پروفیسر محمد سعید شیخ

جدید فلسفۂ مذہب ـــــ ایک تنقیدی جائزہ

فلسفۂ مذہب کی ماہیت کی وضاحت سے پہلے ضروری ہے کہ فلسفۂ مذہب اور مذہبی فلسفے کے باہم فرق کی ہلکی سی نشان دہی کر دی جائے ۔ مذہبی فلسفے کی بنیاد مذہبی عقاید پر ہوتی ہے جن پر ایمان و ایقان پہلے سے ضروری ہے ۔ فلسفۂ مذہب ان عقاید کو دیگر حقائق کی طرح فلسفیانہ نہج پر پرکھنے کی کوشش کرتا ہے ۔ مذہبی فلسفے میں فلسفہ اور مذہب ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہوتے ہیں کہ ایک کا تصوّر دوسرے سے جُدا محال ہو جاتا ہے ۔ اس کے برعکس فلسفۂ مذہب کی ابتدا ہی اس مفروضے سے ہوتی ہے کہ فلسفہ اور مذہب میں ایک حدِ فاصل بلکہ یک گونہ بُعد ہے ۔ فلسفۂ مذہب کے اپنے مخصوص طریقہ کار کی منہاجی مصلحت بھی اسی میں ہے کہ اس مفروضے پر کم از کم شروع میں قدرے اصرار کیا جائے ۔

فلسفۂ مذہب اور مذہبی فلسفے کے اس فرق کی بنا پر یہ کہنا درست ہوگا کہ تاریخِ انسانی میں مذہبی فلسفہ تو اس قدر قدیم ہے جتنے افلاطون اور فلاطینوس، لیکن فلسفۂ مذہب صحیح معنوں میں صرف دورِ جدید کی پیداوار ہے ۔ تاریخِ فلسفہ میں اس کا ظہور انیسویں صدی میں جرمنی میں ہوا ۔ خود فلسفۂ مذہب کی اصطلاح مغربی فلسفے کی تاریخ میں اس صدی کے شروع میں رائج ہوئی ۔ غالباً سب سے پہلے امنوئل برگرز (IMMANUEL BERGERS) نے اپنی جرمن تصنیف (GESCHICHTE DER RELIGIONS-PHILOSOPHIE) میں اس کا استعمال کیا ۔ یہ کتاب برلن سے ۱۸۰۰ء میں شائع ہوئی ۔ انگریزی میں فلسفۂ مذہب کے عنوان پر سب سے پہلی تصنیف جے ۔ ڈی ۔ موریل (J. D. MORELL) کی ہے ۔ اس کا سنِ اشاعت ۱۸۴۹ء ہے ۔ لیکن فلسفۂ مذہب کا موجودہ تصور بلکہ اس کی قابلِ قبول واضح تعریف سب سے پہلے جرمنی کے مشہور و معروف فلسفی ہیگل (HEGEL) نے پیش کی ۔ بیشتر فلسفیانہ حلقوں میں ہیگل ہی کو فلسفۂ مذہب کا بانی مبانی سمجھا جاتا ہے ۔ اس کے نزدیک فلسفے کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسان کے سائنسی، اخلاقی، جمالیاتی اور مذہبی چاروں قسم کے تجربات کو وارداتِ کا یکساں طور پر بغور مطالعہ کرے ۔ کسی ایک کو بھی چھوڑنے سے فلسفے کی تحصیلِ معراج یعنی جامعیت ناممکن ہے ۔ فلسفۂ مذہب پر اپنے خطبات میں وہ صاف کہتا ہے کہ مذہب

اعلیحدہ فلسفیانہ مطالعہ ازبس ضروری ہے تاکہ اس طرح اسے فلسفے کے کُل کا ایک خصوصی حصہ قرار دیا جا سکے۔ ہرکیف یہ کہنا کہ ہیگل فلسفۂ مذہب کا ایک ہوسٹس اعلیٰ ہے ایک متنازع فیہ دعویٰ ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ س نے فلسفۂ مذہب کو پہلی مرتبہ فلسفے کی دوسری شاخوں فلسفۂ اخلاقیات، فلسفۂ جمالیات اور فلسفۂ طبیعات کے دوش بدوش لا کھڑا کیا، لیکن فلسفۂ مذہب میں اس کی اپنی کوشش ہمارے خیال میں کسی حد تک اس کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ فلسفۂ مذہب میں اس نے مذہب کو صریحاً اپنے خاص فلسفۂ تاریخ اور جدلیاتی طریقِ کار کے شکنجوں میں جکڑنے کی کوشش کی ہے۔ کسی پہلے سے طے شدہ فلسفیانہ موقف کے حوالے سے مذہب کی تاویل و تشخیص ہمارے نزدیک ایک بنیادی منہاجی کج روی ہے اور جیسا کہ ہم ابھی بتلائیں گے یہ کج روی یا غلطی عام ہے۔ لیکن اگر ہیگل جیسے شہرہ آفاق فلسفی سے ہو تو خاص طور پر قابلِ گرفت ہے۔ تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ہیگل کے فلسفۂ مذہب میں اپنے سے سابق عیسائی متش الہیین (THEOLOGIANS) کے مقابل زیادہ وسعت اور ہمہ گیری ہے۔ اس کے نزدیک فلسفۂ مذہب کا موضوع کوئی خاص مذہب نہیں بلکہ بالکلیہ وہ سب مذاہب جو مختلف ادوار اور مختلف اقوام میں پائے گئے یا اب موجود ہیں، زیادہ صحیح الفاظ میں وہ مذہبی شعور جو تاریخ انسانی میں ارتقا پذیر ہوا۔ یہ بات تو اسے خوب سمجھ آگئی کہ فلسفۂ مذہب کو کسی خاص مذہب کی طرف داری سے آزاد ہونا چاہیے، لیکن اتنا ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ اہم اصول کار اس کی نظروں سے اوجھل ہو گیا کہ فلسفۂ مذہب کی مکمل تحقیقی آزادی کا یہ بھی تقاضا ہے کہ وہ اپنے تئیں کسی خاص فلسفیانہ نظام یا موقف کا پابند نہ بنا لے (خواہ وہ نظام یا موقف بظاہر مذہب کی موافقت میں ہی کیوں نہ ہو)

فلسفۂ مذہب کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ مذہبی حقائق کی تاویل و تعبیر اوّلین مذہب کے دائرے کے اندر رہ کر کرے۔ ہر وہ فلسفۂ مذہب جو اپنی تحقیق کا آغاز کسی پہلے سے طے شدہ نظامِ فلسفہ یا خارجی نظریے سے کرتا ہے، کسی طور بھی صحیح معنوں میں غیر اذعانی یا اختیاری (EMPIRICAL) فلسفۂ مذہب کہلانے کا مستحق نہیں۔ البتہ اپنے قبول کردہ نظام فلسفہ یا نظریے کی مناسبت سے اس کا نام تصوراتی (IDEALISTIC) شخصیاتی (PERSONALISTIC) نتائجی (PRAGMATIC) یا کوئی اور فلسفۂ مذہب ہو سکتا ہے۔ یہ بات خاص طور پر قابلِ توجہ ہے کہ عہدِ حاضر کے مغربی فلاسفۂ مذہب کے ہاں اس قسم کے فلسفۂ مذہب کی تو کافی مثالیں ملتی ہیں، لیکن حقیقی معنوں میں اختیاری فلسفۂ مذہب کا قریب قریب فقدان ہے۔ پچھلی یا موجودہ صدی میں برطانیہ یا امریکہ کے مشاہیر فلاسفہ مثلاً رائس (ROYCE) ہیلڈین (HALDANE) بوزنینکیٹ

(BOSANQUET) پرنگل پیٹی سن (PRINGLE-PATTISON) جونز (JONES) ویب (WEBB)
نے فرداً فرداً گفورڈ لیکچرز (GIFFORD LECTURES) کے تحت جو فلسفۂ مذہب ترتیب دیا وہ کسی طور بھی اختیاری فلسفۂ مذہب کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ ان افاضل اجل میں سے کسی نے بھی اپنی فلسفیانہ تحقیق کا آغاز خود مذہب کے مظاہر یا حقائق سے نہیں کیا بلکہ ایک یا دوسری شکل میں اس فلسفۂ تصوریت سے کیا جس کے وہ پہلے سے پابند تھے۔ ان کی مدافعت میں صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفۂ تصوریت کئی دوسرے دبستان فلسفہ کے مقابل مذہب کے بہت قریب ہے بالخصوص جب یہ اس نظریے کی تلقین کرے کہ مذہب اوّلین خیر، حق اور حُسن کی اقدارِ اعلیٰ کی تحصیل کا نام ہے۔ تاہم مذہب کی یہ بھی کوئی جامع تعریف یا کلّی تصوّر نہیں کیونکہ اس میں صریحاً مذہبی واردہ کی اپنی امتیازی خصوصیت اور انفرادیت کو نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ مزید برآں یہ تصور آخر فلسفے کی پیداوار ہے مذہب کا اپنا دیا ہوا نہیں۔

اختیاری فلسفۂ مذہب کا آغاز جرمنی کے چند قدرے غیر معروف فلسفیوں سے ہوتا ہے، جنھوں نے فلسفۂ مذہب پر اپنی تصانیف انیسویں صدی کے آخری ربع میں شائع کیں۔ ان تصانیف سے فلسفۂ مذہب سے متعلق جو ایک نئی تحریک شروع ہوئی، افسوس ہے کہ پہلی اور بالخصوص دوسری جنگِ عظیم کے بعد اب وہ قریب قریب ختم ہو چکی ہے۔ ان فلسفیوں میں ولہیلم واٹکے (WILHELM VATKE) کا نام سرفہرست ہے۔ اس نے فلسفۂ مذہب میں وضاحت کے لیے ۱۸۳۹ سے ۱۸۷۵ تک برلن میں متعدد خطبات دیے۔ واٹکے نے ہیگل کے اس نظریے کو دہرایا کہ فلسفۂ مذہب کا موضوع کوئی خاص مذہب نہیں ہے بلکہ وہ ہمہ گیر مذہب ہے جو تاریخِ انسانی میں سب مذاہب کی نمائندگی کرتا ہے۔ فلسفۂ مذہب تمام تعصبات سے مبرا اس ہمہ گیر مذہب پر آزاد فلسفیانہ غور و خوض کا نام ہے۔ وہ فلاسفۂ وقت کو خاص طور پر تنبیہ کرتا ہے کہ مذہب فلسفے کی پیداوار نہیں بلکہ تاریخ انسانی کی ایک مستقل حقیقت ہے۔ فلسفے کا کام تو صرف اس حقیقت کی ایک محتاط فلسفیانہ تعبیر و تشخیص ہے۔ مذاہبِ عالم کے تاریخی ارتقا اور واردات مذہبی کے نفسیاتی مظاہر سے متعلق متنوع حقائق سے کافی و وافی واقفیت کے بغیر فلسفۂ مذہب کی تشکیل و تدوین ایک سعیِ لاحاصل ہے۔ واٹکے نے خود جو اختیاری فلسفۂ مذہب ترتیب دیا اس کے تین پہلو ہیں، تاریخی، نفسیاتی اور مابعد الطبیعیاتی۔ اس سہ گانہ تقسیم کو واٹکے کے اکثر کم عمر ہم عصروں نے فلسفۂ مذہب پر اپنی تصانیف میں اختیار کیا۔ ان میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں: سی۔ بی۔ پنجر (C. B. PUNJER)، جی۔ ٹائخ مُلر

(G. TEICHMULLER)، ایچ۔ زیبک (H. SIEBECK) اور اے۔ سباٹیر (A. SABATYER)

اختیاری فلسفۂ مذہب کو علومِ فلسفہ میں ایک علیحدہ مقام دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے اختیاری الٰہیات (EMPIRICAL THEOLOGY) سے متمیز کیا جائے۔ بعض اصناف الٰہیات اپنے نظام کی اساس کسی قسم کے حقائق کے بلاواسطہ ادراک یا کسی براہِ راست اندرونی واردۂ نفس پر رکھتی ہیں اور اس لیے اپنے تئیں اختیاری الٰہیات کہلاتی ہیں۔ بلکہ بزعم خود یہ دعویٰ بھی کرتی ہیں کہ وہی بدرجۂ اتم اختیاری فلسفۂ مذہب بھی ہیں۔ ضروری ہے کہ ہم نہایت سنجیدگی سے ان کے اس دعویٰ کا فلسفیانہ جائزہ لیں۔

اختیاری الٰہیات کی ایک صنف طبیعی الٰہیات (NATURAL THEOLOGY) ہے۔ اس کی اساس طبیعی حقائق کے براہِ راست ادراک پر ہے۔ یہودیت، عیسائیت، اسلام اور دیگر مذاہب کے مشاہیر فلاسفہ اور مذہبی مفکروں نے طبیعی الٰہیات کو اپنے ایک مخصوص انداز میں قبول کیا ہے۔ کم و بیش سب کے ہاں یہ عقیدہ عام ہے کہ فطرت اللہ تعالیٰ کی حکمت، خیر، قدرت اور دیگر صفاتِ الٰہیہ کی مظہر ہے۔ گویا یہ ایک کھلی ہوئی کتاب ہے جس میں ذاتِ باری کی صفات کے نقوش مرتسم ہیں۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ ان نقوش کی صحیح تعبیر و ترجمانی کرے۔ اقبال کے نزدیک بھی قوانینِ فطرت اللہ تعالیٰ کی عادات ہیں اور فطرت کا مطالعہ اللہ تعالیٰ کے بیوہار (BEHAVIOUR) کا مطالعہ ہے بلکہ یہ ایک طریقۂ عبادت بھی ہے[1]۔ بہرکیف مذہبی الٰہیین اور طبیعی الٰہیین کے اندازِ فکر میں ایک اہم بیّن فرق بھی ہے۔ جہاں مذہبی الٰہیین اپنے مذہبی واردہ یا ایمان باللہ کے بعد فطرت کے ایک مخصوص مطالعے کی طرف رجوع کرتے ہیں، طبیعی الٰہیین حقائقِ فطرت کے حسی ادراکات کے وسیلے سے ہی خدا کے تصور کو پہنچتے ہیں۔ ذاتِ باری کے اس تصور کی توثیق و تصدیق کے لیے ان کے استدلال کا مرکزی نقطہ لامحالہ دلیلِ غائیہ (TELE-OLOGICAL ARGUMENT) کی کوئی شکل ہوتی ہے۔ یہ دلیل کثیر المستعمل ہونے کی وجہ سے بعض اوقات ابلہانہ اور مضحکانہ بھی ہو جاتی ہے، بالکل ایسے جیسے سینٹ پیرس (ST. PIERCE) نے اسے پیش کیا۔ ذاتِ باری کے ثبوت میں وہ کہتا ہے کہ "اللہ نے پستوں کو سیاہ رنگ کا محض اس لیے بنایا ہے کہ انسان انھیں آسانی

---

[1] THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM، مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن ۱۹۳۴ء، ص ۵۴۔

سے پکڑ سکے اور تربوز کے چھلکے پر قاشوں کے نشان سے خدائے برتر کی غایت یہ ہے کہ گھریلو زندگی میں ہر ممکن طریق سے امن برقرار رکھا جائے" لیکن طبیعی الٰہیات کے ایک اعلیٰ پائے کے ماہر کے ہاں یہی دلیل بڑی محکم اور سدید بلکہ بظاہر ناقابل تردید بھی ہو سکتی ہے۔ اس قسم کی دلیل ہمارے زمانے میں ازاں جملہ دیگر طبیعی الٰہیین کے انگریز فلسفی ایف۔آر۔ ٹینینٹ (F.R. TENNANT) نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "فلوسوفیکل تھیالوجی" میں دی ہے۔ اس کا طرزِ استدلال نہایت پُر تحقیق اور پُر مغز بلکہ مرعوب کن حد تک فاضلانہ ہے۔ لیکن پھر بھی اس میں ایک بنیادی منطقی جھول ہے۔ دوسرے طبیعی الٰہیین کے ماہرین کی طرح ایف۔ آر۔ ٹینینٹ کے ہاں بھی ذاتِ باری کے تصور کی حیثیت آخری تجزیے کے بعد محض ایک سائنسی مفروضے کی رہ جاتی ہے، جسے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ اس کی وساطت سے ہم فطرت کے قابلِ محسوس حقائق کی بہتر سے بہتر تشریح و توضیح کر سکتے ہیں۔ ہم یہاں منطق کے ایک دو سیدھے سادے جانے بوجھے اصولوں کو بیان کرنے کی اجازت چاہتے ہیں۔ مفروضے کا کام حقائق کی تشریح ہے نہ کہ نئے حقائق۔ یہ عین ممکن ہے (اور اکثر ایسا ہوتا ہے) کہ ایک کامیاب مفروضہ کچھ اور حقائق کی نشان دہی بھی کرے۔ لیکن یہ حقائق قطعی طور پر اسی نوع کے ہوں گے جس نوع کے حقائق سے مفروضے تک ہماری رسائی ہوئی ہے۔ ایک صحیح منطقی استنتاج کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ جو چیز مقدمات میں پہلے سے دی ہوئی نہ ہو اسے ہرگز نتیجے میں شامل نہ کیا جائے۔ فطرت کے قابلِ محسوس حقائق سے استدلال کرتے ہوئے ہم کچھ اور قابلِ محسوس حقائق کو تو دریافت کر سکتے ہیں لیکن غیر قابلِ محسوس کو نہیں۔ زیادہ واضح الفاظ میں فطرت کے قابلِ محسوس حقائق سے ہم خدا تک منطقی استدلال اس لیے نہیں کر سکتے کہ قابلِ محسوس طبیعی حقائق اور حقیقت ذاتِ باری کی نوعیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ استدلال البتہ اس صورت میں ممکن ہے جب فطرت کے قابلِ محسوس حقائق کو ہم پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کا مظہر مان لیں۔ ظاہر ہے کہ مذہبی الٰہیین کے لیے تو یہ ممکن ہے لیکن طبیعی الٰہیین کے لیے نہیں۔

اختیاری الٰہیات کی دوسری صورت جو اختیاری فلسفہ ہونے کا بھی دعویٰ کرتی ہے، اخلاقی الٰہیات کی اصطلاح سے موسوم کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا مدار حسی یا کسی اور دوسرے قسم کے مدرکات پر نہیں بلکہ خالصتاً اخلاقی شعور پر ہے۔ اس الٰہیات کے ماہرین اخلاقی ارادہ کو ایک معروضی عالمِ اقدار (OBJECTIVE REALM OF VALUES) کا مظہر سمجھتے ہیں، اور اس عقیدے سے ان کو اپنے

نظامِ الٰہیات کی تشکیل میں کافی تقویت ملتی ہے۔ راشڈال (RASHDALL) اور سارلے (SORLEY) اسی قبیل کے اخلاقی الٰہیین میں سے ہیں اور یہ دونوں انگریزی خواں فلسفہ دانوں میں خاصے مشہور و معروف بھی ہیں۔ ان کے نزدیک ذاتِ باری کا تصور اوّلین اخلاقی واردہ کا ایک لازمی مصادرہ (POSTULATE) ہے۔ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ باقی اخلاقی الٰہیین کی طرح راشڈال اور سارلے کو یہ بہم اصرار ہے کہ اخلاقی واردہ کی دیگر سب انسانی تجربات سے ایک جداگانہ حیثیت ہے اور یہ کہ اخلاقی واردہ کی کسی اور تجربے میں تحلیل و تاویل ناممکنات میں سے ہے۔ حیرت ہے کہ یہ فلسفی اتنی سادا سی بات کیوں بھول جاتے ہیں کہ اخلاقی واردہ کی طرح مذہبی واردہ کی بھی قطعی طور پر اپنی ایک جداگانہ حیثیت ہے اور بالکل اسی طرح اس کی کسی اور تجربے میں خواہ وہ اخلاقی تجربہ ہی کیوں نہ ہو تحلیل و تاویل ہرگز مناسب نہیں۔ راشڈال یا سارلے کے نظریے کی مدافعت کی ایک ہی صورت ہے کہ اخلاقی اور مذہبی واردات اور اقدار کو یا تو ایک دوسرے میں قطعی طور پر مدغم سمجھ لیا جائے یا ان کو ایک ہی چیز تصور کیا جائے۔ لیکن یہ موقف نہ تو راشڈال کا ہے اور نہ سارلے کا اور نہ ہی جہاں تک ہمیں معلوم ہے اخلاقی الٰہیین میں سے کسی نے کبھی ایسا مہمل موقف اختیار کیا ہے۔

اختیاری الٰہیین کی ایک تیسری صنف بھی ہے۔ یہ اپنے نظامِ الٰہیات کو بلاواسطہ مذہبی واردہ یا وجدان کی اساس پر ترتیب دیتے ہیں۔ بظاہر ان پر کسی قسم کا نقد و تبصرہ یہاں غیر مستحسن سا معلوم ہوگا۔ لیکن اتنا بتلا دینا ضروری ہے کہ ان سے بھی بعض اوقات دو قسم کی کوتاہیاں ہو جاتی ہیں۔ یا تو وہ مذہبی واردہ کے صرف کسی ایک پہلو پر زور دیتے ہیں اور دوسروں کو قریب قریب نظرانداز کر جاتے ہیں یا وہ مذہبی واردہ کی تاویل و تعبیر میں اپنے تئیں کسی ایک خاص مذہب کا پابند بنا لیتے ہیں۔ ان دونوں قسم کی کوتاہیوں کی مثال ہمیں جرمنی کے مشہور فلسفی شلائر ماخر (SCHLEIERMACHER) کے فلسفۂ مذہب میں ملتی ہیں جس کو باوجود ان کوتاہیوں کے بجا طور پر مذہبی اختباریت (RELIGIOUS EMPIRICISM) کا جدِّ امجد کہا جاتا ہے۔ شلائر ماخر نے اپنے خاص دور میں مذہب کے جذباتی پہلو کی اہمیت کو اس قدر محسوس کیا کہ اس کی توجہ دوسرے پہلوؤں سے قریب قریب ہٹ گئی۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ مذہب اوّلین ایک مقدس جذبہ ہے جس میں نہ تو علم و عقیدہ کی خاص ضرورت ہے اور نہ ہی عمل و ارادہ کی۔ مزید وضاحت کرتے ہوئے وہ بتلاتا ہے کہ مذہب دراصل کسی ماورا ہستی پر مطلق انحصار، بھروسے یا توکل کے جذبے کا

نام ہے۔ یہ درست ہے کہ مذہب میں جذبے کا بڑا دخل ہے۔ لیکن علم وعقیدہ کے بغیر ہم اس مذکورہ ماورا ہستی کا تصور کیسے قائم کر سکتے ہیں اور عمل وارادہ کے بغیر ہم اس سے اپنا رشتہ کیونکر استوار کر سکتے ہیں؟ شلائر ماخر کی دوسری کوتاہی یہ ہے کہ وہ اس مذہبی جذبۂ توکل کی تاویل وتشریح محض عیسائی مذہب کے حوالے سے کرتا ہے۔ دوسرے مذاہب مثلاً اسلام یا ہندومت کی رو سے ظاہر ہے کہ اس جذبے کی تاویل وتشریح کچھ اور ہوگی۔ شلائر ماخر کے بارے میں مزید یہ کہنا پڑتا ہے کہ اپنی خاص اختیاری الٰہیات کی تشکیل وتدوین میں اس نے اپنے تئیں نہ صرف عیسائی مذہب کا پابند بنا لیا بلکہ اس ضمن میں اس کا اندازِ فکر سپنوزا (SPINOZA) کے عقیدۂ ہمہ اوست اور جرمنی کے فلسفۂ تصوریت میں بھی محصور ومحدود ہو کر رہ گیا۔

فلسفۂ مذہب کو کسی فرد کے ذاتی مذہبی وارادہ میں محصور نہیں کیا جا سکتا اور نہ کسی فرد کی اس وارادہ سے محرومی کی بنا پر فلسفۂ مذہب کے امکان سے انکار کیا جا سکتا ہے۔ کسی علم کے بارے میں بھی تو یہ صحیح نہیں کہ اس سے متعلق ہم صرف ان ہی حقائق کو تسلیم کرتے ہیں جن کا ادراک ہم نے خود براہِ راست کیا ہو۔ بہت حد تک دوسروں کے (اپنے ہم عصروں کے یا اپنے سے پہلوں کے) مشاہدات وتجربات سے استفادہ ضروری ہوتا ہے، اور کسی خاص شعبۂ علم کے ماہرین خصوصی کی تحقیقات کا بھی خاص احترام کیا جاتا ہے۔ ایک جامع اور قابلِ قبول فلسفۂ مذہب کی تشکیل وتدوین کے لیے بھی ظاہر ہے یہ استفادہ واحترام اتنا ہی ضروری ہے۔ ان معروضات کا مقصد ایک بار پھر یہ واضح کرنا ہے کہ فلسفۂ مذہب کا موضوع ایک بحرِ بیکراں کی وسعت لیے ہوئے ہے۔ یہ کسی ایک خاص مذہب کا فلسفیانہ مطالعہ نہیں، بلکہ تاریخ انسانی کے زیادہ سے زیادہ مذاہب کا۔ یہ بات نہایت سنجیدہ غور وفکر چاہتی ہے کہ قرآن حکیم نے اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب کی طرف بھی ہماری توجہ دلائی ہے۔ کئی ایک آیاتِ کریمہ میں ارشاد ہوا ہے کہ کوئی قوم ایسی نہیں گزری جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنا پیغمبر، رسول یا ہادی نہ بھیجا ہو (یونس: ۴۷) اگرچہ قرآن حکیم نے کل چھبیس پیغمبروں کا نام لے کر ذکر کیا ہے، تاہم اس کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی پیغمبر ہو گزرے ہیں (النسا: ۱۶۴) زیادہ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق مسلمانوں کے لیے لازمی ہے کہ وہ ان سب پیغمبروں پر ایمان لائیں اور ان کا یکساں احترام کریں (البقرہ: ۱۳۶) بلکہ یہ کہ کچھ پیغمبروں کو ماننے اور کچھ کو نہ ماننے کو کفر کے مترادف قرار دیا گیا (النسا: ۱۵۰، ۱۵۱)۔

بہرکیف کوئی کسی مذہب کا بھی پیرو کار ہو یا مذہب کے بارے میں کسی کی ذاتی رائے کچھ بھی ہو، اس

حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ تاریخ انسانی میں مذہب سے زیادہ ہمہ گیر اور موثر کوئی چیز نہیں ہے انسانی زندگی میں ہمیشہ اسے مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ تاریخ کے ہر معلوم دور میں اور دنیا کے ہر گوشے میں مذہبی رسوم و روایات اور عقاید و ضوابط کسی نہ کسی شکل میں ہر قوم اور ہر قبیلے میں رائج رہے ہیں۔ پلوٹارخ (PLUTARCH) کے اس بیان میں بڑی صداقت ہے کہ سطح زمین پر گھوم پھر کر دیکھ لینے سے ایسے شہر تو مل جائیں گے جہاں فصیلیں نہ ہوں، حکمران نہ ہوں، محلات نہ ہوں، شاہی خزانے نہ ہوں، مال و دولت کی گرم بازاری نہ ہو، ورزش گاہیں یا تماشا گاہیں نہ ہوں، لیکن کوئی ایک بھی ایسا شہر جس میں دیوتاؤں کے لیے عبادت گاہیں نہ ہوں یا جہاں دعائیں نہ مانگی جاتی ہوں، قسمیں نہ اٹھائی جاتی ہوں اور بذریعہ الہام قدرتی پیشین گوئیاں نہ کی جاتی ہوں، کسی فانی انسان نے نہ کبھی آج تک دیکھا ہے اور نہ کبھی دیکھے گا یہ ٹھیک ہے کہ مذہب اپنی ابتدائی صورت میں نہایت کھوکھلا اور غیر مہذب رہا ہے اور اکثر لغو و بیہودہ رسوم و روایت کی جکڑ بندی کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ لیکن تاریخ انسانی میں اس کی ہمہ جائی و ہمہ گیری اور انسانی زندگی میں اس کی مرکزیت و اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

انسانیات، عمرانیات، تاریخ مذاہب، نفسیاتِ مذہب اور انسانی زندگی و ثقافت سے متعلق دوسرے علوم کے محققین اور ماہرین خصوصی نے مختلف اقوام اور مختلف ادوار میں مروجہ مذہبی رسوم و روایات، عقاید و خیالات، میلانات و جذبات کا ایک بیش بہا ذخیرہ جمع کیا ہے۔ فلسفۂ مذہب کے لیے ان سب مظاہر کا گہرا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ اختیاری مذہب کی اختیاریت دراصل ان ہی مظاہر کے حوالے سے طے پاتی ہے۔ اس ضمن میں ایک مخصوص اور محتاط طریق کار کا وضع کرنا بھی اشد ضروری ہے۔ مذہبی مظاہر کا مطالعہ دو طریق سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک داخلی یا موضوعی اور دوسرا خارجی یا معروضی۔ پہلے طریق سے ہم مذہبی واردات کا باطنی مطالعہ کر کے ان کی ایک خاص نفسیات مرتب کرتے ہیں۔ دوسرے طریق سے ہم مختلف اقوام و ادوار میں مروجہ مذہبی رسوم و روایات اور عقاید و نظریات کو مدون کر کے ایک جامع تاریخ مذاہب ترتیب دیتے ہیں۔ اس طرح ہم ایک طریق کو نفسیاتی اور دوسرے کو تاریخی طریق کار بھی کہہ سکتے ہیں۔ ان سے حاصل شدہ نتائج کو مجموعی طور پر مذہب کی سائنس کہا جاتا ہے۔ یہاں یہ یاد رہے کہ نفسیاتی یا تاریخی طریق کار کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ زندگی کی وحدت میں داخلی یا خارجی پہلو ایک دوسرے میں گتھے ہوئے ہیں۔

یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ ابتدا ہی سے مذہب کو انسانی زندگی میں ایک مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے، مذہبی حقائق کے سائنسی مطالعے کی کوشش صرف عہدِ حاضر میں ہوئی ہے۔ اس کی وجہ کسی حد تک مذہب کے مطالعے میں تاریخی شعور کا فقدان بھی ہے لیکن اغلب وجہ یہ ہے کہ مذہب کو ہمیشہ دینیات و الٰہیات کے مقدس دبیز پردوں میں محفوظ و مامون رکھا گیا ہے۔ مذہب میں سائنسی دخل اندازی کو ہمیشہ حقارت و نفرت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ آج بھی مذہبی حقائق کے سائنسی یا اختباری مطالعے کی تجویز اکثر علمائے دین اور ماہرینِ الٰہیات کو از حد ناگوارِ خاطر ہو گی۔ لیکن ایک اختباری فلسفۂ مذہب کا اس کے سوا کوئی چارہ کار ہی نہیں کہ وہ اپنی اساس مذہب کی سائنس یعنی نفسیاتِ مذہب اور تاریخ مذہب وغیرہ کی فراہم کردہ اختباری تحقیقات پر رکھے۔

یہاں یہ انتباہ بہت ضروری ہے کہ بعض جدید طبیعین (MODERN NATURALISTS) اور انسان دوست فلسفیوں (HUMANISTS) کی طرح فلسفۂ مذہب کو کلیتہً مذہب کی تاریخ، عمرانیت یا نفسیات ہی سمجھ لینا بھی ایک بہت بڑی غلطی ہے اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ ان مذکورہ علوم سے فلسفۂ مذہب کو صرف اسی صورت میں فائدہ پہنچ سکتا ہے، جب یہ علوم مذہبی حقائق کی تحقیق و تفتیش میں ان حقائق کی تشخیص و تاویل سے قطعاً احتراز کریں۔ ان کا کام تو صرف اتنا ہے کہ وہ اپنے مخصوص دائرۂ عمل کے حقائق من و عن بیان کر دیں۔ بزبانِ دیگر ان علوم کے لیے ضروری ہے کہ وہ بیانیہ ہوں نہ کہ تشخیصانہ یا تاویلانہ۔ جب بھی ان علوم کے ماہرین نے مذہبی حقائق کی تاویل و تشخیص کی کوشش کی ہے، وہ عام طور پر طبیعی (NATURALISTIC)، تحلیلی (REDUCTIVE)، جینی (GENETIC) یا کسی دوسری قسم کے مغالطوں کا شکار ہوئے ہیں۔ تاریخ مذہب اور نفسیاتِ مذہب کے جدید مصنفین کے ہاں اس کی مثالیں عام ملتی ہیں۔ مؤرخین مذاہب کے لیے یہ خاص طور پر ضروری ہے کہ وہ اپنے دائرۂ تحقیق میں طبیعیاتی یا تصوراتی نظریۂ ارتقا یا عمل تاریخ کے بارے میں کسی پہلے سے طے شدہ نظریے نیز ہر قسم کے مذہبی تعصب سے اپنے تئیں مبرا و منزہ رکھیں۔ تاریخ مذہب اور اسی طرح نفسیات کے بیانیہ اور غیر جانب دارانہ طریقِ کار کا تقاضا یہ ہے کہ ان علوم پر قلم اٹھانے سے پہلے مصنفین اپنے خاص مذہبی عقاید و خیالات کو وقتی طور پر بھلا دیں اور دوسروں کے عقاید و خیالات کو بغیر کسی تعصب یا جذبۂ احتساب کے مکمل سائنسی ایمان داری سے بیان کر دیں۔ نہ تو انھیں یہ ڈر ہو کہ اس طرح شاید ان کے اپنے خاص مذہب

کو کوئی خطرہ لاحق ہوگا اور نہ یہ خواہش ہو کہ وہ لگے ہاتھوں قارئین کی مذہبی اصلاح و تربیت بھی کر دیں۔

مذہب کے سائنسی علوم کا صحیح طریق کار دراصل ایک بہت ہی ٹیڑھا اور نازک معاملہ ہے۔ مذہبی حقائق و مظاہر اور جذبات و اقدار کو بغیر تاویل و توضیح یا تشخیص و تنقید کے بیان کر دینے کے لیے موضوعیت (OBJECTIVITY) اور معروضیت (SUBJECTIVITY) کے ایک نہایت ہی متوازن امتزاج کی ضرورت ہے۔ یہ خیال بالکل غلط ہے کہ مذہب کو واقعی معروضی طور پر سمجھنے کے لیے لامذہبیت کا رویہ اختیار کر لینا بڑا کارگر رہتا ہے۔ مذہبی حقائق کی سائنسی تحقیق میں جس قسم کی معروضیت درکار ہے اس کی نوعیت کچھ اپنی ہے۔ مذہبی حقائق کو سمجھنے کے لیے کسی نہ کسی شکل میں مذہبی زندگی میں باطنی شرکت اور گہرا شغف نہایت ضروری ہے۔ انسانوں کے خیالات و جذبات میں نفسیاتی شرکت کے بغیر جب ہم ان کے عام کردار کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں تو بھلا یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم ان کے اس خاص مذہبی کردار کو سمجھ پائیں جو غیر معمولی طور پر باطنی اور نجی واردات اور ان کے مظاہر سے ترتیب پاتا ہے؟ ایک قطعی طور پر غیر جانب دار سائنس دان یا فلسفی جو مذہب کو محض ایک فاصلے سے دیکھتا ہے کبھی بھی مذہبی حقائق کا تفہم حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن مذہب کے محقق کو کس قدر موضوعی یا داخلی طریق اختیار کرنا چاہیے اور کس قدر معروضی یا خارجی یا ان دونوں میں حدفاصل کہاں کھینچنی چاہیے اور کس قدر کسی مذہب کو سمجھنے کے لیے اس میں شرکت درکار ہے اور کس قدر اور کب اس کے مظاہر پر گہرے سوچ بچار کی ضرورت ہے؟ بلاشبہ یہ بڑے نازک اور کٹھن مسائل ہیں جن کا حل ہمارے خیال میں صرف عمل و تجربہ سے ہی مل سکتا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ مذہب کے محقق کو کم از کم اپنے مذہب میں نہایت گہرا شغف ہونا چاہیے اور اس کی اعلیٰ تعلیمات سے کما حقہٗ واقف ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ کسی ایک اور دوسرے مذہب میں باطنی شرکت اور اس کا گہرا مطالعہ بھی بہت ضروری ہے اور یہ اس مذہب کے اعلیٰ قسم کے پیروکاروں میں گھل مل کر رہنے ہی سے ہو سکتا ہے۔

مذکورہ بالا معروضات کے بعد اب یہ بات آسانی سے سمجھ آتی ہے کہ نفسیات مذہب میں صرف وہی مصنف کامیاب ہو سکتا ہے جس کو خود براہِ راست مذہبی واردہ کی دولت نصیب ہو چکی ہو۔ اس اعتبار سے ہمارے زمانے کے اکثر ماہرینِ نفسیات قطعاً اس کے اہل نہیں کہ وہ نفسیاتِ مذہب کے موضوع پر قلم اٹھائیں یا مذہب کے بارے میں کوئی نفسیاتی نقد و تبصرہ کریں۔ اقبال نے بالکل ٹھیک کہا

ہے کہ " جدید نفسیات کی تو ابھی مذہبی زندگی کے دائرۂ عمل کے باہر کے کنارے تک رسائی نہیں ہوئی اور مذہبی واردہ کی بوقلمونی اور بے بہا دولت تو ابھی اس سے کوسوں دور ہے "[۲۵] اقبال کا یہ بیان اس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ہے کہ نفسیات مذہب فی الحال اپنی شیر خوارگی کی منزل میں ہے۔ یہی بات تاریخ مذہب یا عمرانیاتِ مذہب کے بارے میں بھی درست ہے۔

منظریاتی قسم کی (PHENOMENOLOGICAL) نفسیات مذہب کی ابتدا صرف اس صدی کے شروع میں ہوئی۔ جہاں تک اس نفسیات نے وارداتِ مذہبی کے مختلف اقسام، واردہ انابت (CONVERSION) کی ماہیت، صوفیہ کی طریقت و باطنیت، ذکر و عبادات کے مختلف طریقوں اور ان کے تاثرات وغیرہ کی نقاب کشائی کی ہے، وہ اپنے مقصد میں خاصی کامیاب رہی ہے۔ لیکن بعد میں نفسیات کی سائنس میں بیوہاریت (BEHAVIOURISM) کے عام چرچے اور گرم بازاری نے نفسیاتِ مذہب کی مزید ترقی کو پس پشت ڈال دیا۔ ظاہر ہے کہ نفسیاتِ مذہب کی اساس بیوہاریت جیسی خالصتہً غیر مذہبی نفسیات پر نہیں رکھی جا سکتی۔ اہلِ مذہب کے ہاں تو روح وہ آئینہ ہے جس میں ذاتِ باری کا پرتو نظر آتا ہے۔[۲۶] ماہرین بیوہاریت کے نزدیک روح محض ایک فرضی چیز یا خیالی واہمہ ہے جس سے دیرہوئی وہ نفسیات کو چھٹکارا دلا چکے ہیں۔ ان کا بزعم خود قابلِ فخر سائنسی کمال تو یہ ہے کہ انسان کو انھوں نے ایک حیاتیاتی میشین بنا دیا ہے جو ایک کٹھ پتلی کی طرح ماحول کے اشاروں پر رنگا رنگ کے ناچ ناچتی ہے۔

نفسیات مذہب کی اساس اس قبیل کی نفسیات پر بھی بہت مشتبہ ہے جو مذہب کو امراضِ ذہنی میں سے ایک عام متعدی مرض تصور کرتی ہے اور انسانوں کو بالعموم " ہائے بیچارے خدا زدہ مریض " کہہ کر پکارتی ہے۔ امراضِ ذہنی کی نفسیات بیسویں صدی کا ایک بہت بڑا شاہکار ہے۔ اپنے مخصوص دائرۂ عمل میں اس کی افادیت اور اہمیت سے ہمیں قطعاً انکار نہیں۔ لیکن مذہب کے غیر صحت مندانہ مظاہر سے نفسیات مذہب کی تشکیل و تدوین کو ہم قابلِ اعتراض سمجھتے ہیں۔ یہ اتنا ہی قابلِ اعتراض ہے جتنی

---

[۲۵] THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM
مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۲۔

[۲۶] ملاحظہ ہو اقبال کا یہ شعر، اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

یہ کوشش کہ طبعی نفسیات (NORMAL PSYCHOLOGY) کو سراسر اس مواد سے ترتیب دیا جائے جو امراضِ ذہنی کی نفسیات کے لیے فراہم کیا گیا ہے۔ بالعموم مذہب کو نفس کے لاشعور کی تخلیق قرار دیا جاتا ہے، اور چونکہ لاشعور ماہرینِ نفسیات کے نزدیک سب امراضِ ذہنی کی آماجگاہ ہے، اس لیے مذہب بھی ایک مرض قرار پاتا ہے۔ یہ صریحاً لاشعور کے بارے میں ایک بڑا سطحی نظریہ ہے۔ لاشعور حقیقت میں صرف امراضِ ذہنی کا منبع ہی نہیں بلکہ رفیع اور فوق الطبعی (SUPERNORMAL) واردات کا سرچشمہ بھی ہے۔ اس کے تخلیقی عمل ہی سے تو دنیا میں علوم وفنون کے کئی شاہکار پھوٹے ہیں۔ مذہب کی تاویل وتعبیر میں ماہرینِ نفسیات اکثر جنیّ مغالطے (GENETIC FALLACY) کے شکار نظر آتے ہیں۔ ہر وہ کوشش جس میں مذہب کی ترقی یافتہ مظاہر کی تاویل و تشخیص اس کی ابتدائی غیر مہذب صورتوں یا انسانی جبلتوں یا فطری میلانات کے حوالے سے کی جاتی ہے، جنیّ مغالطے کی مثال ہے مثلاً فرائڈ اور اس کے پیروکاروں کا یہ نظریہ کہ مذہب سراسر جنسی جبلت یا میلان کی پیداوار ہے اور بس یہی اس کی حقیقت ومعنویت ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے کہ سب سائنسی علوم، فطرت کے مظاہر سے اس ابتدائی خوف کی پیداوار ہیں جسے قبل از تاریخ وحشی انسان نے نہایت شدت سے محسوس کیا تھا اور بس یہی ان علوم کی آخری حقیقت و ماہیت ہے۔ اگر کوئی پھول کے حسن اور خوشبو سے محض اس لیے انکار کر دے کہ اس کے پودے کی جڑیں گلی سڑی کھاد میں ہیں تو یہ انکار کرنے والے کی اپنی کور ذوقی اور بے بصیرتی کا ثبوت ہے۔

بہرکیف یہ ایک اچھا شگون ہے کہ بعض ماہرینِ نفسیات نے حال ہی میں اپنی سابقہ تحصیلات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور بالخصوص تحلیلِ نفسی (PSYCHO ANALYSIS) کے مخصوص طریق کار کا کڑا محاسبہ کیا ہے۔ بعض مصنفین نے تو اس کا صاف گوئی سے اعلان کر دیا ہے کہ نفسیات فی الوقت معنی خیز انکشافات اور لغو وبے بنیاد دعاوی دونوں سے مرکب ہے۔ اس طرح مذہب کے بارے میں بھی نفسیات کی کوتاہیاں اور لغزشیں خود بخود عیاں ہو جاتی ہیں لیکن ماہرینِ نفسیات نے خود اس ضمن میں اپنی سابقہ تاویل وتعبیر پر نظرِ ثانی کی ہے، اور آئندہ زیادہ محتاط طریقِ کار اختیار کرنے کی تلقین بھی کی ہے۔ منجملہ دوسری چیزوں کے انھوں نے مذہب کی دو صورتوں میں ایک حدِ فاصل قائم کی ہے۔ ایک تو محض روایاتی، توہماتی، مقلدانہ، میکانکی، بے جان مذہب جو بعض اوقات انسان کے لیے

سوہانِ روح بن جاتا ہے۔ دوسری صورت وہ ہے جس میں مذاہب براہِ راست کسی ایسے رفیع وارده پر مبنی ہوتا ہے جو بے ساختہ روح کی گہرائیوں سے اُبھرتا ہے۔ مذہب کی یہ صورت روح کو ایسی طمانیت و مسرت بخشتی ہے کہ نہ اسے بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کی نفسیاتی توجیہہ ممکن ہے۔ یقیناً مذہب اس دوسری صورت میں ذہنی امراض کا باعث نہیں بلکہ ان سے شفا کا باعث بنتا ہے۔ بہرکیف جیسا ہم نے اوپر کہا نفسیاتِ مذہب ابھی اپنے عہدِ طفولیت میں ہے۔ اس میں آئندہ تحقیق کے امکانات قریب قریب لامحدود ہیں اور اس ضمن میں مواد کی بھی کسی طرح کمی نہیں۔ صوفیائے کرام، اولیاء اللہ اور دیگر زعمائے مذہب کے دلنشت سوانح حیات، مکتوبات اور ملفوظات بالخصوص محاسبۂ نفس اور تزکیۂ نفس کے بارے میں ان کے ارشادات اور اس نوع کی دیگر تصانیف جن کی کوئی انتہا نہیں سب ابھی گہرا لیکن محتاط نفسیاتی مطالعہ چاہتی ہیں۔ یہ یاد رہے کہ ہر دور کے صوفیہ یا اولیاء اللہ کی مذہبی زبان کے اپنے مخصوص رموز و کنایات اور تلمیحات و استعارات ہوتے ہیں۔ ان میں اپنے آپ کو پوری طرح سے سمو لینے کے بعد ہی ممکن ہے کہ بحاورۂ جدید ہم ان کی صحیح تعبیر و ترجمانی کر سکیں۔ عہدِ حاضر کی باحیات مقدس ہستیوں سے ذاتی ملاقات اور رابطے کے ذریعے استفادہ کرنے کی طرف بھی خاص توجہ بہت ضروری ہے۔ نثر کے مقابل شعر میں مذہبی تجربات و واردات کو ادا کرنے کی صلاحیت کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ماہرِ نفسیات کے لیے مذہبی شاعری، مناجات و حمد، نعتیہ اور صوفیانہ کلام، بھجنوں اور مذہبی گیتوں وغیرہ میں اپنی خاص تحقیق کے لیے بے بہا سرمایہ موجود ہے۔ الغرض نفسیاتِ مذہب میں مزید تحقیق و تفتیش کے لیے مختلف النوع مواد کی کوئی کمی نہیں اور اس میدان میں ماہرینِ خصوصی کے لیے ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔

کم و بیش یہی کیفیت تاریخِ مذہب کی بھی ہے۔ اب تک جو کام اس ضمن میں ہوا ہے اس میں سے بیشتر غیر تسلی بخش اور قابلِ اصلاح ہے۔ شروع شروع کے مؤرخین مذاہب نے قدیم غیر مہذب اقوام کے عجیب و غریب مذہبی رسوم و روایات اور توہمات وغیرہ کو جمع کر کے اپنی تصانیف کو نوادراتِ مذہبی کا ایک دلچسپ عجائب گھر بنا لیا ہے۔ اس قسم کی تحقیقی کوششوں کی افادیت سے یکسر انکار تو شاید ممکن نہ ہو، لیکن مذہب کی اصل ماہیت کو سمجھنے کے لیے ایک بے راہ روی اور خطرہ ضرور پنہاں ہے۔ مذہب کی قدیم، غیر ترقی یافتہ صورت کے حوالے سے اس کی گہری معنویت کی تاویل و تشخیص میں حتمی مغالطہ ہے جس کا ذکر ہم نفسیاتِ مذہب کے بارے میں اوپر کر آئے ہیں۔ بعد کے مؤرخین مذاہب

نے اپنی تصانیف میں مختلف مذاہب کے معتقداتِ خصوصی کے گوشوارے مرتب کرنے پر خاص توجہ مبذول کی ہے۔ ان سے یہ حقیقت اوجھل ہو گئی کہ مذہبی معتقدات و نظریات بڑی حد تک کسی دور کے مذہبی وارداتی یا جذبے کی بیرونی علامات ہیں حتیٰ کہ مختلف ادوار میں مذہبی شعور کے ارتقا یا اس میں تغیر کے ساتھ ان معتقدات و نظریات میں کچھ نہ کچھ ترمیم و تبدیلی لازمی ہو جاتی ہے۔ مورخین مذاہب کو چاہیے تھا کہ وہ کسی دور یا قوم کے مذہبی معتقدات و نظریات کے ساتھ اس مذہبی شعور یا جذبے کا بھی امعانِ نظر سے مطالعہ کرتے جو ان کے پس پردہ کارفرما ہے، بلکہ ان مخصوص تہذیبی و ثقافتی عوامل کا بھی جائزہ لینے جو اس مذہبی شعور و جذبے پر اثر انداز رہے ہیں۔ مورخینِ مذاہب کے لیے بھی صوفیائے کرام اور زعمائے مذہب کے سیَر، مذہبی رسوم و روایات، عبادات و اذکار کے مروّجہ طریقے، مذہبی تحریکات و نظریات اور ان کے اثر و نفوذ اور اس قبیل کے دوسرے موضوعات کے گہرے مطالعے میں اپنی خاص تحقیق کے لیے نہایت معنی خیز سرمایہ ہے۔ تاریخ مذاہب پر بہت کم تصانیف ایسی ملتی ہیں جن میں ان پر پوری توجہ دی گئی ہو۔ اکثر مورخین مذاہب میں یہ رجحان عام ہے کہ وہ مذاہب کے تقابلی مطالعہ میں ان کی باہم مشابہت و موافقت پر تو زور دیتے ہیں، لیکن ان کے اختلافات و تفاوت کو نظرانداز کر جاتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ مشابہات سے مذہب من حیث الکل کے اساسی اصولوں کی نشان دہی ہوتی ہے، لیکن اختلافات ہی سے مذہب کا ایک جامع تصور تشکیل پاتا ہے اور مذہب کے عملِ ارتقا کی توضیح و توجیہہ بھی انھی کے حوالے سے ممکن ہے۔

بعض سائنس زدہ مورخینِ مذاہب، مذہبی اساطیر کو محض توہمات یا فرسودہ خیالی سمجھ کر عمداً نظرانداز کر جاتے ہیں۔ یاد رہے کہ مذہب کے بعض گہرے حقائق کو صرف اساطیری زبان ہی میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ زمان و لازمان یا محدود و لامحدود کے باہم تعلق کو یا آفرینشِ کائنات اور حیات بعدالممات کے پُراسرار حقائق کو بیان کرنے میں اساطیری رموز و کنایات بڑے معنی خیز ہوتے ہیں۔ اسی طرح صوفیائے کرام اور اولیاء اللہ کی گہری مذہبی شخصیت کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کو صرف بظاہر عسیرالقبول قصص اور کہانیوں سے ہی اجاگر کیا جا سکتا ہے۔ آج کی سائنس کی دنیا میں مورخینِ مذاہب کا فرض ہے کہ وہ مذہبی اساطیر اور قصص اور ان کے رموز و کنایات کو اپنا مناسب مقام دیں اور حتی الوسع بمحاورہ جدید ان کی صحیح ترجمانی کریں۔

نفسیاتِ مذہب اور تاریخِ مذہب کے بارے میں اور بھی بہت کچھ کہا جا سکتا ہے، لیکن فی الحال ہم مذکورہ بالا سرسری اشارات پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

نفسیاتِ مذہب اور تاریخِ مذہب کے ذریعے فراہم شدہ حقائق کا بے بہا ذخیرہ فلسفۂ مذہب کے لیے ایک تحقیقی مواد کی حیثیت رکھتا ہے۔ فلسفۂ مذہب کو اب اس نہایت پیچیدہ قسم کے سلسلۂ حقائق کی ازحد محتاط فلسفیانہ تعبیر و تشخیص کرنا ہے، اور یہ مشکل فیصلہ بھی کرنا ہے کہ اس ساری کوشش کے بعد مذہب کا جو تصور حاصل ہوتا ہے وہ کہاں تک حقیقتِ اقصیٰ تک ہماری رہنمائی کرتا ہے، لیکن یہاں فوراً یہ خوف ناک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مذکورہ بالا حیران کن طور پر پیچیدہ اور متنوع مذہبی حقائق و مظاہر سے مذہب کے بارے میں کوئی قابلِ قبول اور متوازن تصور قائم کرنا ممکن ہے بھی یا نہیں۔ مذہبی حقائق کے تنوع کا اعتراف تو ہم پہلے ہی کر آئے ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں اخلاقی حقائق کے تنوع کی طرح اس پر ہمارے زمانے میں کچھ ضرورت سے زیادہ ہی زور دیا جاتا ہے اور معاً یہ تشکیکی نتیجہ بھی مرتب کر لیا جاتا ہے کہ لہٰذا سب مذاہب کی حقیقت محض اضافی ہے۔ انسانی تاریخ میں مذاہب کی مثال ایک مخروطی مینار کی سی ہے۔ شروع میں اس مینار کے پیندے کی طرح مذاہب میں بہت پھیلاؤ ہے۔ ابتدا میں ایک دور یا قوم کے مذہبی عقاید و خیالات اور رسوم و روایات دوسرے دور یا قوم کے مذہبی عقاید و خیالات اور رسوم و روایات سے کافی مختلف رہے ہیں لیکن جوں جوں ہم پیندے سے چوٹی کی طرف بڑھتے ہیں جزوی اور فروعی اختلافات کم سے کم تر ہوتے چلے جاتے ہیں اور مذاہبِ عالم ان کلیات اور اصولوں کو اپناتے نظر آتے ہیں جو ان میں کافی حد تک مشترک ہیں۔ "تاریخ" اور مذہب کے باہم تعلق کا مسئلہ مابعدالطبیعیات کا ایک خاصا غامض اور مغلق مبحث ہے۔ یہاں ہم اس سے صرفِ نظر کرتے ہیں۔ صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہوگا کہ مذاہب کی تاریخ ایک "خود تنقیدی" (SELF - CRITICAL) عمل ہے۔ اس عمل کی وجہ سے وقت کے ساتھ مذاہب میں خام اور فرسودہ عقاید و خیالات اور لغو اور بیہودہ رسوم و روایات خود بخود چھٹتی چلی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر خدا کے بارے میں انسان کا تصور شروع میں خالصۃً مادی تھا۔ بعد ہی میں اس تصور نے روحانی اور معنوی صورت اختیار کی۔ شروع میں مذہب غیر مہذب اور اخلاقی لحاظ سے بھونڈی رسوم و روایات میں جکڑ بندی کا نام تھا۔ وقت کے ساتھ ہی ایک اعلیٰ معاشرتی تہذیب اور اخلاقی اقدار نے مذہب میں اپنا ضروری مقام حاصل کیا۔ شروع میں ہر قبیلے اور

ہر قریے بلکہ ہر خاندان کا اپنا ایک مذہب ہوتا تھا۔ اس سے ترقی ہوئی تو پوری قوم کا ایک مذہب ہونے لگا۔ لیکن سب اقوام کے لیے ایک عالم گیر مذہب کا ظہور آخر ہی میں ہوا۔ فلسفۂ مذہب کا ایک نہایت اہم اصولِ کار تو طے ہے (اور اس کا ذکر ہم ضمناً اوپر کئی بار کر چکے ہیں) کہ ہر وہ شے جو نمو و ارتقا کی مختلف منزلیں طے کرتی ہے اس کی اصل و ماہیت کی صحیح تعبیر و تشخیص اس کی اعلیٰ و ارفع ترقی یافتہ صورت کے حوالے سے کی جاتی ہے نہ کہ اس کی اسفل و ارذل غیر ترقی یافتہ صورتوں کے حوالے سے۔ اپنی تعبیر و تشخیص میں فلسفۂ مذہب کو اس منہاجی مفروضے پر بھی بہت اصرار ہے کہ مذہبی معتقدات و نظریات کے مقابل مذہبی واردات و جذبات کی اہمیت و معنویت کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ نفسیات مذہب کے گہرے مطالعے کے بعد ہی تاریخ مذاہب کے حقائق کا صحیح معنوی ادراک ہو سکتا ہے۔ مذاہب کے باطنی پہلو سے بالخصوص یہ بات سمجھ آتی ہے کہ باوجود کئی ظاہری اختلافات کے ان میں ایک قدر مشترک بھی ہے۔ ایک اعتبار سے تو دنیا میں اتنے ہی مذاہب ہیں جتنے مذہبی افراد، کیونکہ مذہب ایک ضروری معنی میں بندے کا خدا سے تنہا معاملہ ہے۔ لیکن مذاہب میں تنوع ضروری نہیں کہ ان میں باہم نزاع ہی کی صورت اختیار کرے، بلکہ یہ تنوع بیشتر ہمارے مذہبی تجربے کو بیش بہا تموّل اور جامعیت بخشتا ہے۔ اغلب ہے کہ مستقبل بعید تک دنیا میں مذاہب کا موجودہ تنوع برقرار رہے، لیکن یہ بھی بعید نہیں کہ آئندہ مختلف مذاہب ایک کنبے کے افراد کی طرح آپس میں مل جل کر رہنا سیکھ لیں۔ خود قرآنِ حکیم نے سب انبیاء کو "امۃً واحدۃً" کہہ کر پکارا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جتنا زیادہ ہم اپنے مذہب کی اعلیٰ تعلیمات کو سمجھنے اور اپنانے لگتے ہیں۔ اتنا ہی دوسرے مذاہب سے ہمارے اختلافات کم ہوتے چلے جاتے ہیں۔

یہ امر بڑا قابلِ افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے فلاسفہ کے ہاں یہ میلان عام ہو گیا ہے کہ وہ مذہب کی فلسفیانہ تعبیر و تشخیص محض اس اعتبار سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ انسان کی دینوی ترقی میں مذہب نے کیا حصہ لیا ہے یا موجودہ معاشرتی زندگی میں اس کی عملی افادیت کیا ہے۔ اسے فلسفیوں کی کم نظری اور بے بصری کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے؟ مذہب کی دنیوی یا عملی افادیت ایک ثانوی اور اتفاقی امر ہے۔ مذہب اپنی اصل ماہیت میں اوّلین ایک ماورا حقیقت اور روحانی نظام اقدار کی طرف دعوت ہے۔ یہ نظامِ اقدار اور حقیقت جسے قرآنِ حکیم نے عالم الغیب کا نام دیا ہے، اپنی ماورائیت

کے باوجود زمان ومکان کی اس دنیا میں جاری وساری ہے، اور انہی کے حوالے سے مذہب کی معروضیت بھی طے پاتی ہے۔ مذہب کی دنیوی یا عملی افادیت سے انکار نہیں لیکن اسے ثابت کر دینے کے باوجود یہ فلسفیانہ امکان باقی رہتا ہے کہ مذہب شاید ایک حسین خواب یا مقدس واہمہ ہی ہو۔ یہاں جدید فلاسفہ کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ مذہب ایک حقیقت اس لیے نہیں کہ اس کی افادیت ہے بلکہ اس کی افادیت اس لیے ہے کہ وہ ایک حقیقت ہے۔ افادیت کو حقیقت کا معیار بنانے کا طریق کار سائنسی علوم میں کارگر ہو تو ہو مذہب میں اس کا اطلاق ایک فلسفیانہ کج روی ہے۔ مذہب تو ہر لحاظ سے اور کلی طور پر حقیقت ہے۔ مذہبی شعور اپنی اعلیٰ وارفع صورت میں بانگِ دہل اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے حقیقتِ اقصیٰ کو پا لیا ہے اور اس سے ایک گہرا رابطہ پیدا کر لیا ہے۔ فلسفے کا منتہائے مقصود بھی یہی ہے اور وہ بھی پیہم حقیقتِ اقصیٰ ہی کی تلاش میں ہے۔ مذہب اس لحاظ سے فلسفے کے لیے ایک مستقل چیلنج ہے کہ اگر وہ اس کی استطاعت رکھتا ہے تو آئے اور اس کے دعوے کی تصدیق و توثیق کرے۔ فلسفے کی جانب سے اس چیلنج کا جواب دینے کی کوشش ہی دراصل فلسفۂ مذہب ہے۔

ایک ضروری گذارش

المعارف کے قارئین کرام کو یاد ہوگا کہ ستمبر ۱۹۸۴ کے شمارے میں اعلان کیا گیا تھا کہ آئندہ اس میں کچھ تبدیلیاں کی جا رہی ہیں۔ ان تبدیلیوں کے ساتھ یہ شمارہ پیش خدمت ہے۔ اسے کتاب وسنت، فلسفہ وکلام، تاریخ وسوانح، تحقیق وادبیات، نوادر اور تبصرے کے علیحدہ علیحدہ شعبوں کے تحت اہلِ قلم اور اصحابِ علم کے افکارِ عالیہ سے مزین کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ ہم ان تمام حضرات کے انتہائی شکر گزار ہیں جنھوں نے المعارف کو اپنے رشحاتِ قلم سے نوازا۔ ہمیں یقین ہے کہ یہ حضرات ہمیشہ المعارف کو یاد رکھیں گے اور اپنے مضامین ارسال فرماتے رہیں گے۔

آئندہ علمی اور تحقیقی اعتبار سے ان شاء اللہ اس کا معیار مزید بلند کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر المعارف کے قابلِ احترام قارئین ہمیں اپنے مفید مشوروں سے نوازیں تو ہم ان کے شکر گزار ہوں گے۔

آئندہ بھی المعارف کے مستقل صفحات کم وبیش اس شمارے جتنے ہی ہوں گے۔ سالانہ قیمت چالیس روپے اور ایک شمارے کی قیمت پندرہ روپے ہوگی۔

(ادارہ)