مذہب و عقلیت

(کیا مذہب کی نوعیت موضوعی و داخلی ہے؟)

(نعیم صدیقی)

[یورپ کے مشہور فلسفی جوڈ نے اپنی تازہ کتاب (RECOVERY OF BELIEF) میں مادہ پرستانہ ذہن کے ایک مشہور اعتراض پر دلچسپ بحث کی ہے جو مذہب کے خلاف زور شور سے اٹھایا جاتا رہا ہے۔ ذیل میں اسی بحث کا ایک آزادانہ جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔]

مذہب کے استرداد کے لیے آج کل جو دلیل سب سے زیادہ عام ہے وہ یہ ہے کہ مذہب محض ایک موضوعی و داخلی معاملہ ہے جو نفسِ انسانی کی کچھ اپنی ہی تحریکات، اپنے جذبات و تاثرات اور اپنی کیفیات سے ترکیب پاتا ہے۔ نفسِ انسانی سے باہر امرِ واقعہ کے طور پر اس کی کوئی بنیادیں موجود نہیں ہیں۔ آدمی میں کائنات کے متعلق ایک کیفیتِ حیرت و مرعوبیت اور ایک ذوقِ عبودیت کارفرما ہے اور یہی بنا ہے اس تخیل کی کہ کوئی غیبی ہستی موجود ہے جو وجودِ انسانی کی خالق ہے۔ آدمی میں اس محتاجی کا احساس ہے کہ کوئی ہو جو اتنی وسیع کائنات میں اس کی تنہائی کا سہارا بنے۔

ہاں اس تنہائی میں ایک ایسے معشوق کی ضرورت ہے جو انسان کے احساسِ کمزوری کی تسکین کا ذریعہ بنے، جو اس کے بے یار و مددگار ہونے کے تاثر کا ازالہ کرے۔ انسان کا جی چاہتا ہے کہ ظاہر کے پردوں کے پیچھے کوئی ہو جسے وہ یگانہ سمجھ سکے، ان ہنگامہ ہائے وجود اور خود حیاتِ انسانی کی تہ میں کوئی مقصدیت ہونی چاہیے۔ کیونکہ یہ تصور ہمارے لیے ناقابلِ برداشت ہے کہ ہمارا ہونا ایک بے معنی واقعہ ہے، ہمارے جذبے اور حوصلے محض خرافات ہیں اور ہماری قربانیاں بے نتیجہ ہیں۔

یہ وہ نفسیاتی حسیات و تاثرات ہیں جو آدمی کے اندر اپنے مقابلے میں کسی برتر ہستی کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ گویا خدا کا تصور، اس کی عبادت کا ضابطہ اور اس کے نام پر اپنے اوپر عائد کردہ اخلاقی قانون یہ سب کچھ

انسانی ذہن کی اپنی ہی تخلیقات ہیں۔ ان ذہنی خرافیات آرائیوں کو مذہب کا عنوان دیا گیا ہے۔

مذہب کی نفسیاتی طلب ہم جب قدیم انسانیت کا جائزہ لیتے ہیں تو آدمی کو بلاؤں کے ایک ہجوم میں گھرا ہوا پاتے ہیں۔ آندھیاں، جھکڑ، اولے، طوفان، زلزلے، لوئیں، جنگلی درندے، بیماریاں، خود اپنے ابنائے نوع کے حملے، فصلوں کا لٹنا، عورتوں کا چھننا، بچوں کا ذبح ہونا، جوڑوں کا بچھڑنا اور ایسے ہی گوناگوں حوادث تھے جن کا انسان نشانہ بنا ہوا تھا۔ ان بلاؤں کے مقابلے میں وہ اپنے آپ کو بے بس پاتا تھا۔ اس بے بسی کے عالم میں وہ زندگی کی حقیقت کی تلخیوں کو کم کرنے کے لیے ہر بد سے بدتر تدبیر کا سہارا لینے پر مجبور تھا اور وہ ہر قسم کے فریب نفس میں مبتلا ہو سکتا تھا۔ حقیقت کا تلخ ترین پہلو یہ تھا کہ طبعی عوامل تشخص سے بالاتر تھے اور اس لیے کسی منت خوشامد کا موقع نہ تھا۔ چنانچہ ذہن انسانی نے دیوی دیوتاؤں کے تصورات پیدا کیے جو سارے عناصر اور حوادث کا سررشتۂ انضباط تھامے ہوئے تھے۔ ان تصورات کی تخلیق کا فائدہ یہ تھا کہ انسان ان خیالی بتوں کے سامنے زاری کر سکتا تھا، فریاد لے جا سکتا تھا اور نذر نیازوں کی رشوت پیش کر کے ان کو خوش کرنے کی تدبیریں کر سکتا تھا۔ یوں خوف، خوشامد اور رشوت خوری کے عناصر سے مذہب تشکیل پا گیا۔

جوڈ کا تبصرہ اس پر یہ ہے کہ اس توجیہ میں حاضر الوقت مذہب کا جائزہ نہیں لیا گیا بلکہ اس کے پیرایۂ آغاز کے بارے میں ایک قیاس کیا گیا ہے۔ مذہب کو ایک ارتقا کرتے ہوئے ادارے کی حیثیت نہیں دی گئی بلکہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ جو کچھ پہلے جرثومۂ مذہب کا مزاج تھا وہی موجودہ مرتبۂ مذہب تک میں باقی ہے یعنی ایک نفسیاتی تحریک کا جو جواب انسان نے گھڑا تھا، بعد میں وہ اسے جامۂ عقلیت پہناتا چلا گیا۔

افسوس ہے اجوڈ کا ذہن خود اس قیاس کی ایک بنیادی کوتاہی کو نہیں پا سکا۔ وہ یہ ہے کہ انسان قدیم کو بلاشبہ گوناگوں بلاؤں سے سابقہ پڑا ہوگا لیکن دوسری طرف کچھ نہ کچھ پہلو اس کے ماحول میں دلخوش کن اور تسکین بخش اور صحت افزا بھی تو ہونگے۔ غموں کے کانٹے بہت سہی، مگر مسرتوں کے کچھ غنچے بھی تو مسکراتے ہونگے۔ پریشانیوں کی دھوپ آدمی کو جھلس دیتی ہوگی، لیکن کبھی نہ کبھی وہ فراغت کی ٹھنڈی چھاؤں میں آ کر ایک عالم خود فراموشی میں بھی تو پہنچ جاتا ہوگا۔ فطرت کے جلالی مظاہر جہاں اسے زخموں سے چور چور کر دیتے ہونگے وہاں دوسری طرف اس کے جمالی مناظر مرہم بھی تو رکھتے ہونگے۔ وہ خوف میں ضرور مبتلا ہوتا ہوگا، لیکن دوسری طرف جذبۂ

شکر و سپاس بھی تو اُس کے اندر انگڑائی لیتا ہو گا۔ بیم کی تاریکیاں ضرور چھائی رہتی ہوں گی لیکن کبھی نہ کبھی رجاء کی پَو بھی تو پھٹتی ہو گی۔ وہ ماحول سے بیزار بھی ہوتا ہو گا لیکن کبھی وہ اس کے روح پرور پہلوؤں پر دیدہ و دل فرشِ راہ کر دینے پر بھی تو تُل جاتا ہو گا۔ پس مذہب خوف اور شکر، بیم اور رجاء، دکھ اور مسرت، پریشانی اور تسکین کی دو گونہ کیفیات کے درمیان سے اُبھرا ہو گا۔ ہمارے فلسفیوں نے صرف ایک تاریک رُخ لے لیا۔ روشن رُخ کو چھوڑ دیا۔ چنانچہ آغازِ مذہب کا پورا نظریہ ہی باطل بنیادوں پر اُٹھ گیا۔ اس حقیقت کو قرآن پڑھنے والا جس آسانی سے پا سکتا ہے، افسوس ہے کہ جوڈ اس آسانی سے اس کی طرف متوجہ نہیں ہو سکا۔

احساسِ مقصدیت اس کائنات کے اندر بے غایت انسانی زندگی کا جو تصور سائنس دلاتی ہے وہ ناقابلِ برداشت ہے۔ آدمی کو زندگی اس لیے نہیں ملی کہ اس نے زندگی سے قبل اس کی تمنا کی ہو۔ نہ وہ احوال و کوائف ہمارے اپنے پسند کردہ ہوتے ہیں جن میں ہم پیدا ہوتے ہیں۔ کسی دور، کسی ملک، کسی خاندان اور کسی معاشرتی مرتبے کے انتخاب کرنے میں ہماری اپنی مرضی کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ ان سارے پہلوؤں سے بالکل جبری احوال کے ساتھ ہم زندگی سے دوچار کر دیئے جاتے ہیں اور انہی احوال کے اندر سے ہیں بہترین راستہ نکالنا ہوتا ہے۔ آدمی پیدا ہوتا ہے، پڑھتا ہے، علم حاصل کرتا ہے، ازدواج کی ذمہ داریاں سہیڑتا ہے، بچے پیدا کرتا ہے، اپنے جذبات اور حوصلوں کی تکمیل کرتا ہے اور آخر کار مر جاتا ہے، لیکن اس پورے جان لیوا ہنگامے کے بارے میں کسی غایت کا تصور کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ آخر یہ سب کچھ کیا ہے؟ یہ کیوں ہے؟ ہم کیوں اس جان جوکھوں کے سفر اور معرکے میں ڈال دیئے گئے؟ کیوں ہمیں زندگی دی گئی؟ کیا یہ ایک اندھا بہرا حادثہ ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تصور ناقابلِ برداشت ہے۔ اس موقع پر قرآن کا یہ بول یاد آئے بغیر نہیں رہتا کہ "کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تم کو یونہی بے مقصد و مدعا پیدا کر دیا ہے اور تم کو ہماری طرف لوٹ کر نہیں آنا ہے" (المؤمنون ۱۱۵)۔ اور فطرتِ انسانی بے ساختہ پکار اُٹھتی ہے کہ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا۔

سوچیے کہ سائنس کی سکھائی ہوئی حکمت کے مطابق نظامِ حرکت و حرارت کا کلیۂ دوم اگر سامنے رکھا جائے تو ماننا پڑتا ہے کہ کائنات کے ایک چھوٹے سے طاقچے میں زندگی کا جو ننھا سا دیا جل رہا ہے یہ ایک دن گُل ہو جائے گا اور پھر وقت کے صحرا میں ہر طرف اندھیرا ہی اندھیرا ہو گا اور ایک بے حرکت

یکسانی دائماً چھائی رہے گی۔ یا زیادہ سے زیادہ یہ مانا جا سکتا ہے کہ اگر مادہ میں مزید مدوجزر ہوں تو پھر کہیں کسی گوشۂ کائنات میں اسی طرح زندگی نمودار ہو کر پھر اسی عبرتناک انجام پر ختم ہو جائے گی۔ زندگی کا یہ حوصلہ شکن تصور ہم کیسے قبول کر سکتے ہیں۔

جوڈ کہتا ہے کہ اس سارے کھیل کے پیچھے کسی "ہستی" کا ہونا ناگزیر ہے اور اس ہستی کے سامنے لازماً کوئی غایت ہونی چاہیے۔ اس غایت کی تکمیل میں فی الواقع ہمارا کوئی متعین پارٹ ہونا چاہیے جس کو ادا کرنا ہماری زندگیوں کا نصب العین ہو۔ ہمیں اس ڈرامے کے ڈائرکٹر کے مقصدی نقشے کے مطابق کسی کردار کو پیش کرنے کا ذمہ دار ہونا چاہیے۔ اور ایسے مقصدی نقشے کا تصور لازماً ایک "ذہن" (MIND) کے ہونے کا تقاضا کرتا ہے — ایک منصوبہ بندی کرنے والے ذہن کا!

یہ سوچنا ہمارے بس میں نہیں ہے کہ کائنات ایک بے سوچی سمجھی اسکیم ہے، اس کے کوئی معنی نہیں ہیں اور یہ اس طرح "ہے" کہ یہ سوال لاجواب رہ جاتا ہے کہ "یہ کیوں ہے"۔ بہرحال کوئی سبب ہونا چاہیے کہ چیزیں جس طرح ہیں، اس طرح کیوں ہیں؟ کائنات اسی معنی میں عقلی نظام ہو سکتی ہے اور اپنی کوئی توجیہ پیش کر سکتی ہے جبکہ یہ کسی ارادی ذہن کی تخلیق ہو اور زمان کے لحاظ سے اس کا کوئی نقطۂ آغاز ہو۔

اب یہ واضح ہے کہ مادی حوادث کی اساسی توجیہ خود مادہ کے اندر سے اخذ نہیں کی جا سکتی، ان کے اندر کام کرنے والی اساسی علت کہیں باہر پائی جانی چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں ایک خوق الفطری نظم و ضابطہ موجود ہونا چاہیے جو نظامِ فطرت کی بنیادی توجیہ کا وسیلہ بنے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اس خوق الفطری نظم و ضابطہ کا مصدر کوئی ذہن ہو۔ جوڈ دلیل کے طور پر کہتا ہے کہ "ذہن" کے بارے میں ہمارا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ وہ مادہ کی حرکات کو انضباط دے سکتا ہے اور وہ بامقصد مادی ڈھانچے مرتب کر سکتا ہے جیسے ایک انجینئر کلیں بناتا ہے۔ اس سے زیادہ مطابقِ فطرت اور کیا بات ہوگی کہ ایک خدائی ذہن کو موجود مانا جائے جو کائنات کی منصوبہ بندی کرتا ہے اور موجودات کے وہ ڈھانچے اور نظم بناتا ہے جن سے کائنات کی ترتیب ہوتی ہے۔

تصورِ غایت کی عملی ضرورت | زندگی کسی بھی طرز پر چل رہی ہو، بہت کم لوگ نظریۂ لذتیت (HEDONISM)

کے قائل ہوسکتے ہیں۔ کچھ لوگ لذت کے پیچھے بھاگتے ضرور ہیں، لیکن اس جستجوئے لذت میں وہ ٹھوکریں لگتی ہیں کہ دماغ درست ہوجاتا ہے۔ لذتیت کے ذریعے مسرت و اطمینان کے حصول کی مساعی کبھی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوسکیں۔ یہی حال دولت اور قوت اور دوسری امنگوں کو مقصد بناکر جدوجہد کرنے کا ہے۔ اول تو ہم میں سے بالکل چند لوگ ان کو حاصل کرسکتے ہیں۔ اور حاصل کر بھی لیں تو ان کی کوئی حد ایسی نہیں ہے جس پر جاکر اطمینان حاصل ہوسکے۔ پھر سوچنا یہ بھی پڑتا ہے کہ خود دولت، اقتدار، شہرت اور دوسری تمام امنگوں کا آخری مشترک مقصد کیا ہے اور انہیں کس غایت کے تحت جمع کیا جائے اور کس مصرف میں لگایا جائے۔ یہ سارے مقاصد نتیجہ کے لحاظ سے غیر اطمینان بخش ثابت ہوتے ہیں۔ بخلاف ان کے ادائے فرض، تعمیر کردار اور اخروی فلاح کو مقصد بناکر کام کیا جائے تو ان مقاصد کی نوعیت بالکل مختلف ہے۔ یہ مستقل ہیں، اطمینان بخش ہیں، جامع ہیں اور گہری اور دیرپا مسرت دینے کا باعث ہوتے ہیں۔

پھر سوچئے کہ انسان کے اندر ایک تحریک نظریہ و اعتقاد کی خدمت کے لیے پائی جاتی ہے، ایک تحریک دوسروں کے حق میں بھلائی کرنے کی پائی جاتی ہے، ایک تحریک دکھیاروں کو سہارا دینے کی پائی جاتی ہے۔ یہ تحریکات اتنی زوردار ہوتی ہیں کہ بسا اوقات انسان اپنی سہولتوں اور مسرتوں کی قربانیاں دے کر ان کے تقاضے پورے کرتا ہے۔ جوڈ پوچھتا ہے کہ ان تحریکات کو کیا مفہوم دیا جائے گا؟ کیا کسی دنیاوی و مادی معیار کے ذریعے ان کی توجیہ کی جاسکتی ہے؟ مصلحت پرستی اور نفع طلبی کے نقطۂ نظر سے ان میں کوئی معنی پیدا نہیں کئے جاسکتے۔ بلکہ ان معیاروں سے تو ان تحریکات کو روبہ عمل لانا حماقت کے سوا اور کوئی نام نہیں پاسکتا۔ آخر کیوں میں دوسروں کی مدد کروں؟ کیوں میں خواہش پر فرض کو ترجیح دوں؟ کیوں میں اپنے مفاد کی قربانی دوں؟ ـــ بجز اس کے کہ لذتیت پسندی اور مصلحت پرستی اور نفع اندوزی سے بالاتر کوئی اور معیار فیصلہ ہو، بجز اس کے صرف دنیاوی بھلائیوں اور فائدوں ہی پر حساب کا سارا دارومدار نہ ہو، بجز اس کے کہ ہماری موجودہ زندگی کی ماہیت کی توضیح کسی دوسری زندگی کی روشنی میں کی جاسکے!

اس گفتگو کے بعد جوڈ اصل سوال کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور مختلف پہلوؤں سے مذہب کے موضوعی تصور کا توڑ سامنے لاتا ہے۔

ذہن کا جائزہ اس کے اپنے موقف میں

نفسِ انسانی کے وہ تقاضے ہمارے سامنے ہیں جن کی بنا پر مذہب استوار ہوتا ہے۔ تسلیم کہ وہ اس معنی میں موضوعی (SUBJECTIVE) ہیں کہ ان کو ذہنِ انسانی محسوس کرنے والا ہے لیکن کیا انہیں فقط اس بنا پر یکسر موضوعی قرار دیا جا سکتا ہے کہ ان کے لیے کوئی خارجی حوالہ موجود نہیں ہے؟ اس موقع پر ایک بڑا اہم سوال اٹھتا ہے جسے فشنر[1] (FECHNER) نے اٹھایا تھا یعنی:-

"اگر ایسے خارجی حقائق واقعہ میں موجود نہیں ہیں جو مذہبی تقاضوں کی تسکین کا ذریعہ بن سکیں تو یہ سمجھنا بڑا مشکل ہے کہ ان تقاضوں کی موجودگی کی توجیہہ کیسے کی جا سکتی ہے۔"

آدمی کے عالمِ انفس میں جو ضرورتیں اور تقاضے پیدا ہوتے ہیں وہ ان کو بطورِ خود پیدا کرنے والا نہیں ہے نہ وہ ماحول ہی اس کا پیدا کردہ ہے جو ان ضرورتوں اور تقاضوں کو ابھارتا ہو، اور اسی طرح نہ وہ احوال و کوائف ہی اس کے بس میں ہیں جن کی جبریت کے تحت اس نے مذہبی حقیقتوں کے ہونے کا انکشاف کیا۔ پس یہ ضروریات اور تقاضے بھی بالکل اسی فطرت کے پیدا کردہ ہیں جس نے یہ کائنات بنائی اور جس کے تحت انسان کا ظہور ہوا۔ اور یہ نظریہ ہمیں ایک تضاد تک جا پہنچاتا ہے کہ فطرت نے انسان کو اس الجھن میں ڈالا ہے کہ وہ کچھ ایسے حقائق کے تصور کے بغیر زندگی سے عہدہ برآ نہ ہو سکے جو فی الحقیقت موجود نہیں ہیں۔

انسانی تقاضے اور مطالبے انسان کی فطرت کا اظہار ہیں۔ وہ جو کچھ ہیں اس لیے ہیں کہ آدمی ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ ہے۔ آخر انسان وہ کچھ کیسے بنا جو کچھ کہ وہ ہے؟ فطرت پرستانہ اور مادی و حیوانی علوم کے نقطۂ نظر سے آدمی میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ اس تسلسلِ علل سے بنا ہے جو خارجی ماحول سے شروع ہو کر جسم میں، اور جسم کے اعصابی نظام کے ذریعے دماغ میں اور دماغ کے واسطے سے ذہن میں اور پھر اسی طرح الٹ کر داخل سے خارج میں نمودار ہوتا ہے۔ پس جو کچھ بھی آج انسانی زندگی کے ذہن و شعور میں پایا جاتا ہے وہ کسی

---

[1] پورا نام ہے گستاو تھیوڈور فشنر (GUSTAV THEODOR FECHNER) - اس عالمِ نفسیات کا دور ۱۸۰۱ء تا ۱۸۸۷ء ہے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ جسمانی حقائق اور نفسیاتی حقائق حقیقت کے دو الگ الگ پہلو ہیں۔ اس نے دونوں کے درمیان ریاضیاتی رابطہ معلوم کرنے کی کوشش کی اور ایک فارمولا پیش کیا جس پر بحث بحثی رہی اور جس کی متعدد غلطیاں گرفت میں آئیں۔ مگر اس کے نظریہ کے تحت نفسیاتی حقائق کو سائنٹفک طریقے سے جانچنے کا راستہ کھل گیا۔ (ن ۔ ص)

ایسی چیز کا بالواسطہ ردِ عمل ہے جو پہلے سے ذہن و شعور کے عالم سے باہر موجود تھی یا رونما ہوئی۔ جوڈ خوب کہتا ہے کہ گویا ذہن خارجی عالم کا ایک رجسٹر ہے جو خارج کے مطابق ایک شکل اختیار کرتا جاتا ہے ذہن کے تمام مستقل خدوخال خارج کے زیرِ اثر بنتے ہیں، اور چونکہ اس کے تقاضے اور مطالبے اس کے مستقل خدوخال ہیں ——— اور ہیں بھی وہ خارج کا انعکاس ——— اس لیے ان پر نری داخلیت کا الزام رکھنا ناقابلِ فہم ہے اب جو تقاضے اور مطالبے خارج کے پیدا کردہ ہیں ان کی تسکین کا بھی کوئی نہ کوئی سامان خارج کے عالمِ واقعہ میں موجود ہونا چاہیے۔

درِ شہرِ شما نیز کنند ! اچھا فرض کیجیے کہ مذہبی داعیات سراسر موضوعی ہیں۔ اور ان کی حقیقت یہی ہے کہ وہ صرف کسی محسوس کرنے اور فیصلہ کرنے والے کی نفسیات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ بات ہے تو پھر چلیے پورے عالمِ علم و فکر کا جائزہ لے ڈالیں۔

ذرا سوچیے کہ ذہن کے استدلال کا کلیہ کیا ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ ذہن نظامِ فطرت کے بارے میں جب بھی سوچتا ہے تو وہ قانونِ استقراء کو استعمال کرتا ہے جو سائنس کا ایک اساسی قانون ہے استقرائی اندازِ فکر جزئیات سے چل کر کلیے کی طرف جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہم جب سورج کو روز مشرق سے نکلتا دیکھتے ہیں تو ایک کلیہ پیدا کر لیتے ہیں اور اس کی بنا پر کل کے متعلق دعوی کرتے ہیں کہ سورج مشرق سے نکلے گا۔ مگر یہ کیوں ضروری ہے کہ سورج آج تک مشرق سے نکلتا رہا ہے تو اس سے لازم ہو گیا کہ وہ کل بھی مشرق ہی سے نکلے گا۔ پھر کلیہ قطعی کیونکر ہوا؟ ماننا پڑے گا کہ یہ آخری حد تک قطعی نہیں ہے، پس ہمارا ذہن اس طرز پر فرض کرنے پر مجبور ہے۔ اچھا تو پھر سوچیے کہ یہ کلیہ موضوعی نوعیت اختیار کر گیا۔ اس نے تو ہمارے ذہن کی افتاد سامنے آتی ہے نہ کہ ایک خارجی حقیقت۔ یہی معاملہ اصولِ تعلیل (LAW OF CAUSATION) کا تجزیہ کرنے پر سامنے آئیگا۔ مثلاً ہیوم (HUME) کے نظریے کی رُو سے علت و معلول کا رابطہ کوئی حقیقی رابطہ نہیں ہے بلکہ یہ رابطہ صرف ذہنی حیثیت رکھتا ہے۔ گویا یہ بھی موضوعی ہوا۔ فطرت کے مربوط نظام کا جو تصور سائنس نے دلایا ہے اس کا دارومدار اصولِ استقراء اور اصولِ تعلیل پر ہے، لیکن اگر خود استقرائیت اور تعلیلیت ہی مشاہدہ و عقل میں آنے والی قطعی حقیقتیں نہ رہیں بلکہ عالمِ ذہنی کے موضوعی مظاہر قرار پائیں

تو پھر علم حقیقت کا کونسا دروازہ کھلا رہ گیا! موضوعیت کا الزام مذہب پر رکھنے والے غور سے دیکھیں تو معلوم ہو کہ یہ داغ خود سائنس کے دامن پر دکھائی دیتا ہے۔ انسانی علم و فکر کے میدان میں کوئی چیز موضوعیت اور داخلیت کی چھاپ سے پاک نہیں۔ پس واضح ہوا کہ اگر ہم کسی حقیقت کے اندر موضوعی پہلو کا انکشاف کر کے اسے مسترد کر سکتے ہیں تو پھر کوئی ایک حقیقت بھی ہمارے ہاتھ نہیں پڑ سکتی۔

حقیقت کو جاننے کے لیے کچھ اور اہم معیارات بھی ہیں جن کے فیصلے کو سائنس تسلیم کرتی ہے۔ مثلاً نظم، ہم آہنگی اور ربط فطرت کے لوازم ہیں۔ یعنی جس تصور میں حقیقت کی یہ قدریں زیادہ سے زیادہ محفوظ ہونگی وہی واجب القبول ہو گا۔ اسی سلسلے میں نظام کائنات کا ایک اہم اساسی قانون ہمارے سامنے آتا ہے جسے کفایت توانائی (ECONOMY ENERGY) کا نام دیا گیا ہے یعنی وہ تشریحات میں سے جس میں صرف توانائی کم ہوتا ہو اسے قرین قیاس مانا جائیگا۔ ذہنی عالم میں آ کر یہی کلیہ اس شکل میں آ جائیگا کہ وہ توجیہات و تشریحات میں سے جو زیادہ قرینہ کی ہو یا قلب کو مطمئن کر دینے والی ہو، اسے حقیقت کا آئینہ دار مانا جائے گا۔ اب قابل غور یہ ہے کہ یہ سائنٹفک معیارات کیا اپنی اصل کے لحاظ سے موضوعی نہیں ہیں؟ یہ سب ذہن انسانی کی تخلیقات ہیں اور یہ صرف انسانی ذہن کے عمل فکر لستدلال میں دخل رکھتے ہیں، نہ کہ خارج میں ان کا کوئی وجود ہے۔ یہ اس انداز کی وضاحت ہیں جس پر انسانی ذہن کام کرتا ہے۔ پھر کیا ان سب معیارات کو کسی گڑھے میں پھینک دیا جانا چاہیے؟

خلاصہ یہ ہے کہ جو پوزیشن موضوعیت کے الزام کی بنا پر مذہب کو دی جائے گی، بعینہ وہی کائنات کے اس تصور پر بھی چسپاں ہو گی جو سائنس کا فراہم کردہ ہے۔ اگر نہیں تو پھر ماننا پڑے گا کہ وہ احساسات، عقیدے اور فیصلے جن سے مذہب ترکیب پاتا ہے وہ بھی دوسرے تمام ذہنی احساسات اور فیصلوں کی طرح مظاہر کائنات ہی کا عکس ہیں لہٰذا ان میں کام کرنے والی حقیقت کی ترجمانی ہیں۔ جو ڈ یہ نہیں کہتا کہ ذہن کے ایسے تمام احساسات اور فیصلے لازماً صحیح ہوتے ہیں، بلکہ وہ مانتا ہے کہ ذہن غلطی کر سکتا ہے۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ ذہن کے وہ احساسات اور فیصلے جن کا تعلق مذہبی حقائق سے ہے وہ اس خارجی عالم کی ماہیت کے بارے میں ہمیں معلومات دے سکتے ضرور ہیں جو عالم کہ ہمارے ذہنی دائرے سے باہر واقع ہے۔

ان معلومات کو چھان پھٹک کر تکمیل و صحت کی طرف لے جایا جا سکتا ہے اور اس ارتقاء کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ مذہبی شعور نشوونما پا رہا ہے۔

مذہبی شعور کی نوعیت | اس بحث میں مذہبی شعور کی نوعیت کا جائزہ لیے بغیر چارہ نہیں۔ رومانوی تحریک (ROMANTIC MOVEMENT) کے زیر اثر مذہب کے تصور کو احساس مجرد قرار دینے کا رجحان غیر ضروری حد تک بڑھ گیا۔

علم اور احساس میں فرق یہ ہے کہ علم کی اہمیت اجتماعی ہے، اور احساس ایک انفرادی کیفیت ہے۔ علم قابل انتقال ہے، احساس نہیں۔ مثلاً آپ کی ڈاڑھ میں درد ہے۔ آپ کسی دوسرے کو اسی صورت میں ڈاڑھ کے درد کا تصور دلا سکتے ہیں جبکہ اس نے بھی کبھی اسے بھگتا ہو۔ کم سے کم یہ کہ اگر اسے درد کا کسی نہ کسی شکل میں تجربہ ہو تو ڈاڑھ کے درد کا کچھ تصور اسے دلایا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے درد کا سرے سے تجربہ نہ ہو تو اس کے لیے آپ کا اظہار بالکل بے معنی ہوگا۔ اس مثال کے مطابق احساس کی تین خصوصیات ہیں: ایک یہ کہ وہ ناقابل ادراک ہے یعنی اس کے ذریعے کسی خارجی حقیقت کے بارے میں معلومات حاصل نہیں ہوتیں۔ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دانت کے اندر کوئی چیز درد نامی پائی جاتی ہے جس کا علم حاصل ہو رہا ہے۔ اسی وجہ سے احساس دوسروں کی طرف کوئی معلومات منتقل نہیں کر سکتا۔ دوسری یہ کہ احساس درد کا تجربہ ایسا نہیں جس سے آپ کی کل کی کل شخصیت یک دم گھر رہی ہو، بلکہ آپ کی شخصیت کے بعض گوشے اس کے زیر اثر آتے ہیں۔ صرف وہ جن کا تعلق حسیات سے ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ مولی سے ہمیں نفرت ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نفرت میں پوری شخصیت برسر محل ہے بلکہ صرف شامہ اور ذائقہ کے قویٰ کے چند پہلوؤں کا یہ خصوصی ہے۔ تیسری یہ کہ ہم اپنے احساس کو دوسروں کی طرف منتقل نہیں کر سکتے، تاوقتیکہ خود انہیں دانت کے درد یا مولی کی بو اور اس کے ذائقہ کے تجربہ سے ویسا ہی احساس کرب و نفرت نہ ہوا ہو۔

جو ذرا گہرائی میں اتر کر دیکھتا ہے کہ "احساس" کے اس عمومی تصور سے وہ "احساس" بالکل مختلف ہے جس کا تجربہ مذہب کے دائرے میں ہوتا ہے۔ ایک ہی لفظ کو ایک ہی معنی میں دو مختلف جگہوں پر

استعمال کرنے سے ہم مغالطے میں پڑ جاتے ہیں۔ مذہبی شعور اس عمومی تصورِ احساس سے تین پہلوؤں سے مختلف ہے۔

اولاً اس پہلو سے کہ مذہبی احساس کا تجربہ آدمی کو علم (KNOWLEDGE) سے بہرہ مند کرتا ہے۔ یہ علم ایک قیاسات کے ایک تسلسل کی صورت میں سامنے آتا ہے اور مذہب اس پر اعتقاد رکھنے کا تقاضا کرتا ہے۔ مطلوبہ اعتقاد لازماً اس معنی میں عقلی نہیں ہوتا کہ عقل اس کے لیے اطمینان بخش بنیادیں فراہم کر دیتی ہے، بلکہ وہ اس معنی میں عقلی ہوتا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہرگز نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک مذہبی آدمی کے سامنے یہ سلسلۂ قیاسات ہوتا ہے کہ خدا نے دنیا کو پیدا کیا تو وہ اس سے محبت کرتا ہے، کائنات پر ایک خدائی ضابطۂ اخلاق کی کارفرمائی ہے اور اس ضابطہ کو توڑنے سے آدمی خدا کو ناراض کر دیتا ہے۔ یہ قیاسات غلط بھی ہو سکتے ہیں، درست بھی۔ لیکن بہرحال یہ ہم سے باہر کی دنیا کے بارے میں معلومات ضرور دیتے ہیں۔ اور ادعا کرتے ہیں کہ یہ حقائق جانے جانے کے قابل ہیں۔ بلکہ ادراک کے سامنے یہ پوزیشن آجاتی ہے کہ "ہاں" یا "نہ" کی کوئی نہ کوئی ایک صورت ہے۔ یوں جب ایک تصفیہ طلب مسئلہ سامنے آجائے تو قبول یا انکار کا ایک راستہ اختیار کرنا ناگزیر ہوگا۔

ثانیاً اس پہلو سے کہ مذہبی احساس عام احساس کے مقابلے میں پوری کی پوری شخصیت کو اپنے زیرِ اثر لیتا ہے نہ کہ سونگھنے، چکھنے یا کسی اور محدود تر پہلو کو۔ مثلاً پیاس کے عالم میں ٹھنڈا پانی پینے یا گرم لوہے کو چھونے کی صورت میں کیف و کرب کے دوگونہ عام احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات سے ادراک کا ربط ہوتا ہے مگر انتہائی کم درجے پر۔ دوسری مثال لیجیے، شہوت خالص ایک حسیاتی عامل ہے لیکن جب یہ زیادہ عمق پا کر محبت میں بدلتی ہے تو ہماری فطرت کے بہت سارے دوسرے پہلو متحرک ہو کر اس کے ساتھ مل جاتے ہیں، مثلاً رقیق القلبی، اعتماد، ایثارِ نفس وغیرہ! آگے چلیں تو محبت ہی کے مرتبے پر، یا اس سے بھی وسیع تر تعلق جمالیت کا تجربہ ہے۔ جو ایک پھول کی مثال دیتا ہے کہ میں عام انداز سے اس کی رنگینی پر متوجہ ہوتا ہوں اور ایک بصری تاثر لیتا ہوں۔ میں ایک عالمِ نباتات کی نگاہ سے دیکھتا ہوں تو بصری حس کی اہمیت جاتی رہتی ہے اور ایک فنی مطالعہ کا دروازہ کھل جاتا ہے، میں آرٹسٹ کی نگاہ سے دیکھتا ہوں تو حسیاتی اور معلوماتی دونوں قسم کے تجربوں سے آگے ایک ہی

طرح کا روحانی تجربہ پیش آتا ہے۔ میں اب حُسن و جمال کا ادراک کرتا ہوں جو رنگ اور ہیئت کی طرح کی سادہ حسی چیز نہیں ہے۔ ان مختلف صورتوں میں شخصیت کے مختلف پہلو تجربہ سے دوچار ہوتے ہیں یعنی حقیقت کا کوئی ایک جزو ہوتا ہے جسے شخصیت کا کوئی ایک پہلو اخذ کرتا ہے۔ سو حقیقت کُل کا تجربہ کرنے کے لیے کل کی کُل شخصیت کو بر سر عمل آنا چاہیے۔

ثانیاً اس پہلو سے کہ مذہبی شعور اگرچہ عقلی معلومات کی نوعیت نہیں رکھتا، لیکن پوری طرح قابل انتقال ہے۔ کیونکہ کسی ایسے انسانی ذہن کا تصور نہیں کیا جا سکتا جسے سرے سے کسی درجے کا مذہبی تجربہ نہ ہو اور وہ اندازہ نہ کر سکے کہ مذہب کیا ہوتا ہے۔ حیرت و استعجاب، احتیاج اور خوف کی کیفیات سے انسان گوناگوں احوال گذرتے ہوئے دوچار ہوتا ہے اور اس طرح وہ مذہبی تجربے سے گزرتا رہتا ہے۔ سب سے عام اور وسیع احساس جو زندگی میں ہر آدمی کو ہوتا ہے وہ مجبوری و نیاز مندی کا احساس ہے۔ مجبوری و نیاز مندی کا احساس ایسی چیز ہے جو دو وجودوں کے درمیان رابطہ کو لازم ٹھہرا دیتا ہے۔ ایک وہ جو مجبور و نیاز مند ہے، دوسرے وہ جو مختار اور بے نیاز ہے۔ دونوں کا تصور اکٹھا ہی کیا جا سکتا ہے، ایک کے بغیر دوسرے کا ہونا ہماری عقل کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا۔

جوڈ کہتا ہے کہ اسی وجہ سے یہ حقیقت ہے کہ ہم سب خدا کا تصور رکھتے ہیں۔ اگرچہ بظاہر یورپ کے لوگ لاادریت کے علمبردار ہیں، لیکن جب ہماری زندگیوں میں ایسے خطرناک لمحے آتے ہیں، ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہماری زندگیوں کا رشتہ ٹوٹ جانے کو ہے تو اس وقت یہی جذبۂ بے چارگی ہمارا دل لبھاتا ہے۔ ایک ملحد بھی دعا مانگنے لگتا ہے جب اس کا جہاز طوفان کا شکار ہو رہا ہو۔ ایک لاادریہ جب اپنی محبوب بیوی کو بستر مرگ پر تڑپتے دیکھتا ہے تو ایک انجانی قدرت کے سامنے گھٹنوں کے بل جھک جاتا ہے اور پیشانی زمین پر رکھ دیتا ہے۔ ایسے لمحات میں آدمی کو ٹیڑھے سیدھے فلسفے بھول جاتے ہیں۔ الحاد اور لاادریت کے نظریات کا سررشتہ ہاتھوں سے چھوٹ جاتا ہے۔ اور انکارِ خدا کا جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ اسی حقیقت کو قرآن نے بیان کیا کہ:۔

"وہی تم کو لیے پھرتا ہے صحراؤں میں اور دریاؤں میں! ــــ یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہوتے ہو اور وہ لوگوں کو لیے چلتی ہے موافق ہواؤں کے سہارے، اور وہ خوب مگن ہو جاتے ہیں۔ (پھر) کشتی کے حق میں

باد مخالف چلنے لگتی ہے اور لوگوں کو ہر طرف سے موج گھیر لیتی ہے اور وہ محسوس کرتے ہیں کہ گھیرے میں آگئے، وہ اللہ سے دعائیں مانگتے ہیں اپنے آپ کو تمام تر اس کی بندگی میں دے کر؟

(یونس - ۲۲)

یہ سب مجبوری و نیازمندی اور بندگی و اطاعت پسندی کی حس کے مظاہر ہیں جن میں ہم تمام انسان نظریات و اعتقادات کے اختلافات کے باوجود حصہ دار ہیں۔ اس سے نورا کم تر درجے پر عجوبگی و پُراسراریت کا احساس ہے جو کائنات میں رہ کر پیدا ہوتا ہے۔ پس یہ تمام احساسات قابلِ انتقال ہیں۔ ان تجربات کی نوعیت دانت کے درد اور مُولی کے ذائقہ کی سی نہیں ہے بلکہ کسی حد تک ایک اقلیدسی حقیقت کے تجربے کی سی ہے، جیسے ہم یہ کہتے ہیں کہ مثلث متساوی الساقین کے قاعدے کے دونوں زاویے برابر ہوتے ہیں۔ اس شعور کو ہم دوسرے کی طرف منتقل کر سکتے ہیں، کیونکہ مخاطب اور ہم یکساں طور پر اقلیدس کے بنیادی کلیوں کو مانتے ہیں۔ اسی طرح مذہبی شعور قابلِ انتقال ہے کیونکہ اس کے لیے بنیادی حس دوسروں میں موجود ہے۔ گویا مذہبی شعور نرا موضوعی نہیں بلکہ اس میں واقعیت (OBJECTIVITY) پائی جاتی ہے۔

مذہب — تجربات کا ذریعۂ انضباط جوڈ کے نظریے کے مطابق مذہب کا آغاز اگرچہ احساس کی صورت میں ہوتا ہے لیکن یہ ہے ایسا احساس کہ جس میں احساس کو منضبط کرنے کا داعیہ بھی شامل ہے۔ یہ بات دانت کے درد اور مولی کی بُویا چقندر کے ذائقہ کے احساس میں نہیں پائی جاتی۔ مذہبی احساس کے اندر ایک مستقل عنصر ترکیبی یا اس کی ایک صفت کے طور پر یہ داعیہ پایا جاتا ہے کہ جس حقیقت کے بارے میں یہ احساس ہے وہ قابلِ فہم اور قابلِ توضیح ہے —— خواہ ہم اسے پوری طرح سمجھنے یا واضح کرنے میں کامیاب نہ ہو پائیں؟ بنابریں وہ خالص موضوعی احساس نہیں ہے اور اسی لیے وہ تقاضا کرتا ہے کہ اسے سلسلۂ استدلال سے مربوط کیا جائے۔ اس طرح حقیقت کا جو فہم پیدا ہوتا ہے وہ بہ حیثیت مجموعی مذہب کا نام پاتا ہے۔ مذہب درحقیقت واقعیت و معروضیت (OBJECTIVITY) کے بارے میں انسان کے جبلّی تجربے کا انضباط ہے تعقل کے ذریعے! یہ انضباط ناقص بھی ہو سکتا ہے، کامل بھی —— جیسے کہ سائنس اور دوسرے علوم میں یہ دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں اور تدریجی قدم کمال کی طرف بڑھتا ہے۔ چنانچہ مذہبی شعور کے دائرے میں بھی ارتقا پایا

جاتا ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ ارتقاء ہمواری سے جاری رہے، اس راہ میں بھی بھول بھٹک اور ٹھوکریں ہیں۔ یہاں بھی اسی طرح قرونِ مظلمہ ہیں جیسے دوسرے عقلی اور فنی علوم کے دائرے میں ہم دیکھتے ہیں۔

تصوف اور موضوعیت تصوف کا تعلق بھی مذہب سے ہے اور یہ بھی خاص کیفیات و تجربات کا ایک عالم ہے۔ جدید نفسیات میں صوفیانہ تجربات کو وہی نوعیت دی گئی ہے جو مرگی کے مریضوں، نشہ خوروں، اور تخیل زدہ لوگوں کے ذہن پر طاری ہوتی ہے یعنی مشاہداتِ تصوف بھی یکسر موضوعی ہیں۔ جوڈ ضمناً اس کی بھی تردید کرتا ہے۔ وہ تصوف کے تجربات و مشاہدات کو حسب ذیل امتیازات کی بنا پر جداگانہ نوعیت دیتا ہے:۔

(۱) صوفیا بمقابلہ مرگی زدہ اور نشہ زدہ لوگوں کے ایک نوع کے علم کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان کے ذہنی تجربوں میں عام مذہبی تجربوں سے زیادہ ادراکی عنصر موجود ہوتا ہے۔ یہ عنصر الہامی کیفیت میں اپنی شدت کے مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔

(۲) صوفیا کے بیانِ حال میں ایک طرح کی یکسانی پائی جاتی ہے۔ چاہے وہ عیسائی ہوں، بدھی ہوں، ہندو برہمن ہوں یا مسلمان ہوں۔ اور پھر خواہ وہ کسی دور اور کسی ملک میں پائے جائیں، چند امور میں ان کے دعوے میں ہم آہنگی نمایاں ہے۔ مثلاً وہ بتاتے ہیں کہ (ا) حقیقت جس سے وہ دوچار ہیں، ایک طرح کا شعوری عالم ہے بعض اس حقیقت کو تشخص کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اور بعض اسے فوق التشخص پاتے ہیں۔ لیکن ان کا احساس شعوری نوعیت کا ہوتا ہے (ب) ان کا شعور ایک وحدت کا شعور ہے جس میں عالمِ مادی کی ساری کثرتیں گم ہو جاتی ہیں۔ (ج) اس وحدت کو صرف جانا ہی نہیں جاتا بلکہ اس سے محبت بھی کی جاتی ہے، والہانہ عشق کیا جاتا ہے۔ اس سے رابطہ کے دوران میں وجد آور کیفیت محسوس ہوتی ہے جس کے گزر جانے پر اضطراب پیدا ہوتا ہے (د) مشاہدۂ تصوف کا تصور روزمرہ زندگی کو ایک مفہوم دیتا ہے جس سے وہ پہلے خالی تھی (ہ) صوفیانہ علم کے دائرے میں باطن اور خارج کی حقیقتوں کی تقسیم ختم ہو جاتی ہے اور طالب علم اور حقیقتِ معلوم دونوں عارضی طور پر ایک دوسرے میں جذب ہو جاتے ہیں۔

(۳) صوفیا مرد ہوں یا عورت ـــ علی الخصوص یورپ میں ـــ اپنی عملی زندگی اوسط درجے کی قابلیت سے گزارتے ہیں بعض تو اجتماعی معاملات میں مہارت رکھتے ہیں۔ یہ خصوصیت ان کو مرگی کے مریضوں

اور نشہ خوروں سے ممتاز کر دیتی ہے۔

(۴) تصوف کی روشنی میں سالک کے لیے ایک راہِ عمل متعین ہوتی جاتی ہے جس پر چلنے سے تجربات کی کمیت اور ارتقاء کی معنویت کا دائرہ وسیع تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ صوفیاء کی سرگرمیاں اور مشاغل بالعموم ایک ہی ڈھب کے ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں روزہ داری، شب بیداری اور وجد کے وظائف کی اہمیت بنیادی نہیں، بلکہ اصل تقاضے یہ ہیں کہ زندگی کی عام مسرتوں سے بے نیازی ہو، تند جذبات اور شدید خواہشات کی تسکین سے پرہیز کی جائے۔ اس کے ساتھ تمام صوفیا میں مذہبی عبادات، ذکر، توجہ اور مراقبہ جیسی سرگرمیاں پائی جاتی ہیں۔

اور خلاصۂ بحث یہ کہ صوفی کی زندگی بہ حیثیتِ مجموعی ہمیشہ پُر اخلاق ہوتی ہے اور اس میں ابنائے نوع کی خدمت کا داعیہ چھپا ہوا ملتا ہے۔

یہ سارے اوصاف تصوف کے تجربے کو دوسرے فاسد نفسیاتی تجربوں سے بالکل الگ ممیز کر دیتے ہیں اور اس امتیاز کے ہوتے ہوئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کی الہامی حیثیت کا انکار کیا جائے۔

فی الواقع جوڈ نے یہ حدِ امتیاز معین کر کے بڑا کام کیا ہے اور پچھلے چند برسوں سے جو بات نفسیات میں اُصل حیثیت سے مانی جارہی تھی اس کا توڑ پیش کر دیا ہے۔ اربابِ الحاد انبیاؑ تک کی کیفیتِ الہام کو ایک گونہ نفسیاتی فساد کا نتیجہ قرار دیتے رہے ہیں اور ان کے خیالات کا مطالعہ کرنے والے اندھے اہلِ مشرق — بلکہ خود مسلمان زادگان تک — بے چون و چرا آمنا و صدقنا کہتے چلے آتے ہیں۔

یہ ہے وہ بحث جس کے ذریعہ مذہب پر موضوعیت کا ٹھپہ لگا کر اس کی قدر و قیمت کا انکار کرنے والوں کے کیس کو جوڈ نے شاید پہلی بار توڑا ہے۔