اہتوں میں وہ آخری صورت اختیار کی جس میں وہ زمانہ ابعد میں منتقل ہوئی اس جماعت کے بعض سربراہانہ نامائے بعد میں بھی پیدا ہوئے لیکن علمی قوت اور اثر کے لحاظ سے کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس کا شاگرد ایمونوس، ہرمیاس کا بیٹا بہت عرصے تک اسکندریہ میں تعلیم دیتا رہا اور اس نے بڑی شہرت حاصل کی وہ افلاطونی انیز ارسطاطالیسی تصانیف کا بہت اچھا شارح تھا اور ریاضیات میں بڑی مہارت رکھتا تھا لیکن اس کے اندر کوئی ایسے انکار نہیں ملتے جو خود اس کی طبیعت کا نتیجہ ہوں اسکی پیروؤں جس کی سہلیسیوں، پروکلس کا بہترین شاگرد کہتے ہیں

ایک مشہور ریاضی داں اور طبیعی تھا اس کا اندازہ فکر بالکل نئے لطف سے اور وہ کشف و کرامات اور اس قسم کی چیزوں کی طرف بہت مائل ہے۔ ماریٹوس جو پروکلس کا سوانح نگار اور نظامت مدرسہ میں اس کا جانشین تھا، کوئی خاص نمایاں حیثیت نہیں رکھتا۔ ڈیویماسکوس نے بہت کوشش کی کہ کسی طرح اس کی توجیہ کر سکے کہ ذات مطلق سے آتی وجود کس طرح نکلتا ہے آخر میں اس کو یہ اقبال کرنا پڑا کہ درحقیقت اون کو اعلیٰ سے اخذ نہیں کر سکتے بلکہ اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ وجود واحد اور یکساں ہے۔ سہلیسیوس جدید افلاطونیوں کے آخری غریبیوںی قرن سے ہے وہ ایونیوس اور ڈیویماسکوس کا شاگرد تھا۔ ارسطو کی اکثر کتابوں پر اس کی شرحیں بہت بیش بہا ہیں۔ وہ نہ صرف مصنف کے علم بلکہ صفائے فکر کی شہادت دیتی ہیں لیکن وہ جدید افلاطونی روایات کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھتا۔ رومانی عیسوی شاہنشاہیت میں فاتح کلیسا کے مقالے میں فلسفہ زیادہ دیر تک اپنی آزادی قائم نہیں رکھ سکتا تھا۔ ۵۲۹ء میں ہسٹینس نے بذریعہ فرمان آئینیا میں فلسفے کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا۔ مدرسہ افلاطونی کی جائداد ضبط کر لی گئی۔ ڈیویماسکوس چھ اور ساتھیوں کے ساتھ جن میں سہلیسیوس بھی تھا ہجرت کر کے ایران چلا گیا لیکن وہاں حالات کو توقع کے خلاف پا کر جلد واپس آ گیا چھٹی صدی کے وسط کے بعد کوئی ایسا افلاطونی نظر نہیں آتا جو کلیسا سے خارج ہو۔ ادمیو ڈورس نے جو بیات پراپنی شرح ۶۷۰ء کے بعد لکھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ مملکت روم کے نصف غربی میں جدید افلاطونیت کی اشاعت مقابلہ اس ساوہ اور خالص صورت میں ہوئی جس میں اس کو فلاطینوس اور نارفزیوس نے پیش کیا تھا۔ اریوس و گئورینوس کے ترجموں اور اس کی منطقی کتابوں میں بھی شایدا اس کے کچھ نشانات ملتے ہیں (دیکھئے ۱۰۷ء کے قریب) اسی طرح ویکلیٹوس، پریگلسٹائوس، ایلینوس اور کایلا کی ہمہ گیر تصانیف میں بھی اس کا کچھ پتہ چلتا ہے۔ لیکن آگسٹین (۳۵۴-۴۳۰ء) اور دو افلاطونیوں ماکرڈیوس اور کلسیڈیوس میں اس کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔

تقدیم فلسفے کا آخری نمائندہ شریف الطبع پیٹھوس ہے۔ اس کا سن پیدائش
 سن ۸۸۰ء کے قریب ہے۔ وہ عیسو دور کے حکم سے سترھ آٹھ میں
 قتل کر دیا گیا۔ اگرچہ وہ بظاہر کلیسا سے تعلق رکھتا تھا لیکن اس کا اصلی مذہب
 فلسفہ تھا۔ اس میں وہ افلاطون اور ارسطو کا پیرو ہے جن کی تعلیم اس کے نزدیک
 باہم بالکل موافق ہے۔ اس کی فلاطونیت میں جدید افلاطونی رنگ پایا جاتا
 ہے لیکن اس کی فلسفیانہ تسکین (Consolation) میں رواقی اخلاق کا
 اثر بالکل ظاہر ہے۔

تمت بالخیر

صحت نامہ

مختصر تاریخ فلسفہ یونان

| صفحہ | غلط | صفحہ | صفحہ | صفحہ | غلط | صفحہ | صفحہ |
|-------------|------------|------|------|---------------|----------------|------|------|
| ۴ | ۳ | ۲ | ۱ | ۲ | ۳ | ۲ | ۱ |
| اضافی | اضافی | ۲۲ | ۱۹۸ | کونیات | کونیات | ۱۲ | ۳۰ |
| اشیر | اشیر | ۹ | ۲۰۱ | ہیراقلیتوس | ہیراقلیتوس | ۵ | ۵۶ |
| روایتیں کے | روایتیں نے | ۲ | ۲۰۵ | لگایا | لگایا | ۱۶ | ۶۸ |
| نیک و بد کا | نیک و بدہ | ۲۵ | ۲۱۸ | لوگوں | لوگوں | ۲۲ | ۷۳ |
| معیار | معیار | ۲ | ۲۴۱ | میں اپنا یہ | میں یہ اپنا یہ | ۷ | ۸۰ |
| معبودوں | معبودوں | ۲ | ۲۴۱ | I سقراط | ۱- سقراط | ۹ | ۸۲ |
| اسکے اندر | اس کے اندر | ۲۳ | " | مخالف | مخالفت | ۲۲ | ۹۱ |
| ۸۹- | ۵۹- | ۱۸ | ۲۵۰ | نیکی | نیکی | ۹ | ۱۳۲ |
| چوتھی صدی | چوتھی صدی | ۲۲ | ۲۵۵ | یونانی | یونانی | ۱ | ۱۳۷ |
| سسرو | سسرو | ۱۵ | ۲۵۶ | منسوخ کرنے کی | منسوخ کرنے کی | ۲ | " |
| ارادہ | ارادہ | ۲۲ | ۲۷۲ | ریاضیات | ریاضیات | ۲۰ | ۱۳۸ |
| (Porphyry) | (Porphry) | ۲۱ | ۲۸۳ | میدار سے | میدار سے | ۲۱ | ۱۶۲ |
| خاص کر | خاص کر | | | خاص کر | خاص صر کر | ۱ | ۱۶۷ |
| روایتی | روایتی | ۱۷ | ۲۹۱ | روایتی | روایتی | ۲۱ | ۱۹۶ |

ن - م
آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرا نہ لیا جائیگا۔

