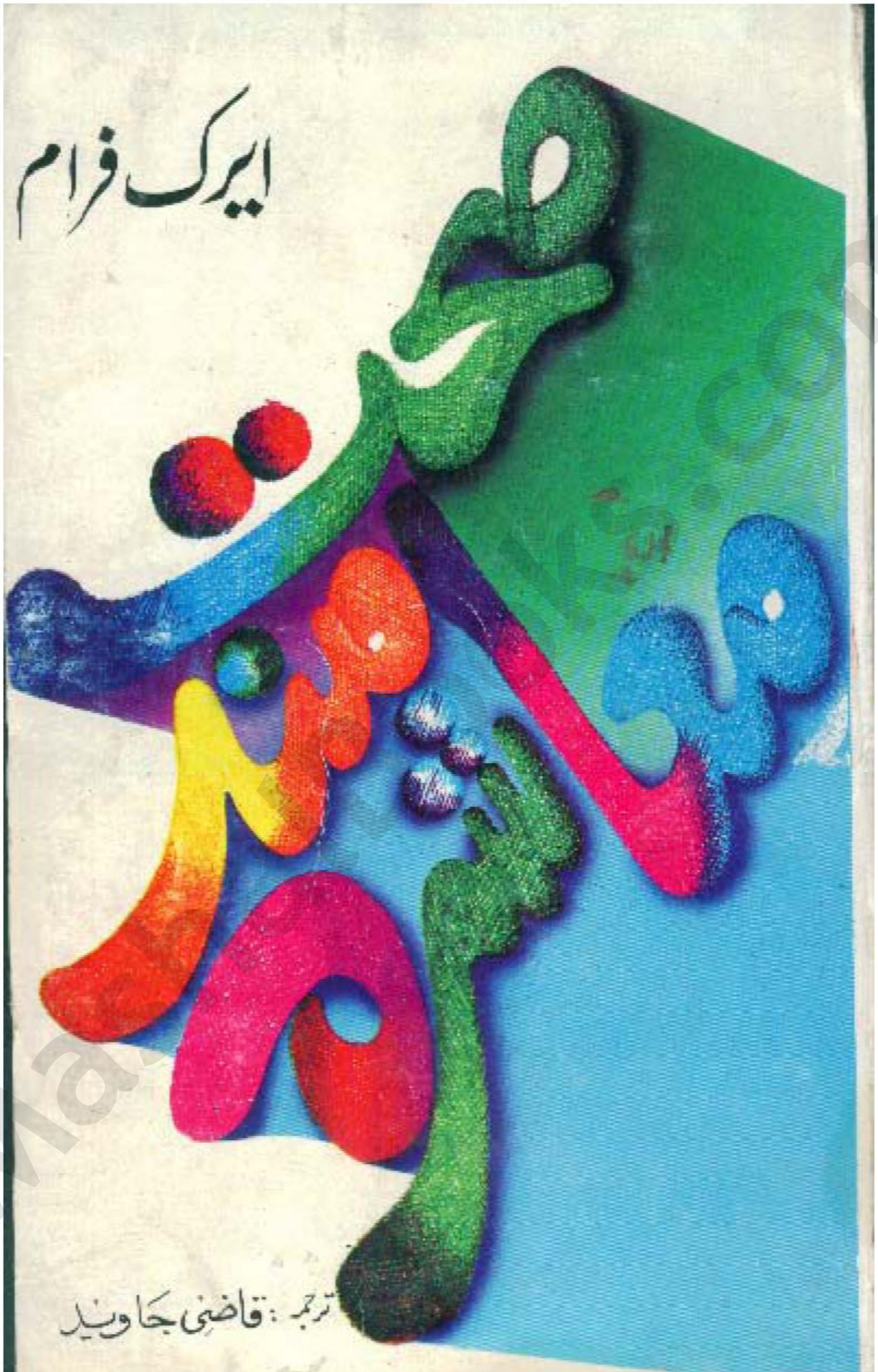
ایرک فرام
ترجمہ: قاضی جاوید

صحت مند معاشرہ

اریک فرام

ترجمہ: قاضی جاوید

مشعل

آر۔بی 5 ' سیکنڈ فلور' عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک' نیوگارڈن ٹاؤن' لاہور 54600 ' پاکستان

MashalBooks.com

فہرست

ابتدائیہ	از ڈاکٹر سیمیں عالم	۳
پہلا باب	کیا ہم مہذب ہیں؟	۹
دوسرا باب	کیا کوئی معاشرہ بیمار ہوسکتا ہے؟	۱۸
تیسرا باب	انسانی صورت حال-انسان دوست تحلیل نفسی کی کلید	۲۷
چوتھا باب	ذہنی صحت اور معاشرہ	۶۹
پانچواں باب	سرمایہ دارانہ معاشرہ کا انسان	۸۰
چھٹا باب	بعض دوسری تشخیصات	۱۹۰
ساتوں باب	مختلف حل	۲۰۴
آٹھواں باب	ہوشمندی کی راہیں	۲۳۱
نواں باب	خلاصہ اور نتائج	۲۷۸

MashalBooks.com

ابتدائیہ

ایرک فرام بیسویں صدی کے ایک اہم ماہرِ نفسیات ہیں۔ جنہوں نے فرائڈ کی اہم دریافتوں کو آگے بڑھاتے ہوئے انسان دوست تحلیلی نفسیات کو مقبول عام بنانے کے لئے بہت سی تصانیف پیش کی ہیں۔ ان کی کتاب ''خوف آزادی'' جو دوسری عالمی جنگ کے دوران شائع ہوئی تھی اس لحاظ سے بڑی اہم کتاب تھی کہ اس میں یورپ کی فسطائی طاقتوں (اٹلی، جرمنی، سپین، پرتگال) کے عروج کی نفسیاتی وجوہات تلاش کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ موجودہ کتاب اس بحث کو آگے بڑھاتی ہے اور انتہائی ترقی یافتہ سرمایہ دار ممالک میں ذہنی امراض کی موجودگی کے اسباب وعلل تلاش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

ایرک فرام ذہنی ناآسودگی کی جڑیں تلاش کرنے کے لئے انسانی تاریخ کا اجمالی جائزہ لیتے ہیں۔ ان کی تحقیق کے مطابق ابتدائی معاشرے مادرانہ تھے، ان میں انتہائی ابتدائی نوعیت کا اشتراکی نظام قائم تھا جو انسانی فطرت کے بہت قریب تھا اور جس حیوانی دنیا سے جدا ہو کر وہ آگے بڑھا تھا اس سے اس کے رشتے ناطے نزدیکی اور ہمہ جہتی تھے۔ فطرت سے اس کی ہم آہنگی برقرار تھی۔ لیکن پیداواری ذرائع کی انتہائی غیر ترقی یافتہ شکلوں کی وجہ سے انسان بالکل آزاد نہ تھا اور زندگی کی بقا کے لئے مکمل طور پر اپنے خاندان اور گروہ پر انحصار کے لئے مجبور تھا لیکن اسے ایک طرح کا تحفظ حاصل تھا۔

جب معاشرتی ترقی کی وجہ سے زراعت نے فروغ پایا تو انسان کو تھوڑی بہت آزادی ملی۔ لیکن وہ پھر غلامانہ اور جاگیردارانہ طرزِ حکومت کی وجہ سے جبر کا شکار ہو گیا۔ چونکہ ان معاشروں میں اقتدار یا تو جاگیرداروں کے پاس ہوتا تھا یا مذہبی پیشواؤں کے پاس۔ اس لئے پیداواری ذرائع کی غیر ترقی یافتہ صورتِ حال کی وجہ سے پیداوار کے لئے سخت جسمانی محنت لازمی تھی۔ لیکن پیداوار عمومی طور پر استعمال کے لئے ہوتی تھی۔ کسان اور کاریگر پیداواری عمل کے معاملات میں کافی حد تک خود مختار ہوتے تھے لیکن ایسے

معاشروں میں فرد کی آزادی کا کوئی تصور نہ تھا۔ ساری انسانی کاوشوں کا مقصد کسی نہ کسی اتھارٹی کی خوشنودی ہوتا تھا۔ چاہے وہ اتھارٹی کلیسا کی ہو یا کسی اور مذہبی پیشوا کی یا کسی جاگیردار کی۔ عام انسان پیدائش سے موت تک کا سارا عرصہ کسی نہ کسی اتھارٹی کے جبر کے تحت گزارتا تھا۔ لیکن باہمی خاندانی اور قبائلی رشتے برقرار تھے جو کافی حد تک اسے ذہنی و جسمانی تحفظ کا احساس فراہم کرتے تھے۔ بہت سے ترقی پذیر ممالک میں اب بھی جاگیردارانہ اور قبائلی طرزِ معیشت کی باقیات برقرار ہیں۔ جس کی وجہ سے فرد کی آزادی کا تصور ان معاشروں میں بہت مبہم ہے۔

سولہویں صدی میں مغربی یورپ میں سرمایہ داری نظام نے جڑیں پکڑیں علم وفن پر کلیسا کی گرفت کمزور پڑی۔ انسانی دوستی (Humanism) اور عقلیت پسندی (Rationalism) کو فروغ ملا۔ صدیوں سے قائم معاشی وفکری نظام ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوا۔ ایک نئے سائنسی طرزِ فکر نے جنم لیا جو اشیاء اور مظاہر فطرت کو مشاہداتی وتجربی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا' اس طرزِ فکر نے بالواسطہ طور پر دنیا کے پہلے صنعتی انقلاب کو جنم دیا۔ جس کے بعد سے سائنس اور ٹیکنالوجی نے بڑی تیزی سے ترقی کی ہے۔ اس ترقی نے جس طرح پیداوار میں اضافہ ممکن بنایا ہے اس کی کوئی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی ہے۔ مشینی دور نے اشیائے صرف اور ضروری سہولیات کی فراہمی عام کردی ہے۔ اب ترقی یافتہ صنعتی ممالک میں فلاحی ریاستیں قائم ہیں جنھوں نے عوام الناس کو ہر طرح کی سہولیات فراہم کی ہیں۔ فرد کی آزادی میں بے پناہ اضافہ ہوا ہے۔ وہ جاگیردارانہ اور کلیسائی جبر واستبداد سے آزاد ہوگیا ہے۔ آزادی فکر وعمل' پیشہ چننے کی آزادی' آزادی حمل ونقل' سب اسے میسر ہیں۔ بھوک' افلاس' بیماری' اور بے روزگاری سے اسے چھٹکارا مل گیا ہے۔ ان تمام آزادیوں اور سہولتوں کے باوجود کیا ترقی یافتہ صنعتی ممالک ہیں ''ہوشمند معاشرے'' قائم ہیں؟ ایرک فرام نے مختلف اعداد وشمار کے حوالے سے بتلایا ہے کہ ان معاشروں میں افراد کی کثیر تعداد ذہنی ناآسودگی کی شکار ہے۔

ایرک فرام آسودہ حال معاشروں میں ذہنی ناآسودگی کی جڑیں تلاش کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تمام تر مادی ترقی کے باوجود ان معاشروں میں انسان کی حیثیت مرکزی نہیں رہی ہے۔ معاشی اور تجارتی سرگرمیوں نے مرکزی مقام حاصل کرلیا

ہے۔اب سب کچھ اس لئے کیا جاتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اجناس پیدا کی جائیں تاکہ ان کے تبادلے سے زیادہ سے زیادہ منافع کمایا جا سکے۔ اشیاء اور سہولتوں کو ان کی افادیت سے نہیں بلکہ ان کی قدر مبادلت (exchange value) کے اعتبار سے اہم یا غیر اہم قرار دیا جاتا ہے۔ ٹیکنالوجی میں کوئی بہتری اس لئے متعارف کروائی جاتی ہے کہ اس سے پیداوار میں اور بالاخر منافع میں اضافہ ہوتا ہے۔ چاہے اس ٹیکنالوجی کے تعارف سے کارکن یکسانیت' بوریت اور مغائرت کا شکار ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ ترقی یافتہ صنعتی ممالک میں ہر سائنسی و تکنیکی ترقی تمام مہارت کو کم سے کم افراد (منیجر' انجینئر' فورمین وغیرہ) میں مرتکز کر دیتی ہے جب کہ تمام کارکن بتدریج مہارت سے عاری ہوتا جا رہا ہے۔ پیداواری عمل کو اس طرح چھوٹے چھوٹے حصوں میں بانٹ دیا جاتا ہے کہ معمولی سے معمولی مہارت کا حامل کارکن بھی اس کام کو بخوبی انجام دے سکتا ہے۔ مذکورہ بالا سارے اقدام کا نتیجہ گو برابر بڑھتی ہوئی پیداوار میں نکلتا ہے لیکن اس سے عام کارکن میں بے دلی' بوریت اور بیگانگی کی جڑیں مضبوط ہوتی جا رہی ہیں۔ ''قبل مشینی'' دور کے کاریگر کے مقابلے میں جو ٹیکنالوجی' اوقات کار اور کام کی رفتار کے چناؤ میں خاصی حد تک خود مختار تھا' آج کا کاریگر نہ تو کارخانے میں مستعمل ٹیکنالوجی کے بارے میں کوئی اختیار رکھتا ہے اور نہ ہی اسے اپنے اوقات کار اور رفتار کار کے بارے میں کوئی اختیار حاصل ہے۔ اگر پہلے ادوار کا کاریگر خالق تھا تو آج کا کاریگر پیداواری عمل کا محض ایک پرزہ بن کر رہ گیا ہے۔ یہی تبدیلی اس کے ذہن میں ناآسودگی کا احساس پیدا کرتی ہے۔

کچھ قارئین ایرک فرام کے مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ نتیجہ اخذ کریں گے کہ ترقی یافتہ خوشحال معاشروں کے لوگ بھی ذہنی طور پر ناآسودہ ہیں اور پسماندہ ممالک میں اکثریت بھی بدحال اور ناآسودہ ہے' اس لئے معاشی و مادی ترقی کے لئے جدوجہد کرنا لاحاصل ہے۔ فاقہ مستی ہی میں خوش رہنا چاہئے۔ پاکستان میں کچھ مفکرین کچھ اسی انداز میں مغربی معاشروں پر تنقید کرتے ہیں۔ ان میں سرفہرست مرحوم حسن عسکری تھے۔ میرے خیال میں یہ نتیجہ اخذ کرنا غیر تسلی بخش ہوگا۔ چونکہ یہ ایک ایسے معاشرے کی بقا کے حق میں جائے گا جس میں عمومی پسماندگی' طبقاتی نابرابری' جہالت' افلاس' اور سماجی بہبود کی سہولتوں کی عدم موجودگی ایک معمول ہے۔ جس میں زندگی کی تمام آسائشیں اور سہولتیں

MashalBooks.com

معدودے چند افراد کے تصرف میں ہیں اور جہاں عوام کی اکثریت ہمہ وقت زندگی کو برقرار رکھنے کی جدوجہد میں مصروف رہتی ہے۔ اور جس میں بہت سی کلیاں پھول بننے سے پہلے ہی مرجھا جاتی ہیں۔

پاکستان ایک ترقی پذیر ملک ہے۔ جو دنیا کے غریب ترین ممالک کی فہرست میں شامل ہے۔ جس کی آبادی کا تین چوتھائی حصہ اَن پڑھ ہے۔ جس کے آدھے بچے ابتدائی تعلیم کی سہولتوں سے محروم رہتے ہیں۔ جس کے پچانوے فیصد نوجوان اعلیٰ تعلیمی سہولتوں سے بے بہرہ رہتے ہیں۔ جہاں دوتہائی گھر کچے ہیں۔ جہاں کی ۵۲ فیصد آبادی ایک کمرے کے گھروں میں رہتی ہے۔ جہاں چھ چھ افراد اور کئی نسلیں ایک ساتھ ایک کمرے میں زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں جس کے دوتہائی گھروں میں بجلی میسر نہیں۔ ستائس فیصد گھروں میں پانی کا نلکا نہیں۔ اسی فیصد گھروں میں غسل خانہ نہیں اور دوتہائی گھروں میں بیت الخلاء کا مناسب انتظام نہیں۔ جہاں ہر سو نوزائیدہ بچوں میں سے گیارہ اپنی پہلی سالگرہ نہیں منا پاتے اور لقمہ اجل ہو جاتے ہیں۔ جہاں ایک لاکھ عورتوں میں سے سوا تین سو زچگی کے دوران طبی سہولتوں کی عدم موجودگی کے باعث زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتی ہیں۔ غرض جہاں جہالت' غریبی اور عمومی پسماندگی کے ڈیرے جمائے ہوئے ہیں۔ جہاں جاگیردارانہ باقیات کا استبداد' تنگ نظری او ہام پرستی' مابعدلطبعیاتی سوچ' نسل ولسانی گروہ بندیاں برقرار ہیں' اس مادی وفکری پسماندگی کے ماحول میں یہ تصور کرنا کہ عام آدمی ذہنی طور پر آسودہ ہوسکتا ہے۔ محال ہے۔

مغربی ممالک نے جو معاشرتی سفر کیا ہے اور اس سفر کے دوران جو منزلیں سفر کی طے کی ہیں وہ کسی وہ بھی ترقی پذیر معاشرے کو لازمی طور پر کرنا ہوں گی۔ جہالت' بھوک' افلاس' بیماری' بے روزگاری' کمر توڑ محنت اور عمومی معاشی پسماندگی ختم کئے بغیر ذہنی آسودگی کا خیال ہی بے معنی ہے۔

ایرک فراک کے مخاطب خوشحال صنعتی معاشروں کے افراد ہیں۔ لیکن ان کی تحریر میں ان تمام معاشروں کے لئے بھی ایک پیغام ہے۔ جو تیزی سے ترقی کرنا چاہتے ہیں۔ وہ ان راہوں کی نشاندہی کرتے ہیں جنہیں ترقی پذیر معاشروں کو اپنے معاشرتی سفر میں نظر انداز کرنا چاہئے۔ ایرک فرام انسان دوست دانش ور ہیں اور ان کی تمام کاوشیں

اس خیال کی ترویج و ترقی میں صرف ہو رہی ہیں کہ معاشرتی ترقی کا محور انسان کو ہونا چاہئے' منڈی یا منافع کو نہیں۔ ان کے نزدیک پیداواری عمل میں مرکزیت کاریگر کو حاصل ہونا چاہئے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی اس نہج پر ہونا چاہئے کہ پیداواری عمل خوشگوار اور تخلیقی ہو جائے۔ ایرک فرام کے نزدیک وہ معاشرے ہوش مند ہیں جہاں انسانوں کے مابین رشتے برادرانہ ہیں جہاں کوئی انسان دوسرے انسانوں کو کسی مقصد کے حصول کے لئے آلہ کار نہیں بناتا۔ جہاں پیداواری سرگرمیوں کا مقصد بڑھتی ہوئی پیداوار یا منافع نہیں بلکہ انسانی زندگی اور انسانی رشتوں کو آسودہ بنانا ہے۔

ایرک فرام کی کتاب کا اردو ترجمہ پاکستانی قارئین کے لئے دستیاب ہونا بڑی خوش آئند بات ہے۔ یہ پاکستان میں معاشرتی ترقی کے ضمن میں جاری بحث کو آگے بڑھانے میں ممدومعاون ثابت ہوگی۔ قاضی جاوید نے بہت اچھا ترجمہ کیا ہے۔ جو رواں ہونے کے علاوہ سلیس بھی ہے اور قابلِ فہم بھی۔ کتاب کے مترجم اور ناشر دونوں مبارک باد کے مستحق ہیں۔

ڈاکٹر سیمیں عالم

شعبہ اطلاقی نفسیات پنجاب یونیورسٹی' نیو کیمپس لاہور ۲۷ اپریل ۱۹۸۹ء

MashalBooks.com

باب ۱

کیا ہم مہذب ہیں؟

اس تصور کو عام طور پر قبول کر لیا گیا ہے کہ ہم یعنی بیسویں صدی کی مغربی دنیا کے شہری خاص طور پر مہذب ہیں۔ یہ امر واقع بھی ہماری ذہنی صحت کے عمومی معیار کے بارے میں کم ہی شبہ پیدا کرتا ہے کہ ہم میں سے بہت سے افراد کم یا زیادہ شدید ذہنی امراض کا شکار ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ ذہنی حفظانِ صحت کے بہتر طریقوں کے رواج سے ہم اپنی ذہنی صحت کی کیفیت کو اور بھی بہتر بنا لیں گے۔ جہاں تک انفرادی ذہنی تکالیف کا تعلق ہے ہم انہیں محض انفرادی معاملہ خیال کرتے ہیں اور شاید کسی قدر حیران ہوتے ہیں کہ مفروضہ طور پر اس قسم کی مہذب ثقافت میں ایسے حوادث کی اس قدر بھرمار ہے۔

کیا ہمیں یقین ہے کہ ہم خود کو فریب نہیں دے رہے؟ ذہنی شفاخانوں کے بہت سے باسیوں کو یقین ہوتا ہے کہ ان کے سوا سب پاگل ہیں۔ شدید خلل اعصاب کے بہت سے مریض اپنے ہسٹریائی ہیجانات کو غیر معمولی حالات کا معمول کا ردِعمل قرار دیتے ہیں۔ ہمارا اپنا کیا خیال ہے؟

آیئے نفسی علاج کے موزوں طریقہ کار کے مطابق ہم حقائق کا جائزہ لیں۔ گذشتہ سو سال کے دوران ہم مغرب والوں نے اس قدر مادی دولت پیدا کی ہے کہ نسل انسانی کی تاریخ میں کسی اور معاشرے میں اس قدر دولت حاصل نہیں کی گئی' اس کے ساتھ ہم نے اپنے لاکھوں کروڑوں انسانوں کو اس انداز میں قتل کرنے کا اہتمام بھی کیا ہے جسے ہم ''جنگ'' کا عنوان دیتے ہیں۔ چھوٹی جنگوں سے قطع نظر ہم نے ۱۸۷۰ء' ۱۹۱۴ء اور ۱۹۳۹ء میں بڑی جنگیں بھی لڑیں ہیں۔ ان جنگوں میں شریک ہونے والے ہر شخص کو اپنے طور پر یقین کامل تھا کہ وہ اپنے دفاع' اپنے وقار کی خاطر برسرپیکار ہے یا یہ کہ اسے خدا کی

MashalBooks.com

تائید حاصل ہے۔ جن گروہوں کے ساتھ کوئی برسرِ پیکار ہوتا ہے انہیں اس قدر ظالم اور نامعقول بدمعاش سمجھا جاتا ہے کہ دنیا کو بدی سے محفوظ رکھنے کی خاطر انہیں نیست و نابود کرنا ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن باہمی قتل و غارت کے چند ہی برس بعد کل کے دشمن ہمارے دوست بن جاتے ہیں اور کل کے دوست دشمن بن جاتے ہیں اور ہم دوبارہ پوری سنجیدگی کے ساتھ انہیں سیاہ و سفید رنگوں میں پیش کرنے لگتے ہیں۔ آج (۱۹۵۵ء میں) بھی ہم ایک ایسے قتل عام کے لئے تیار ہیں کہ اگر اس پر عمل ہو جائے تو وہ اس قتل و غارت کو مات دے دے گا جس کا اہتمام اب تک نسل انسانی نے کیا ہے۔ اس مقصد کے لئے فطری سائنس کے شعبے کی ایک عظیم ترین دریافت آمادہ ہے۔ سب لوگ اعتماد اور خدشے کے ملے جلے جذبے کے ساتھ مختلف اقوام کے ''سیاست دانوں'' کی طرف نظریں گاڑے ہوئے ہیں اور اگر وہ ''جنگ سے بچنے میں کامیاب'' ہو جائیں تو ہر طرح سے ان کی مدح سرائی کرنے پر تیار ہیں اور اس حقیقت کو نظرانداز کئے ہوئے ہیں کہ اصل میں یہی وہ سیاست دان ہیں جو ہمیشہ جنگ کا سبب بنتے ہیں۔ عام طور پر وہ اپنے بڑے عزائم کے بجائے ان امور کی غیر معقول بدسلیقگی کے باعث جنگ کا موجب بنتے ہیں جو ان کے سپرد کئے جاتے ہیں۔

تاہم تباہی و بربادی اور مریضانہ بدگمانیوں کے ان طوفانوں میں ہمارا طرزِ عمل ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ تاریخ کے گذشتہ تین ہزار برسوں کے دوران نسلِ انسانی کے مہذب حصے کا رہا ہے۔ وکٹر چر بولیز کا کہنا ہے کہ ۵۰۰' قبل مسیح سے ۱۸۶۰ عیسوی تک کم از کم آٹھ ہزار امن معاہدوں پر دستخط کئے گئے تھے۔ ان میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ فرض کیا جاتا تھا کہ وہ مستقل امن کا سبب بنے گا' لیکن ان میں سے ہر کوئی اوسطاً دو برس تک برقرار رہا۔

معاشی امور کی ہماری سمت بھی شاید ہی زیادہ حوصلہ افزا ہے۔ ہم ایک ایسے معاشی نظام میں زندگی بسر کر رہے ہیں جس میں کوئی خصوصی طور پر اچھی فصل اکثر اوقات معاشی سانحہ ثابت ہوتی ہے اور ہم اپنی بعض زرعی اجناس کی پیداوار کو محض ''منڈی کے استحکام'' کی خاطر محدود کر لیتے ہیں' حالانکہ لاکھوں کروڑوں افراد ان ہی چیزوں کے لئے ترس رہے ہوتے ہیں۔ اس وقت ہمارا معاشی نظام صرف اس لئے بہت اچھی طرح کام کر

رہا ہے کہ بعض دوسرے اسباب کے علاوہ ہم ہر سال ہتھیاروں کی تیاری پر اربوں ڈالر صرف کر دیتے ہیں۔ معیشت دانوں کو اس وقت سے خوف آتا جب ہم ہتھیار بنانا بند کر دیں گے۔ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ ریاست کو ہتھیار بنانے کے بجائے گھر اور دوسری مفید اور ضروری اشیاء تیار کرنی چاہئیں تو فوراً ہی اس پر ان الزامات کی بوچھاڑ کر دی جاتی ہے کہ وہ آزادی اور انفرادی پیش رفت کو خطرے میں ڈالنا چاہتا ہے۔

ہماری آبادی کا نوے فیصد سے زیادہ حصہ پڑھا لکھا ہے۔ ہمارے پاس ریڈیو' ٹیلی ویژن' فلمیں اور ہر شہری کے لئے روزانہ ایک اخبار بھی موجود ہے۔ لیکن وہ ہمیں ماضی و حال کا بہترین ادب اور موسیقی عطا کرنے کے بجائے اشتہار بازی کی صنعت کے سہارے ہمارے ذہنوں کو بے ہودہ ترین لغویات سے بھر رہے ہیں۔ یہ لغویات سادیت پسندانہ تخیلات سے اس قدر بھرپور ہوتی ہیں کہ کوئی نیم مہذب شخص بھی انہیں مشکل ہی سے برداشت کر سکتا ہے۔ جوان اور بوڑھے ہر شخص کے ذہن میں اس طرح زہر بھری جا رہی ہے۔ لیکن ہم پوری لگن کے ساتھ یہ دیکھتے رہتے ہیں کہ سکرین پر کسی ''بداخلاقی'' کا مظاہرہ نہ ہو۔ اگر کوئی تجویز پیش کی جائے کہ حکومت کو ایسی فلموں اور ریڈیو پروگراموں کی تیاری میں سرمایہ کاری کرنی چاہئے جو ہمارے عوام کے ذہنوں کو بہتر بنائیں اور انہیں شعور عطا کریں تو آزادی اور تصوریت پسندی کے نام پر الزامات کی بوچھاڑ ایک بار پھر شروع ہو جاتی ہے۔

اب ہمارے اوقات کار ایک صدی پہلے کے مقابلے میں لگ بھگ نصف ہو کر رہ گئے ہیں۔ اب ہمیں اس سے کہیں زیادہ فارغ وقت حاصل ہے جس قدر کہ ہمارے باپ دادا سوچ سکتے تھے۔ لیکن ہوا کیا ہے؟ ہم نہیں جانتے کہ نئے حاصل ہونے والے اس فارغ وقت کو کیونکر گزاریں۔ جو فارغ وقت ہے ہم اسے گنوانے کی کوشش کرتے ہیں اور جب ایک اور دن بیت جاتا ہے' تو خوش ہوتے ہیں۔

آخر میں ان باتوں کو کیوں دہراتا رہوں جو سب کو معلوم ہیں؟ بلاشبہ اگر کسی شخص کا طرزِ عمل ایسا ہی ہے تو پھر اس کی دانائی کے بارے میں سنجیدہ قسم کے شبہات پیدا ہو جائیں گے۔ اگر وہ یہ دعویٰ کرتا رہے کہ ان باتوں میں کوئی خرابی نہیں ہے اور یہ کہ اس کا طرزِ عمل مکمل طور پر معقول ہے' تو بھی تشخیص مشتبہ نہ ہو گی۔

پھر بھی طب نفسی اور نفسیات کے بہت سے ماہرین اس تصور پر غور کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں کہ معاشرہ مجموعی طور پر ہوشمندی اور معقولیت سے محروم ہوسکتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ کسی معاشرے میں ذہنی صحت کا مسئلہ صرف ان افراد تک محدود ہے جو معاشرے سے ہم آہنگی اختیار نہیں کر سکے ہیں اور یہ کہ خود معاشرے کی امکانی غیر ہم آہنگی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کتاب کا تعلق اسی دوسرے مسئلے سے ہے۔ چنانچہ یہ کتاب انفرادی پیتھالوجی کے بجائے معمول کی پیتھالوجی اور خصوصاً معاصر مغربی معاشرے کی پیتھالوجی سے تعلق رکھتی ہے۔ تاہم سماجی علم امراض کے تصور کی پیچیدہ بحث میں الجھنے سے پہلے ہم چند اعداد وشمار کا جائزہ لیں گے جو بجائے خود حقائق کو اُجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ مغربی ثقافت میں انفرادی پیتھالوجی کے حلقہ اثر کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

مغربی دنیا کے بہت سے ملکوں میں ذہنی امراض کا تناسب کیا ہے؟ یہ بہت ہی حیران کن بات ہے کہ اس سوال کا جواب دینے کے لئے اعداد وشمار موجود نہیں ہیں۔ مادی وسائل، روزگار، شرح پیدائش و اموات جیسے امور سے متعلق تو اعداد وشمار کی کمی نہیں، لیکن ذہن امراض کے بارے میں معلومات کا فقدان ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہمارے پاس امریکہ اور سویڈن کی طرح بعض ملکوں سے متعلق صریح اعداد وشمار موجود ہیں، لیکن یہ ہمیں محض یہ بتاتے ہیں کہ ذہنی شفاخانوں میں کسی قدر مریض داخل ہوئے۔ ذہن امراض کے پھیلاؤ کے بارے میں وہ خاموش ہیں اور اس باب میں ہماری کچھ مدد نہیں کرتے۔ ان اعداد وشمار سے علاج ومعالجے کی بہتر سہولتوں کے بارے میں بھی اسی قدر علم حاصل ہوتا ہے جس قدر ذہنی امراض کے پھیلاؤ کے بارے میں حاصل ہوتا ہے۔ اس واقعہ سے کہ امریکی ہسپتالوں کے نصف سے زیادہ بستر ذہنی مریضوں کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں اور یہ کہ ہم ہر سال ان پر ایک ارب ڈالر سے زیادہ رقم خرچ کرتے ہیں، ذہنی امراض کے پھیلاؤ کی وضاحت نہیں ہوتی، البتہ یہ ضرور ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذہنی مریضوں پر توجہ بڑھ رہی ہے۔ خیر بعض دوسرے اعداد وشمار زیادہ شدید ذہن امراض کی طرف نسبتاً زیادہ اشارہ کرتے ہیں۔ مثلاً گذشتہ جنگ کے دوران فوجی خدمات کے لئے منتخب کئے جانے والے تمام افراد میں سے ۱۷.۷ فی صد افراد ذہنی امراض کے سبب سبکدوش کئے گئے تھے۔ یہ بات ذہنی امراض کے پھیلاؤ کی طرف یقیناً اشارہ کرتی ہے، گو کہ ہمارے پاس

MashalBooks.com

ماضی کے یا دوسرے ملکوں کے مقابلے کے اعداد وشمار موجود نہیں ہیں۔

خودکشی، قتل اور شراب نوشی کے مضر اثرات کے بارے میں اعداد وشمار بھی کسی حد تک ذہنی صحت کی صورتحال کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ خودکشی کا مسئلہ بہت زیادہ الجھا ہوا ہے اور ہم کسی ایک وجہ کو اس کا سبب قرار نہیں دے سکتے۔ تاہم اس مرحلے پر خودکشی کے مسئلے پر مفصل بحث کے بغیر میرے خیال میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی گروہ میں خودکشی کی زیادہ شرح ذہنی استحکام اور ذہنی صحت کے فقدان کا مظہر ہے۔ تمام اعداد وشمار صاف طور پر اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ خودکشی کی زیادہ شرح مادی افلاس کا نتیجہ نہیں ہے۔ غریب ترین ملکوں میں خودکشی کی شرح کم ترین ہے، جب کہ یورپ میں مادی خوشحالی کے اضافے کے ساتھ ساتھ خودکشی کی وارداتوں میں بھی اضافہ ہو گیا تھا۔ جہاں تک شراب نوشی کا تعلق ہے یہ بھی ذہنی اور جذباتی عدم استحکام کی علامت ہے۔

انسانی قتل کے محرکات غالباً خودکشی کے مقابلے میں مرض کی نشاندہی کم کرتے ہیں۔ اگرچہ جن ملکوں میں قتل کی شرح زیادہ ہے، وہاں خودکشی کی شرح کم ہے، تاہم ان دونوں کی مجموعی شرح ہمیں ایک دلچسپ نتیجے کی طرف لے جاتی ہے۔ اگر ہم قتل اور خودکشی دونوں کو ''تخریبی عمل'' قرار دیں تو ہمارے اعداد وشمار بتاتے ہیں کہ ان کی مشترکہ شرح مستقل نہیں بلکہ ۷۶.۳۵ اور ۲۴.۴ کے درمیان گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ اس سے تخریبیت کے مقابلتاً استقلال سے متعلق فرائڈ کے اس مفروضے کی نفی ہوتی ہے جو اس کے نظریہ جبلت مرگ کی اساس ہے۔ یوں اس نتیجے کی نفی ہوتی ہے کہ تخریبیت ایک مستقل شرح کی حامل ہے۔ اگرچہ اس تخریبیت کا رُخ کبھی اپنی ذات کی طرف اور کبھی بیرونی دنیا کی طرف ہوتا ہے۔

جدول نمبرا

ملک	ایک لاکھ کی بالغ آبادی پر شرح	
	خودکشی	قتل
ڈنمارک	۳۵٫۹	۰٫۶۷

سوئیزرلینڈ	۳۳٫۷۲	۱٫۴۲
فن لینڈ	۲۳٫۳۵	۶٫۴۵
سویڈن	۱۹٫۷۴	۱٫۰۱
امریکہ	۱۵٫۴۵	۸٫۵۰
فرانس	۱۴٫۸۳	۱٫۵۳
پرتگال	۱۴٫۲۴	۲٫۷۹
انگلینڈاور ویلز	۱۳٫۴۳	۰٫۶۳
آسٹریلیا	۱۳٫۰۳	۱٫۵۷
کینیڈا	۱۱٫۴۰	۱٫۶۷
سکاٹ لینڈ	۸٫۰۶	۰٫۵۲
ناروے	۷٫۸۴	۰٫۳۸
سپین	۷٫۷۱	۲٫۸۸
اٹلی	۷٫۶۷	۷٫۳۸
شمالی آئرلینڈ	۴٫۸۲	۰٫۱۳
آئرلینڈ (جمہوریہ)	۳٫۷۰	۰٫۵۴

جدول نمبر۲

ملک	تخریبی اعمال انسانی قتل بمع خودکشی
ڈنمارک	۳۵٫۷۶
سوئیزرلینڈ	۳۵٫۱۴
فن لینڈ	۲۹٫۸۰
امریکہ	۲۴٫۰۲

سویڈن	۲۰ء۷۵
پرتگال	۱۷ء۰۳
فرانس	۱۶ء۳۶
اٹلی	۱۵ء۰۵
آسٹریلیا	۱۴ء۶۰
انگلینڈاورویلز	۱۴ء۶
کینیڈا	۱۳ء۰۷
سپین	۱۰ء۵۹
سکاٹ لینڈ	۸ء۵۸
ناروے	۸ء۲۲
شمالی آئرلینڈ	۴ء۹۵
آئرلینڈ (جموریہ)	۴ء۲۴

(مندرجہ بالا دونوں جدولوں کا تعلق ۱۹۴۶ء سے ہے)

جدول نمبر۳

ملک	شراب نوش افراد کی تعداد کا اندازہ مسائل یا مسائل کے بغیر (ایک لاکھ بالغ آبادی پر)	
امریکہ	۳۹۵۴	(۱۹۴۸ء)
فرانس	۲۸۵۰	(۱۹۴۵ء)
سویڈن	۲۸۵۰	(۱۹۴۶ء)
سوئٹیزرلینڈ	۲۳۵۰	(۱۹۴۷ء)

MashalBooks.com

ڈنمارک	۱۹۵۰	(۱۹۴۸ء)
ناروے	۱۵۶۰	(۱۹۴۷ء)
فن لینڈ	۱۴۳۰	(۱۹۴۷ء)
آسٹریلیا	۱۳۴۰	(۱۹۴۶ء)
انگلینڈاور ویلز	۱۱۰۰	(۱۹۴۸ء)
اٹلی	۵۰۰	(۱۹۴۲ء)

ان اعداد وشمار پر ایک نظر ڈالنے سے ایک بات صاف طور پر سامنے آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مغربی دنیا میں ڈنمارک' سوئٹزر لینڈ' فن لینڈ' سویڈن اور امریکہ ایسے ملک ہیں جن میں خودکشی کی شرح سب سے زیادہ ہے۔ اسی طرح ان ملکوں میں خودکشی اور قتل کی مجموعی شرح بھی دوسروں سے زیادہ ہے۔ جب کہ سپین' اٹلی' شمالی آئرلینڈ اور جمہوریہ آئرلینڈ میں خودکشی اور انسانی قتل کی شرح کمترین ہے۔ شراب نوشی کے اعداد وشمار ظاہر کرتے ہیں کہ جن ملکوں میں خودکشی کی شرح سب سے زیادہ ہے (یعنی امریکہ' سوئٹزر لینڈ' سویڈن اور ڈنمارک) وہاں شراب نوشی کی شرح بھی زیادہ ہے۔ فرق بس یہ ہے کہ اس گروہ میں امریکہ سرفہرست ہے جب کہ فرانس دوسرے درجے پر ہے' حالانکہ خودکشی کی شرح کے لحاظ سے اس کا شمار چھٹے درجے پر آتا ہے۔

بلاشبہ یہ اعداد وشمار حیرت ناک اور مبازرت طلب ہیں۔ اگر ہم اس بات پر شبہ بھی کریں کہ محض خودکشی کی زیادہ شرح کسی آبادی کی ذہنی صحت میں خرابی کی نشاندہی کرتی ہے تو بھی یہ واقعہ کہ خودکشی اور شراب نوشی کے اعداد وشمار عام طور پر یکساں ہیں' اس امر کو واضح کر دیتا ہے کہ ہم یہاں ذہنی عدم توازن کی علامتوں سے دوچار ہیں۔

یوں ہم اس حقیقت سے آگاہ ہوتے ہیں کہ یورپی ملک جو سب سے زیادہ جمہوری' پرامن اور خوشحال ہیں اور امریکہ جو دنیا کا سب سے زیادہ خوشحال ملک ہے۔ وہ ذہنی خلل کی شدید علامتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ مغربی دنیا کی تمام تر سماجی معاشی ترقی کا مقصد مادی طور پر آرام دہ اور پر آسائش زندگی کا حصول ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ دولت کی نسبتاً منصفانہ تقسیم' مستحکم جمہوریت اور امن کی خواہش کی جاتی ہے اور جو ملک اس نصب

العین کے قریب ترین پہنچ گئے ہیں حیرت کی بات یہ ہے کہ وہی ذہنی عدم توازن کے شدید ترین اشارے دے رہے ہیں یہ سچ ہے کہ یہ اعداد وشمار بجائے خود کچھ بھی ثابت نہیں کرتے، لیکن وہ حیرت ناک ضرور ہیں۔ اس سارے مسئلے کی مفصل بحث شروع کرنے سے پہلے ہی یہ اعداد وشمار یہ سوال پیدا کر دیتے ہیں کہ آیا ہمارے طرزِ زندگی اور ہمارے ان مقاصد میں کوئی بنیادی خرابی نہیں ہے جن کو حاصل کرنے کی ہم تگ ودو کر رہے ہیں۔

کیا ایسا نہیں ہے کہ خوشحال کے متوسط درجے کی زندگی ہماری مادی ضروریات تو پوری کر دیتی ہے، لیکن بوریت کا گہرا احساس بھی دیتی ہے اور یہ کہ خودکشی اور شراب نوشی اس بوریت سے فرار کے مریضانہ ذرائع ہیں؟ کیا ایسا تو نہیں کہ یہ اعداد وشمار اس سچائی کی واضح مثال ہیں کہ ''انسان محض روٹی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتا'' اور یہ کہ جدید تہذیب انسان کی گہری ضروریات کی تسکین کرنے میں ناکام ہوگئی ہے؟ اگر ایسا ہے تو وہ ضروریات کون سی ہیں؟

آئندہ ابواب میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان اثرات کی تنقیدی تشخیص کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے جو معاصر مغربی ثقافت اپنے شہریوں پر ڈال رہی ہے۔ تاہم ان مسائل کی خصوصی بحث سے قبل یہ مناسب دکھائی دیتا ہے کہ ''معمول کے روگ'' کے عمومی مسئلے کا جائزہ لیا جائے جو اس کتاب میں پیش کئے جانے والے فکر کے پورے رجحان کی اساس ہے۔

MashalBooks.com

باب۲

کیا کوئی معاشرہ بیمار ہوسکتا ہے؟

کسی معاشرے کو معمول کی مرضیات مکمل طور پر ذہنی صحت سے محروم قرار دے دینے میں ایک اختلافی مفروضہ مضمر ہے جو عہدِ حاصر کے اکثر سماجی سائنس دانوں کے اختیار کردہ سماجیاتی اضافیت پسندی کے موقف سے متصادم ہے۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جب تک کوئی معاشرہ اپنا فریضہ ادا کرتا ہے' وہ نارمل ہے اور یہ کہ بیماری کی تعریف اپنے معاشرے کے طرزِ ہائے حیات سے ہم آہنگی میں فرد کی ناکامی کے حوالے سے ہی کی جا سکتی ہے۔

''ہوشمند معاشرے'' کی بات کرنے میں ایک ایسا مقدمہ مضمر ہے جو سماجیاتی اضافیت پسندی سے مختلف ہے۔ یہ بات صرف اسی وقت بامعنی بنتی ہے جب ہم یہ فرض کر لیں کہ ایک ایسا معاشرہ بھی ممکن ہے جو ہوشمند نہیں ہے اور اس مفروضے کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی صحت کے بعض ایسے عالمگیر معیار موجود نہیں جو نسل انسانی کے لئے ٹھوس ہیں اور جن کے حوالاے سے ہر معاشرے کی صحت کی کیفیت کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ معیاری انسان دوستی کا یہ موقف چند بنیادی مقدمات پر قائم ہے۔

انسان کی تعریف محض اناٹومی یا فزیالوجی کی اصطلاحات ہی میں نہیں کی جاسکتی۔ انسانوں میں بعض بنیادی نفسیاتی اوصاف بھی مشترک ہیں......یعنی ایسے قوانین جوان کی ذہنی اور جذباتی کارگزاری کا تعین کرتے ہیں اور انسانی وجود کے مسئلے کا تسلی بخش حل تلاش کرنے کی جستجو کرتے ہیں۔ یہ بجا ہے کہ انسان کے بارے میں ہمارا علم ابھی تک اس قدر نامکمل ہے کہ ہم نفسیاتی مفہوم میں انسان کی تسلی بخش تعریف نہیں کر سکتے۔ یہ کام ''علم الانسان'' کے ذمہ ہے کہ وہ اس شے کی درست تعریف تک پہنچے جسے ہم انسانی فطرت قرار

دے سکتے ہیں۔ عام طور پر جسے ''انسانی فطرت'' قرار دیا جاتا ہے اصل میں اس کا محض ایک مظہر ہے...... عام طور پر یہ مرضیاتی ہوتا ہے...... اس مغالطہ آمیز تعریف کا وظیفہ عام طور پر یہ رہا ہے کہ وہ انسان کی ذہنی ساخت کا لازمی نتیجہ قرار دیتے ہوئے کسی خاص قسم کے معاشرے کا دفاع کرے۔

انسانی فطرت کے تصور کے اس رجعت پسندانہ استعمال کے خلاف اٹھارہویں صدی سے آزاد خیال دانش ور انسانی فطرت کی تشکیل پذیری اور ماحولیاتی عوامل کے فیصلہ کن اثر پر زور دیتے رہے ہیں۔ یہ اصرار اگرچہ درست ہے اور اہم بھی ہے' لیکن بہت سے سماجی سائنس دانوں نے اس سے یہ مفروضہ اخذ کیا ہے کہ انسانی ذہن ایک کورا کاغذ ہوتا ہے جس پر معاشرہ اور ثقافت اپنی عبارت رقم کر دیتے ہیں اور یہ کہ اس کی اپنی ذاتی کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ سماجی ترقی کے لئے یہ مفروضہ اتنا ہی غیر مستحکم اور تباہ کن ہے جتنا کہ اس کا مخالف تصور تھا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسانی فطرت کے ان اَن گنت نارمل اور مریضانہ دونوں قسم کے مظاہر سے ایسا مغز اخذ کیا جائے جو جملہ نسل انسانی میں مشترک ہے اور جس کا ہم مختلف افراد اور ثقافتوں میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ انسانی فطرت میں مضمر قوانین کو شناخت کیا جائے اور اس کے اظہر و ترقی کے مضمر مقاصد کی نشاندہی کی جائے۔

انسانی فطرت کا تصور اس انداز سے مختلف ہے جس میں ''انسانی فطرت'' کی اصطلاح کو روایتی طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ جس طرح انسان اپنے گرد و پیش کی دنیا کو تبدیل کرتا ہے اسی طرح وہ تاریخی عمل کے دوران خود کو بھی بدلتا ہے وہ گویا خود اپنی ہی تخلیق ہے۔ لیکن جیسے وہ گرد و پیش کے مواد کی اس کی فطرت کے مطابق ہی تراش و خراش کر سکتا ہے' ویسے ہی وہ اپنے آپ کو اپنی فطرت کے مطابق ہی بدل سکتا ہے۔ تاریخ کے عمل کے دوران انسان جو کرتا ہے' وہ یہ ہے کہ اس امکان کو فروغ دے اور خود اپنے امکانات کے مطابق اسے تبدیل کرے۔ یہاں جو نقطہ نظر پیش کیا جا رہا ہے وہ نہ تو ''حیاتیاتی'' ہے اور نہ ہی ''سماجیاتی'' ہے' بشرطیکہ اس کا مطلب ان دونوں پہلوؤں کو ایک دوسرے سے جدا کرنا ہو۔ اس کے بجائے یہ اس مفروضے کے سبب اس دوئی پر غالب آ جاتا ہے کہ انسان کے اہم جذبے اور تحریکیں انسان کے مجموعی وجود سے جنم لیتی ہیں اور یہ کہ وہ متعین

اور قابل شناخت ہیں۔ ان سب میں سے بعض صحت و مسرت کے لئے مثبت ہیں اور بعض روگ اور دکھ کے لئے۔ کوئی سماجی نظام ان بنیادی جذبوں کو تخلیق نہیں کرتا' البتہ وہ یہ ضرور کرتا ہے کہ امکانی جذبوں کی مختصر تعداد میں سے کون ظاہر یا نمایاں ہوگا۔ کسی ثقافت میں انسان جس انداز میں بھی نمایاں ہوتا ہے وہ ہمیشہ انسانی فطرت کا مظہر ہوتا ہے۔ تاہم اپنی مخصوص صورت میں اس مظہر کا تعین ان سماجی حالات سے ہوتا ہے جن میں وہ زندگی بسر کر رہا ہوتا ہے۔ یہاں ہم بچے کی مثال لے سکتے ہیں۔ بچہ تمام انسانی امکانات کے ساتھ جنم لیتا ہے جن کی نشو ونما سازگار سماجی اور ثقافتی حالات میں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح تاریخ کے عمل میں نسل انسانی اپنے امکانات کو بروئے کار لاتی ہے۔

قدری انسان دوستی کا طرزِ فکر اس مفروضے پر مبنی ہے کہ دوسرے تمام مسائل کی طرح انسانی وجود کے مسئلے کے بھی درست اور غلط' تسلی بخش اور غیر تسلی بخش حال ہو سکتے ہیں۔ ذہنی صحت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان اپنی فطرت کے اوصاف اور قوانین کے مطابق نشو ونما کے کمال تک پہنچتا ہے۔ ذہنی بیماری اس قسم کی پیشرفت میں ناکامی پر مبنی ہوتی ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو ذہنی صحت کسی موجود سماجی نظام سے انفرادی ہم آہنگی کا معاملہ نہیں رہتی' بلکہ عالمگیر اور تمام لوگوں کے لئے ٹھوس بن جاتی ہے اور انسانی وجود کے مسئلے کا اطمینان بخش جواب بن جاتی ہے۔

کسی معاشرے کے ارکان کی ذہنی کیفیت کے بارے میں فریب دینے والی بات ان کے تصورات کی ''متفقہ معقولیت'' ہے۔ سادہ لوحی سے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ چونکہ لوگوں کی اکثریت بعض خیالات یا احساسات کو قبول کرتی ہے لہٰذا وہ خیالات اور احساسات معقول ہیں۔ سچائی سے بعید اس کے مقابلے میں اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اگر لاکھوں کروڑوں انسان کوئی گناہ کرتے ہیں تو اس طرح وہ گناہ نیکی تو نہیں بن سکتا۔ اسی طرح اگر وہ مل کر غلطیاں کرتے ہیں تو وہ غلطیاں سچائی نہیں بن جاتیں۔ لاکھوں کروڑوں انسان اگر ذہنی امراض کی ایک جیسی صورتوں کا شکار ہوں تو محض یہ واقعہ ان لوگوں کو ذہنی طور پر صحت مند نہیں بنا دیتا۔

انفرادی اور اجتماعی ذہنی علالت میں البتہ ایک اہم فرق ہے جو ان دو تصورات میں فرق کی نشاندہی کرتا ہے۔ ایک کو نقص کہا جا سکتا ہے اور دوسرے تصور کو ذہنی خلل کا

عنوان دیا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی شخص آزادی' بے ساختگی اور اپنی ذات کے صحیح اظہار کے حصول میں ناکام رہتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک شدید نقص کا شکار ہے' بشرطیکہ ہم آزادی اور بے ساختگی کو ایسے معروضی آدرش قرار دیں کہ جن کو ہر شخص کو حاصل کرنا چاہیئے۔ اگر کسی معاشرے کے ارکان کی اکثریت اس قسم کا نصب العین حاصل نہیں کرتی تو پھر اسے سماجی انداز پر پیدا ہونے والا نقص کہا جاسکتا ہے۔ فرد دوسروں کی طرح اس نقص کا شکار ہوتا ہے لیکن وہ نہیں جانتا کہ یہ کوئی نقص اور مختلف ہونے اور اجنبی ہونے کے تجربے سے اس کی سلامتی کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوتا۔ وہ کمال اور مسرت کے سچے جذبے سے محروم ہوسکتا ہے' لیکن یہ کمی یوں دور ہو جاتی ہے کہ وہ خود کو دوسروں جیسا ہی سمجھنے لگتا ہے درحقیقت ہوسکتا ہے اس کی ثقافت اس کے اس نقص کو خوبی کا درجہ دے دے اور یوں اسے فتح مندی کا احساس عطا کردے۔

اس کی ایک مثال گناہ اور تشویش کا وہ احساس ہے جو کالون (Calvin) کے نظریات نے انسانوں میں پیدا کیا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو شخص خود اپنی بے چارگی اور بے وقعتی کے احساس سے مغلوب رہتا ہے' جو ہمیشہ اس شبہ کی گرفت میں رہتا ہے کہ آیا وہ نجات یافتہ ہے یا اسے ابدی سزا ملی ہے' وہ حقیقی مسرت کے قابل نہیں ہوتا اور یوں ایک شدید نقص کا شکار ہوتا ہے۔ لیکن اس نقص کی ثقافتی طور پر حوصلہ افزائی کی گئی۔ اسے قابل تعریف ٹھہرایا گیا اور یوں فرد کو اس ذہنی خلل سے بچا لیا گیا جو اس مختلف ثقافت میں فرد کا مقدر ہوتا جس میں یہ نقص اسے زیاں اور تنہائی کا گہرا احساس دیتا۔

سپائی نوزا نے اس نقص کے مسئلے کی بہت وضاحت سے نشاندہی کی ہے جس کی سماجی طور پر حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''بہت سے لوگ بڑے تسلسل کے ساتھ ایک ہی اثر کی گرفت میں آجاتے ہیں۔ کوئی شے کسی شخص کے حواس پر اس طرح چھا جاتی ہے کہ جب وہ شے موجود نہ ہو تو بھی وہ اسے موجود ہی سمجھتا ہے۔ جب کبھی جاگتے میں ایسا ہو تو پھر اس شخص کو مخبوط الحواس سمجھا جاتا ہے.......... لیکن جب کوئی لالچی شخص صرف دولت اور ملکیت کے بارے میں سوچتا ہے یا جب کوئی صرف شہرت کے پیچھے بھاگتا رہتا ہے تو اسے مخبوط الحواس نہیں سمجھا جاتا بلکہ صرف ناپسندیدہ قرار دیا جاتا ہے اور عام طور پر اسے اچھا خیال نہیں کیا جاتا۔ لیکن درحقیقت لالچ اور شہرت کی خواہش اور ایسی ہی

دوسری باتیں جنون کی صورتیں ہیں' گو کہ عام طور پر انہیں روگ قرار دینے کی رواج نہیں۔''

یہ الفاظ چند صدیاں پہلے لکھے گئے تھے۔ان کی سچائی اب بھی برقرار ہے گو کہ ان نقائص کی سماجی طور پر اس قدر حوصلہ افزائی ہوئی ہے کہ اب انہیں ناگوار اور ناپسندیدہ بھی ہیں گردانا جاتا۔آج ہمارا سامنا ایسے فرد سے ہوتا ہے جس کا طرزِ عمل اور احساس مشین جیسا ہے' جسے کبھی ایسی کسی شے کا تجربہ نہیں ہوتا جو واقعتاً اس کی اپنی ہے۔جو ہمیشہ خود کو ویسا ہی شخص خیال کرتا ہے جیسا کہ وہ سمجھتا ہے کہ وہ ہے' جس کی جھوٹی مسکراہٹ نے سچے قہقہے کی جگہ لے رکھی ہے' جس کی بے معنی باتوں نے ابلاغی گفتگو کی جگہ لے رکھی ہے اور جس کی بے کیف مایوسی اس کے حقیقی دکھ پر چھا چکی ہے۔اس قسم کے شخص کے بارے میں دو باتیں کی جا سکتی ہیں۔ایک یہ کہ وہ بے ساختگی اور انفرادیت کے ایک ایسے نقص کا شکار ہے جو لا علاج دکھائی دے سکتا ہے۔ساتھ ہی یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان لاکھوں کروڑوں انسانوں سے مختلف نہیں ہے جو ایسی ہی کیفیت میں جی رہے ہیں۔ان سب لوگوں کو ثقافت ایسے انداز مہیا کرتی ہے جو انہیں بیمار ہوئے بغیر نقص کے ساتھ جینے کے قابل بناتے ہیں۔یوں لگتا ہے کہ جیسے ہر ثقافت ذہنی امراض کی ان واضح صورتوں کے اظہار کے خلاف علاج مہیا کرتی ہے جو اس کے پیدا کردہ نقص کا نتیجہ ہو سکتی ہیں۔

ذرا فرض کیجئے کہ ہماری مغربی تہذیب میں فلمیں' ریڈیو' ٹیلی ویژن' کھیلیں' اور اخبارات صرف چند ہفتوں کے لئے بند ہو گئے ہیں۔فرار کے ان بڑے راستوں کے بند ہونے سے ان لوگوں کے لئے کیا نتائج مرتب ہوں گے جن کو خود اپنے ذرائع پر انحصار کرنا پڑے گا؟ مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بندش کے اس مختصر وقت کے دوران ہزاروں لاکھوں کے اعصاب جواب دے جائیں گے اور دوسرے ہزاروں تشویش کی ایک ایسی کیفیت کا شکار ہو جائیں گے جسے ذہنی خلل سے مختلف قرار دینا دشوار ہو گا۔بات یہ ہے کہ اگر اجتماعی طور پر حوصلہ افزائی کرنے والے نقص کی پردہ پوشی کرنے والی افیون واپس لے لی جائے تو پھر روگ بھی آشکار ہو جاتا ہے۔

ایک اقلیت ایسی ہوتی ہے جس پر تہذیب کے عطا کردہ انداز کا جادو نہیں چلتا۔اکثر اوقات یہ اقلیت ایسے افراد پر مشتمل ہوتی ہے جن کے انفرادی نقائص عام اشخاص

کے مقابلے میں زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ لہٰذا تہذیب کی طرف سے فراہم کردہ تدابیر ان کے ذہنی روگ کے اظہار کو روک نہیں سکتیں (یہاں اس شخص کی مثال دی جاسکتی ہے جس کا مقصد حیات قوت اور شہرت حاصل کرنا ہے۔ اگرچہ بذات خود یہ مقصد مریضانہ ہے' پھر بھی ان دو افراد میں فرق ہوتا ہے جن میں سے ایک حقیقت پسندانہ طور پر اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنی قوتوں کو بروئے کار لاتا ہے۔ اور دوسرا زیادہ مریض ہے جو کچھ کئے بغیر اپنے مقصد کے حصول کی خاطر معجزوں کے ظہور کا منتظر رہتا ہے۔ یوں اس کی بے چارگی کا احساس بڑھتا رہتا ہے اور اس کا انجام تلخی اور زیاں کے احساس پر ہوتا ہے۔) خیر ایسے لوگ بھی ہیں جن کی کردار کی ساخت اور یوں ان کے تضادات اکثریت کے تضادات سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے جو تدابیر انسانوں کی اکثریت کے لئے کارگر ثابت ہوتی ہیں' وہ ان کے معاملے میں ناکام رہتی ہیں۔ اس گروہ میں بسا اوقات ہم ان لوگوں کو موجود پاتے ہیں جو اکثریت کے مقابلے میں زیادہ پختگی اور حساسیت کے حامل ہوتے ہیں اور جو اسی وجہ سے تہذیبی افیون کو قبول نہیں کر پاتے۔ تاہم وہ اس قدر مضبوط اور صحت مند بھی نہیں ہوتے کہ زمانے کے رخ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔

ذہنی خلل اور معاشرے کی طرف سے حوصلہ افزائی حاصل کرنے والے نقص کی اس بحث سے یہ تاثر مل سکتا ہے کہ اگر معاشرہ ذہنی روگوں کے خلاف علاج مہیا کرتا رہے تو سب کچھ ٹھیک ٹھاک رہتا ہے اور معاشرہ بخوبی رواں دواں رہتا ہے' چاہے اس نے کتنے ہی ہولناک نقائص کیوں نہ پیدا کئے ہوں۔ تاہم تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ معاملہ یوں نہیں ہے۔

یہ بجا ہے کہ حیوان کے مقابلے میں انسان کم وبیش لامحدود تشکیل پذیری کا حامل ہے۔ وہ کم وبیش سب کچھ کھا سکتا ہے' ہر قسم کے موسمی حالات میں گزر بسر کر سکتا ہے اور ان سے ہم آہنگی اختیار کر سکتا ہے۔ شاید ہی کوئی ایسی نفسی کیفیت ہے جسے وہ برداشت نہیں کر سکتا اور جس کے تسلط میں آ کر وہ زندہ نہیں رہ سکتا۔ انسان آزاد رہ سکتا ہے اور غلام بن کر بھی جی سکتا ہے عیش وعشرت کے دن گزار سکتا ہے اور بھوک بھی کاٹ سکتا ہے۔ وہ جنگجو ہو سکتا ہے اور امن پسند بھی۔ استحصال کرنے والا ڈاکو بھی اور تعاون اور محبت کرنے والا بھی شاید ہی ایسی کوئی نفسی کیفیت ہو جس میں وہ رہ نہیں سکتا۔ اور شاید ہی کوئی ایسی بات ہو جو اس کے ساتھ نہیں کی جاسکتی اور جس کے لئے اسے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ یہ سب حقائق

اس مفروضے کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ ایسی کوئی فطرت موجود نہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہو اور جس کا مطلب دراصل یہ ہو کہ ماسوائے فزیالوجی اور اناٹومی کے مفہوم کے ''انسان'' جیسی کوئی شے وجود نہیں رکھتی۔

لیکن اس تمام تر شہادت کے باوجود انسان کی تاریخ بتاتی ہے کہ ہم نے ایک حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ یہ درست ہے کہ ظالم و جابر حکمران اور حکمران طبقے اپنے جیسے انسانوں پر غالب آنے اور ان کا استحصال کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں' لیکن وہ اس غیر انسانی برتاؤ کے خلاف ردِعمل کو روک نہیں سکتے۔ ان کی رعایا خوف زدہ' شک وشبے اور تنہائی کے روگ کا شکار ہو جاتی ہے۔ اگر بیرونی عوامل کارفرما نہ ہوں تو بھی ان کے نظام بالآخر تباہ ہو جاتے ہیں' کیونکہ خوف و ہراس' شک وشبہات اور تنہائی آخر کار عوام کی اکثریت کو موثر طور پر اور ذہانت کے ساتھ کام کرنے کے نااہل بنا دیتی ہے۔ پوری کی پوری قوموں یا ان کے اندر کے سماجی گروہوں کو غلام بنایا جا سکتا ہے' طویل عرصے تک ان کا استحصال کیا جا سکتا ہے لیکن وہ بالآخر اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ وہ مزاحمت کرتے ہیں۔ وہ ایسی نااہلی اور کاہلی کا مظاہرہ کرتے ہیں کہ بتدریج ان وظائف کے ادا کرنے کے نااہل ہو جاتے ہیں' جو ان کے حکمرانوں کے مفادات کو پورا کرتے ہیں۔ یا پھر وہ اس قدر نفرت اور بربادی کے ڈھیر کے سبب یوں ردعمل ظاہر کرتے ہیں کہ خود وہ ان کے حکمران اور ان کے نظام سب کے سب برباد کر رہ جاتے ہیں۔ مزید براں ان کا ردِعمل ایسی خودمختاری اور آزادی کی خواہش بھی پیدا کر سکتا ہے کہ ان کے تخلیقی جذبوں پر ایک بہتر معاشرہ تعمیر کیا جا سکتا ہے۔ اس امر کا انحصار بہت سے عوام پر ہے کہ کس قسم کا ردِعمل ظاہر ہوتا ہے۔ یہ عوامل معاشی ہیں' سیاسی بھی ہیں اور اس میں اس روحانی ماحول کو بھی دخل ہے جس میں عوام زندگی بسر کرتے ہیں۔ خیر ردِعمل کی نوعیت کچھ ہی یوں نہ ہو' یہ بات بات محض نصف سچائی ہے کہ انسان تقریباً ہر قسم کی صورت حال میں زندہ رہ سکتا ہے۔ اس کے ساتھ اس بیان کا اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اگر وہ ایسے حالات میں جی رہا ہے جو اس کی فطرت نیز انسانی نشوونما اور ہوشمندی کے بنیادی تقاضوں کے خلاف ہیں تو پھر وہ ردِعمل ظاہر کئے بغیر نہیں رہ سکتا یا تو زوال پذیر ہو کر تباہ ہو جائے گا یا پھر ایسے حالات پیدا کر کے رہے گا جو اس کی ضروریات کے لئے زیادہ سازگار رہیں۔

انسانی فطرت اور معاشرہ کے تقاضے ایک دوسرے سے متصادم ہوسکتے ہیں' اس لئے کوئی پورا معاشرہ ہی بیمار ہوسکتا ہے۔ یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جس کی فرائڈ نے بہت وضاحت کی تھی۔ خاص طور پر اس کی کتاب ''تہذیب اور اس کی بے اطمینانیت'' (Cinlization and Its Dicontent) میں اس مفروضے کو اجاگر کیا گیا ہے۔

فرائڈ انسانی فطرت کے مقدمے سے آغاز کرتا ہے جو جملہ نسل انسانی میں' تمام تہذیبوں اور تمام زمانوں میں مشترک ہے۔ ساتھ ہی وہ ان ضروریات اور محرکات کا ذکر کرتا ہے جو اس کی فطرت میں مضمر ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ تہذیب اور ثقافت انسان کی ضروریات کے ساتھ بڑھتے ہوئے تصادم میں نشوونما پاتی ہیں اور یوں وہ ''سماجی ذہنی روگ'' کے تصور تک پہنچتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ''اگر تہذیب کا ارتقاء فرد کی نشوونما کے ساتھ اس قدر دور رس مشابہت کا حامل ہے اور اگر دونوں میں ایک جیسے طریقوں سے کام لیا جاتا ہے تو کیا پھر یہ تشخیص درست نہ ہوگی کہ تہذیب کے بہت سے نظام...... یا اس کے ادوار۔ یا شائد پوری انسانیت ہی...... تہذیب افزاء رجحانات کے دباؤ تلے پاگل ہوگئی ہے؟ ان ذہنی روگوں کی تجزیاتی تشریح کے لئے ایسی بہت سی معالجاتی سفارشات نہیں پیش کی جاسکتی ہیں جو بہت زیادہ عملی دلچسپی کی حامل ہوسکتی ہیں۔ میں یہ نہیں کہوں گا کہ مہذب معاشرے پر تحلیل نفسی کے اطلاق کی اس قسم کی کوشش بے معنی یا شیخ چلی والی بات ہوگی۔ تاہم ہمیں احتیاط سے کام لینا ہوگا۔ یاد رکھنا ہوگا کہ ہم صرف مشابہتوں سے نمٹ رہیں اور یہ کہ نہ صرف انسانوں کے معاملے میں بلکہ تصورات کے معاملے میں بھی یہ بات خطرناک ہوتی ہے کہ انہیں اس خطے سے نکال لیا جائے جہاں انہوں نے جنم لیا ہو اور نشوونما پائی ہو۔ اجتماعی ذہنی خلل کی تشخیص کے سلسلے میں ایک اور خاص مشکل بھی پیدا ہوگی۔ فرد کے ذہنی خلل کے معاملے میں اس تضاد کو ہم نقطۂ آغاز بنا سکتے ہیں جو مریض اور اس ماحول کے درمیان ہوتا ہے جسے ہم ''نارمل'' خیال کرتے ہیں۔ جب کوئی معاشرہ ہی بیمار ہو تو اس قسم کا کوئی پس منظر دستیاب نہیں ہوتا۔ اسے تو کسی نہ کسی طور پر مہیا کرنا پڑتا ہے۔ جہاں تک ہمارے علم کے کسی معالجاتی اطلاق کا تعلق ہے تو معاشرتی ذہنی خلل کے کسی ذہین ترین تجزیئے کا بھی آخر کیا فائدہ ہوگا' کیونکہ کسی کے پاس بھی ایسی قوت نہیں ہے جس کے بل بوتے پر وہ معاشرے کو وہ علاج قبول کرنے پر مجبور کرسکے؟ خیر ان تمام مشکلات کے باوجود ہم یہ امید

کر سکتے ہیں کہ کبھی نہ کبھی کوئی اس تحقیق کو مہذب معاشروں کے فہم کے لئے بروئے کار لائے گا''۔

یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ مہذب اور ہوشمند معاشرہ وہ ہوتا ہے جو انسان کی ضرورتوں سے ہم آہنگی کا حامل ہو۔ ضروری نہیں کہ وہ ان ضرورتوں کے مطابق ہو جو انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کی ضروریات ہیں' بلکہ ان ضروریات کے مطابق ہو جو معروضی طور پر اس کی ضروریات ہیں اور انسان کے مطالعے سے انہیں ڈھونڈا جا سکتا ہے لہذا ہمارا پہلا کام یہ ہے کہ انسانی فطرت کی تحقیق کریں اور ان ضروریات کا تعین کریں جو اس فطرت سے جنم لیتی ہیں پھر ہمیں انسان اور معاشرے کے باہمی تضادات کا مطالعہ کرنا چاہئے اور ان تضادات کے نتائج کو پڑھنا چاہئے۔ خاص طور پر جدید معاشرے کے حوالے سے ان امور پر نظر ڈالنی چاہئے۔

MashalBooks.com

باب ۳

انسانی صورتِ حال ......
انسان دوست تحلیل نفسی کی کلید

اپنے جسم اور اپنے طبعی وظائف کے اعتبار سے انسان کا تعلق حیوانات کی دنیا سے ہے۔ حیوان کے عمل کا تعین جبلتوں سے ہوتا ہے' یعنی عمل کے ایسے خصوصی نمونوں سے جن کا اپنا تعین موروثی نظام اعصاب سے ہوتا ہے۔ ترقی کے پیمانے پر کوئی حیوان جس قدر آگے ہوتا ہے اس کے عمل کا نمونہ اتنا ہی لچک دار ہوتا ہے اور پیدائش کے وقت اس کی ساختی ہم آہنگی کم مکمل ہوتی ہے۔ یہاں تک بعض اعلیٰ مرحلوں میں ہم کافی حد تک ذہانت کو بھی کارفرما پاتے ہیں۔ یعنی ان مرحلوں کے حیوانات مطلوبہ مقاصد حاصل کرنے کے لئے خیال کو بروئے کار لاتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جبلت کی تنگ حدود سے باہر قدم نکالنے کے قابل ہوتے ہیں۔ تاہم حیوانات کی دنیا میں بہت سی ترقی کے باوجود وجود کے بعض بنیادی عناصر جوں کے توں رہتے ہیں۔

حیوان کی زندگی فطرت کے حیاتیاتی قوانین کے تحت بسر ہوتی ہے وہ فطرت کا جزو ہوتا ہے اور کبھی اس سے ماورا نہیں ہوسکتا۔ اسے نہ تو اخلاقی نوعیت کا کوئی شعور ہوتا ہے' نہ ہی اپنی اور اپنے وجود کی کوئی آگاہی ہوتی ہے' وہ عقل سے بھی محروم ہوتا ہے۔ بشرطیکہ عقل سے ہم یہ مراد لیں کہ حواس کی گرفت میں آنے والی سطح کے نیچے کا ادارک حاصل کرنا اور اس کے پیچھے چھپے ہوئے جوہر کو سمجھنا عقل کا وظیفہ ہے نتیجہ یہ ہے کہ حیوان کے پاس سچائی کا کوئی تصور نہیں ہوتا' اگرچہ اسے یہ سوجھ بوجھ ہوسکتی ہے کہ فائدہ مند شے کیا ہے؟

MashalBooks.com

حیوانی وجود حیوان اور فطرت کے درمیان ہم آہنگی کا مظہر ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ فطرت ہمیشہ اس پر مہربان رہتی ہے اور اس کے لئے خطرات پیدا نہیں کرتی اور اسے بقا کے لئے شدید جدوجہد پر مجبور نہیں کرتی۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ فطرت نے حیوان کو ان ہتھیاروں سے لیس کیا ہوتا ہے جن کے ذریعے وہ پیش آنے والی ہر صورتِ حال سے نمٹ سکے۔ یہ ویسے ہی ہے جیسے فطرت نے پودے کے بیج کو یہ قوت عطا کی ہوتی ہے کہ وہ زمین اور موسم وغیرہ کے ان عوامل سے فائدہ اٹھا سکے جن سے ارتقائی عمل کے دوران اس نے ہم آہنگی اختیار کر لی ہے۔

حیوانی ارتقاء کے ایک مخصوص نکتے پر ایک بے مثل وقفہ آتا ہے جس کا موازنہ مادے کے اولین ظہور، زندگی کے پہلے ظہور اور حیوانی وجود کے اولین ظہور سے کیا جا سکتا ہے۔ یہ نیا واقعہ اس وقت وجود میں آتا ہے کہ جب ارتقاء کے دوران عمل بنیادی طور پر جبلت سے متعین ہونا بند ہو جاتا ہے۔ جب فطرت کی مطابقت پذیری اپنی صفت سے محروم ہو جاتی ہے اور جب عمل موروثی طور پر حاصل ہونے والی جابرانہ میکانیت کا پابند نہیں رہتا۔ جب حیوان فطرت سے ماورا ہوتا ہے، جب وہ مخلوق کے محض مجہول کردار سے ماورا ہوتا ہے اور جب وہ حیاتیاتی حوالے سے سب سے زیادہ بیچارگی کا شکار ہوتا ہے تو اس وقت انسان جنم لیتا ہے۔ اس وقت سیدھا کھڑا ہو کر حیوان خود کو فطرت سے آزاد کروا لیتا ہے اور دماغ اعلیٰ ترین حیوان کے دماغ سے بھی کہیں زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ انسان کی یہ پیدائش ہوسکتا ہے کہ لاکھوں برس تک جاری رہی ہو، لیکن جو بات اہم ہے وہ یہ ہے کہ ایک نئی نوع نمایاں ہوئی، جو فطرت سے ماورا تھی اور یہ کہ زندگی خود اپنے آپ سے آگاہ ہوئی۔

خود آگاہی، عقل اور تخیل نے اس ''ہم آہنگی'' کو منقطع کر دیا جو حیوانی وجود کی خصوصیت ہے۔ ان کے ظہور نے انسان کو الگ تھلگ اور منفرد بنا دیا۔ وہ فطرت کا حصہ ہے، اس کے طبعی قوانین کے تابع اور انہیں تبدیل کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس کے باوجود وہ باقی فطرت سے ماورا ہے۔ وہ حصہ ہوتے ہوئے بھی الگ کر دیا گیا ہے۔ وہ بے گھر ہے پھر بھی دوسری تمام مخلوقات کے ساتھ مشترکہ گھر میں زنجیروں سے جکڑا ہوا ہے۔ اتفاقی زمان و مکان پر اس دنیا میں پھینکے جانے کے باوجود وہ اس سے نکلنے پر مجبور ہے اور یہ امر بھی اتفاقی ہے۔ اپنے آپ سے آگاہ ہوتے ہوئے وہ اپنی بے چارگی اور اپنے وجود

کی حدود کو محسوس کرتا ہے۔ وہ اپنے انجام .... موت کا تصور کرتا ہے۔ وہ اپنے وجود کی دوئی سے کبھی آزاد نہیں ہوتا۔ چاہے بھی تو اپنے ذہن سے نجات نہیں پا سکتا اور جب تک زندہ ہے تب تک اپنے جسم کا پابند بھی ہے .... اور اس کا جسم اس میں زندہ رہنے کی آرزو پیدا کرتا ہے۔

عقل انسان کے لئے رحمت اور لعنت بھی ہے۔ وہ اسے نا قابلِ حل دوئی کو حل کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اس حوالے سے انسانی وجود دیگر تمام عضویات سے مختلف ہے۔ وہ ایک مسلسل عدم توازن کا شکار ہے جس کو نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کی زندگی اس کی اپنی نوع کے نمونے کی تکرار سے بسر نہیں کی جا سکتی۔ اسے خود اپنی زندگی کو گزارنی پڑتی ہے۔ انسان وہ واحد حیوان ہے جو بوریت کا شکار ہو سکتا ہے‘ جو جنت سے نکالے جانے کا احساس کر سکتا ہے۔ پھر انسان وہ واحد حیوان بھی ہے جو خود اپنے وجود کو ایسا مسئلہ سمجھتا ہے جسے اس نے حل کرنا ہے اور جس سے وہ فرار حاصل نہیں کر سکتا۔ وہ فطرت کے ساتھ انسان سے پہلے کی ہم آہنگی کی کیفیت کی طرف رجعت نہیں کر سکتا لازم ہے کہ وہ اپنی عقل کو ترقی دے یہاں تک کہ وہ فطرت اور خود اپنے پر قابو پالے۔ ان کا آقا بن جائے۔

ارتقائے خرد اور ارتقائے نسل کے اعتبار سے انسان کا ظہور بنیادی طور پر ایک منفی واقعہ ہے۔ وہ فطرت کے ساتھ جبلی ہم آہنگی سے محروم ہے۔ جسمانی اعتبار سے کمزور ہے‘ پیدائش کے وقت وہ دوسرے تمام حیوانات سے زیادہ بے چارگی کا شکار ہوتا ہے اور اسے دوسرے تمام حیوانات کے مقابلے میں زیادہ عرصے تک حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ فطرت کے ساتھ وحدت کھو چکا ہے لیکن فطرت سے ماورا ایک نئی زندگی بسر کرنے کے لئے اس کو وسائل مہیا نہیں کئے گئے ہیں۔ اس کی عقل انتہائی ابتدائی قسم کی ہے۔ فطرت کے اعمال کا اس کے پاس کوئی علم نہیں ہے اور نہ ہی ان جبلتوں کی جگہ لینے کے آلات موجود ہیں جن کو وہ کھو چکا ہے۔ وہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹ کر رہتا ہے اور اسے اپنا یا دوسروں کا کوئی علم بھی نہیں ہوتا۔ بلاشبہ جنت کا مذہبی قصہ صورتِ حال کی مکمل وضاحت کے ساتھ ترجمانی کرتا ہے۔ انسان جو کہ فطرت کے ساتھ مکمل ہم آہنگی کے ساتھ لیکن خود آگاہی کئے بغیر باغ عدن میں رہتا تھا‘ وہ اپنی تاریخ کا آغاز آزادی کے پہلے قدم‘ ایک حکم کی نافرمانی کے ساتھ کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ اپنے آپ سے اپنی جدائی

سے اور اپنی بے چارگی سے آگاہ ہوتا ہے۔ اسے جنت سے نکال دیا جاتا ہے اور دو فرشتے شعلہ فشاں تلواریں لئے اسے واپس آنے سے روکتے ہیں۔

انسان کا ارتقاء اس حقیقت پر مبنی ہے کہ وہ اپنے حقیقی گھر......فطرت...... سے محروم ہو چکا ہے اور یہ کہ وہ کبھی وہاں واپس نہیں جا سکتا' کبھی دوبارہ حیوان نہیں بن سکتا۔ اس کے لئے صرف ایک ہی راہ کھلی اور وہ یہ ہے کہ وہ اپنے فطری گھر سے پوری طرح باہر نکل کر ایک نیا گھر تلاش کرے...... ایسا گھر جو وہ دنیا کو انسانی بنا کر اور خود بھی صحیح معنوں میں انسان بن کر تخلیق کرتا ہے۔

انسانی نسل اور فرد دونوں کا معاملہ یہ ہے کہ جب وہ پیدا ہوتے ہیں تو گویا انہیں ایسی صورتِ حال سے باہر پھینک دیا جاتا ہے جو جبلتوں کی طرح واضح اور صاف ہے۔ پھر وہ ایک ایسی صورتِ حال میں داخل ہو جاتے ہیں جو غیر معین' غیر واضح اور کھلی ہے۔ اس میں تیقن صرف ماضی کے بارے میں ہے اور جہاں تک مستقبل کا تعلق ہے صرف موت ہی یقینی ہے...... جو دراصل ماضی کی طرف ہی رجعت ہے یعنی مادے کی بے جان صورتِ حال کی طرف واپسی کا نام ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو انسان کے وجود کا مسئلہ پوری فطرت میں منفرد حیثیت کا حامل ہے۔ وہ عالم فطرت سے گر چکا ہے لیکن ابھی تک اس کے اندر بھی ہے۔ اس کا وجود جزوی طور پر ربانی ہے اور جزوی طور پر حیوانی ہے۔ جزوی طور پر محدود ہے اور جزوی طور پر لامحدود ہے۔ اپنے وجود کے تضادات کے روز افزوں نئے حل' فطرت' دوسرے انسانوں اور خود اپنے ساتھ مطابقت کی اعلیٰ سے اعلیٰ تر صورتوں کی تلاش کی ضرورت ان تمام نفسیاتی قوتوں' جذبوں اور اندیشوں کا منبع ہے جو انسان کو متحرک رکھتے ہیں۔

حیوان کی طبعی ضروریات ......اس کی بھوک' پیاس اور جنسی تقاضے۔ پوری ہوتی رہیں تو وہ مطمئن رہتا ہے۔ جہاں تک انسان بھی حیوان ہے' یہ ضروریات ویسے ہی ضروری ہیں اور ان کی تسکین لازماً ہونی چاہئے۔ لیکن جہاں تک انسان کے انسانی پہلو کا تعلق ہے' محض ان جبلی تقاضوں کی تکمیل سے وہ خوش نہیں ہو سکتا۔ ان جبلتوں کی تسکین تو اسے ہوشمند بھی نہیں بنا سکتی۔ انسانی صورتِ حال کی یہی انفرادیت اس کی امتیازی خصوصیت ہے۔ انسانی نفسیات کے فہم کی بنیاد لازمی طور پر اس کے وجود کی شرائط سے پیدا

ہونے والی ضروریات کے تجزیے پر مبنی ہونی چاہئے۔

یوں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ مسئلہ جسے نسل انسانی نے اور ہر فرد نے حل کرنا ہے' وہ پیدا ہونے کا مسئلہ ہے۔ اگر ہم فرد کے بارے میں سوچیں تو طبعی پیدائش ہرگز اس قدر فیصلہ کن اور منفرد عمل نہیں جتنا کہ دکھائی دیتا ہے۔ بچہ پیدائش کے وقت ماں کی پیٹ سے باہر ضرور آ جاتا ہے لیکن کئی حوالوں سے اس کی حالت پہلے جیسی ہی رہتی ہے۔ وہ نہ تو باہر کی اشیاء کا ادارک کر سکتا ہے' نہ ہی خود کچھ کھا سکتا ہے۔ وہ مکمل طور پر ماں کا محتاج ہوتا ہے اور اس کی مدد کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ پھر بچہ خارجی اشیاء کو پہچاننے لگتا ہے' چیزوں کو گرفت میں لینے لگتا ہے' اپنی حرکات میں ربط پیدا کرتا ہے اور چلنے لگتا ہے۔ لیکن ایک لحاظ سے پیدائش کا عمل جاری رہتا ہے۔ بچہ بولنا سیکھتا ہے' چیزوں کا استعمال اور ان کا مقصد سیکھتا ہے' دوسروں سے رابطوں کی نوعیت سمجھتا ہے تاکہ سزا سے بچ سکے اور محبت و تعریف حاصل کر سکے۔ پھر جوں جوں وہ زندگی کے سفر میں آگے بڑھتا ہے' وہ محبت کرنے' عقل کو ترقی دینے اور دنیا کو معروضی انداز میں دیکھنے کا ڈھنگ سیکھتا ہے۔ وہ اپنی قوتوں کو فروغ دینے لگتا ہے' تشخص کا احساس حاصل کرتا ہے اور ایک مربوط زندگی کی خاطر اپنے حواس کی ترغیبات پر قابو پانا سیکھتا ہے۔ گویا روایتی مفہوم میں جسے ہم پیدائش کہتے ہیں وہ وسیع تر مفہوم میں جنم کا ایک آغاز ہے۔ اصل میں فرد کی پوری زندگی اپنے آپ کو جنم دینے کے عمل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ بلاشبہ مرنے سے پہلے ہمیں پوری طرح جنم لینا چاہئے۔ گو کہ اکثر افراد کی بدقسمتی یہ ہے کہ پیدا ہونے سے پہلے ہی مر جاتے ہیں۔

نسل انسانی کے ارتقاء کے بارے میں جو کچھ ہم جانتے ہیں' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کی پیدائش کو فرد کی پیدائش کے مفہوم ہی میں سمجھنا چاہئے۔ جب انسان نے کمترین جبلی مطابقت کا مرحلہ طے کر لیا تو وہ حیوان نہ رہا۔ لیکن جیسے بچہ جنم کے وقت لاچار ہوتا ہے ویسے ہی انسان بھی لاچار اور انسانی وجود کے لئے درکار ساز و سامان سے محروم تھا۔ انسان کی تاریخ اس پیدائش کا ایک پورا سلسلہ ہے۔ انسانی وجود کے لئے درکار ساز و سامان سے محروم تھا۔ انسان کی تاریخ اس پیدائش کا ایک پورا سلسلہ ہے۔ انسانی زندگی کی سطح کی طرف ابتدائی قدم اٹھانے میں انسان کو لاکھوں برس لگ گئے۔ وہ جادو۔ ٹوٹم پرستی' فطرت کی پرستش کی منزلوں سے گزرنے کے بعد ضمیر کی تشکیل' معروضیت پسندی

اور برادرانہ محبت کی چوکھٹ تک پہنچا۔ اپنی تاریخ کے آخری چار ہزار برس کے دوران انسان نے مکمل طور پر پیدا ہونے والے اور باشعور انسان کی بصیرت کو فروغ دیا ہے۔ یہ وہ بصیرتیں ہیں جن کو مصر' چین' ہندوستان' فلسطین' یونان اور میکسیکو میں نسل انسانی کے عظیم اساتذہ نے کم وبیش ایک جیسے طریقوں سے بیان کیا ہے۔

یہ امر واقعہ کہ انسان کا جنم بنیادی طور پر ایک منفی عمل ہے' یہ کہ وہ فطرت کے ساتھ وحدت سے محروم کر دیا گیا ہے اور اب وہ وہاں نہیں جا سکتا جہاں سے وہ آیا تھا۔ ان حقائق کا مطلب یہ ہے کہ جنم کا عمل کسی طور سہل نہیں ہے۔ اپنے نئے انسانی وجود میں اس کا ہر قدم خوفزدہ کرنے والا ہے۔ ہمیشہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک جانی پہچانی اور محفوظ کیفیت سے اس نئے ماحول کی طرف قدم بڑھایا جائے جس پر ابھی قابو نہیں پایا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر نوزائدہ بچے کو ماں کے پیٹ سے باہر آنے کا شعور ہوتا تو وہ اسے موت کے تجربے کے مساوی خیال کرتا۔ مہربان قسمت ہمیں اس اولین دکھ سے محفوظ رکھتی ہے۔ لیکن ہر نئے قدم پر اپنی پیدائش کے ہر نئے مرحلے پر ہم دوبارہ پریشان ہو جاتے ہیں۔ وہ متصادم رجحانات سے ہم کبھی نجات حاصل نہیں کر سکتے۔ ایک تو ہے ماں کے رحم سے باہر آنے' وجود کی حیوانی صورت سے زیادہ انسانی وجود اور غلامی سے آزادی کی طرف بڑھنے کا رجحان اور دوسرا ہے ماں کے پیٹ کے کی طرف' فطرت کی طرف تیقن اور تحفظ کی طرف واپسی کا رجحان۔ فرد اور نسل کی تاریخ میں آگے بڑھنے کا رجحان' ترقی پسند رویہ' زیادہ مضبوط ثابت ہوا ہے۔ تاہم ذہنی بیماری اور ان مراحل کی طرف نسل انسانی کی واپسی کے مظاہرے جن کو نسلوں پہلے ترک کر دیا گیا تھا' اس شدید جدوجہد کو ظاہر کرتے ہیں جو جنم کے ہر نئے قدم سے منسلک ہے۔

انسان کی ضروریات ....

جیسا کہ وہ اس کے وجود کی صورتحال سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان کی زندگی ترقی اور رجعت ....یعنی انسانی وجود تک رسائی اور حیوانی وجود کی طرف رجعت .... کے ناقابل فرار متبادل سے متعین ہوتی ہے واپسی کی ہر کوشش تکلیف دے ہے۔ وہ لازماً مصائب اور ذہنی عوارض کا' طبعی یا ذہنی موت (پاگل پن

کی صورت میں) کا سبب بنتی ہے۔ آگے کی طرف ہر قدم خوفناک اور تکلیف دہ ہے۔ البتہ ایک نکتہ ایسا بھی آ جاتا ہے جب خوف اور شک بہت کم رہ جاتا ہے۔ طبعی طور پر پیدا ہونے والی خواہشوں (بھوک، پیاس، اور جنس) کے علاوہ تمام لازمی انسانی خواہشیں اسی دوئی سے متعین ہوتی ہیں۔ انسان کو کوئی نہ کوئی مسئلہ درپیش رہتا ہے، وہ کبھی فطرت سے مجہول ہم آہنگی کی موجودصورتِ حال پر قانع نہیں رہ سکتا۔ اگر اس کی تمام جبلی ضروریات کی مکمل ترین تسکین ہو جائے تو بھی اس کا انسانی مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ بات یہ ہے کہ اس کے شدید ترین جذبوں اور ضرورتوں کا منبع اس کا جسم نہیں، بلکہ ان کی جڑیں تو اس کے وجود کے انوکھے پن میں پیوست ہیں۔

انسان دوست تحلیلِ نفسی کی کلید بھی یہی ہے۔ انسانی جذبوں اور خواہشوں کو متحرک کرنے والی بنیادی قوت کی جستجو میں فرائڈ نے یہ سمجھا تھا کہ یہ قوت جنسی خواہش ہے۔ خیر جنسی خواہش کی قوت میں کسی کو شبہ نہیں۔ لیکن یہ خواہش اور اس کے تمام مضمرات کی شدت کے باوجود کسی طور بھی انسان کی سب سے طاقتور قوتیں نہیں ہیں اور ان کی عدم تسکین ذہنی خلل کا سبب نہیں بنتی۔ اصل میں انسان کے کردار کو متحرک کرنے والی طاقتور ترین قوتیں اس کے وجود کی صورتِ حال، یعنی ''انسانی صورت حال'' سے جنم لیتی ہیں۔

انسان ساکت و جامد نہیں رہ سکتا کیونکہ اس کا داخلی تضاد اسے ایک نیا توازن تلاش کرنے کے لئے .... فطرت کے ساتھ گم شدہ حیوانی ہم آہنگی کی جگہ ایک نئی ہم آہنگی تلاش کرنے کے لئے متحرک رکھتی ہے۔ جب اس کی حیوانی جبلتوں کی تسکین ہو جاتی ہے تو پھر انسانی ضروریات اسے بے چین کر دیتی ہیں۔ جیسے اس کا جسم اسے بتاتا ہے کہ کیا کھانا چاہئے اور کس سے بچنا چاہئے ویسے ہی اس کے ضمیر کو اسے بتانا چاہئے کہ کس شے کو نشو ونما دینی چاہئے اور اسے پروان چڑھانا چاہئے اور کسے دبانا اور مٹانا چاہئے۔ لیکن بھوک اور اشتہا جسم کے وظائف ہیں جن کے ساتھ انسان جنم لیتا ہے۔ ضمیر گو بالقوہ موجود ہوتا ہے اسے انسانوں اور ان اصولوں کی رہنمائی درکار ہوتی ہے جو صرف تہذیب کے فروغ سے نشو ونما پاتے ہیں۔

انسان کے تمام جذبے اور محرکات اس کے وجود کا ایک جواب تلاش کرنے کی کوشش ہیں۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جنون سے بچنے کی کوشش ہیں (یہاں اشارتاً یہ کہا

جا سکتا ہے کہ ذہنی زندگی کا اصل مسئلہ یہ نہیں کہ کیوں بعض لوگ پاگل ہو جاتے ہیں' بلکہ یہ ہے کہ اکثر لوگ کیوں پاگل پن سے بچتے ہیں۔) ذہنی طور پر صحت مند اور مریض دونوں ایک جواب' ایک حل تلاش کرنے کی ضرورت سے متحرک ہوتے ہیں۔فرق بس یہ ہے کہ ایک جواب انسان کی مجموعی ضروریات کی زیادہ تسکین کرتا ہے' یوں وہ دوسروں کے مقابلے میں اس کی قوتوں کی نشو ونما اور اسکی مسرت میں زیادہ معاون ثابت ہوتا ہے۔تمام تہذیبیں ایسے نظام مہیا کرتی ہیں جن میں بعض حل غالب ہوتے ہیں۔یوں مخصوص جد و جہد اور تسکین کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔تمام مذاہب' چاہے وہ ابتدائی نوعیت کے ہوں یا وہ الٰہیاتی یا غیر الٰہیاتی مذاہب ہوں' وہ انسان کے وجودی مسئلے کا جواب دینے' اسے حل کرنے کی کوشش ہیں۔اس طرح سب سے زیادہ وحشیانہ تہذیبوں سے لے کر اعلیٰ ترین تہذیبوں تک کا وظیفہ بھی ایک سا ہے......فرق محض یہ ہے کہ جو حل وہ پیش کرتی ہیں وہ بہتر ہے یا بدتر۔تہذیبی سانچے سے گریز کرنے والا بھی اسی طرح ایک حل کی تلاش میں ہوتا ہے جس طرح تہذیبی سانچے میں خوب رچا بسا اس کا بھائی ہوتا ہے۔اس کا حل اس کی تہذیب کی طرف سے پیش کئے جانے والے حل سے اچھا یا برا ہو سکتا ہے۔لیکن وہ ہمیشہ انسانی وجود سے پیدا ہونے والے اسی بنیادی سوال کا ایک اور جواب ہوتا ہے۔اس حوالے سے دیکھا جائے تو تمام تہذیبیں مذہبی ہیں اور ہر جنون مذہب کی ایک نجی صورت ہے' بشرطیکہ ہم مذہب کو انسانی وجود کے مسئلے کا حل تلاش کرنے کی کوشش قرار دیں۔سچ بات تو یہ ہے کہ ذہنی امراض اور ان کے ساتھ ساتھ فن اور مذہب کو جنم دینے والی مہیب وتوانا قوتوں کو طبعی ضروریات کی عدم تسکین یا ان کے ارتفاع کے نتیجے کے طور پر نہیں سمجھا جا سکتا۔یہ تو پیدا ہوتے ہوئے انسان کے مسئلے کے حل کی کاوشیں ہیں۔تمام انسان آدرش پسند ہیں اور اس کے بغیر چارہ کار نہیں ہے' بشرطیکہ ہم آدرش پسندی کو ان ضرورتوں کی تسکین کی آرزو قرار دیں جو خاص طور پر انسانی نوعیت کی حامل ہیں اور طبعی ضروریات سے ماورا ہیں۔فرق بس یہ ہے کہ کوئی آدرش پسندی اس مسئلے کا اچھا اور کافی حد تک حل ثابت ہوتی ہے جب کہ اس کی کوئی دوسری صورت بُری اور تباہ کن ثابت ہوتی ہے۔یہاں اچھے اور برے کا فیصلہ انسانی فطرت اور اس کی نشو ونما کا تعین کرنے والے قوانین کے بارے میں ہمارے علم کی بنیاد پر کیا جائے گا۔

انسان کے وجود سے جنم لینے والی یہ ضروریات اور جذبے کون سے ہیں؟

ا۔ وابستگی بمقابلہ نرگسیت

انسان فطرت کے ساتھ اس بنیادی وحدت سے محروم ہو چکا ہے جو حیوانی وجود کا خاصہ ہے۔ ساتھ ہی چونکہ وہ عقل اور تخیل کا حامل ہے' اس لئے وہ اپنی تنہائی اور جدائی سے آگاہ بھی ہے۔ وہ اپنی بے چارگی اور جہالت اور اپنی پیدائش اور موت کے اتفاقی پن سے بھی آگاہ ہے۔ اگر انسان اپنے ہم جنسوں کے ساتھ وہ نئے رشتے استوار نہ کر سکتا جو جبلتوں سے طے ہونے والے پرانے رشتوں کی جگہ لے لیتے ہیں' تو وہ اس صورتِ حال کو ایک پل کے لئے بھی برداشت نہ کر سکتا تھا۔ تمام طبعی ضرورتیں پوری ہو جائیں تو بھی انسان تنہائی اور علیحدگی کی اپنی کیفیت کو ایسا بندی خانہ ہی سمجھے گا' جس سے اپنی ہوشمندی کو بچانے کی خاطر فرار ضروری ہے۔ اصل میں پاگل شخص وہی ہوتا ہے جو کسی قسم کا تعلق بنانے میں مکمل طور پر ناکام ہو جاتا ہے اور چار دیواری کے اندر بند نہ ہوتے ہوئے بھی قید میں ہوتا ہے۔ دوسرے انسانوں کے ساتھ تعلق جوڑنے' ان کے ساتھ رشتے ناطے طے کرنے کی ضرورت ایک ایسی اہم ضرورت ہے جس کی تسکین پر انسان کی ذہنی صحت مبنی ہے۔ یہ ضرورت تمام انسانی رشتوں کی محرک ہے اور ان تمام جذبوں کے پیچھے کارفرما ہے جنہیں وسیع ترین مفہوم میں ہم محبت قرار دیتے ہیں۔

اس تعلق کو' اس ہم آہنگی کو کئی طریقوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کسی ایک شخص' کسی گروہ' کسی ایک ادارے یا خدا کی اطاعت کے وسیلے سے انسان دنیا کے ساتھ ایک ہونے' اس کے ساتھ تعلق جوڑنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے سے بڑے کسی وجود یا کسی شے کا حصہ بن کر اپنے انفرادی وجود کی علیحدگی سے ماورا ہو سکتا ہے۔ اور اپنے تشخص کا تجربہ اس قوت کے حوالے سے کرتا ہے جس کی اطاعت اس نے اختیار کی ہے۔ علیحدگی پر قابو پانے کا ایک اور امکان بالکل مختلف بلکہ متصادم انداز کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان دنیا پر قوت حاصل کرے' اس پر قابو پا کے خود کو اس سے منسلک کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ دوسروں کو اپنے وجود کا حصہ بنا سکتا ہے اور یوں غلبے کے ذریعے اپنے انفرادی وجود سے ماورا ہو سکتا ہے۔ اطاعت اور غلبے دونوں میں مشترک عنصر وابستگی کی علامتی

ماہیت ہے۔ دونوں وابستہ افراد اپنی اصابت اور آزادی سے محروم ہو جاتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے حوالے سے زندہ رہتے ہیں قربت کے لئے اپنی آرزو کی تسکین کرتے ہیں' پھر بھی اس داخلی قوت اور خود اعتمادی سے محروم رہتے ہیں جو آزادی و خود مختاری کی طالب ہوتی ہے۔ مزید براں انہیں شعوری یا شعوری خصومت کا مسلسل دھڑکا لگا رہتا ہے جو معاشی رشتے سے لازماً پیدا ہوتی ہے اطاعتی (مساکیت پسندانہ) یا غلبے (سادیت پسندانہ) کے جذبے کی تکمیل کبھی بھی تسکین کا سبب نہیں بنتی۔ ان جذبوں کا حال اس پیاس جیسا ہے جو بجھائے نہیں بجھتی' بلکہ بڑھتی چلی جاتی ہے۔ چونکہ اطاعت یا غلبے (یا ملکیت اور شہرت وغیرہ) کی کوئی حد بھی تشخص اور وحدت کا احساس نہیں دیتی' اس لئے اس کی خواہش بڑھتی چلی جاتی ہے۔ ان جذبوں کا آخری نتیجہ شکست ہوتا ہے۔ اس کے سوا کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا۔ ان جذبوں کا مقصد تو وحدیت کو قائم کرنا ہوتا ہے' لیکن وہ اصابت اور مرکزیت کے احساس کو ہی فنا کر دیتے ہیں۔ جس شخص پر ان میں سے کسی جذبے کا غلبہ ہو وہ درحقیقت دوسروں کا محتاج ہو کر رہ جاتا ہے۔ اپنی انفرادی شخصیت کو ترقی دینے کے بجائے وہ ان کا غلام ہو جاتا ہے جن کے آگے وہ جھکتا ہے یا جن کو اپنے آگے جھکاتا ہے۔

صرف ایک ہی جذبہ ایسا ہے جو ایک طرف تو دنیا سے منسلک ہونے کی انسانی ضرورت پوری کرتا ہے اور دوسری طرف اصابت اور انفرادیت کا احساس بھی عطا کرتا ہے۔ یہ محبت کا جذبہ ہے۔ محبت اپنے سے باہر کسی فرد یا شے کے ساتھ ایسے تعلق کا عنوان ہے جس میں انسان کی اپنی علیحدگی اور اس کی ذات کی اصابت برقرار رہتی ہے۔ یہ شراکت اور رفاقت کا ایک ایسا تجربہ ہے جو انسان کو اپنی باطنی سرگرمی کو کمال تک پہنچانے کا موقع بھی دیتا ہے۔ محبت کا تجربہ وہموں سے نجات دلاتا ہے۔ دوسرے شخص کے تصور کو یا میرے اپنے تصور کو ابھارنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی' کیونکہ فعال رفاقت اور محبت کرنے کی حقیقت مجھے اپنے انفرادی وجود سے ماورا ہونے کا موقع دیتی ہے اور ساتھ ہی ان فعال قوتوں کا حامل ہونے کی حیثیت سے اپنی ذات کا تجربہ کرنے کا موقع دیتی ہے جو محبت کرنے کے عمل کا حصہ ہیں۔ جو شے اہم ہے' وہ محبت کی مخصوص کیفیت ہے نہ کہ محبت کا معروض' یعنی وہ شے جس سے محبت کی جاتی ہے' محبت اپنے ہم جنسوں کے......ساتھ انسانی یکجہتی کا تجربہ ہے۔ عورت اور مرد کی جنسی محبت' بچے کے لئے ماں کی ممتا اور انسان کا خود

اپنے ساتھ لگاؤ میں ہر جگہ یہی محبت کارفرما ہوتی ہے۔ یہ وحدت کے صوفیانہ تجربے میں بھی شامل ہے۔ محبت کے عمل میں، میں سب کے ساتھ مل جاتا ہوں، پھر بھی میرا اپنا، منفرد، جداگانہ، محدود اور فانی وجود برقرار رہتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ جدائی اور ملاپ دونوں انتہاؤں سے محبت پیدا ہوتی ہے اور ہوتی رہتی ہے۔

محبت اس شے کا ایک پہلو ہے جس کو میں تعمیری وابستگی کا عنوان دیتا ہوں، یعنی دوسرے انسانوں، اپنے ساتھ اور فطرت کے ساتھ انسان کا فعال اور تخلیقی رشتہ۔ فکری سطح پر اس تعمیری وابستگی کا اظہار عقل کی دنیا پر مناسب گرفت سے ہوتا ہے عمل کی سطح پر اس تعمیری وابستگی کا اظہار تعمیری کام کے ذریعے ہوتا ہے جس کے حقیقی نمونے فنی اور فنکاری ہیں۔ احساس کی سطح پر تعمیری وابستگی کا اظہار محبت میں ہوتا ہے جو دوسرے فرد، تمام انسانوں اور فطرت کے ساتھ اپنی شخصیت اور آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے وحدت اور ملاپ کا تجربہ ہے۔ محبت کے تجربے میں یہ ظاہری تناقص پیدا ہوتا ہے کہ دو افراد ایک ہو جاتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ جدا جدا بھی رہتے ہیں۔ اس مفہوم میں محبت کبھی ایک فرد تک محدود نہیں ہوتی۔ اگر میں صرف ایک ہی فرد سے محبت کرتا ہوں، دوسرے مجھے اچھے نہیں لگتے اور اگر ایک شخص کی محبت مجھے اپنے جیسے دوسرے انسانوں سے برگشتہ کر دیتی ہے، ان سے دور لے جاتی ہے تو پھر یہ تعلق محبت کا تعلق نہیں ہوگا۔ ہاں اور بہت سی قسم کا تعلق ضرور ہو سکتا ہے۔ اگر میں یہ کہہ سکوں ''مجھے تم سے محبت ہے'' تو میں کہتا ہوں ''میں تمہارے حوالے سے ساری انسانیت سے، ساری زندہ چیزوں سے محبت کرتا ہوں۔ تمہارے حوالے سے میں خود سے بھی پیار کرتا ہوں۔'' اس مفہوم میں اپنی ذات سے محبت خودغرضی کے برعکس ہو جاتی ہے۔ خودغرضی اپنے ساتھ ایک لالچی تعلق سے عبارت ہے اور یہ اپنے آپ سے حقیقی محبت کی کمی سے پیدا ہوتا ہے اور وہ اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ محبت اصل میں میری آزادی میں اضافہ کرتی ہے اور مجھے زیادہ مضبوط اور زیادہ خوش باش بناتی ہے...... لیکن ساتھ ہی مجھے محبوب کے ساتھ اس قدر ایک کر دیتی ہے کہ وقتی طور پر انفرادیت ختم ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ محبت میں ''میں تم ہوں'' کا تجربہ ہوتا ہے اور تم سے مراد سب کچھ ہے........... محبوب، اجنبی، ہر زندہ شے۔ محبت کے تجربے میں انسان کے مسئلے کا واحد حل مضمر ہے، اسی میں ہوشمندی ہے۔

تعمیری محبت میں ذمہ داری، پرواہ، احترام اور علم کے رویّے مضمر ہوتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اگر میں محبت کرتا ہوں تو میں پرواہ بھی کرتا ہوں، یعنی دوسرے فرد کی نشوونما اور خوشی کا سرگرمی سے خیال رکھتا ہوں، محض تماشائی نہیں رہتا۔ میں ذمہ دار ہو جاتا ہوں، یعنی میں اس کی ضروریات کا جواب دیتا ہوں ان ضروریات کا بھی جن کا وہ اظہار کرتا ہے اور اس سے بھی زیادہ ان ضروریات کا جن کو وہ ظاہر نہیں کر سکتا، یا ظاہر نہیں کرتا۔ میں اس کا احترام کرتا ہوں، یعنی میں اس کو ویسے ہی قبول کرتا ہوں جیسے کہ وہ ہے اور پانی خواہشوں اور خدشوں کے حوالے سے اُس کی کانٹ چھانٹ نہیں کرتا۔ پھر یہ کہ میں اسے جانتا بھی ہوں۔ میں اس کے وجود کے اندر گھس کر اس کی ذات کے مرکز سے اپنی ذات کے مرکز کا رشتہ جوڑتا ہوں۔ محبت کا یہ رشتہ سطحی نہیں۔ داخلی ہوا کرتا ہے۔

جب تعمیری محبت کا رُخ ہم مرتبہ لوگوں کی طرف ہوتا تو اسے برادرانہ محبت کا عنوان دیا جا سکتا ہے۔ مادرانہ محبت میں رشتہ دو غیر مساوی افراد کے درمیان ہوتا ہے، کیونکہ بچہ بے بس اور ماں کا محتاج ہوتا ہے۔ نشوونما پانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ خودمختار ہوتا چلا جائے۔ یہاں تک کہ وہ ماں کا محتاج نہ رہے۔ گویا ماں اور بیٹے کا رشتہ ناقص ہے اور ایک لحاظ سے المناک بھی ہے۔ اس میں ماں کی طرف سے شدید محبت درکار ہوتی ہے، لیکن اس محبت کا کام یہ بھی ہونا چاہئے کہ وہ بچے کو ماں سے الگ کر کے اسے پوری طرح خودمختار بنا دے۔ ہر ماں کے لئے یہ بات تو آسان ہوتی ہے کہ جدائی کا یہ عمل شروع ہونے سے پہلے وہ اپنے بچےس محبت کرے............ لیکن ان میں سے اکثر اس معاملے میں ناکام رہتی ہیں کہ وہ بچے سے محبت کریں اور ساتھ ہی اسے اپنے سے الگ بھی ہونے دیں۔

جنسی محبت میں ایک اور تحریک بھی شامل ہوتی ہے۔ یہ دوسرے فرد کے ساتھ ایک ہونے کی، اس کے ساتھ ملاپ کی تحریک ہے۔ برادرانہ محبت میں تو سبھی شامل ہوتے ہیں اور مادرانہ محبت کا رُخ بچے کی طرف اور ان تمام افراد کی طرف ہوتا ہے جن کو ہماری مدد کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن جنسی محبت کا رُخ ایک شخص کی طرف اور عموماً مخالف جنس کے کسی ایک فرد کی طرف ہوتا ہے جس کے ساتھ ملاپ کی خواہش کی جاتی ہے جنسی محبت جدائی سے شروع ہوتی ہے اور اس کا انجام ملاپ پر ہوتا ہے۔ جب کہ مادرانہ محبت ملاپ سے

شروع ہوتی ہے اور اس کا رُخ جدائی کی طرف ہوتا ہے۔ اگر ملاپ کی ضرورت کی تکمیل مادرانہ محبت ہو تو اس کا مطلب آزاد و خود مختار فرد کی حیثیت سے بچے کی تباہی ہوگا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ بچہ کی ضرورت یہ نہیں ہوتی کہ وہ ہمیشہ ماں کے ساتھ چمٹا رہے' بلکہ یہ کہ وہ بتدریج ماں سے الگ ہوتا جائے۔ اگر جنسی محبت میں برادرانہ محبت کا عنصر شامل نہ ہو اور اس کا محرک محض وصل کی خواہش ہو تو پھر وہ محبت سے محروم جنسی خواہش بلکہ ہوس ہوگی یا پھر وہ محبت کی مسخ شدہ صورت ہوگی جیسی کہ ہمیں ''محبت'' کی سادیت پسند اور مساکیت پسند صورتوں میں ملتی ہے۔

کسی قسم کا تعلق جوڑنے میں ناکامی کے نتیجے کو پیش نظر رکھا جائے اور نرگسیت کے مفہوم کا علم ہو تو پھر تعلق بنانے کی انسانی ضرورت پوری طور سمجھ میں آتی ہے۔ شیر خوار بچے کو صرف اپنے جسم' اپنی ضروریات' اپنی طبعی ضرورتوں اور پیار کی ضرورت کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ اسے ابھی دوسروں سے اپنی علیحدگی کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ وہ من و تو میں امتیاز نہیں کر سکتا وہ ابھی تک دنیا کے ساتھ وحدت کی کیفیت میں مبتلا ہوتا ہے' لیکن وہ وحدت جو انفرادیت اور حقیقت کے شعور کی بیداری سے قبل ہوتی ہے۔ خارجی دنیا کا وجود محض اس حوالے سے ہوتا ہے کہ کس قدر خوراک اور محبت اپنی ضرورتوں کی تسکین کے لئے درکار ہوگی' وہ ایسی کوئی شے یا شخصیت نہیں ہوتی جس کو حقیقت پسندانہ اور معروضی انداز میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ فرائڈ نے اس کیفیت کو ''ابتدائی نرگسیت'' کا عنوان دیا ہے۔ بچے کی نشوونما معمول کے مطابق ہو تو پھر وہ نرگسیت کی اس کیفیت پر جلد ہی قابو پا لیتا ہے۔ اس کی جگہ خارجی حقیقت کا شعور لے لیتا ہے اور ساتھ ہی وہ اپنے آپ کو دوسروں سے جدا محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ تبدیلی پہلے جنسی ادراک کی سطح پر رونما ہوتی ہے جب کہ چیزوں اور افراد کو مختلف اور معین ذوات کے طور پر شناخت کیا جانے لگتا ہے۔ یہی شناخت گفتگو کے امکان کی اساس بنتی ہے۔ سبب یہ ہے کہ چیزوں کو نام اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب کہ انہیں پہلے سے منفرد اور مختلف چیزیں سمجھا جائے جذباتی طور پر نرگسیت کی کیفیت پر قابو بہت بعد میں پایا جاتا ہے۔ سات آٹھ سال کی عمر کے بچے کے لئے دوسرے لوگ عموماً محض اس لئے وجود رکھتے ہیں کہ وہ اس کی ضرورتوں کی تسکین کا وسیلہ ہیں۔ جہاں تک وہ اس کی ان ضرورتوں کی تسکین کا کام سرانجام دیتے ہیں' وہ ایک دوسری کی جگہ بھی لے سکتے

ہیں۔صرف آٹھ اور نو سال کی عمر کے درمیان ہی بچہ دوسرے فرد کا تجربہ اس انداز میں کرنے لگتا ہے کہ بچہ اس سے محبت کرسکتا ہے۔ایچ۔ایس۔سیلوان کے نقطہ نظر کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ بچہ یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ دوسرے فرد کی ضروریات بھی اتنی ہی اہم ہیں جتنی کہ اس کی اپنی۔

ابتدائی نرگسیت معمول کے مطابق مظہر ہے اور یہ بچے کی نارمل جسمانی اور ذہنی نشوونما کے مطابق ہے۔لیکن نرگسیت زندگی کے بعد کے مرحلوں میں بھی برقرار رہتی ہے۔(فرائڈ نے اسے ''ثانوی نرگسیت'' کا عنوان دیا ہے) یہ اس وقت ہوتی ہے جب کہ نشوونما پاتا ہوا بچہ محبت کرنے کی اہلیت حاصل کرنے میں ناکام رہے یا اسے دوبارہ کھودے۔نرگسیت تمام شدید ذہنی امراض کا جوہر ہے۔نرگسیت زدہ فرد کے لئے حقیقت صرف ایک ہی ہوتی ہے اور وہ اس کے خیالات' احساسات یا ضروریات پر مبنی ہوتی ہے۔ بیرونی دنیا کا تجربہ وادراک معروضی انداز میں نہیں کیا جاتا۔نرگسیت زدہ فرد یہ نہیں سمجھتا کہ بیرونی دنیا خود اپنی شرائط' حالات اور ضرورتوں کے مطابق وجود رکھتی ہے۔نرگسیت کی شدید ترین صورت جنون کی تمام کیفیات بھی دیکھی جاسکتی ہے۔پاگل وہ ہوتا ہے جس کا دنیا کے ساتھ ربط ٹوٹ جاتا ہے۔وہ اپنے آپ میں سمٹ آتا ہے۔وہ مادی اور انسانی حقیقت کا ادراک اس طرح نہیں کرسکتا جس طرح کہ وہ موجود ہے۔بلکہ وہ داخلی تقاضوں کے حوالے سے اسے مسخ کر کے دیکھتا ہے۔وہ یا تو بیرونی دنیا کے بارے میں کوئی ردِعمل ظاہر ہی نہیں کرتا اور اگر کرتا بھی ہے تو اس کی حقیقت کے حوالے سے نہیں کرتا یا خود اپنے خیالات یا احساسات کے حوالے سے کرتا ہے۔نرگسیت معروضیت' عقل اور محبت کی متضاد کیفیت ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ دنیا سے تعلق جوڑنے میں مکمل ناکامی کا مطلب جنون ہے' ایک اور امر واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔وہ یہ ہے کہ کس قسم کی ہوشمندی زندگی کے لئے کس قسم کا تعلق ضروری ہے۔لیکن تعلق کی بہت سی صورتوں میں سے صرف ایک تعمیری صورت یعنی محبت ہی یہ شرط پوری کرتی ہے کہ وہ فرد کو اپنی شخصیت اور آزادی برقرار رکھنے کا موقع دے اور ساتھ ہی ساتھ اسے دوسرے لوگوں کے ساتھ متحد کردے۔

ب- ماورائیت

تخلیقی پن بمقابلہ تخریبی پن

تعلق جوڑنے کی ضرورت سے قریبی طور پر وابستہ انسانی صورتِ حال کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ اس پہلو کا تعلق مخلوق ہونے کی انسانی صورتِ حال اور مجہول مخلوق ہونے کی اس کیفیت سے ماورا ہونے کی ضرورت ہے۔ انسان اپنے علم' رضا مندی یا ارادے کے بغیر اس دنیا میں آتا ہے اور اپنی رضا مندی یا ارادے کے بغیر واپس اٹھا لیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ جانوروں' پودوں یا غیر نامیاتی مادے سے مختلف نہیں ہے۔ لیکن وہ چونکہ عقل اور تخیل کا حامل ہے اس لئے وہ اپنے اس مجہول کردار سے مطمئن نہیں ہوسکتا۔ وہ ''خالق'' بن کر مخلوق کے اس کردار اور اپنے وجود کی اس مجہولیت اور اس اتفاقی پن پر قابو پانے کی خواہش سے بے چین ہوتا ہے۔

انسان زندگی تخلیق کرسکتا ہے۔ یہ معجز نما صفت دراصل تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے۔ تاہم فرق یہ ہے کہ صرف انسان تخلیق ہونے اور تخلیق کرنے سے آگاہ ہے۔ انسان' بلکہ یوں کہیے کہ عورت بچے کو جنم دے کر اس وقت تک اس کی نگہداشت کر کے زندگی تخلیق کرسکتی ہے جب تک وہ خود اپنی ضروریات پوری کرنے کا اہل نہیں ہو جاتا۔ انسان .... مرد اور عورت .... بیج بو کر' مادی اشیاء پیدا کر کے' فن تخلیق کر کے' خیالات کو جنم دے کر اور ایک دوسرے سے محبت کر کے تخلیق کر سکتے ہیں۔ تخلیق کے عمل کے ذریعے اپنے مخلوق ہونے کی حیثیت سے ماورا ہو جاتا ہے' اپنے آپ کو اپنے وجود کی مجہولیت اور اتفاقی پن کی سطح سے اٹھا کر مقصدیت اور آزادی کی سطح تک لے جاتا ہے۔ ماورائیت کی انسانی ضرورت میں محبت اور اس کے ساتھ ساتھ فن' مذہب اور مادی پیداوار کی ایک جڑ پیوست ہے۔

تخلیق کے لئے فعالیت اور پرواہ ناگزیر ہیں۔ یہ اس شے کے لئے محبت کو پہلے سے فرض کرتی ہے جو کہ تخلیق کی جاتی ہے۔ اگر انسان محبت نہیں کرسکتا اور اگر وہ تخلیق کرنے

کا اہل نہیں ہے تو پھر وہ خود سے ماورا ہونے کا مسئلہ کیسے حل کر سکتا ہے؟ ماورائیت کی اس ضرورت کا ایک اور جواب بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر میں زندگی کو تخلیق نہیں کر سکتا تو اسے تباہ ضرور کر سکتا ہوں۔ زندگی کو تباہ کرتے ہوئے بھی میں اس سے ماورا ہو جاتا ہوں۔ دراصل زندگی کو تباہ کرنے کی اہلیت بھی اسی قدر معجز نما ہے جس قدر کہ اس کو تخلیق کرنے کی صلاحیت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ صرف زندگی ہی معجزہ ہے' نا قابلِ توجیہ ہے۔ تباہی وتخریب کے عمل میں انسان خود کو زندگی سے اوپر اٹھا لیتا ہے' وہ اپنے مخلوق ہونے کی حیثیت سے ماورا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا خود سے ماورا ہونے کی خواہش کے حوالے سے انسان کا حتمی انتخاب تخلیق کرنا یا تباہ کرنا' محبت کرنا یا نفرت کرنا ہے۔ تخریب وتباہی کے لئے ارادے کی وہ بے پناہ قوت تخلیق کی خواہش کی طرح ہی انسانی فطرت میں جڑیں رکھتی ہے جسے ہم انسان کی تاریخ میں کارفرما دیکھتے ہیں اور جس کا خوفناک مظاہرہ اپنے عہد میں بھی ہم نے دیکھا ہے۔ انسان محبت اور عقل کے اپنے ابتدائی امکان کو فروغ دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تاہم اس کا مطلب انسان کی اچھائی میں سادہ لوح قسم کا ایمان نہیں ہے۔ تخریب کاری ایک ثانوی امکان ہے جس کی جڑیں اسی انسانی وجود میں ہیں اور اس کی شدت اور قوت بھی اس قدر ہے جس قدر کسی اور جذبے کی ہو سکتی ہے۔ تاہم ...... اور یہ میرے استدلال کا ایک اہم نکتہ ہے ...... یہ صرف تخلیق کاری کا بدل ہے۔ تخلیق وتخریب اور محبت ونفرت ایسی دو جبلتیں نہیں ہیں جو آزاد وجود رکھتی ہوں۔ وہ دونوں ماورائیت کی ایک ہی ضرورت کا جواب ہیں۔ تباہ کرنے کا ارادہ اسی وقت اجاگر ہوتا ہے کہ جب تخلیق کرنے کی خواہش پوری ہونے میں ناکام رہتی ہے۔ تاہم تخلیق کرنے کی خواہش پوری ہو جائے تو خوشی حاصل ہوتی ہے' جب کہ تخریب کی آرزو پوری ہونے پر مصائب اور دکھ جنم لیتے ہیں اور سب سے زیادہ خود تخریب کار کو ان سے پالا پڑتا ہے۔

بھائی چارہ بمقابلہ محرمات سے جنسی ربط

انسان کی حیثیت سے انسان کے ظہور کا مطلب اپنی فطری سطح سے بلند ہونے کا آغاز ہے۔ گویا اس کے فطری ناطے ٹوٹنا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک خوف زدہ کرنے والا عمل ہے۔ اگر انسان کی فطری جڑیں کٹ جائیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس مقام

MashalBooks.com

پر کھڑا ہے اور وہ کون ہے؟ وہ تنہا رہ جائے گا' بے گھر ہو جائے گا۔ اس کی جڑیں کٹ جائیں گی۔ وہ اپنی اس حیثیت کی تنہائی اور بے چارگی کو برداشت نہیں کر سکتا۔ وہ پاگل ہو جائے گا۔ فطری رشتوں ناطوں کے بغیر وہ صرف اسی حد تک زندہ رہ سکتا ہے کہ جس حد تک وہ نئے انسانی رشتے ناطے دریافت کر لے۔ انہیں پانے کے بعد ہی وہ اس دنیا میں سکون پا سکتا ہے۔ اچھا اگر ایسا ہے تو کیا یہ بات تعجب انگیز ہے کہ انسان اپنے فطری رشتوں ناطوں کو نہ توڑنے کی شدید آرزو کا حامل ہوتا ہے۔ وہ فطرت سے' ماں سے' خون اور زمین سے جدا کئے جانے کے خلاف شدید مزاحمت کرتا ہے؟

فطری رشتوں میں سب سے زیادہ ابتدائی رشتہ بچے کا ماں سے ہوتا ہے۔ وہ ماں کے پیٹ میں زندگی کا آغاز کرتا ہے اور اکثر دوسرے جانوروں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ عرصے تک ماں کے پیٹ ہی میں رہتا ہے۔ پیدائش کے بعد بھی وہ جسمانی طور پر بے بس اور مکمل طور ماں کا محتاج رہتا ہے۔ اس بے بسی اور محتاجی کا دورانیہ بھی دوسرے حیوانوں کے مقابلے میں طویل تر ہوتا ہے۔ زندگی کے ابتدائی برسوں میں ماں اور بچے کے درمیان مکمل علیحدگی پیدا نہیں ہوتی۔ اس کی تمام طبعی ضرورتوں اور محبت کے حیاتی تقاضوں کی تکمیل کا دارومدار ماں پر ہوتا ہے۔ ماں بچے کو محض جنم ہی نہیں دیتی بلکہ اسے مسلسل زندگی عطا کرتی رہتی ہے۔ اس کی مامتا بے غرض ہوتی ہے اور وہ بچے سے کسی شے کی طلب گار نہیں ہوتی۔ وہ تو بس غیر مشروط ہوتی ہے۔ وہ اس لئے بچے کا خیال رکھتی ہے کہ یہ نئی مخلوق اس کا بچہ ہے۔ زندگی کے ان ابتدائی فیصلہ کن برسوں میں بچے کو ماں کا تجربہ زندگی کے سرچشمے' ہمہ گیر اور پرورش کرنے والی قوت کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ ماں خوراک ہے' محبت ہے خلوص ہے۔ دھرتی ہے۔ اس کے محبوب ہونے کا مطلب زندہ ہونا' وابستہ ہونا اور گھریلو طمانیت محسوس کرنا ہے۔

پیدائش کا مطلب ماں کے پیٹ کے تحفظ سے محروم ہونا ہے۔ اسی طرح بڑے ہونے کا مطلب ماں کا حفاظتی حلقے سے باہر قدم نکالنا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بچے اور بالغ میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے' لیکن انسان بالغ ہو کر بھی ماں کی پناہ میں حاصل ہونے والی صورتِ حال کی آرزو کرتا رہتا ہے۔ بالغ کے پاس اپنے قدموں پر کھڑا ہونے' اپنی ذمہ داری اٹھانے' اپنے لئے بلکہ دوسروں کے لئے بھی ذمہ دار ہونے کے وسائل

ہوتے ہیں۔ جب کہ بچہ ابھی یہ سب کچھ کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ہم زندگی کی بڑھتی ہوئی الجھنوں کو' اپنے علم کے نامکمل ہونے کی نوعیت کو' بالغ وجود کے اتفاقی پن کو اور اپنی ان غلطیوں کو پیش نظر رکھیں جن سے ہم بچ نہیں سکتے' تو پھر بالغ شخص کی صورتِ حال کسی طور بھی بچے کی اس صورتِ حال سے مختلف نہیں ہوتی جسے عام طور پر فرض کیا جاتا ہے۔ ہر بالغ کو مدد' پیار اور تحفظ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ضرورت کئی اعتبار سے بچے کی ضرورت سے مختلف ہوتی ہے' لیکن کئی اعتبار سے اس سے مشابہ بھی ہوتی ہے۔ کیا یہ دریافت تعجب انگیز ہے کہ ایک عام بالغ فرد اس تحفظ اور تعلق کی گہری خواہش کا حامل ہوتا ہے جو کبھی اسے اپنی ماں کے ساتھ تعلق سے حاصل تھا؟ کیا یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس گہری آرزو سے اس وقت تک آزاد نہیں ہوسکتا جب تک وہ تعلق جوڑنے کے دوسرے طریقے دریافت نہیں کر لیتا۔

امراض نفسی میں ہمیں اس خواہش کے کئی مظاہر کی شہادت ملتی ہے۔ اس کی شدید ترین صورت یہ ہے کہ ماں کے بطن کی طرف واپسی کی آرزو کی جاتی ہے۔ اس آرزو کی گرفت میں پوری طرح آیا ہوا فرد سیزوفرینیا کی تصویر پیش کرتا ہے۔ وہ اسی طرح محسوس کرتا اور عمل کرتا ہے جس طرح بچہ ماں کے پیٹ میں کرتا ہے۔ جنون کی بہت سی شدید صورتوں میں ہمیں یہی خواہش کارفرما ملتی ہے' لیکن دبی ہوئی خواہش کے طور پر اس کا اظہار صرف خوابوں' جنون کی علامتوں اور جنونی کردار میں ملتا ہے۔ یہ ماں کے بطن میں رہنے کی خواہش اور شخصیت کے بالغ حصے کو معمول کے مطابق بسر کرنے کی خواہش کے درمیان تصادم کا نتیجہ ہوتا ہے خوابوں میں اس خواہش کا اظہار اندھیری غار میں رہنے' ایک فرد والی آب دوز میں ہونے یا گہرے پانی میں چھلانگ لگانے جیسی علامتوں میں ہوتا ہے اس قسم کے فرد کے کردار میں ہمیں زندگی کا خوف اور موت کی کشش ملتی ہے۔ (خیالوں کی دنیا میں موت بطن کی طرف' دھرتی ماتا کی طرف واپسی کو ظاہر کرتی ہے۔)

ماں کے ساتھ وابستگی کی کم شدید صورت کا اظہار ان معاملات میں ہوتا ہے جہاں کوئی شخص پیدا ہونے کی حقیقت کو قبول تو کر لیتا ہے' لیکن پیدائش کے بعد کا قدم اٹھانے' ماں کی چھاتیوں سے الگ ہونے سے خوف زدہ ہوتا ہے۔ جو لوگ پیدائش کے اس مرحلہ سے چمٹ کر رہ جاتے ہیں ان میں کسی ماورانہ شخصیت کی طرف سے حفاظت'

نگہداشت اور پرورش کی شدید آرزو پائی جاتی ہے۔ وہ ہمیشہ دوسروں کے محتاج رہتے ہیں۔ جب کبھی مادرانہ شفقت سے محروم ہو جائیں تو ڈر جاتے ہیں اور عدم تحفظ کا شکار ہو جاتے ہیں۔لیکن جب کبھی انہیں حقیقی طور پر یا محض خیالی انداز میں پیار کرنے والی ماں یا ماں کا بدل حاصل ہو جائے تو پھر سرگرم اور رجائیت پسند بن جاتے ہیں۔

انفرادی زندگی کے ان مریضانہ مظاہر کے بدل ہمیں نسلِ انسانی کے ارتقا میں ملتے ہیں۔اس کا واضح ترین اظہار ہمیں اس حقیقت میں ملتا ہے کہ محرمات سے جنسی ربط پر ہر جگہ پابندی ہے۔ ہر جگہ اسے گناہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بہت ہی ابتدائی قسم کے معاشروں میں بھی اسے برداشت نہیں کیا جاتا۔ یہ ممانعت اپنے جنسی پہلو کی بجائے جذباتی پہلو کے حوالے سے تمام انسانی ترقی کے لئے ضروری شرط ہے۔ پیدا ہونے اور ترقی کرنے کے لئے ضروری ہے کہ انسان ماں کے بطن سے الگ ہو۔ ماں سے وابستہ رہنے کی شدید آرزو پر اسے غالب آنا ہی پڑتا ہے۔ ماں کے ساتھ جنسی تعلق کی خواہش کسی جنسی کشش کے سبب پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس کا منبع تو ماں کے بطن میں رہنے، ماں کے محفوظ بطن کی طرف لوٹ جانے یا اس کی پرورش کرنے والی چھاتیوں سے دوبارہ چمٹ جانے کی آرزو ہے۔

تاہم محرمات سے جنسی تعلق کا مسئلہ صرف ماں سے وابستگی تک محدود نہیں۔ ماں کے ساتھ تعلق ان تمام فطری خونی رشتوں میں سے پہلا ہے جو انسان کو تعلق اور وابستگی کا احساس مہیا کرتے ہیں۔خونی رشتے ان لوگوں تک پھیلے ہوتے ہیں جو خاندان کے حوالے سے رشتہ دار ہوتے ہیں۔خاندان اور قبیلہ اور بعد ازاں ریاست، قوم یا مذہب وہی فریضہ اپنا لیتے ہیں جو ابتدا میں انفرادی ماں نے بچے کے لئے اپنایا تھا۔فرد ان کا سہارا لیتا ہے ان سے تعلق ناطے کو محسوس کرتا ہے۔اس کے ساتھ ایک ہونے کے حوالے سے ان اپنے تشخص کو محسوس کرتا ہے اور اپنے آپ کو ان سے الگ تھلگ نہیں سمجھتا۔ جو شخص اپنے قبیلے کا نہ ہو اسے اجنبی اور خطرناک خیال کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ان انسانی صفات سے محروم ہے جو صرف اس کے قبیلے میں پائی جاتی ہیں۔

ماں کے ساتھ مریضانہ وابستگی کو فرائڈ نے نسل اور فرد دونوں حوالوں سے انسانی ترقی کا ایک اہم مسئلہ قرار دیا تھا اپنے فکری نظام کی مطابقت میں انہوں نے ماں

کے ساتھ اس مریضانہ وابستگی کو ماں کے لئے چھوٹے بچے کی جنسی کشش کے حوالے سے بیان کیا تھا۔ وہ اسے انسانی فطرت میں مضمر محرمات سے جنسی تعلق کی خواہش کا ایک اظہار قرار دیتے تھے۔ انہوں نے یہ فرض کیا کہ بعد کی زندگی میں اس وابستگی کا تسلسل مسلسل جنسی خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے اس مفروضے اور مشاہدے کو "Oedipus Complex" کے طور پر سب سے زیادہ ماہرانہ توجیہہ پیش کی۔ باپ کی مخالفت کو اس کے ساتھ جنسی رقابت کا نتیجہ قرار دیا۔

ماں سے مریضانہ وابستگی کی بے پناہ اہمیت کو دیکھتے ہوئے بھی فرائڈ نے اپنی اس دریافت کی اہمیت اپنی مخصوص توجیہہ کے حوالے سے بہت ہی کم کر دی۔ اس نے کم سن بچے میں بالغ کے جنسی احساسات شامل کر دیئے۔ اس کے خیال میں کم سن لڑکا جنسی خواہشات کا حامل ہوتا ہے اور اپنے قریب ترین عورت کے لئے جنسی کشش محسوس کرتا ہے اور اس تکون میں رقیب کی زیادہ طاقت کے سبب وہ اس خواہش کو چھوڑتا ہے، تاہم اس سے حاصل ہونے والی مایوسی سے کبھی بھی مکمل نجات نہیں پا سکتا۔ فرائڈ کا یہ نظریہ قابلِ مشاہدہ حقائق کی عجیب وغریب عقلیت پسندانہ توجیہہ ہے۔ محرمات سے جنسی ربط کی خواہش کے جنسی پہلو پر زور دیتے ہوئے فرائڈ کم سن لڑکے کی خواہش کو بجائے خود معقول قرار دیتا ہے اور حقیقی مسئلے سے پہلو بچا لیتا ہے۔ اس مسئلے کا تعلق ماں کے ساتھ ماورائے عقلی محبت کے رشتے کی گہرائی اور شدت، اس کے بطن میں واپس جانے کی آرزو، اس کے وجود کا حصہ رہنے کی خواہش اور پوری طرح اس سے جدا ہونے کے خوف سے ہے۔ فرائڈ کا کہنا یہ ہے کہ رقیب باپ کی موجودگی کے سبب ماں سے جنسی تعلق کی خواہش پوری نہیں ہوسکتی، جب کہ دراصل ماں کے ساتھ جنسی ملاپ کی آرزو بالغ زندگی کے تمام تقاضوں کی ضد ہے۔

یوں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ Oedipus Complex کا نظریہ بیک وقت اس اہم مظہر کا اعتراف ہے اور تردید بھی ہے۔ یعنی وہ ماں کی محبت کی انسانی خواہش کی تصدیق کرتا ہے اور ساتھ ہی اس کی نفی بھی کرتا ہے۔ ماں کے ساتھ جنسی تعلق کی خواہش کو بہت زیادہ اہمیت دے کر یہ نظریہ ماں کے ساتھ رشتے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس رشتے کی ماہیت کو جنسی اور جذباتی قرار دے کر اس رشتے کی حقیقت کو جھٹلاتا ہے۔

MashalBooks.com

جب کبھی ماں کے ساتھ مریضانہ وابستگی جنسی قسم کی بھی ہو...... اور س میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسا بھی ہوتا ہے...... تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وابستگی اس قدر شدید ہوتی ہے کہ وہ جنسی خواہش کو بھی متاثر کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جنسی خواہش وابستگی کا جوہر ہے۔ اس کے برعکس اپنے مفروضات کے اعتبار سے جنسی خواہش بہت ہی ناپائیدار ہوا کرتی ہے اور عام طور پر یہ خواہش ہی دراصل وہ قوت ہے جو عنفوان شباب میں فرد کو ماں سے جوڑنے کے بجائے اس سے جدا ہونے میں مدد دیتی ہے۔ جہاں کہیں ہم یہ دیکھیں کہ ماں کے ساتھ شدید لگاؤ نے جنسی خواہش کی اس عمومی روش کو تبدیل کر دیا ہے تو پھر ہمیں دو امکانات پر غور کرنا چاہئے۔ اول یہ کہ ماں کے لئے جنسی خواہش رحم کی طرف واپسی کی خواہش کے خلاف دفاع ہے۔ یہ موخر الذکر خواہش جنون یا موت کی طرف لے جاتی ہے، جب کہ جنسی خواہش کم از کم زندگی سے ہم آہنگ تو ہے۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ ماں کے رحم کی طرف واپسی کے خوف سے پناہ جنسی تعلق کی خواہش میں ڈھونڈی جاتی ہے دوسری قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ ماں کے ساتھ جنسی فعل کی موہوم خواہش بالغ فرد کی جنسیت کی صفت سے محرومی ہوتی ہے یعنی اس میں رضا کارانہ طور پر مسرت فعالیت کا عنصر موجود نہیں ہوتا، بلکہ جنسی معاملے میں بھی انفعالیت کا اور ماں سے مغلوب ہونے کا عنصر پایا جاتا ہے۔ یہ دو امکانات شدید مرض کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ماں سے جنسی تعلق کی ایسی خواہشوں کی مثالیں بھی ملتی ہیں جن کا محرک ترغیب دلانے والی ماں ہوسکتی ہے۔ اگرچہ وہ بھی ماں سے مریضانہ وابستگی کو ظاہر کرتی ہیں، لیکن وہ کسی شدید ذہنی عارضے کا نتیجہ کم ہی ہوتی ہیں۔

اس بات کا سبب کہ فرائڈ نے اپنی ایک عظیم دریافت کو مسخ کر دیا، خود اپنی ماں کے ساتھ اس کے تعلق کا غیر حل شدہ مسئلہ ہوسکتا ہے۔ تاہم اس میں بڑی حد تک اس پدرانہ رویے کو بھی دخل ہے جو فرائڈ کے عہد کا خاصہ تھا اور جسے خود فرائڈ نے بھی پوری طرح قبول کر رکھا تھا۔ محبت کے معروض کی حیثیت سے ماں کو اس کے مقام سے محروم کر دیا گیا تھا اور باپ کو وہاں بیٹھا دیا گیا تھا جہاں سے اُسے بچے کی محبتوں میں اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا تھا۔ اب جب کہ پدرانہ تعصب بڑی حد تک اپنی قوت کھو چکا ہے، فرائڈ کا یہ بیان کم وبیش ناقابلِ یقین دکھائی دیتا ہے کہ ''بچپن میں میں باپ کے تحفظ سے زیادہ کسی شدید ضرورت

کی طرف اشارہ نہیں کر سکتا تھا''۔ اس طرح اپنے باپ کی موت کا ذکر کرتے ہوئے ۱۹۰۸ء میں فرائڈ نے لکھا تھا کہ باپ کی موت ''انسان کی زندگی کا اہم ترین واقعہ اور سب سے زیادہ دکھ دینے والا نقصان ہے۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ فرائڈ نے اپنے آپ کو وہ مقام دے دیا۔ جو اصل میں ماں کا ہے۔ اور ماں کو نفسانی خواہشات کا موضوع قرار دے کر اس کی توہین کی ہے دیوی کو طوائف میں تبدیل کر دیا ہے اور باپ کو کائنات میں مرکزی حیثیت کا اعزاز عطا کر دیا ہے۔

فرائڈ سے ایک نسل پہلے ایک جینس بھی تھا کہ جس نے انسان کی نشو ونما میں ماں کے ساتھ رشتے کو مرکزی کردار دیا تھا۔ یہ جینس جوھان بیکب باچوفن تھا چونکہ ماں کے ساتھ مریضانہ وابستگی کی عقلیت پسندانہ اور جنسی توجیہہ نے باچوفن کے نقطہ نظر کو محدود نہیں کر دیا تھا وہ حقائق کو زیادہ گہرائی کے ساتھ اور زیادہ معروضی طور پر دیکھ سکتا تھا۔ مادرانہ معاشرے سے پہلے انسانیت ایک ایسے مرحلے سے بھی گزری ہے جس میں انفرادی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر ماں کے ساتھ تعلق اور ساتھ ہی ساتھ خون اور دھرتی کا ناطہ تعلق کی اہم ترین صورت تھی۔ جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے اس قسم کے سماجی نظام میں ماں خاندان، سماجی زندگی اور مذہب میں مرکزی کردار تھی۔ اب اگرچہ باچوفن کے بتہ سے تاریخی تصورات قابلِ قبول نہیں ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ اس نے سماجی تنظیم اور نفسیاتی ڈھانچے کی ایک ایسی صورت دریافت کی جسے نفسیات دانوں اور علم انسان کے ماہرین نے محض اس لئے نظرانداز کر رکھا تھا کہ ان کے پدرانہ رویوں کے سبب ایسے معاشرے کا تصور لغو دکھائی دیتا تھا جس پر مردوں کے بجائے عورتوں کی حکمرانی ہو۔ پھر بھی اس قسم کی بہت سی شہادتیں ملتی ہیں کہ یونان اور شمال کی جانب سے حملے سے قبل ہندوستان میں مادرانہ ڈھانچے کی تہذیبیں موجود تھیں۔ ماتا دیویوں کی کثرت اور اہمیت اس سمت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ (موہن جوڈرو کی ماتو دیوی اور ہندوؤں کی کالی دیوی کے علاوہ اور بھی ایسی بہت سی دیویاں پائی جاتی ہیں) یہاں تک کہ بہت سے ابتدائی نوعیت کے معاصر معاشروں میں بھی ہم مادرانہ سماج کے باقیات کو دیکھ سکتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ایسے سماجی نظاموں میں بھی ہمیں ماں، خون اور زمین کے ساتھ مادرانہ نظام میں نشو ونما پانے والے رابطوں کی مثالیں ملتی ہیں جو اب مادرانہ نوعیت کے حامل نہیں

ہیں۔

فرائڈ نے ماں کے ساتھ مریضانہ وابستگی میں صرف منفی عنصر دیکھا تھا جب کہ باچوفن نے ماں کے ساتھ وابستگی کے منفی اور مثبت دونوں پہلوؤں پر نظر ڈالی۔ مثبت پہلو کا تعلق زندگی، آزادی اور مساوات کی ان صفات کی توثیق سے ہے جو مادرانہ کردار سے مخصوص ہیں۔ جہاں تک انسان فطرت کے بچے ہیں اور ماؤں نے انہیں جنم دیا ہے، اس حد تک وہ سب مساوی ہیں، ایک جیسے حقوق کے حامل ہیں اور واحد قدر زندگی کی قدر ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ماں بچوں سے اس لئے محبت نہیں کرتی کہ ان میں سے ایک دوسروں سے بہتر ہے، نہ ہی اس لئے کہ ان میں سے کوئی دوسروں کے مقابلے میں اس کی توقعات بہتر انداز میں پوری کرتا ہے، بلکہ صرف اس لئے کہ وہ اس کے بچے ہیں اور اس لحاظ سے وہ سب برابر ہیں اور مساوی محبت اور توجہ کا حق رکھتے ہیں۔ باچوفن نے مادرانہ ڈھانچے کے منفی پہلو پر بھی نظر رکھی تھی۔ اس کا کہنا ہے کہ فطرت سے، خون سے اور دھرتی سے منسلک ہو کر انفرادیت اور عقل کی نشوونما رک جاتی ہے انسان بچہ رہ جاتا ہے اور ترقی کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔

باچوفن کے باپ کے کردار کی بھی وسیع اور گہری توجیہہ پیش کی ہے اور پدرانہ وظیفہ کے بارے میں منفی اور مثبت دونو پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے اس کے خیالات کو مختصر طور پر پیش کرتے ہوئے اور کسی حد تک ان سے آگے بڑھتے ہوئے میں یہ کہوں گا کہ چونکہ مرد بچے پیدا کرنے کی صلاحیت سے محروم ہوتا ہے (بلاشبہ یہاں میں حمل کے تجربے اور بچے کو جنم دینے کی بات کر رہا ہوں اور اس عقلی علم کا حوالہ نہیں دے رہا ہوں کہ نر کا مادہ تولید بچے کی تخلیق کے لئے ضروری ہوتا ہے) نہ ہی وہ ان کی پرورش اور نگہداشت میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے، اس لئے مرد عورت کے مقابلے میں فطرت سے دور ہوتا ہے۔ فطرت میں اس کی جڑیں چونکہ کمزور ہوتی ہیں، وہ اپنی عقل کو ترقی دینے اور خیالات اور اصولوں کی انسانوں کی بنائی ہوئی دنیا کو فروغ دینے پر مجبور ہوتا ہے تاکہ وہ وجود اور تحفظ کی بنیاد کے طور پر فطرت کی جگہ لے لے۔ باپ کے ساتھ بچے کے تعلق میں وہ شدت نہیں ہوتی جو ماں کے ساتھ تعلق میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ بچے کی زندگی کے ابتدائی برسوں میں محبت، پرورش اور نگہداشت کرنے کا وہ کردار ادا نہیں کرتا جو ماں ادا

کرتی ہے۔ اس کے برعکس تمام پدرانہ معاشروں میں باپ کے ساتھ بیٹے کے تعلق میں ایک طرف تو اطاعت پائی جاتی ہے اور دوسری طرف اس میں بغاوت کا عنصر پایا جاتا ہے۔ باپ کی اطاعت ماں کے ساتھ وابستگی سے مختلف شے ہے۔ ماں کے ساتھ رشتہ فطری ناطے یعنی فطرت کے ساتھ کا تسلسل ہے۔ جب کہ باپ کے ساتھ رشتہ انسان کا بنایا ہوا ہے اور ساتھ ہی ساتھ مصنوعی ہے نیز قوت اور قانون پر مبنی ہے اس لحاظ سے وہ ماں کے ساتھ تعلق کی نسبت کمزور تعلق ہے۔ ماں فطرت اور غیر مشروط محبت کی نمائندگی کرتی ہے جب کہ باپ تجرید' فرض' قانون اور وراثت کی نمائندگی کرتا ہے۔ بیٹے کے لئے باپ کی محبت ماں کی محبت کی طرح غیر مشروط نہیں ہوتی بلکہ وہ اس لئے بیٹے سے محبت کرتا ہے کہ وہ اس کی توقعات کی تکمیل کرے گا اور جائیداد اور دوسرے دنیاوی امور کے معاملے میں باپ کا جانشین بننے کے لئے موزوں ترین ہوگا۔

اس حوالے سے مادری اور پدری محبت میں ایک اہم فرق پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ماں کے ساتھ رشتے میں باقاعدگی پیدا کرنے یا اس پر غالب آنے کے سلسلے میں بچہ بہت ہی کم کردار ادا کرسکتا ہے۔ ماں کی محبت لطف و کرم کی طرح ہے۔ اگر وہ موجود ہے تو نعمت ہے۔ اگر وہ موجود نہیں تو اسے پیدا نہیں کیا جا سکتا یہی سبب ہے کہ جو لوگ ماں کے ساتھ مریضانہ وابستگی پر قابو نہیں پاسکتے وہ مریضانہ طریقے سے اسے حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

کبھی وہ مسکین بن جاتے ہیں اور کبھی بیمار ہو جاتے ہیں اور کبھی جذباتی طور پر بچپن کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔ اس کے پیچھے خیال یہ ہوتا ہے کہ اگر میں ایک بار پھر بے بس بچہ بن جاؤں تو ماں ضرور ظاہر ہوگی اور میری نگہداشت کرے گی اور اس کے برعکس باپ کے ساتھ رشتے کو کنٹرول کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ چاہتا ہے کہ بچہ جوان ہو' اپنی ذمہ داری سنبھالے۔ سوچے سمجھے اور اپنی دنیا آباد کرے۔ یا پھر وہ تابعدار ہو' باپ کی خدمت کرے اور باپ جیسا بن جائے۔ باپ کی توقعات کا تعلق بیٹے کی نشوونما سے ہو یا تابعداری سے' دونوں صورتوں میں بیٹا مطلوبہ معیار پر پورا اتر کر باپ کی محبت حاصل کر سکتا ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ پدری Complex کے مثبت پہلو عقل' نظم و ضبط' ضمیر اور انفرادیت ہیں' جب کہ منفی پہلو نظام مراتب' جبر' عدم مساوات اور اطاعت ہیں۔

پدری اور مادری صورتوں اور اخلاقی اصولوں کے درمیان قریبی ربط کی طرف دھیان دینا خاص طور پر اہم ہے۔ Super ego کے تصور میں فرائڈ صرف پدری شخصیت کو ضمیر کی نشو ونما سے منسلک کرتا ہے اس نے یہ فرض کیا ہے کہ چھوٹی عمر میں لڑکا رقیب باپ کے خوف کی بنا پر باپ بن جاتا ہے...... بلکہ یوں کہئے کہ اس کے احکام اور ممانعتوں کو اپنی ضمیر کی تشکیل میں شامل کر لیتا ہے لیکن ضمیر صرف پدری نہیں ہوتا' مادری ضمیر بھی ہوتا ہے۔ ایک آواز ہے جو ہمیں اپنا فرض ادا کرنے کو کہتی ہے تو دوسری آواز بھی ہے جو ہمیں محبت کرنے اور معاف کر دینے کی تلقین کرتی ہے...... یعنی دوسروں کو اور خود اپنے آپ کو بھی معاف کر دینے کا درس دیتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ضمیر کی دونوں صورتیں بنیادی طور پر پدری اور مادری شخصیتوں سے متاثر ہوتی ہے' لیکن نشو ونما کے عمل میں ضمیر ان دونوں سے زیادہ سے زیادہ آزاد ہوتا چلا جاتا ہے' کہہ لیجئے کہ ہم خود اپنا باپ اور اپنی ماں بن جاتے ہیں اور خود ہی اپنا بچہ بھی بن جاتے ہیں ہمارے اندر کا باپ ہمیں کہتا ہے کہ ''تمہیں یہ کرنا چاہئے'' اور ''یہ نہیں کرنا چاہئے''۔ اگر تم نے کوئی بُرا کام کیا ہے تو وہ بُرا بھلا کہتا ہے اور اگر ہم کوئی اچھا کام کرتے ہیں تو وہ ہماری تعریف کرتا ہے' ہمارے اندر کا باپ تو اس طرح پیش آتا ہے لیکن ہمارے اندر کی ماں کا انداز بالکل مختلف ہے۔ لگتا ہے گویا وہ ہمیں یہ کہہ رہی ہو کہ ''تمہیں کوسنے میں تمہارا باپ ٹھیک ہے لیکن اسے اس قدر سنجیدگی سے بھی نہ لو۔ تم نے جو کچھ بھی کیا ہے تم میرے بچے ہو۔ میں تمہیں پیار کرتی ہوں اور معاف بھی کرتی ہوں۔ تمہاری کوئی حرکت تمہیں زندگی اور مسرت سے محروم نہیں کرسکتی۔'' باپ اور ماں کی آوازیں مختلف زبان بولتی ہیں۔ درحقیقت لگتا ہے کہ جیسے وہ مختلف باتیں کہہ رہی ہوں۔ پھر بھی فرض کے اُصول اور محبت کے اُصول مادری اور پدری ضمیر کا تضاد ایک ایسا تضاد ہے جو انسانی وجود میں مضمر ہے اور اس تضاد کے دونوں رُخ قبول کئے جانے چاہیں۔ صرف فرض کے حکم کی اطاعت کرنے والا ضمیر بھی اسی طرح مسخ شدہ ہے جس طرح صرف محبت کے حکم کی تعمیل کرنے والا ضمیر۔ اندر کے باپ اور ماں کی آوازیں نہ صرف انسان کے اپنے بارے میں رویّے کا چرچا کرتی ہیں بلکہ دوسرے انسانوں سے متعلق بھی گویا ہوتی ہیں۔ وہ دوسروں کے بارے میں فیصلہ پدری ضمیر کے حوالے سے کرسکتا ہے تاہم ضروری ہے کہ وہ اپنے باطن کی مادری آواز پر بھی دھیان دے جو اپنے تمام ہم جنسوں اور تمام جانداروں کے بارے میں

محبت کی تلقین کرتی ہے اور جو تمام کوتاہیوں کو معاف کر دیتی ہے۔

انسان کی بنیادی ضرورتوں کی بحث کو جاری رکھنے سے پہلے میں تعلق کے مختلف مراحل کی مختصر وضاحت کرنا چاہتا ہوں جیسا کہ انسانی تاریخ میں انہیں دیکھا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ بحث موجودہ باب کے فکر کی بنیادی سمت سے کسی قدر ہٹ کر قرار دی جا سکتی ہے۔

شیر خوار بچے کی جڑیں ماں میں ہوتی ہیں' جب کہ اپنے تاریخی بچپن (جو کہ اب بھی وقت کے اعتبار سے تاریخ کا سب سے بڑا حصہ ہے) میں انسان فطرت سے سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ وہ اگرچہ فطرت سے جدا ہو چکا ہوتا ہے' لیکن فطرت کی دنیا اس کا مسکن رہتی ہے اور وہیں اس کی جڑیں ہوتی ہیں۔ وہ فطرت کی طرف واپسی کے ذریعے اور خود کو اس سے ہم آغوش کرنے کے سلسلے سے تحفظ حاصل کرنے کی کوششیں کرتا ہے۔ وہ جانوروں اور پودوں کی دنیا کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے۔ فطرت سے وابستہ رہنے کی اس کوشش کو ہم بہت سی قدیم اسطور اور مذہبی رسومات میں صاف طور پر دیکھ سکتے ہیں۔ جب انسان درختوں اور جانوروں کو بت بنا کر پوجتا ہے تو وہ اصل میں فطرت کی پرستش کر رہا ہوتا ہے۔ یہ وہ تحفظ دینے والی طاقتور قوتیں ہیں جن کی پوجا خود فطرت کی پوجا ہے۔ خود کو ان سے منسلک کرتے ہوئے فرد فطرت کے جزو کے طور پر انے تشخص اور وابستگی کا احساس حاصل کرتا ہے دھرتی کے ساتھ رشتے کے معاملے میں بھی یہ بات درست ہے جس پر انسان گزارہ کرتا ہے۔ قبیلے کا اشتراک اکثر اوقات صرف مشترک خون ہی سے نہیں ہوتا بلکہ مشترک زمین کے حوالے سے بھی ہوتا ہے۔ دھرتی اور خون کا یہ ملاپ قبیلے کو اس کی قوت عطا کرتا ہے۔

انسانی ارتقا کے اس مرحلے پر انسان اپنے آپ کو فطرت کی دنیا' جانوروں اور پودوں کی دنیا کا حصہ ہی محسوس کرتا ہے۔ جب وہ مکمل طور پر فطرت سے الگ ہونے کا فیصلہ کن قدم اٹھا لیتا ہے' تب ہی وہ اپنے اور حیوانی دنیا کے درمیان واضح حد بندی تخلیق کرنے کی کوشش کرتا ہے اس تصور کی ایک مثال ون یا گوانڈنیز کے اس عقیدے میں ملتی ہے کہ ابتدا میں مخلوقات کی کوئی مستقل صورت نہ تھی۔ یہ تمام ایک بے رنگ قسم کے وجود تھے جو اپنے آپ کو انسانی یا حیوانی صورت میں ڈھال سکتا تھا۔ پھر ایک ایسا وقت آیا جب انہوں نے مستقل طور پر انسانی یا حیوانی صورت اپنانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس وقت سے حیوان

MashalBooks.com

حیوان چلے آ رہے ہیں اور انسان انسان۔ اسی تصور کا اظہار ازٹک عقیدے میں بھی ہوتا ہے کہ ہمارے زمانے سے پہلے زمین پر صرف حیوان رہتے تھے یہاں تک کہ کوئٹزال کوٹل کے ساتھ انسانوں کا زمانہ شروع ہوا۔ اسی احساس کا اظہار میکسیکو کے بعض انڈینز میں اب بھی ملتا ہے کہ ہر آدمی کے مقابلے میں ایک جانور ہوتا ہے۔ ماورس یوں کہتے ہیں کہ ایک خاص درخت (جس کو بچے کی پیدائش پر لگایا جاتا ہے) فرد سے مطابقت کا حامل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس خیال کا اظہار بہت سی رسوم میں بھی ہوتا ہے جن میں انسان نقاب اوڑھ کر جانوروں کا روپ دھارتے ہیں۔

فطرت کے ساتھ یہ انفعالی تعلق انسان کی معاشی سرگرمیوں سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس نے اپنا آغاز خوراک جمع کرنے اور شکار کرنے والے کے طور پر کیا تھا۔ اگر وہ ابتدائی قسم کے آلات اور آگ کو استعمال نہ کر سکتا تو وہ جانوروں سے زیادہ مختلف بھی نہ ہو پاتا۔ تاریخ کے عمل کے دوران اس کی مہارت بڑھتی گئی اور فطرت کے ساتھ اس کا رشتہ انفعالی نہ رہا بلکہ فعال ہوتا چلا گیا۔ اس نے جانوروں کو سدھایا' زمین کو کاشت کرنا سیکھا' فن اور دستکاریوں میں مہارت حاصل کی' دور دراز کے ملکوں کی اشیا کے ساتھ اپنی چیزوں کا تبادلہ کیا اور یوں وہ سیاح اور تاجر بن گیا۔

اس عمل میں اس کے خدا بھی بدلتے چلے گئے۔ جب تک انسان خود کو بڑی حد تک فطرت کا جز محسوس کرتا تھا اس کے دیوتا بھی فطرت کا حصہ تھے۔ جب صناع کے طور پر اس کی مہارت بڑھ گئی تو وہ پتھروں' لکڑی یا سونے سے اپنے دیوتا تراشنے لگا۔ جب اس نے آگے کی طرف مزید قدم اٹھائے اور اسے خود اپنی طاقت کا زیادہ احساس ہوتا تو اس کے دیوتا انسانوں کی صورت اختیار کرنے لگے۔ پہلے پہل اور یہ بات بظاہر زرعی عہد سے تعلق رکھتی دکھائی دیتی ہے خدا مکمل نشوونما اور مکمل تحفظ دینے والی' عظیم ماں' کی صورت میں اس پر آشکار ہوا۔ آخر کار اس نے پدری دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دی جو عقل' اصولوں اور قوانین کی نمائندگی کرتے تھے۔ فطرت کے ساتھ رشتے ناطے سے یہ آخری اور فیصلہ کن علیٰحدگی اور محبت کرنے والی ماں پر انحصار پر گریز کا آغاز بظاہر عظیم عقلی اور پدری مذاہب کے ظہور کے ساتھ ہوا۔ مصر میں چودھویں صدی قبل مسیح میں اخناتون کا مذہبی انقلاب رونما ہوا۔ فلسطین میں اس زمانے کے لگ بھگ موسوی مذہب کی تشکیل

شروع ہوئی اور کچھ ہی تصور کو ظاہر کرتی تھیں۔ جانوروں کی قربانی کی صورت میں انسان میں چھپے ہوئے حیوان کو خدا کے آگے قربان کیا جاتا ہے بائبل میں جانوروں کا خون پینے سے منع کیا گیا ہے (کیونکہ ''خون ان کی زندگی ہے'')۔ بائبل نے کھانے پینے کے معاملے میں جو ہدایات دی ہیں ان میں انسانوں اور جانوروں کے درمیان واضح حد امتیاز کھینچ دی گئی ہے۔ جب کہ خدا کے تصور میں .... جو مجموعی زندگی میں اتحاد کے اصول کی نمائندگی کرتا ہے اور جو دکھائی نہیں دیتا اور لامحدود ہے.......... فطری' محدود' کثرت زدہ دنیا یعنی اشیا کی دنیا کا متضاد وجود تخلیق کیا گیا ہے۔ انسان کی تخلیق خدا کے انداز پر ہوئی ہے اس لئے وہ خدائی صفات میں شریک ہے۔ گویا اس عقیدے کے ساتھ انسان اپنے ارتقا کے ایسے مرحلے میں داخل ہو گیا۔ جہاں وہ فطرت سے ماورا ہوا اور پوری طرح بیدار ہونے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگا۔ پیدائش مسیح سے پہلے کی صدیوں میں یہ عمل مزید آگے بڑھا جب کہ چین میں کنفوشس اور لاوزے' ہندوستان میں مہاتما بدھ اور یونان میں روشن خیال فلسفیوں نے جنم لیا۔ فلسطین میں بائبل کے پیغمبروں کا ظہور ہوا۔ ایک نیا مرحلہ سلطنت روم میں عیسائیت اور رواقیت کے فروغ اور میکسیکو میں کوئٹزال کوٹل کی مقبولیت سے شروع ہوا ایک اور مرحلہ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے ظہور سے شروع ہوا۔

مغربی تہذیب کی تشکیل یہودی اور یونانی تہذیب کی بنیادوں پر ہوئی ہے۔ یہودی روایت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیادیں عہدِ نامہ قدیم' میں رکھی گئی ہیں اور وہ نسبتاً خالص پدری تہذیب کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان میں خاندان میں باپ کو' معاشرے میں دینی پیشوا اور بادشاہ کو اور جنت میں پدری قسم کے خدا کو حاکمیت حاصل ہے تاہم پدری نظام کی اس انتہا پسند صورت کے باوجود اس میں قدیم تر مادری نظام کے عناصر تلاش کئے جا سکتے ہیں جو کہ دھرتی اور فطرت سے منسلک ان مذاہب کا حصہ تھے جن کو عقلی اور پدری نوعیت کے مذاہب نے قبل مسیح کے دوسرے ہزار سالہ دور میں مٹایا تھا۔

کتاب پیدائش میں ہم انسان کو دھرتی کے ساتھ ابتدائی ہم آہنگی کی حالت میں دیکھتے ہیں' جب کہ اسے کام کرنے کی ضرورت درپیش نہ تھی اور وہ خود آگاہی سے بھی محروم تھا۔ تب عورت زیادہ ذہین' فعال اور مرد سے زیادہ جرات مند تھی اور ہبوط آدم' کے بعد

ہی پدرانہ صفات کا حامل خدا اس اصول کا اعلان کرتا ہے کہ مرد عورت پر حکمران ہو گا۔ عہد نامہ قدیم' سراسر پدری اصول کی وضاحت' مذہبی ریاست کے پدری انداز کے قیام اور بے لچک قسم کے پدری خاندانی نظام کی وضاحت پر مشتمل ہے۔ عہد نامہ قدیم' میں جس قسم کے خاندانی ڈھانچے کو پیش کیا گیا ہے اس میں ہمیشہ' محبوب بیٹے کا کردار نظر آتا ہے' مثلاً قابیل کے مقابلے میں ہابیل' اپنے بھائیوں کے مقابلے میں یوسف اور وسیع تر مفہوم میں یوں کہئے کہ یہودیوں کو خدا کے محبوب بیٹے کا درجہ دیا گیا ہے۔ ماں کی نظر میں اس کے سب بچے یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے اور ایک ایسے محبوب بیٹے کا تصور ملتا ہے جو باپ سے دوسروں سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور باپ اسے اپنے جانشین اور اپنی جائیداد کے وارث کے طور پر عزیز ترین رکھتا ہے۔ محبوب بیٹے کا مقام اور اس کے حوالے سے وراثت حاصل کرنے کی خاطر بھائی ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو جاتے ہیں' مساوات کی جگہ نظام مراتب کی مل جاتی ہے۔

'عہد نامہ قدیم' میں نہ صرف محرمات سے جنسی تعلق پر سخت پابندی عائد کی گئی ہے بلکہ زمین کے ساتھ وابستگی کی بھی ممانعت کی گئی ہے۔ انسانی تاریخ کا آغاز جنت سے انسان کے اخراج کو بتایا جاتا ہے' یعنی اس دھرتی سے اخراج کو جہاں انسان کی جڑیں تھیں اور جس کے ساتھ وہ ایکتا محسوس کرتا تھا۔ اس کے مقابلے میں تاریخ یہود کا آغاز حضرت ابراہیم کو اس ملک کو چھوڑنے کے حکم سے کیا جاتا ہے جس میں وہ پیدا ہوئے تھے۔ فسلطین سے نکل کر قبائل مصر کے چکر لگاتے ہیں اور پھر فسلطین کو لوٹ آتے ہیں۔ لیکن یہ نئی آباد کاری بھی حتمی نہیں۔ پیغمبروں کی تعلیمات میں دھرتی اور فطرت کے ساتھ نئے جذباتی لگاؤ کی مذمت کی گئی ہے۔ وہ اس اصول کا دعویٰ کرتے ہیں کہ جو قوم عقل اور انصاف کے اصولوں سے روگردانی کی مرتکب ہوتی ہے اور دھرتی کے ساتھ جذباتی تعلق استوار کرتی ہے' اسے اس کی سرزمین سے نکال دیا جائے گا اور وہ اس وقت تک دنیا میں دربدر کی ٹھوکریں کھاتی رہے گی جب تک وہ عقل کے اصولوں سے روگردانی کی مرتکب ہوتی ہے اور دھرتی کے ساتھ جذباتی تعلق استوار کرتی ہے' اسے اس کی سرزمین سے نکال دیا جائے گا اور وہ اس وقت تک دنیا میں دربدر کی ٹھوکریں کھاتی رہے گی جب تک وہ عقل کے اصولوں کو پوری طرح ترقی نہیں دیتی نیز دھرتی اور فطرت کے ساتھ جذباتی وابستگی پر قابو

نہیں پاتی۔ صرف اسی وقت وہ قوم اپنے وطن کو لوٹ سکے گی' اور تبھی دھرتی اس کے لئے لئے رحمت بنے گی۔ نجات کے زمانے کا تصور یہ ہے کہ نہ صرف یہودیوں بلکہ دنیا کی تمام اقوام میں محرمات سے جنسی رشتوں (جن میں دھرتی اور فطرت کے ساتھ رشتے بھی شامل ہیں) پر پوری طرح قابو پالیا جائے گا اور اخلاقی و عقلی ضمیر کی روحانی حقیقت پوری طرح چھا جائے گی۔

بلاشبہ' عہد نامہ قدیم' میں پدری پیش رفت کا مرکزی تصّور خود خدا کا تصور ہے۔ وہ کثرت کے پیچھے چھپی وحدت کے اصول کا نمائندہ ہے۔ انسان کی تخلیق خدا کے انداز پر ہوئی ہے اس لئے تمام انسان مساوی ہیں............ یعنی وہ اپنی مشترک روحانی صفات' مشترک عقل اور اپنی برادرانہ محبت کی اہلیت کے اعتبار سے مساوی ہیں۔

محبت کے اس تصور پر اصرار کے بجائے جس کا اظہار عہد نامہ قدیم' کے بہت سے حصوں میں ملتا ہے' مذہب کے ماورائے قومی کردار پر زور دیتے ہوئے ابتدائی عیسائیت اس روح کی مزید ترقی کا مظہر تھی۔ پیغمبروں نے خود اپنی مملکتوں کے وجود کے جواز کو چیلنج کیا تھا' کیونکہ وہ مملکتیں ان کے ضمیر کے تقاضے پورے نہ کرتی تھیں۔ اسی طرح ابتدائی دور کے عیسائیوں نے سلطنت روم کے اخلاقی استحقاق کو چیلنج کیا۔ کیونکہ وہ محبت اور انصاف کے اصولوں پر پورا نہ اترتی تھی۔

یہودی اور مسیحی روایت اخلاقی پہلو پر زور دیتی تھی' جب کہ یونانی فکر کا سب سے زیادہ تخلیقی اظہار پدری روح کے عقلی پہلو میں ہوا۔ فلسطین کی طرح یونان میں بھی ہمیں ایک ایسی پدری دنیا ملتی ہے جو اپنے سماجی اور مذہبی دونوں پہلوؤں میں ایک جنم نہ لیا تھا بلکہ وہ آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی تھی' اسی طرح ایتھن کو بھی کسی عورت نے جنم نہ دیا تھا' وہ زیوس کے سر سے پیدا ہوئی تھی۔ جیسا کہ باچوفن نے واضح کیا ہے' قدیم تر مادری نظام کی حامل دنیا کے باقیات کو ابھی تک ان دیویوں کے روپ میں دیکھا جا سکتا تھا جو پدری اولمپک دنیا میں ثانوی کردار کی حامل تھیں۔ یونانیوں نے مغربی دنیا کی عقلی ترقی کی بنیادیں استوار کیں۔ انہوں نے سائنسی فکر کے' اولین اصولوں کو مرتب کیا' سب سے پہلے انہوں ہی نے سائنس کی بنیاد کے طور پر نظریے کی تشکیل کی اور منظّم فلسفہ کو یوں فروغ دیا کہ جس کی مثال اس سے پہلے کسی تہذیب میں نہیں ملتی۔ انہوں نے اپنے تجربے کی اساس پر مملکت

MashalBooks.com

اور معاشرے کا ایک نظریہ تخلیق کیا۔ ایک عظیم متحدہ سلطنت کی سماجی بنیاد پر یہ کام روم میں بھی جاری رہا۔

سلطنت روم ترقی پسند سماجی اور سیاسی ارتقا کو جاری رکھنے کی اہل نہ تھی۔ اس لئے چوتھی صدی کے لگ بھگ ترقی کا عمل رک گیا۔ تاہم اس سے پہلے ایک نیا طاقتور ادارہ۔ کیتھولک چرچ .... وجود میں آ چکا تھا۔ قدیم تر عیسائیت غریبوں اور ناداروں کی انقلابی روحانی تحریک تھی جو موجود ریاست کے اخلاقی جواز کو چیلنج کرتی تھی۔ اس کے مقابلے میں ایک اقلیت کا ایمان' جو ایذا رسانی اور موت کو خدا کی گمراہی کے طور پر قبول کرتی تھی' ناقابلِ یقین حد تک مختصر وقفے میں مملکت روم کا سرکاری مذہب بننے کو تھا۔ جب کہ رومی سلطنت کا سماجی ڈھانچہ ایک ایسے جاگیردارانہ نظام کی صورت اختیار کر رہا تھا جس کو ہزار برس تک یورپ میں برقرار رہنا تھا' کیتھولک مذہب کا سماجی ڈھانچہ بھی بدلنا شروع ہوا۔ چنانچہ اس پیغمبرانہ رویے کی اہمیت کم ہو گئی جو محبت اور انصاف کے اصولوں کی لادینی قوتوں کی طرف سے خلاف ورزی کو چیلنج کرتا تھا۔ نئے رویے کا تقاضا یہ تھا کہ ایک ادارے کی حیثیت سے چرچ کی قوت کی بلاتخصیص تائید کی جائے۔ عوام کو ایسی نفسیاتی تسکین فراہم کی گئی کہ انہوں نے اپنی مفلسی اور ناداری پر صبر و شکر کے ساتھ قناعت کر لی اور اپنے سماجی حالات کو بہتر بنانے کی کوششوں سے بڑی حد تک بے نیاز ہو گئے۔

ہمارے موجودہ مباحث کے حوالے سے اہم ترین تبدیلی یہ ہے کہ خالص پدری نظام کے بجائے اب پدری اور مادری عناصر کے درمیان ملاپ پر زور دیا جانے لگا۔ عہد نامہ قدیم' کا یہودی خدا مکمل طور پر پدری خدا تھا' جب کہ کیتھولک پیش رفت کے دوران محبت کرنے اور معاف کرنے والی ماں کا تصور دوبارہ رائج ہوا۔ خود کیتھولک چرچ ...... ہمہ گیر محبت کی حامل ماں .... اور کنواری ماں .... محنت اور درگزر کی مادری روح کی علامت ہیں' جب کہ خدا' باپ نظام مراتب کے اصول میں ایسی اتھارٹی کی نمائندگی کرتا ہے جس کی کسی گلے شکوے اور نافرمانی کے بغیر اطاعت کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مادری اور پدری عناصر کا یہ امتزاج وہ ایک بڑا عامل تھا جس کی بنا پر وہ چرچ عوام کی بے پناہ توجہ حاصل کرنے اور ان کے ذہنوں کو مسخر کرنے کے قابل ہو سکا۔ اس کے حوالے سے پدری قوتوں کے جبر کے شکار عوام محبت کرنے والی ماں کی طرف رجوع کر

MashalBooks.com

سکتے تھے جو ان کی تسکین کرتی اور ان کی شفاعت کر سکتی تھی۔

چرچ کا تاریخی وظیفہ کسی طور بھی محض جاگیردارانہ نظام کے قیام میں مدد دینا نہ تھا۔ اس کی سب سے بڑی کامیابی یہودی اور یونانی فکر کے ضروری عناصر کو یورپ کی فرسودہ تہذیب کی طرف منتقل کرنا تھا اور اس کام میں اسے عربوں اور یہودیوں کی طرف سے بہت مدد ملی یوں لگتا ہے کہ گویا مغربی تاریخ ایک ہزار برس کے لئے جامد ہو گئی تھی اور اس لمحے کی منتظر تھی جب شمالی یورپ ترقی کے اس مرحلے تک پہنچ جائے جہاں عہدِ تاریک کے آغاز میں بحرِ روم کی دنیا پہنچ چکی تھی۔ جب ایتھنز اور یروشلم کا روحانی ورثہ منتقل ہو گیا اور اس نے شمالی یورپ کی اقوام کو سیراب کر دیا تو جامد سماجی ڈھانچے میں دڑاریں پڑنے لگیں اور دوبارہ دھما کہ خیز سماجی اور روحانی ترقی شروع ہو گئی۔

تیرھویں اور چودھویں صدیوں کی کیتھولک الٰہیات' اطالوی نشاۃ ثانیہ کے تصورات' فطرت اور فرد کی دریافت' انسان دوستی کے خیالات' قانون فطرت کے تصورات اور تحریک اصلاح عیسائیت .... یہ سب نئی ترقی کی بنیادیں ہیں۔ یورپ اور دنیا کی ترقی پر سب سے گہرا اور دور رس اثر تحریک اصلاح عیسائیت کا پڑا۔ پروٹسٹنٹ ازم اور کالونزم نے عہد نامہ قدیم' کی خالص پدری روح کی طرف رجعت کی اور مذہبی تصور سے مادری عنصر کو خارج کر دیا۔ انسان اب پھر چرچ اور کنواری ماں کی مامتا بھری آغوش سے محروم کر دیا گیا۔ اب وہ دوبارہ تنہا ہو گیا اور اسے اس جابر و قاہر خدا کا سامنا درپیش تھا جس کا رحم و کرم مکمل اطاعت کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا تھا۔ حکمران اور مملکتیں آمر مطلق ہو گئیں اور اس معاملے میں انہیں خدا کے تقاضوں کی تائید بھی حاصل تھی۔ جاگیردارانہ بندھوں سے آزادی نے تنہائی اور بے بسی کے احساس کو شدید تر کر دیا۔ تاہم اس کے ساتھ ہی پدری اصول کے مثبت پہلو نے خود کو عقلی فکر اور انفرادیت پسندی کے احیا کی صورت میں نمایاں کیا۔

سولہویں صدی سے خاص طور پر پروٹسٹنٹ ملکوں میں پدری روح کا احیا پدری نظام کے منفی اور مثبت پہلوؤں کو اجاگر کر رہا ہے۔ منفی پہلو کا اظہار مملکت اور دنیاوی قوت کی نئی اطاعت انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کی روز افزوں اہمیت اور لادین نظام مراتب میں ہو رہا ہے۔ جب کہ مثبت پہلو عقلیت پرست اور معروضیت کی بڑھتی ہوئی

روح، فرد کی نشو ونما اور سماجی شعور کی ترقی میں ظاہر ہو رہا ہے۔ ہمارے عہد میں سائنس کی ترقی انسان کے اس عقلی فکر کا سب سے زیادہ متاثر کرنے والا مظہر ہے جو نسل انسانی نے اب تک پیدا کیا ہے تاہم اپنے منفی اور مثبت دونوں پہلوؤں کے حوالے سے مادری الجھاؤ مغربی منظر سے بہرطور غائب نہیں ہوا۔ اس کے مثبت پہلو یعنی انسانی مساوات کا تصور، زندگی کے تقدس اور فطرت کے ثمرات میں تمام انسانوں کے حصہ دار ہونے کے حق کے تصور کا اظہار قانون فطرت، انسان دوستی، روشن خیال فلسفہ اور جمہوری اشتراکیت کے مقاصد کے تصورات میں ہوتا ہے۔ ان تمام خیالات میں مشترکہ تصور یہ ہے کہ تمام انسان دھرتی ماتا کے سپوت ہیں اور اس سے زندگی کے لوازمات کشید کرنے اور مسرت سے لطف اندوز ہونے کا حق حاصل ہے اور اس حق کو ثابت کرنے کے لئے کسی خاص قسم کا مقام حاصل کرنے کی ضرورت نہیں۔ گویا یہ فطری اور غیر مشروط حق ہے۔ تمام انسانوں کے بھائی بھائی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ سب ایک ہی ماں کے بیٹے ہیں اور مسرت و محبت کا اٹل حق رکھتے ہیں۔ اس تصور سے ماں کے ساتھ جنسی ربط کا رشتہ خارج ہو جاتا ہے۔ فطرت پر غلبہ جس کا اظہار صنعتی پیداوار میں ہوتا ہے اس کے ذریعے انسان نے اپنے آپ کو دھرتی اور خون کے بندھنوں سے آزاد کر لیا ہے۔ وہ فطرت کو انسانی اور خود کو فطری اوصاف عطا کرتا ہے۔

تاہم مادری الجھاؤ کی پیش رفت کے ساتھ ساتھ ہمیں یورپی ترقی میں اس کے منفی پہلوؤں، جیسے دھرتی اور خون کے ساتھ وابستگی کی طرف رجعت، کی موجودگی بھی ملتی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے روایتی بندھنوں سے آزاد ہونے کے بعد انسان اس نئی ملنے والی آزادی سے خوف زدہ تھا جس نے اسے ایک الگ تھلگ ذرے میں تبدیل کر دیا تھا۔ چنانچہ اس نے خون اور دھرتی کی پوجا کی ایک نئی قسم میں فرار کی راہ تلاش کی۔ قوم پرستی اور نسل پرستی اس نئی قسم کے دو واضح ترین اظہار ہیں۔ یوں معاملہ یہ ہوا کہ ترقی پسند پیش رفت کے دوش بدوش جو مادری اور پدری دونوں کے نظاموں کے مثبت پہلوؤں کے امتزاج سے وجود میں آئی تھی ان دونوں اصولوں کے منفی پہلوؤں کی ترقی بھی جاری رہی۔ اس کا مظہر ملک کی پرستش اور قوم یا نسل کی پوجا کا امتزاج ہے۔ فسطائیت، نازی ازم اور سٹالن ازم ریاست اور قبیلہ پرستی کے اس امتزاج کے شدید ترین مظہر ہیں۔

MashalBooks.com

یہ نئے آمرانہ نظام کسی طور بھی محض ہمارے زمانے میں محرمات سے جنسی وابستگی کا مظہر نہیں ہیں۔ قرونِ وسطیٰ کی کیتھولک مافوق الفطرت دنیا کا خاتمہ کیتھولسزم کی اعلیٰ صورت یعنی ایسی ہمہ گیر انسان دوستی کی طرف لے جا سکتا تھا جو قبیلہ پرستی سے ماورا ہوتی بشرطیکہ اس کی نشو ونما نشاۃ ثانیہ کے بعد کے روحانی رہنماؤں کے انسان دوست فکر کے رُخ پر ہوتی۔ تاہم ہوا یہ کہ اگر چہ سائنسوں اور تکنیک نے اس قسم کی نشو ونما کے لئے سازگار حالات پیدا کر دیے مگر مغربی دنیا قبیلہ پرستی کی نئی صورتوں کا شکار ہوگئی۔ حالانکہ یہ وہی بات جس کے خاتمے کے لئے' عہد نامہ قدیم' کے پیغمبر اور ابتدائی عیسائیت نے جدوجہد کی تھی۔ ابتدا میں قوم پرستی ایک ترقی پسند تحریک تھی جس نے جاگیرداری نظام اور مطلق پسندی کے رشتوں کے جگہ لی تھی۔ آج کا عام آدمی اپنے تشخص کا احساس ''انسان کا بیٹا'' ہونے کی حیثیت کے بجائے کسی قوم سے اپنے رشتے ناطے سے حاصل کرتا ہے۔ اس کی معروضیت یعنی اس کی عقل اس وابستگی سے گمراہ ہوئی ہے۔ وہ اجنبی کو اپنے قبیلے کے ارکان سے مختلف معیار کے حوالے سے پرکھتا ہے۔ اجنبی کے بارے میں یعنی کسی دوسری قوم کے فرد کے بارے میں اس کے احساسات بھی گمراہی کا شکار ہیں۔ چنانچہ جن لوگوں کے ساتھ خون یا دھرتی کا رشتہ نہ ہو (جس کا اظہار مشترکہ زبان' رسوم ورواج' خوراک اور گیتوں وغیرہ میں ہوتا ہے) انہیں شک وشبے کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے اور ذرا سی بات پر جذبات مشتعل ہو جاتے ہیں۔ یہ جذباتی قوم پرستی نہ صرف کسی غیر قوم کے فرد کے ساتھ رشتے ناطے میں زہر گھول دیتی ہے بلکہ اپنی ہی قوم کے افراد اور خود اپنے ساتھ تعلق کو بھی منفی طور پر متاثر کرتی ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جو شخص خون اور دھرتی کے ساتھ اس قسم کے رشتوں سے آزاد نہیں ہوتا وہ ابھی تک پوری طرح انسان کے درجے تک ہی نہیں پہنچا۔ اس کی محبت کرنے اور عقل سے کام لینے کی صلاحتیں مفلوج ہوتی ہیں۔ وہ نہ تو اپنے آپ کو بطورِ انسان تجربہ کرتا ہے اور نہ ہی دوسروں کی انسانی حقیقت کا تجربہ کر سکتا ہے۔

قوم پرستی جذباتی الجھاؤ کی ایک قسم ہے۔ یہ ہماری بت پرستی ہے اور ہمارا جنون ہے۔ حب الوطنی اس کا مسلک ہے۔ شاید یہ کہنا ضروری نہیں کہ ''حب الوطنی'' سے میری مراد وہ رویہ ہے جو اپنی قوم کو باقی ساری انسانیت پر ترجیح دینے' یہاں تک کہ اسے صداقت اور انصاف کے اصولوں سے بھی ماورا رکھنے کا تقاضا کرتا ہے۔ اس سے مراد اپنی

قوم سے محبت نہیں جو اس کی روحانی اور مادی بہبود کا خیال پیدا کرتی ہے۔ نہ ہی یہ کہ دوسری قوموں پر غلبہ حاصل کرنے کی خواہش پیدا کرتی ہے۔ جس طرح اگر ایک شخص کی محبت دوسروں کے ساتھ محبت کرنے کی نفی کرتی ہے تو وہ محبت نہیں رہتی۔ اسی طرح اگر قوم کی محبت انسانیت کی محبت کا جز و نہ ہو تو محبت نہیں رہتی بلکہ بت پرستی بن کر رہ جاتی ہے۔

قومی احساس کی بت پرستانہ نوعیت کا اندازہ قومی علامتوں کی خلاف ورزی سے لگایا جا سکتا ہے جو کہ مذہبی یا اخلاقی علامتوں کی خلاف ورزی کے ردِعمل سے بالکل مختلف ہے۔ آیئے ہم ایک ایسے شخص کا تصور کریں جو اپنے ملک کا جھنڈا لے کر مغربی دنیا کے کسی شہر میں جاتا ہے اور دوسرں کے سامنے اسے پاؤں تلے روندتا ہے۔ وہ خوش بخت ہی ہوگا اگر لوگ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر اسے مار نہ ڈالیں۔ کم وبیش ہر شخص کا خون اسے دیکھ کر کھولنے لگے گا۔ پرچم روندنے والے جرم نا قابلِ بیان ہوگا' وہ ایک ایسے جرم کا مرتکب ہوگا جو جرائم میں سے محض ایک جرم نہیں' بلکہ سب سے بڑا جرم ہے...... ایسا جرم جو نا قابلِ معافی ہے۔ جو شخص یہ کہے کہ مجھے اپنے وطن سے محبت نہیں' اس کے خلاف اگر چہ اس قدر شدید نہیں ہوتا لیکن اس ردِعمل کے کیفیت بھی اس سے ملتی جلتی ہی ہوتی ہے۔ اس قسم کا جملہ بھی بے حرمتی کا درجہ رکھتا ہے اور دوسرے لوگ اسے ننگ انسانیت خیال کرنے لگتے ہیں۔

اس احساس کی خصوصی نوعیت کا فہم حاصل کرنے کے لئے ہم اس کا موازنہ اس ردِعمل سے کرتے ہیں جو اس وقت پیدا ہوگا جب کوئی شخص یہ اعلان کرنے لگے کہ ''میں تمام حبشیوں یا تمام یہودیوں کو قتل کرنے کے حق میں ہوں''۔ یا وہ یہ کہے کہ ''میں نئے علاقے فتح کرنے کے لئے جنگ شروع کرنے کے حق میں ہوں''۔ بلا شبہ بہت سے لوگ اس کی ان باتوں کو غیر اخلاقی اور غیر انسانی رائے خیال کریں گے۔ تاہم ہم نکتہ یہ ہے کہ ان باتوں کو سن کر کسی بے پایاں نفرت یا غصے کا اظہار نہ کیا جائے گا۔ اس قسم کی رائے محض ''بری'' تو ہے' لیکن بے حرمتی نہیں۔ یہ کسی مقدس شے پر حملے اور اس کی پامالی کے مترادف نہیں۔ یہاں تک کہ مغربی دنیا میں کوئی شخص خدا کے خلاف بھی زبان دراز کر سکتا ہے اور اس کا عمل اس قدر شدید نہ ہوگا جس قدر شدید ردِعمل ملک کی علامتوں کی بے حرمتی کا ہوتا ہے۔ قومی علامتوں کی پامالی کے خلاف ردِعمل کو تاویل اس حوالے سے کرنا آسان ہے کہ

جو شخص اپنے وطن کا احترام نہیں کرتا وہ انسانی وقار اور سماجی احساس سے محروم ہے' لیکن کیا یہی بات اس شخص کے بارے میں درست نہیں جو جنگ کی وکالت کرتا ہے۔ یا معصوم لوگوں کے قتل کی ترغیب دیتا ہے یا جو اپنے مفاد کی خاطر دوسروں کا استحصال کرتا ہے؟ بلا شبہ جن افعال کا یہاں ہم نے ذکر کیا ہے ان کی طرح اپنے وطن کی محبت کی عدم موجودگی سماجی ذمہ داری اور انسانی وقار کی عدم موجودگی کا اظہار ہے۔ لیکن قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ پرچم کی بے حرمتی کا ردِعمل دوسرے تمام پہلوؤں میں سماجی ذمہ داری کی نفی کے ردِعمل سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ معاملہ یوں ہے کہ ایک شے تو ''مقدس'' ہے۔ وہ قبیلے کی پوجا کی علامت ہے' جب کہ دوسری اشیا نہیں ہیں۔

جب سترہوئیں اور اٹھارہویں صدیوں کے عظیم یورپی انقلاب سے آزادی 'کو' کے لئے آزادی' میں بدلنے میں ناکام رہے تو قوم پرستی اور وطن کی پوجا جذباتی وابستگی کی طرح رجعت کی علامتیں بن گئیں۔ جب انسان اپنی عقل اور محبت کو اس سے زیادہ ترقی دینے کے قابل ہوگا جس قدر ترقی کہ وہ اب تک کر چکا ہے' جب وہ انسانی وقار اور انصاف پر مبنی دنیا کی تعمیر کر سکے گا اور جب وہ عالمگیر بھائی چارے کو اپنا وطیرہ بنا سکے گا' اس وقت اور صرف اسی وقت وہ رشتوں ناطوں کی ایک نئی' انسانی صورت کو دریافت کرے گا اور اپنی دنیا کو حقیقی معنوں میں انسانی مسکین بنا سکے گا۔

د۔ تشخص کا احساس

فرد بمقابلہ ہجوم سے مطابقت

انسان کی تعریف ایسے حیوان کے طور پر کی جا سکتی ہے جو 'میں' کہہ سکتا ہے اور جو جداگانہ ہستی کے طور پر اپنا شعور رکھ سکتا ہے۔ حیوان فطرت کا جزو ہوتا ہے۔ وہ اس سے ماورا نہیں ہوتا۔ وہ خود آگاہی سے محروم ہوتا ہے۔ اور اسے تشخص کے احساس کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ انسان چونکہ فطرت سے جدا ہے نیز عقل اور تخیل کی قوتوں کا مالک ہے' اس لئے اسے اپنے شعور کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسے یہ کہنے اور محسوس کرنے کی حاجت ہوتی ہے کہ ''میں' میں ہوں''۔ چونکہ وہ بسر نہیں ہوتا بلکہ زندگی بسر کرتا ہے اور

چونکہ وہ فطرت کے ساتھ ابتدائی وحدت سے محروم ہو چکا ہے اسے فیصلے کرنے پڑتے ہیں وہ اپنے آپ کو اور اپنے ہمسائے کو مختلف افراد کے طور پر جانتا ہے۔ تعلق بنانے اور ماورا ہونے کی ضرورت کی طرح تشخص کے احساس کی ضرورت اس قدر حیاتی اور اہم ہے کہ اگر اس کو پورا کرنے کی کوئی راہ نہ ملے تو انسان اپنا ذہنی توازن قائم نہیں رکھ سکتا۔ انسان کے کے تشخص کا احساس ان' ابتدائی زنجیروں' سے رہائی کے عمل کے دوران اجاگر ہوتا ہے۔ جو ماں اور فطرت سے اسے باندھے ہوتی ہیں۔ شیر خوار بچہ ماں کے ساتھ وحدت محسوس کرتا ہے اس لئے وہ نہ تو' میں' کہتا ہے اور نہ اس کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ لیکن جب وہ خارجی دنیا کو اپنے سے الگ تھلگ اور مختلف محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس وقت وہ ایک جداگانہ ہستی کے طور پر اپنی آگاہی پاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ لفظ 'میں' کا استعمال بھی شروع کر دیتا ہے۔

انسانی نسل کی پیش رفت کے دوران انسان نے جداگانہ ہستی کے طور پر خود آگاہی اسی حد تک حاصل کی ہے جس حد تک قبیلے سے بلند ہونے کے قابل ہوا ہے اور جس حد تک انفرادیت کے عمل نے ترقی کی ہے۔ کسی ابتدائی قبیلے کا رکن اپنے تشخص کے احساس کو یوں بیان کرسکتا ہے کہ میں ہم ہوں' ۔ ابھی وہ خود کے طور پر تصور کرنے کے قابل نہیں ہوتا' یعنی ایسا فرد جو گروہ سے الگ تھلگ وجود رکھتا ہو۔ قرونِ وسطیٰ کی دنیا میں فرد کی شناخت جاگیردارانہ نظام مراتب میں اس کے سماجی کردار سے متعین ہوتی تھی۔ کسان ایسا شخص نہ سمجھا جاتا تھا جو کسان بن گیا ہو۔ نہ ہی جاگیردار ایسا انسان تھا جو جاگیردار بن گیا ہو۔ بس وہ کسان تھا اور جاگیردار جاگیردار تھا۔ اس کا یہ مرتبہ اس کے تشخص کا لازمی حصہ تھا۔ جب جاگیرداری نظام شکست و ریخت کا شکار ہوا تو تشخص کا یہ احساس بھی ٹوٹ پھوٹ گیا۔ تب یہ سوال شدت سے پیدا ہوا کہ ''میں کون ہوں؟'' ......زیادہ صراحت کے ساتھ یوں کہئے کہ یہ سوال اٹھایا گیا کہ ''یہ میں کیسے جانتا ہوں کہ میں میں ہوں؟'' یہی وہ سوال ہے جسے ڈیکارٹ نے فلسفیانہ انداز میں اٹھایا تھا۔ تشخص کے اس سوال کا جواب اس نے یوں دیا تھا کہ ''میں شک کرتا ہوں...... اس لئے میں سوچتا ہوں...... چونکہ میں سوچتا ہوں' اس لئے میں ہوں''۔ اس جواب نے تمام تر زور سوچ بچار کی سرگرمی کے موضوع کی حیثیت سے ''میں'' پر دیا تھا اور یہ دیکھنے میں ناکام رہا کہ احساس اور تخلیقی عمل

MashalBooks.com

میں بھی ''میں'' کا تجربہ ہوتا ہے۔

مغربی تہذیب کی ترقی کا رخ انفرادیت کے بھرپور تجربے کی اساس تخلیق کرنے کی سمت میں رہا۔ فرد کو معاشی اور سیاسی اعتبار سے آزاد کرتے ہوئے، اسے اپنے بارے میں سوچنے کا درس دیتے ہوئے اور اسے آمرانہ دباؤ سے نجات دلاتے ہوئے توقع یہ تھی کہ وہ 'میں' کو اسی مفہوم میں محسوس کر سکے گا کہ وہ اپنی قوتوں کا مرکز اور فعال موضوع ہے اور اس انداز میں اپنا تجربہ کر سکے گا۔ لیکن ہوا یہ کہ صرف ایک اقلیت ہی 'میں' کا اس انداز میں تجربہ کر سکی۔ اکثریت کے لئے انفرادیت ایسی دیوار رہی جس کے پیچھے تشخص کا انفرادی احساس حاصل کرنے کی ناکامی پوشیدہ تھی۔

تشخص کے سچے انفرادی احساس کے کئی بدل تلاش کئے گئے۔ قوم، مذہب، طبقہ اور پیشہ شناخت کا احساس دینے کے کام آتے ہیں 'میں' ایک امریکی ہوں 'میں' ایک پروٹسٹنٹ ہوں' میں تاجر ہوں' ...... یہ سب ایسے فارمولے ہیں جو قدیم قبائلی تشخص کے خاتمے کے بعد اور تشخص کے سچے انفرادی احساس کے حصول سے پہلے انسان کو تشخص کا احساس حاصل کرنے میں مدد دیتے ہیں معاصر معاشرے میں یہ شناختیں عموماً ایک ساتھ چلتی ہیں۔ وسیع تر مفہوم میں حیثیت کو اجاگر کرتی ہیں اور اس وقت زیادہ کارگر ہوتی ہیں جب ان کا امتزاج جاگیرداری باقیات سے کر دیا جائے۔ یورپی ملکوں میں کیفیت یہی ہے۔ امریکہ میں یہ فطری طور پر زیادہ کارگر نہیں، کیونکہ ایک تو پرانے جاگیرداری عہد کا پوری طرح خاتمہ ہو گیا اور دوسرے وہاں سماجی تحرک بہت ہے۔ وہاں تشخص کے احساس کو زیادہ سے زیادہ مطابقت کے تجربے سے منسلک کیا جا رہا ہے۔

جہاں تک میں دوسروں سے مختلف نہیں ہوں۔ جس حد تک میں ان جیسا ہی ہوں اور دوسرے مجھے جس حد تک اپنے جیسا سمجھتے ہیں، اس حد تک میں اپنا احساس 'میں' کے طور پر کر سکتا ہوں۔ ڈرامہ نگار پرانڈلو نے اپنے ایک ڈرامے کا عنوان بھی یہ رکھا تھا کہ میں وہ ہوں ''جیسا آپ مجھے چاہتے ہیں''۔ انفرادیت کے زمانے سے پہلے کی قبائلی شناخت کی جگہ ایک نیا گروہی تشخص نمودار ہوتا ہے جس میں تشخص کے احساس کی بنیاد ہجوم کے غیر مشروط وابستگی پر رکھی جاتی ہے۔ ہجوم پرستی اور اس مطابقت پذیری کو عام طور پر یوں نہیں دیکھا جاتا۔ اور اس پر انفرادیت کے فریب کا پردہ ڈال دیا جاتا ہے تاہم اس طرح حقائق

تونہیں بدل جاتے۔

عمومی خیال کے برعکس تشخص کے احساس کا مسئلہ نہ تو محض فلفیانہ مسئلہ ہے نہ ہی یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق صرف ہمارے ذہن اور خیال سے ہو۔ تشخص کے احساس کو محسوس کرنے کی ضرورت انسانی وجود سے جنم لیتی ہے اور یہ بہت شدید تگ ودو کا منبع بھی ہے۔ بات یہ ہے کہ اگر میں 'میں' کے احساس کے بغیر ذہنی توازن برقرار نہیں رکھ سکتا تو پھر میں اس احساس کو حاصل کرنے کے لئے سب کچھ کر گزرنے پر مجبور ہوں گا۔ مرتبے اور مطابقت کے شدید جذبے کے پس پردہ یہی ضرورت کارفرما ہوتی ہے اور بسا اوقات تو یہ ضرورت جسمانی بقا کی ضرورت سے بھی شدید تر ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ واضح بات اور کیا ہو گی کہ لوگ ہجوم میں شامل ہونے اور یوں تشخص کا احساس حاصل کرنے کی خاطر' چاہے وہ محض فریب ہی کیوں نہ ہو' اپنی زندگی کو خطرے میں ڈالنے' اپنی محبتوں سے دست بردار ہونے' اپنی آزادی کو چھوڑنے اور اپنے خیالات سے جدا ہونے پر آمادہ رہتے ہیں۔

ڈ۔ تعین سمت اور وابستگی کے ایک ڈھانچے کی ضرورت

عقل بمقابلہ غیر معقولیت

یہ امر واقعہ کہ انسان عقل اور تخیل کا حامل ہے' نہ صرف اپنے تشخص کا احساس حاصل کرنے کی ضرورت پر دلالت کرتا ہے بلکہ ذہنی طور پر اس دنیا سے ناطہ جوڑنے کی ضرورت کو بھی اجاگر کرتا ہے۔ اس ضرورت کا موازنہ جسمانی تعلق کے اس عمل کے ساتھ کیا جا سکتا ہے جو زندگی کے ابتدائی برسوں میں شروع ہوتا ہے اور جو اس وقت مکمل ہوتا ہے جب بچہ خود بخود چلنے لگے' چیزوں کو چھو سکے اور ان سے نمٹ سکے اور اسے معلوم ہو جائے کہ وہ کیا ہیں۔ لیکن جب چلنے اور بولنے کی صلاحیت حاصل کر لی جاتی ہے تو تعلق کی سمت میں صرف پہلا قدم ہی اٹھایا جاتا ہے۔ انسان اپنے آپ کو الجھنوں میں گھرا ہوا پاتا ہے اور چونکہ دینا چاہتا ہے کہ وہ قابلِ فہم بن جائیں اور انسان ان سے اپنے خیالوں کی دنیا میں بھی نمٹ سکے۔ جوں جوں اس کی عقل ترقی کرتی ہے اس کا تعلق ناطے کا نظام بھی زیادہ موثر ہوتا جاتا ہے۔ گویا وہ حقیقت کے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن اگر انسان کا تعین

سمت کا ڈھانچہ مکمل طور پر وہمی اور غیر حقیقی ہو تو بھی وہ دنیا کی ایک ایسی عکاسی کی ضرورت کو پوری کرتی ہے جو اس کے لئے بامعنی ہو۔ چاہے وہ کسی ٹوٹم جانور میں عقیدہ رکھتا ہو' بارش کے دیوتا میں ایمان رکھتا ہو یا اپنی نسل کی برتری اور مقدر میں یقین رکھتا ہو' تعلق کے کسی ڈھانچے کے لئے اس کی ضرورت پوری ہو ہی جاتی ہے۔ صاف بات ہے کہ انسان کی دنیا کی تصور کا انحصار اس کی عقل کی ترقی اور اس کے علم پر مبنی ہوتی ہے۔ حیاتیاتی طور پر دیکھا جائے تو ہزاروں نسلوں سے انسانی دماغ کی صلاحیت یکساں چلی آتی ہے' لیکن معروضیت کے مرحلے تک پہنچنے یعنی دنیا' فطرت' دوسرے افراد اور خود اپنے آپ کو خواہشوں اور خوف کو الگ کر کے حقیقی روپ میں دیکھنے کی صلاحیت حاصل کرنے میں انسان کو ارتقا کا طویل مرحلہ طے کرنا پڑا ہے۔ انسان جس قدر معروضیت حاصل کرتا ہے' اتنا ہی وہ حقیقت کے قریب تر پہنچتا ہے۔ اتنا ہی وہ ذہنی طور پر بالغ ہوتا ہے اور اتنی ہی بہتر انسانی دنیا وہ تخلیق کرنے کے قابل بنتا ہے جس میں وہ سکھ کے ساتھ جی سکے۔ عقل انسان کی وہ صلاحیت ہے جس کے ذریعے وہ دنیا کو اپنے تصور کی گرفت میں لیتا ہے' ذہانت کا معاملہ مختلف ہے۔ ذہانت وہ صلاحیت ہے جس کے بل بوتے پر انسان تصور کی مدد سے دنیا سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ یوں کہہ لیجئے کہ عقل سچائی تک کا وسیلہ ہے جب کہ ذہانت دنیا سے کامیابی کے ساتھ فائدہ اٹھانے کا وسیلہ ہے۔ عقل سراسر انسانی صلاحیت ہے۔ جب کہ ذہانت انسان کے حوانی پہلو سے تعلق رکھتی ہے۔

عقل ایک ایسی صلاحیت ہے جس کو ترقی دینے کی خاطر اسے بروئے کار لانا ضروری ہے اور وہ ناقابلِ تقسیم بھی ہے اس سے میری مراد یہ ہے کہ معروضیت کی صلاحیت فطرت کے علم اور ساتھ ہی ساتھ انسان اور سماج کے علم اور خود آگاہی کو بھی شاملِ حال رکھتی ہے۔ اگر کوئی شخص زندگی کے کسی ایک پہلو میں فریبوں اور وہموں کا شکار ہو تو پھر اس کی عقل کی صلاحیت محدود ہو جاتی ہے یا اسے ضعف پہنچتا ہے۔ اور یوں دوسرے پہلوؤں کے معاملے میں بھی عقل کا استعمال متاثر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو عقل کی ماہیت محبت جیسی ہے۔ جس طرح محبت بھی بے پایاں ہوتی ہے اور اسے کسی ایک شے تک محدود نہیں کیا جا سکتا' ویسے ہی انسانی عقل ہے جو اس پوری دنیا کو گھیرے میں لے لیتی ہے جس کا انسان سے سامنا ہے۔

MashalBooks.com

تعین سمت کے ڈھانچے کی ضرورت دوسطحوں پر وجود رکھتی ہے، پہلی اور زیادہ بنیادی ضرورت تو یہ ہے کہ ایسا کوئی نہ کوئی ڈھانچہ موجود ہو چاہے وہ درست ہو یا غلط۔ جب تک انسان کے پاس اس کو مطمئن کرنے والا کوئی ڈھانچہ موجود نہ ہو وہ ذہنی توازن کو برقرار نہیں رکھ سکتا۔ دوسری سطح پر ضرورت یہ ہوتی ہے کہ عقل کے ذریعے حقیقت کو سمجھا جائے اور دنیا کا معروضی انداز میں فہم حاصل کیا جائے۔ تاہم عقل کو ترقی دینے کی ضرورت اس قدر شدید نہیں ہوتی جس قدر تعین سمت کا کوئی نہ کوئی ڈھانچہ مرتب کرنے کی ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل کو ترقی نہ دینے سے تو انسان کی خوشی اور دانائی خطرے میں پڑتی ہے جب کہ ڈھانچہ موجود ہی نہ ہونے سے اس کا ذہنی توازن خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ یہ بات اس وقت بالکل واضح ہو جاتی ہے جب ہم تاویل کے وظیفہ کا مطالعہ کرتے ہیں۔ کوئی کام چاہے وہ کتنا ہی غیر معقول اور غیر اخلاقی کیوں نہ ہو، انسان اس کی تاویل کرنے کی شدید خواہش محسوس کرتا ہے۔ اس کا مطلب خود اپنے آپ پر اور دوسروں پر یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ وہ کام عقل اور فہم عامہ کے بالکل مطابق ہے یا کم از کم رواجی اخلاقیات سے مطابقت رکھتا ہے۔ انسان کے لئے یہ بات تو آسان ہے کہ وہ عقل کے خلاف قدم اٹھائے، لیکن یہ بات تقریباً محال ہے کہ وہ اپنے عمل کو معقول انداز میں پیش نہ کرے۔

انسان اگر محض عقل ہی ہوتا تو پھر خیال کے ہمہ گیر نظام کی تشکیل سے اس کا مقصد پورا ہو سکتا تھا۔ لیکن وہ ایک ایسی ہستی ہے جو ذہن کے ساتھ ساتھ جسم کی حامل بھی ہے۔ لہٰذا نہ صرف غور و فکر کے دوران بلکہ زندگی کے پورے عمل کے دوران اور اپنے احساسات اور اعمال کے دوران اسے اپنے وجود کے اس تضاد کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔ مزید برآں یہی وجہ ہے کہ دنیا کو قابل فہم بنانے والے نظام میں نہ صرف علی عناصر شامل ہوتے ہیں بلکہ احساس و ادراک کے عناصر بھی موجود ہوتے ہیں جن کا اظہار وابستگی کے کسی معروض کے ساتھ رشتے میں ہوتا ہے۔

تعین سمت کے ڈھانچے کی انسان کی ضرورت اور وابستگی کے معروض کی ضرورت کے جو حل تلاش کئے گئے ہیں وہ ہیئت اور مواد کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ مثلاً زمانہ قدیم میں مظاہر پرستی اور ٹوٹم پوجا کے نظام ہیں جن میں فطری

اشیا یا آبا واجداد مفہوم کے لئے انسان کی جستجو کے جواب مہیا کرتے ہیں۔ بدھ مت جیسے غیر خدائی نظام بھی ہیں جن کو عام طور پر مذہب ہی سمجھا جاتا ہے‘ حالانکہ ان کی حقیقی صورت میں خدا کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ رواقیت جیسے خالص فلسفیانہ نظام بھی وجود میں آئے ہیں۔ علاوہ ازیں توحیدی مذہبی نظام ہیں جو خدا کے تصور کے حوالے سے انسان کی مفہوم کی خواہش پوری کرتے ہیں۔

خیر ان نظاموں کا مشتملہ چاہے کچھ بھی ہو‘ وہ سب کے سب خیال کے کسی نظام کے لئے انسان کی ضرورت پوری کرتے ہیں بلکہ وابستگی کا کوئی ایسا معروض بھی مہیا کرتے ہیں جو انسان کے وجود اور دنیا میں اس کی حیثیت کو معنی عطا کرتا ہے مذہب کی مختلف صورتوں کے تجزیے کے بعد ہی یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ کون سے جواب بہتر ہیں اور کون سے مذہب مفہوم اور وابستگی کے لئے انسان کی خواہش کی بہتر یا بدتر انداز میں تکمیل کرتے ہیں؟ ’بہتر‘ کا تعین انسان کی فطرت سے اور اس کی ترقی کے نقطہ نظر سے ہونا چاہئے۔

چوتھا باب

ذہنی صحت اور معاشرہ

ذہنی صحت کے تصور کا دار و مدار انسانی فطرت کے ہمارے تصور پر ہے۔ گذشتہ باب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ انسان کی ضروریات اور اس کے جذبے اس کے وجود کی مخصوص صورتِ حال سے پیدا ہوتے ہیں۔ بھوک، پیاس، نیز نیند اور جنسی تسکین کی ضرورت انسانوں اور حیوانوں میں مشترک ہے۔ ان ضروریات کی جڑیں جسم کی داخلی ساخت میں پیوست ہیں۔ وہ بہت اہم ہیں اور اگر ان کی تسکین نہ ہو پائے تو اس کی شدت بہت بڑھ جاتی ہے۔ (یہ بات بلاشبہ جنس کے مقابلے میں خوراک اور نیند کی ضرورت کے معاملے میں زیادہ درست ہے۔ اگر جنسی تقاضوں کی تسکین نہ ہو تو وہ دوسری ضروریات جتنی شدت اختیار نہیں کر سکتے۔ کم از کم اس کے طبعی اسباب موجود نہیں ہیں) تاہم ان ساری ضرورتوں کی مکمل تسکین بھی ذہنی صحت کی ضامن نہیں بن سکتی۔ ذہنی صحت اور توازن کا انحصار ان ضرورتوں اور جذبوں کی تسکین پر ہے جو خاص طور پر انسانی نوعیت کے حامل ہیں اور جو انسانی صورت حال کی کیفیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان میں تعلق جوڑنے کی ضرورت، ماورائیت کی ضرورت، تشخص کے احساس کی ضرورت نیز دنیا کے فہم اور وابستگی کے ڈھانچے کی ضرورت شامل ہیں۔ انسان کے عظیم جذبے، قوت کی حرص، اس کی آن بان، صداقت کے لئے اس کی جستجو، محبت اور بھائی چارے کے لئے اس کا جذبہ، اس کی تعمیر وتخریب کی قوت، گویا ہر وہ طاقتور خواہش جو انسان کے عمل کو متحرک کرتی ہے اور اس کی جڑیں اسی خصوصی انسانی وسیلے میں پیوست ہیں۔ یہ خواہشیں لبیڈو کے مختلف مراحل سے جنم نہیں لیتیں، جیسا کہ فرائڈ کا خیال ہے۔

نفسیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو طبعی ضروریات کے لئے انسان کا حل بہت ہی

سادہ ہے۔ اس راہ میں جو مشکل حائل ہے اس کی نوعیت سماجیاتی اور معاشی ہے۔ دوسری طرف انسانی ضروریات کا حل بہت ہی پیچیدہ ہے۔ اس کا انحصار بہت سے عوامل پر ہے اور اس طریقے پر بھی جس کے مطابق اس کا سماج منظّم ہوا ہے اور اس انداز پر جس کے مطابق یہ تنظیم اپنے اندر انسانی تعلقات کی صورت گری کرتی ہے۔

جس طرح موت سے بچنے کے لئے طبعی ضروریات کی تسکین ضروری ہے اسی طرح کسی نہ کسی انداز سے انسانی وجود کی مخصوص صورتِ حال سے پیدا ہونے والی بنیادی نفسیاتی ضروریات کی تسکین جنون سے محفوظ رہنے کے لئے ضروری ہے۔ لیکن نفسیاتی ضرورتوں کی تسکین کے طریقے بہت سے ہیں اور مختلف طریقوں کے درمیان پایا جانے والا فرق ذہنی صحت کے مختلف درجوں میں پائے جانے والے فرق کے مطابق ہے۔ بنیادی ضروریات میں سے اگر کسی ایک کی تسکین نہ ہو تو نتیجہ جنون کی صورت میں برآمد ہوگا۔ اگر اس ضرورت کی تسکین تو ہو مگر یہ تسکین غیر تسلی بخش انداز سے ہو تو پھر اس کا نتیجہ نیوراسس ہوگا۔ (یہ نیوراسس واضح صورت میں بھی ہو سکتا ہے اور ایسی خامی کی صورت میں بھی جسے معاشرے کی تائید حاصل ہو۔) انسان دوسروں کے ساتھ تعلق استوار کرنے پر مجبور ہے' لیکن اگر وہ یہ رشتے ناطے علامتی یا برگشتہ انداز میں استوار کرے تو پھر وہ اپنی آزادی اور اصابت سے محروم ہو جاتا ہے۔ وہ بے بس ہو جاتا ہے' دکھ اٹھاتا ہے اور مخالفت یا بے نیازی کا رویہ اختیار کر لیتا ہے۔ ہاں اگر وہ محبت کے انداز میں دوسروں کے ساتھ اپنائیت محسوس کر سکے تو پھر اسے ان کے ساتھ ایکتا کا احساس ہوگا اور ساتھ ہی ساتھ وہ اپنی اصابت بھی برقرار رکھ سکتا ہے۔ صرف پیداواری کام کے ذریعے ہی انسان فطرت کے ساتھ رشتہ جوڑ سکتا ہے' اس کے ساتھ یکجہتی اختیار کر سکتا ہے اور اپنی انفرادیت بھی برقرار رکھ سکتا ہے۔ جب تک فطرت' ماں اور قبیلے کے ساتھ انسان کی جذباتی وابستگی باقی رہتی ہے' اس وقت تک وہ اپنی انفرادیت اور اپنی عقل کو ترقی نہیں دے سکتا' وہ فطرت کا بے بس شکار بنا رہتا ہے۔ پھر بھی وہ اس کے ساتھ ایکتا محسوس نہیں کر سکتا۔ جب وہ اپنی عقل اور محبت کو ترقی دیتا ہے' جب وہ فطری اور سماجی دنیا کا انسانی انداز میں تجربہ کرتا ہے' تب ہی وہ سکون محسوس کر سکتا ہے' اسے تحفظ کا احساس ہو سکتا ہے اور وہ اپنی زندگی کا آپ آقا بن سکتا ہے۔ یہ واضح کرنے کی ضرورت شاید ہی ہو کہ ماورائیت کی دو ممکنہ صورتوں میں سے

تخریب کاری دکھ اور مصائب کا باعث بنتی ہے، جبکہ تخلیق کاری خوشی و مسرت کا باعث ہوتی ہے۔ یہ بات بھی آسانی سے قابلِ فہم ہے کہ تشخص کا جو احساس انسان کی خود اپنی قوتوں کے تجربے پر مبنی ہو وہ طاقت کا منبع بنتا ہے، جب کہ گروہ پر مبنی تشخص کے تجربے کی تمام صورتیں انسان کو محتاج اور یوں کمزور بنا دیتی ہیں۔ جس قدر حقیقت کو وہ اپنی گرفت میں لے سکے اس حد تک وہ دنیا کو اپنا بنا سکتا ہے۔ اگر وہ فریبوں میں زندہ رہتا ہے تو وہ ان حالات کو کبھی تبدیل نہیں کرتا جو ان فریبوں کو ضروری بنا دیتے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذہنی صحت کا تصور انسانی وجود کے حالات سے پیدا ہوتا ہے اور تمام ادوار اور تمام تہذیبوں کے اعتبار سے یہ یکساں ہے۔ ذہنی صحت کی امتیازی خصوصیات محبت کرنے اور تخلیق کرنے کی اہلیت ہے۔ علاوہ ازیں ان خصوصیات میں قبیلے اور زمین کے ساتھ جذباتی رشتوں سے اوپر اٹھنے، اپنی قوتوں کا خود مرکز ہونے کی حیثیت سے اپنے تشخص کا تجربہ کرنے اور ظاہر و باطن کی حقیقت پر عبور رکھنے کی خصوصیات بھی شامل ہیں۔

ذہنی صحت کا یہ تصور نسل انسانی کے عظیم روحانی رہنماؤں کے بتائے ہوئے اصولوں کے عین مطابق ہے۔ نفسیات کے بعض جدید ماہرین کے نزدیک یہ مطابقت اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ ہمارے نفسیاتی مقدمات، سائنسی نہیں ہیں بلکہ فلسفیانہ اور مذہبی آورش ہیں۔ بظاہر وہ یہ نتیجہ اخذ کرنے کو دشوار خیال کرتے ہیں کہ تمام تہذیبوں کی عظیم تعلیمات فطرت انسانی کی عقلی بصیرت پر مبنی تھیں نیز یہ کہ ان کی اساس انسان کی بھرپور نشوونما کی شرائط پر تھی۔ یہ دوسرا نتیجہ اس حقیقت سے بھی ہم آہنگ دکھائی دیتا ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں اس کرہ ارض کے بہت ہی مختلف مقامات پر ''داناؤں'' نے ایک جیسی اقدار کی تبلیغ کی جب کہ ان کا ایک دوسرے پر اثر نہ ہونے کے برابر تھا۔ اخناتون حضرت موسیٰؑ، کنگ فٹے، لاوزے، بدھ، جی ساجا، سقراط، حضرت عیسیٰؑ جیسے صاحبان نے انسانی زندگی کے لئے ایک جیسی اقدار کو پیش کیا ہے اور ان کے درمیان فرق بہت ہی کم اور غیر اہم ہے۔

انسان دوست تحلیلِ نفسی کے خیالات کو قبول کرنے کی خاطر بہت سے ماہرین تحلیل نفسی اور نفسیات دانوں کو ایک خاص مشکل پر قابو پانا ہوگا۔ یہ حضرات ابھی تک

انیسویں صدی کی مادیت کے فلسفیانہ مقدمات کے حوالے سے غور وفکر کرتے ہیں جس نے یہ فرض کر رکھا تھا کہ تمام اہم نفسیاتی مظاہر کی جڑیں متقابل طبعی اعمال میں پیوست ہونی چاہئیں یا ان کو ان نفسیاتی مظاہر کا سبب ہونا چاہے۔ فرائڈ کا فکری انداز بھی اسی قسم کی مادیت پر مبنی تھا۔ اس لئے وہ یقین رکھتا تھا کہ اس نے انسانی جذبے کی بنیاد ''لبیڈو'' میں ڈھونڈ لی ہے۔ یہاں ہم جس نظریے کو پیش کر رہے ہیں' اس کے مطابق تعلق ناطہ جوڑنے یا ماورائیت وغیرہ کی خواہش کی اساس کسی متوازی طبعی ضرورت پر نہیں ہے۔ بنیاد طبعی نہیں بلکہ خارجی دنیا' فطرت اور انسان کے ساتھ تعامل میں پوری انسانی شخصیت ہے۔ گویا یہ زندگی کا انسانی عمل ہے جو انسانی وجود کی شرائط سے جنم لیتا ہے۔ ہمارا فکری موقف انیسویں صدی کی مادیت پر مبنی نہیں۔ اس کے بجائے ہم انسان کے مطالعے کے بنیادی معطیہ کے لئے انسان کے اعمال اور فطرت اور دوسرے انسانوں کے ساتھ اس کے تعلق کو بنیاد بناتے ہیں۔

انسانی ارتقاء کے تصور پر غور کیا جائے تو ذہنی صحت کا ہمارا تصور ایک نظری دشواری کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ فرض کرنے کا جواز موجود ہے کہ ہزاروں لاکھوں سال پہلے انسان کی تاریخ حقیقی معنوں میں ایک ابتدائی قسم کی تہذیب سے شروع ہوئی تھی جس میں انسانی عقل سادہ قسم کے ابتدائی مرحلے سے آگے نہ بڑھی تھی اور جہاں اس کے فکری رویوں کا صداقت اور حقیقت کے ساتھ بہت ہی کم تعلق تھا۔ اچھا تو کیا ہم اس ابتدائی قسم کے انسان کو ذہنی صحت سے محروم قرار دیں جب کہ وہ ان صفات سے محروم تھا جو محض مزید ارتقا کے ذریعے ہی وہ حاصل کر سکتا تھا؟ بلاشبہ اس سوال کا ایک ایسا جواب دیا جا سکتا ہے جو اس مسئلے کو آسانی سے حل کر دے گا۔ اس جواب کا انحصار انسانی نسل کے ارتقا اور فرد کے ارتقا کے درمیان مشابہت پر ہے۔ اگر کسی بالغ شخص کے رویے ایک ماہ کے بچے کے رویوں جیسے ہوں تو یقیناً ہم اسے شدید بیمار اور غالباً مخبوط الحواس قرار دیں گے۔ تاہم ایک ماہ کے بچے کے حوالے سے وہی رویے معمول کے مطابق اور صحت مند ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ رویے اس کی نفسیاتی نشوونما کے مرحلے سے پوری طرح مطابقت رکھتے ہوں گے۔ گویا جیسا کہ فرائڈ نے واضح کیا ہے ہم بالغ شخص کی ذہنی علالت کو ارتقا کے کسی ایسے ابتدائی مرحلے سے وابستگی یا اس کی طرف رجعت قرار دے سکتے ہیں

جو فرد کی نشو ونما کے موجودہ مرحلے سے بہت پیچھے رہ گیا ہے۔ اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بچے کی طرح نسل انسانی بھی ابتدائی قسم کی نوعیت سے آغاز کرتی ہے۔ لہٰذا انسانی ارتقا کے کسی مرحلے سے مطابقت رکھنے والے رویے اس مرحلے کے دوران ذہنی صحت کا مظہر ہوں گے۔ لیکن جو رویے ارتقا کے کسی گذشتہ مرحلے سے مطابقت رکھتے ہوں وہ غیر صحت مند قرار پائیں گے۔ یہ حل اگرچہ پرکشش دکھائی دیتا ہے' تاہم وہ ایک حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ ایک ماہ کی عمر کا بچہ ابھی بالغ رویے کے لئے عضوی بنیاد سے محروم ہوتا ہے۔ وہ کسی طور بھی ایک بالغ شخص کی طرح سوچ سکتا ہے' نہ محسوس کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی طرح عمل کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس ہزاروں لاکھوں برسوں سے انسان کو بلوغت کے عضوی وسائل حاصل ہیں۔ اس کا ذہن' اس کا جسمانی ربط اور اس کی جسمانی قوت میں اس سارے عرصے کے دوران تبدیلی نہیں آئی۔ اس کے ارتقا کا دارومدار مکمل طور پر آئندہ نسلوں کو علم منتقل کرنے اور یوں اسے فراہم کرنے پر تھا۔ انسانی ارتقاء عضوی تبدیلی کے بجائے تہذیبی پیش رفت کا نتیجہ ہے۔ اگر کسی بہت ہی پسماندہ تہذیب کے شیر خوار بچے کو ایک بہت ہی ترقی یافتہ تہذیب کی طرف منتقل کر دیا جائے تو وہ اس ترقی یافتہ تربیت کے دوسرے بچوں کی طرح نشو ونما پائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی نشو ونما کو متعین کرنے والا واحد عامل تہذیبی عامل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ اگرچہ ایک ماہ کا بچہ کسی بالغ کی روحانی بلوغت کسی بھی تہذیبی حالات میں حاصل نہیں کر سکتا' لیکن ارتقا کے کسی ابتدائی مرحلے کے انسان کو بھی ترقی یافتہ مرحلے کے تہذیبی لوازمات مہیا کر دیئے جائیں تو وہ ترقی یافتہ مرحلے کے انسان جیسی ذہنی ترقی حاصل کر سکتا ہے۔ اس بحث سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم انسان کے ارتقا کے ابتدائی مرحلے کو بچے کی کیفیت کے مساوی قرار نہیں دے سکتے۔ پھر بھی تہذیب کی ترقی انسان کی ترقی کے لئے ضروری شرط ہے۔ لہٰذا مسئلہ کا کوئی مکمل طور پر تسلی بخش حل دکھائی نہیں دیتا۔ ایک نقطہ نظر سے ہم ذہنی صحت کی کمی کا ذکر کر سکتے ہیں اور دوسرے نقطہ نظر سے ترقی کے ابتدائی مرحلے کا حوالہ دے سکتے ہیں۔ لیکن مشکل صرف اس وقت تک رہتی ہے جب تک ہم اس مسئلے سے اس کی بہت زیادہ عمومی صورت میں عہدہ برا ہونے کی کوشش کریں۔ جونہی ہم اپنے زمانے کے زیادہ ٹھوس مسائل کی طرف رُخ کرتے ہیں یہ مسئلہ کم پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ ہم انفرادیت کے ایک ایسے دور میں

داخل ہو چکے ہیں، جہاں مکمل طور پر ترقی یافتہ شخصیت ہی آزادی کو بھرپور انداز میں بروئے کار لا سکتی ہے۔ اگر فرد نے اپنی عقل کو ترقی نہیں دی اور محبت کرنے کی صلاحیت کو نہیں بڑھایا تو پھر وہ آزادی اور انفرادیت کا بوجھ اٹھانے کے قابل بھی نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں وہ ان مصنوعی رشتوں میں پناہ تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اسے تعلق ناطے کا احساس دے سکیں۔ آج کی دنیا میں آزادی سے فرار حاصل کر کے مملکت یا نسل پرستی کی طرف رجعت، ذہنی بیماری کی علامت ہے، کیونکہ اس قسم کی رفعت ارتقا کے اس مرحلے سے مطابقت نہیں رکھتی جو انسان حاصل کر چکا ہے۔

ہم ''ذہنی صحت'' کا چرچا کریں یا نسل انسانی ''بالغ ترقی'' کا ذکر کریں، ذہنی صحت اور بلوغت کے تصورات معروضی نوعیت کے حامل ہیں جن تک رسائی ''انسانی صورت حال'' انسانی ضروریات اور ان سے پیدا ہونے والے لوازمات کے تجزیے کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ میں دوسرے باب میں اشارہ کر چکا ہوں، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ذہنی صحت کی تعریف معاشرے سے فرد کی ہم آہنگی کے حوالے سے نہیں کی جا سکتی۔ اس کے برعکس لازمی طور پر اس کی تعریف انسان کی ضرورتوں سے معاشرے کی ہم آہنگی کے حوالے سے ہونی چاہئے۔ ذہنی صحت کی ترقی میں معاشرے کے مثبت یا منفی کردار کو پیش نظر رکھا جانا چاہئے۔ بنیادی طور پر یہ کوئی انفرادی معاملہ نہیں کہ کوئی فرد ذہنی طور پر صحت مند ہے یا نہیں ہے۔ اس کا انحصار تو معاشرے کی ساخت پر ہے۔ صحت مند معاشرہ اپنے جنسوں سے محبت کرنے کی انسانی صلاحیت کو، تخلیقی کام کرنے کی صلاحیت کو، اس کی عقل اور معروضیت کو ترقی دینے کی صلاحیت کو اور پانی تعمیری قوتوں کی اساس پر فرد کی خود اپنی ذات کا تجربہ کرنے کی صلاحیت کو بڑھاتا ہے، دوسری طرف بیمار معاشرہ وہ ہے جو باہمی رنجشیں اور بداعتمادی پیدا کرتا ہے اور انسان کو ایک دوسرے کا استحصال کرنے کا آلہ بنا دیتا ہے۔ وہ انسان سے اس کی خود آگہی بھی چھین لیتا ہے۔ معاشرہ دونوں قسم کے وظائف ادا کر سکتا ہے، وہ انسان کی صحت مند ترقی کو فروغ دے سکتا ہے اور اس کی راہ میں رکاوٹ بھی بن سکتا ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اکثر معاشرے یہ دونوں وظائف ادا کرتے ہیں اور مسئلہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ کس حد تک اور کن سمتوں میں ان کا مثبت اور منفی اثر و رسوخ عمل میں آ رہا ہے۔

یہ نقطہ نظر کہ ذہنی صحت کا تعین معروضی انداز میں کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ معاشرے کے انسان پر تعمیری اور تخریبی دونوں طرح کا اثر ہوتا ہے' نہ صرف اس اضافیت پسند نظریے کی تردید کرتا ہے جس پر ہم بحث کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ ان دو نظریوں کو بھی مسترد کرتا ہے جن پر اب میں بحث کرنا چاہتا ہوں۔ ان میں سے ایک نظریہ' جو بلاشبہ آج کل مقبول ترین ہے' یہ ہے کہ معاصر مغربی معاشرہ اور خاص طور پر ''امریکی انداز زندگی'' انسانی فطرت کی عمیق ترین ضرورتوں کی تسکین کرتا ہے اور یہ کہ اس انداز زندگی سے مطابقت کا مطلب ذہنی صحت اور بلوغت ہے۔ اس طرح سماجی نفسیات معاشرے پر تنقید کا ایک آلہ بننے کے بجائے حالات کو جوں کا توں رکھنے کا وسیلہ بن جاتی ہے۔ اس نظریے کی رو سے ''بلوغت'' اور ''ذہنی صحت'' صنعت یا تجارت میں کارکن اور ملازم کے پسندیدہ' رویے کے مساوی قرار پاتی ہے۔ مطابقت پسندی کے اس تصور کی وضاحت کے لئے میں جذباتی بلوغت کے بارے میں ڈاکٹر سٹرکر کی تعریف بطورِ مثال پیش کرتا ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ ''میں بلوغت کی تعریف یوں کرتا ہوں کہ انسان کس ملازمت سے چمٹے رہنے کی صلاحیت رکھتا ہو' ملازمت پر اس سے زیادہ کام کرے جتنا کہ اس سے توقع کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں قابلِ اعتماد ہونا' مشکلات کی پرواہ کئے بغیر کسی منصوبے پر عمل کرنا۔ نظم وضبط کے ماحول میں کسی اتھارٹی کے ماتحت دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر کام کرنے کیلئے اہل ہونا' زندہ رہنے کا عزم' تشکیل پذیری' آزادی اور برداشت بھی بلوغت کے عناصر ہیں''۔ یہ بات بالکل صاف ہے کہ سٹرکر جسے بلوغت اور پختگی قرار دے رہا ہے اصل میں وہ ہمارے عہد کی بڑی سماجی تنظیموں میں ایک اچھے کارکن' ملازم یا سپاہی کے اوصاف ہیں۔ یہ وہ خوبیاں ہیں جن کا تذکرہ عام طور پر جونیئر ایگزیکٹو کی آسامیوں کے لئے اشتہاروں میں کیا جاتا ہے۔ سٹرکر اور اس کے ہم خیال بہت سے صاحبان کے نزدیک بلوغت کا مطلب بس یہی ہے کہ فرد معاشرے کے ساتھ سمجھوتہ کئے رکھے اور کبھی یہ سوال بھی نہ اٹھائے کہ آیا یہ سمجھوتہ بازی زندگی گزارنے کا صحت مند انداز ہے یا بیمار رویہ۔

اس تصور کے برعکس ایک اور نظریہ ہے جس کی وکالت ہوبز سے لے کر فرائڈ تک کرتے رہے ہیں۔ یہ نظریہ انسانی فطرت اور معاشرے میں ایک بنیادی اور ناقابلِ تغیر تضاد کی موجودگی کا یقین دلاتا ہے۔ اس کے مطابق یہ تضاد انسان کی مفروضہ سماجی

MashalBooks.com

فطرت سے جنم لیتا ہے۔ فرائڈ کے خیال میں انسان کا محرک دو حیاتیاتی خواہشیں یعنی جنسی مسرت اور تخریب کاری کی خواہشیں ہیں۔ جنسی خواہش کا مقصد مکمل جنسی آزادی ہے۔ یعنی انسان ان تمام عورتوں کے ساتھ جنسی تعلق کی خواہش رکھتا ہے جو اسے پسند آجائیں۔ فرائڈ کے بقول ''انسان نے تجربے سے دریافت کیا ہے کہ جنسی محبت اسے مکمل ترین تسکین فراہم کرتی ہے۔ یوں یہ جنسی محبت اس کے لئے ہر قسم کی مسرت کا نمونہ بن کر رہ گئی ہے''۔ یوں وہ جنسی مسرت کو زندگی کا مرکزی نکتہ بنا کر خوشیاں سمیٹنے کی کوشش کرتا ہے۔

فطری جنسی خواہش کا دوسرا مقصد ماں کی جنسی چاہت ہے جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے باپ کے ساتھ تضاد اور مخالفت کو جنم دیتی ہے۔ فرائڈ نے جنسی زندگی کے اس پہلو کی اہمیت یوں اجاگر کی تھی کہ محرمات کے ساتھ جنسی تعلق کی ممانعت ''غالباً'' ناکارہ کرنے والا وہ سب سے بڑا زخم ہے جو پوری تاریخ میں اب تک انسان کی شہوانی زندگی پر لگایا گیا ہے۔

روسو سے ملتے جلتے انداز میں فرائڈ کا یہ کہنا ہے کہ ابتدائی دور کے انسان کو اپنی ان بنیادی ضرورتوں کی تکمیل میں کسی رکاوٹ کا سامنا نہ تھا اور اگر کوئی رکاوٹیں تھیں بھی تو وہ بہت معمولی تھیں۔ وہ اپنی جارحیت کا اظہار کر سکتا تھا اور جنسی خواہش کی تسکین میں بھی بہت کم رکاوٹیں تھیں۔ ''سچی بات تو یہ ہے کہ ابتدائی دور کا انسان .... اپنی جبلتوں پر کسی قسم کی پابندی سے آشنا نہ تھا............ آج کے مہذب انسان نے اپنی مسرت کے بعض مواقع کسی قدر ''تحفظ'' حاصل کرنے کی آرزو میں ترک کر دیئے ہیں''۔

فرائڈ نے ایک طرف تو روسو کے ''خوش باش وحشی'' کے تصور کو قبول کیا ہے اور دوسری طرف انسانوں کے درمیان بنیادی دشمنی کے ہوبر کے مفروضے کی تائید کی ہے۔ چنانچہ فرائڈ پوچھتا ہے کہ ''انسان انسان کے لئے بھیڑیا ہے۔ کون ہے جو اپنی زندگی اور تاریخ کی تمام شہادتوں کے مقابلے میں اس تصور کی تردید کرنے کی جرات کرے گا۔''
فرائڈ کے نزدیک انسان کی جارحیت کے دو منابع ہیں۔ ایک تو تخریب کاری کے لئے اس کی فطری خواہش ہے جسے موت کی جبلت کا نام دیا گیا ہے اور دوسرا منبع اس کی جبلی خواہشوں کی عدم تسکین ہے جو تہذیب کی عائد کردہ پابندیوں کا نتیجہ ہے۔ یہ بجا ہے کہ انسان اپنی جارحیت کے کچھ حصے کا رخ سپر ایگو کی وساطت سے خود اپنے خلاف موڑ سکتا

ہے اور بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنی جنسی خواہش کو برادرانہ محبت کا روپ دینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں لیکن جارحیت کا مکمل خاتمہ ممکن نہیں انسان ہمیشہ ایک دوسرے کا مقابلہ کرے گا ور ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہوگا۔ مادی اشیاء کے لئے نہ سہی، جنسی رشتوں میں اپنی خصوصی مراعت کی حفاظت کے لئے وہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمیشہ لڑتے جھگڑتے رہیں گے۔ فرض کیجئے کہ مکمل جنسی آزادی عطا کر کے انسانوں کے درمیان دشمنی کے اس محرک کو دور کر دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی خاندان کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے جو تہذیب کی اساس ہے تو پھر یہ دیکھنا دشوار ہے کہ تہذیب آگے بڑھنے کی کون سی راہ اختیار کرے گی۔ تاہم یہ بات بالکل یقینی ہے کہ انسان جارحیت کا خاتمہ نہ ہوگا۔ وہ برقرار ہی رہے گی۔ فرائڈ کے نزدیک محبت چونکہ بنیادی طور پر جنسی خواہش ہے اس لئے وہ محبت اور سماجی اتصال میں تضاد کو فرض کرنے پر مجبور ہے اس کے نزدیک محبت اپنی فطرت کے اعتبار سے خود پرستانہ اور سماج دشمن ہے۔ اسی طرح برادارانہ محبت اور یکجہتی کا احساس ایسے بنیادی احساسات نہیں ہیں جن کی جڑیں انسانی فطرت میں پیوست ہوں بلکہ وہ مسخ شدہ جنسی خواہشات ہیں۔

اپنے انسان کے تصور، انسان کی محدود جنسی تسکین کی خواہش اور اس کی تخریب پسندی کے حوالے سے فرائڈ ناگزیر طور پر تہذیب اور ذہنی صحت اور مسرت کے درمیان تضاد تک جا پہنچتا ہے۔ اس کے نقطہ نظر کے مطابق ابتدائی دور کا انسان صحت مند اور خوش باش تھا، کیونکہ اس کی بنیادی جبلتوں کی تسکین میں رکاوٹیں حائل نہ تھیں، لیکن وہ تہذیب کی نعمتوں سے محروم تھا۔ مہذب انسان زیادہ محفوظ ہے وہ فن اور سائنس سے محظوظ ہوتا ہے۔ تاہم اس کا نیوراٹک ہونا ناگزیر ہے، کیونکہ تہذیب کے لوازمات اس کی جبلتوں کی تسکین میں حائل ہوتے ہیں۔

فرائڈ کے نزدیک سماجی زندگی اور تہذیب ناگزیر طور پر انسانی فطرت کے تقاضوں کے منافی ہیں۔ انسان کو جبلتوں کی بلا رکاوٹ تسکین پر مبنی مسرت اور جبلتوں کی عدم تسکین پر مبنی تحفظ اور تہذیبی حاصلات کے درمیان المناک انتخاب کا سامنا ہے یہ عدم تسکین نیوراسس اور ذہنی بیماریوں کی دوسری تمام اقسام کی موجب ہے۔ فرائڈ کے خیال میں تہذیب جبلی عدم تسکین کی پیداوار ہے۔ اس لئے وہ ذہنی روگ کا سبب بھی ہے۔

MashalBooks.com

فرائڈ کا خیال یہ بھی ہے کہ انسان بنیادی طور پر مسابقت پسند (سماج مخالف) ہے۔ یہ تصور ہمیں ان اکثر مصنّفین کے ہاں بھی ملتا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ جدید سرمایہ دارانہ انسان کی خصوصیات اس کی فطری خصوصیات ہیں Oedipus Complex کا فرائڈ کا تصور ماں کی محبت حاصل کرنے کے لئے بیٹے اور باپ کے درمیان فطری' مسابقت اور رقابت کے تصور پر مبنی ہے۔ اس رقابت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ناگزیر ہے کیونکہ بیٹوں میں ماں کے ساتھ جنسی تعلق کی فطری تمنائیں موجود ہوتی ہے۔ اپنے اس تصور میں فرائڈ اسی فکری رویے کی پیروی کرتا ہے کہ ہر انسان کی جبلتیں اس میں جنسی رشتوں میں خصوصی حقوق کا حامل ہونے کی خواہش پیدا کرتی ہیں۔ یوں انسانوں کے درمیان رقابتوں اور دشمنوں کو جنم دیتی ہیں۔ یہاں ہم یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ فرائڈ کے پورے نظریہ جنس کی اساس اس بشریاتی مقدمے پر رکھی گئی ہے کہ مسابقت اور باہمی رقابت انسانی فطرت میں مضمر ہیں۔

ڈارون نے بقا کی جدوجہد کے نظریے کے حوالے سے اسی اصول کو حیاتیات کے شعبے میں بیان کیا ہے۔ ریکارڈو اور مانچسٹر مکتبہ فکر کے معیشت دانوں نے معاشیات کے حلقے میں اس اصول کو پیش کیا ہے۔ بعدازاں اس بشریاتی مقدمے کے زیرِ اثر فرائڈ اسی اصول کو جنسی خواہشوں کے ضمن میں بیان کرنے والا تھا۔ اس نے جنسی انسان کو تصور پیش کیا' جیسے معیشت دانوں نے معاشی انسان کا نظریہ پیش کیا تھا۔ معاشی اور جنسی دونوں انسان اصل میں ایسے افسانے ہیں' جن کی نام نہاد فطرت ....تنہائی' لالچ' سماج دشمنی اور مسابقت پسندی ....سرمایہ دارانہ نظام کو ایک ایسے نظام کا روپ عطا کرتی ہے جو پوری طرح فطرت انسانی سے ہم آہنگ ہے اور یوں اسے تنقید کی رسائی سے باہر لے جاتی ہے۔

مصالحت پسندی کا رویہ اور انسانی فطرت اور معاشرے کے درمیان ناگزیر تصادم سے متعلق ہابز اور فرائڈ کا نظریہ' دونوں ہی موجودہ معاشرے کا دفاع کرتے ہیں۔ یہ دونوں رویے یک طرفہ ہیں اور سچائی سے دور بھی ہیں۔ مزید براں یہ دونوں رویے اس حقیقت کو فراموش کردیتے ہیں کہ معاشرہ نہ صرف انسان کے ان غیر سماجی پہلوؤں کے ساتھ تصادم رکھتا ہے جو جزوی طور پر وہ خود پیدا کرتا ہے بلکہ اکثر اوقات معاشرے کا

تصادم انسان کی سب سے زیادہ قابلِ قدر انسانی صفات کے ساتھ بھی ہوتا ہے جن کو فروغ دینے کے بجائے وہ انہیں دباتا ہے......

معاشرے اور انسانی فطرت کے درمیان تعلق کے معروضی مطالعہ میں انسان پر معاشرے کے فروغ دینے والے اور روکنے والے دونوں قسم کے اثرات کا جائزہ لیا جانا چاہئے اور ساتھ ہی ساتھ انسان کی فطرت اور اس سے پیدا ہونے والے تقاضے بھی پیشِ نظر رہنے چاہئیں۔ چونکہ اکثر مصنّفین نے انسان پر جدید معاشرے کے مثبت اثرات کا چرچا کیا ہے۔ لہٰذا میں اس کتاب میں اسی پہلو کی طرف کم توجہ دوں گا اور کسی حد تک نظر انداز ہونے والے جدید معاشرے کے بیمار کن اثرات کا زیادہ ذکر کروں گا۔

MashalBooks.com

پانچواں باب

سرمایہ دارانہ معاشرے کا انسان

تجریدی لوگوں کی تجریدی صفت کے طور پر ذہنی صحت پر بامعنی بحث نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا اگر اب ہم نے معاصر مغربی انسان کی ذہنی صحت کی کیفیت پر بحث کرنی ہے اور اگر ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ کون سے عوامل اس کی ذہنی صحت پر منفی یا مثبت اثر ڈالتے ہیں تو پھر ہمیں مغربی دنیا کے انداز پیداوار اور سماجی و سیاسی تنظیم کی خصوصی نوعیت کے انسانی فطرت پر اثرات کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ ہمیں اس صورتِ حال میں رہنے اور کام کرنے والے ایک عام انسان کی شخصیت کے خدوخال نمایاں کرنے ہوں گے۔ اس قسم کے سماجی کردار تک رسائی کے بعد ہی، چاہے وہ نامکمل اور غیر حتمی ہی ہو، ہمیں وہ بنیاد حاصل ہوگی جس کے حوالے سے ہم جدید انسان کی ذہنی صحت کا جائزہ لے سکیں گے۔

سماجی کردار سے کیا مراد ہے؟ اس تصور کے ذریعے میں اس کرداری ڈھانچے کے مرکز کی طرف اشارہ کرتا ہوں جو ایک ہی تہذیب کے اکثر ارکان میں مشترکہ ہوتا ہے اور جو انفرادی کردار سے مختلف ہے جس کے حوالے سے ایک ہی تہذیب کے رہنے والے لوگ ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں سماجی کردار کا تصور اس لحاظ سے شماریاتی تصور نہیں ہے کہ وہ محض ان کرداری اوصاف کا مجموعہ ہو جو کسی تہذیب میں رہنے والے لوگوں کی اکثریت میں پائے جاتے ہوں۔ اسے صرف سماجی کردار کے وظیفے کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اب ہم اس پر بحث کریں گے۔

ہر معاشرہ ایسے طریقوں سے رواں دواں ہوتا ہے جن کو بہت سے معروضی حالات ناگزیر بنا دیتے ہیں ان حالات میں پیداوار اور تقسیم کے طریقے شامل ہیں اور جو خود خام مال صنعتی تکنیکوں، موسم، آبادی کے حجم، سیاسی و جغرافیائی عوامل، تہذیبی روایات

MashalBooks.com

اور ان اثرات پر مبنی ہوتے ہیں جن کا معاشرہ شکار ہوتا ہے۔ ’عمومی معاشرہ‘ جیسی کسی شئے کا وجود نہیں۔ صرف خصوصی سماجی ڈھانچے وجود رکھتے ہیں جو مختلف لیکن قابلِ فہم طریقوں کے مطابق سرگرم ہوتے ہیں۔ بلاشبہ تاریخی عمل کے دوران یہ سماجی ڈھانچے تبدیلی کی زد میں آتے ہیں، لیکن کسی ایک تاریخی عہد میں وہ نسبتاً غیر متبدل ہوتے ہیں اور معاشرہ اپنے خصوصی ڈھانچے کی حدود کے اندر کام کرتے ہوئے ہی برقرار رہ سکتا ہے معاشرے یا اس کے مختلف طبقات کے ارکان کو ایسے طریقے سے عمل کرنا پڑتا ہے کہ وہ سماجی نظام کے مطلوبہ طریقے کی حدود میں اپنے وظائف ادا کرسکیں۔ سماجی کردار کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ معاشرے کے ارکان کی توانائیوں کی صورت گری ایسے انداز میں کرے کہ سماجی نمونے کی تقلید شعوری انتخاب کا معاملہ نہ رہے بلکہ معاشرے کے ارکان ویسے ہی عمل کریں جیسا کہ معاشرے کا تقاضا ہے اور ساتھ ہی ساتھ تہذیب کے تقاضوں کی پیروی کرتے ہوئے انہیں تسکین کا احساس بھی ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجئے کہ سماجی کردار کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ کسی معاشرے کی انسانی قوت کو اس معاشرے کے عمل کو جاری رکھنے کے مقصد کی خاطر بروئے کار لائے۔

مثال کے طور پر اگر جدید صنعتی معاشرے نے آزاد انسانوں کی توانائی کو بے مثال درجے پر استعمال نہ کیا ہوتا، تو وہ اپنے مقاصد حاصل نہ کرسکتا تھا۔ انسان کو ایسے فرد کی صورت میں ڈھالنا ضروری تھا جو اپنی توانائی کا بیشتر حصہ کام کی خاطر بروئے کار لانے پر آمادہ ہو اور ایسے نظم وضبط اور باقاعدگی کو اپنائے جس سے اکثر دوسری تہذیبیں بے بہرہ تھیں۔ کام اس طرح تو نہیں چل سکتا تھا کہ ہر صبح ہر شخص شعوری طور پر اپنے ذہن کو تیار کرتا کہ اسے کام کرنا چاہئے اور وقت کا پابند ہونا چاہئے۔ اگر ایسا ہوتا تو اکثر لوگ ایسی راہ اختیار کرلیتے جس سے معاشرہ اپنا کام آسانی سے جاری نہ رکھ سکتا۔ اسی طرح دھمکی یا قوت کے استعمال سے بھی بات نہ بن سکتی تھی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جدید صنعتی معاشرے کی نازک ذمہ داری آزاد لوگ ہی اٹھا سکتے ہیں۔ ڈنڈے کے ذریعے یہ کام سرانجام نہیں پاسکتا۔ محنت، باقاعدگی اور نظم وضبط کی ضرورت کو ان مقاصد کے پیشِ نظر باطنی تحریک کی صورت عطا کرنا ضروری تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے کو ایک ایسا سماجی کردار پیدا کرنا ہی تھا جس میں یہ تمام محرکات شامل ہوں۔

سماجی کردار کے ظہور کو کسی ایک سبب کے حوالے سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ سماجیاتی اور نظریاتی عوامل کے تعامل کا فہم حاصل کیا جائے۔ جس حد تک معاشی عوام آسانی سے قابل تغیر نہیں ہوتے' اس حد تک وہ اس تعامل میں خصوصی بالا دستی کے حامل ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مادی فائدے کی خواہش انسان کو متحرک کرنے والی واحد یا سب سے زیادہ طاقتور خواہش ہے۔ البتہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد اور معاشرے کی بنیادی تشویش بقاء کا مسئلہ ہے اور یہ کہ جب ایک بار بقاء کا تحفظ حاصل ہو جائے تو پھر وہ دوسری اہم انسانی ضروریات کی تسکین کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ بقاء کے مسئلے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو کچھ پیدا کرنا ہی پڑتا ہے۔ یعنی یہ کہ بقاء کے لئے کم از کم خوراک اور پناہ تلاش کرنا پڑتی ہے اور پیداوار کے انتہائی ابتدائی نوعیت کے عمل کے لئے بھی آلات درکار رہتے ہیں۔ بدلے میں پیداوار کا طریقہ کسی معاشرے میں سماجی تعلقات کا تعین کرتا ہے۔ وہ زندگی کے اسلوب اور عمل کو متعین کرتا ہے۔ تاہم مذہبی' سیاسی اور فلسفیانہ خیالات محض ثانوی خیالی نظام نہیں ہیں۔ ایک طرف تو ان کی جڑیں سماجی کردار میں ہوتی ہیں اور دوسری طرف وہ سماجی کردار کا تعین کرنے' اسے منظم کرنے اور مستحکم بنانے میں حصہ بھی لیتے ہیں۔

مجھے دوبارہ کہنے دیجئے کہ جب ہم معاشرے کے سماجی' معاشی ڈھانچے کو انسان کے کردار کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں تو ہم سماجی نظم اور انسان کے باہمی ربط کے صرف ایک پول کا ذکر کرتے ہیں۔ دوسرا پول انسان کی فطرت ہے جو ان سماجی حالات کی صورت گری کرتی ہے جن میں وہ رہتا ہے۔ سماجی عمل کو صرف اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے۔ جب ہم انسان کی حقیقت کے علم کے ساتھ آغاز کریں۔ اس کی نفسیاتی اور طبعی خصوصیات کو پیش نظر رکھیں۔ انسانی فطرت اور ان بیرونی حالات کی نوعیت کے درمیان تعامل کو ذہن میں رکھیں جن میں وہ زندگی بسر کرتا ہے اور اپنی بقاء کی خاطر جن پر اسے غالب آنا ہوتا ہے۔ یہ بجا ہے کہ انسان اپنے آپ کو کم و بیش ہر قسم کے حالات کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔ لیکن وہ کوئی ایسا سفید کاغذ نہیں ہے جس پر تہذیب اپنا متن لکھ دیتی ہے۔ مسرت' ہم آہنگی' محبت اور آزادی جیسی خواہشیں اس کی فطرت میں مضمر ہیں۔ اس تاریخی عمل میں وہ متحرک عوامل بھی ہیں جن کی اگر تسکین نہ ہو پائے تو وہ نفسیاتی ردِعمل پیدا کر سکتے ہیں جو ایسے حالات

تخلیق کرتے ہیں جو حقیقی خواہشوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ جب تک معاشرے کے معروضی حالات اور تہذیب میں استحکام رہے' اس وقت تک سماجی کردار غالب طور پر استحکام پیدا کرنے کا وظیفہ ادا کرتا ہے۔ لیکن اگر بیرونی حالات اس طرح تبدیل ہو جائیں کہ ان کی روایتی سماجی کردار کے ساتھ کوئی مطابقت باقی نہ رہے تو پھر ایک خلا پیدا ہو جاتا ہے جو اکثر اوقات کردار کو استحکام کے بجائے انتشار پیدا کرنے والا عنصر بنا دیتا ہے۔

سماجی کردار کے ظہور اور اس کے وظیفے کا اگر یہ تصور درست ہے تو پھر ہمیں ایک الجھن کا سامنا کرنا ہوگا۔ کیا اس مفروضے' کہ کرداری سانچے کا تعین اس رول سے ہوتا ہے جو فرد نے اپنی تہذیب میں ادا کرنا ہوتا ہے' کی نفی اس مفروضے سے نہیں ہو جاتی کہ فرد کے کردار کی صورت گری بچپن میں ہو جاتی ہے؟ کیا یہ دونوں نظریئے اس حقیقت کی بنا پر درست ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ بچہ زندگی کے ابتدائی برسوں میں معاشرے کے ساتھ نسبتاً کم رابطہ رکھتا ہے؟ اس سوال کا جواب دینا اتنا مشکل نہیں جتنا کہ بادی النظر میں دکھائی دیتا ہے۔ ہمیں سماجی کردار کے مخصوص عناصر کے ذمہ دار عوامل اور ان طریقوں کے درمیان لازماً امتیاز کرنا چاہیے جن کے ذریعے سماجی کردار پیدا ہوتا ہے۔ معارے کے ڈھانچے اور سماجی ڈھانچے میں فرد کے وظیفے کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ سماجی کردار کے مشتملے کا تعین کرتے ہیں۔ دوسری طرف خاندان کو معاشرے کا نفسیاتی وسیلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ یعنی یہ وہ ادارہ ہے جو معاشرے کے تقاضوں کے بچے تک پہنچاتا ہے۔ یہ کام خاندان دو طریقوں سے سرانجام دیتا ہے۔ پہلا اور اہم ترین عامل تو یہ ہے کہ والدین کے کردار کا' نشوونما پاتے ہوئے بچے کے کردار پر اثر پڑتا ہے اب چونکہ اکثر والدین کا کردار' سماجی کردار کا پرتو ہوتا ہے' اس لئے وہ اپنے اثر کے ذریعے معاشرے کے پسندیدہ کرداری سانچے کے بعض اہم پہلو بچے کو منتقل کر دیتے ہیں۔ بچے تک والدین کی محبت اور خوشی کے ساتھ ساتھ ان کی تشویش یا مخالفت بھی پہنچ جاتی ہے۔ والدین کے کردار کے علاوہ طفلانہ تربیت کے وہ طریقے بھی معاشرے کی پسندیدہ سمت میں بچے کے کردار کو ڈھالنے کا فرض ادا کرتے ہیں جو کسی تہذیب میں رائج ہوتے ہیں۔ بچے کی تربیت کے بہت سے طریقے ہیں جو ایک ہی مقصد کو پورا کرتے ہیں۔ دوسری طرف ایسے طریقے بھی ہو سکتے ہیں جو بظاہر ایک جیسے دکھائی دیں' لیکن ان لوگوں کے کرداری سانچے

MashalBooks.com

کی وجہ سے مختلف ہوں جو ان کو استعمال کرتے ہیں۔ بچے کی تربیت کے طریقوں پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے ہم کبھی سماجی کردار کی توجیہہ نہیں کر سکتے۔ طفلانہ تربیت کے طریقے محض منتقلی کی میکانیت کے طور پر اہم ہیں اور ان کو صرف اس وقت درست طور پر سمجھا جا سکتا ہے جب پہلے ہمیں یہ معلوم ہو کہ کس تہذیب میں کس قسم کی شخصیات پسندیدہ ہیں اور ضروری ہیں۔

اس ساری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ جدید صنعتی معاشرے کے سماجی' معاشی حالات جو جدید مغربی انسان کی شخصیت کو تخلیق کرتے ہیں اور اس کی ذہنی صحت میں پیدا ہونے والے خلل کے ذمہ دار ہیں۔ وہ ان عناصر کے فہم کا تقاضا کرتے ہیں جو پیداوار کے سرمایہ دارانہ طریقے سے مخصوص ہیں۔ کسی غیر معیشت دان کی طرف سے یہ بیان ابتدائی اور سرسری ہوتے ہوئے بھی مجھے امید ہے کہ موجودہ مغربی معاشرے کے انسان کے سماجی کردار کے تجزیے کی خاطر مناسب بنیاد کے لئے کافی ہوگا۔

سرمایہ دارانہ نظام کی ساخت

(۱) سترھویں اور اٹھارہویں صدیوں کی سرمایہ داریت

مغربی دنیا میں جو معاشی نظام سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں سے غالب چلا آیا ہے۔ وہ ....سرمایہ دارانہ نظام ہے۔ یوں تو اس نظام میں بعض بڑی تبدیلیاں ہوئی ہیں پھر بھی اس کی بعض خصوصیات اس سارے عرصے کے دوران برقرار رہی ہیں اور ان مشترکہ خصوصیات کے حوالے سے ہم اس سارے عرصے کے درمیان قائم رہنے والے معاشی نظام کے لئے سرمایہ داریت کا تصور جائز طور پر استعمال کر سکتے ہیں۔

مختصراً یہ مشترکہ خصوصیات کچھ اس طرح ہیں

(۱) سیاسی اور قانونی اعتبار سے آزاد لوگوں کا وجود

(۲) یہ حقیقت کہ آزاد افراد (محنت کش اور ملازمین) محنت کی منڈی میں معاہدے کے ذریعے اپنی محنت سرمایہ دار کے پاس فروخت کرتے ہیں۔

(۳) اجناس کی منڈی کا وجود جو ایسے طریقہ کار کا تعین کرتی ہے جس کے

ذریعے سے قیمتیں متعین ہوتی ہیں اور سماجی پیداوار کا تبادلہ عمل میں آتا ہے۔

(۴) چوتھی خصوصیت یہ اصول ہے کہ ہر فرد اپنے لئے منافع حاصل کرنے کے لئے سرگرم کار رہتا ہے۔ پھر بھی بہت سے افراد کے مسابقت کے عمل سے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ سب کو عظیم ترین فائدہ پہنچے گا۔

یہ خصوصیات حالیہ صدیوں کے دوران سرمایہ دارانہ نظام میں مشترک رہی ہیں لیکن اس عرصے کے دوران جو تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں' وہ اتنی ہی اہم ہیں جتنی اہم مشابہتیں ہیں۔ یہاں ہمارا اصل موضوع معاصر سماجی' معاشی ڈھانچے کے انسان پر اثرات کا تجزیہ ہے تاہم ہم مختصر طور پر سترھویں' اٹھارہویں اور اُنسیویں صدیوں کے سرمایہ دارانہ نظام پر بحث بھی کریں گے جو کہ بیسویں صدی میں معاشرے اور انسان کی ترقی سے مختلف ہے۔

سترھویں اور اٹھارہویں صدیوں کا ذکر کرتے ہوئے ان دو پہلوؤں کا ذکر لازم ہے جو سرمایہ داریت کے اس ابتدائی عہد کے امتیازی پہلو تھے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس زمانے میں انیسویں اور بیسویں صدیوں کے مقابلے میں تکنیک اور صنعت ابتدائی مراحل میں تھیں۔ دوسرے یہ کہ اس زمانے کے معاشی عمل پر قرون وسطیٰ کے خیالات اور اعمال کا بہت اثر تھا۔ چنانچہ کسی تاجر کے لئے یہ بات غیر مذہبی اور غیر اخلاقی سمجھی جاتی تھی کہ وہ کم قیمت یا دوسری ترغیبات کے ذریعے کسی دوسرے تاجر کے گاہکوں کو اپنی طرف متوجہ کرے "Complete English Tradesman" نامی کتاب کے پانچویں ایڈیشن (۱۷۴۵ء) میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کتاب کے مصنف ڈی فو کی ۱۷۳۱ء میں وفات کے بعد سے کم قیمتوں پر فروخت کرنے کی بیماری اس قدر شرمناک طریقے سے پھیلی ہے کہ اب بعض لوگ کھلے بندوں اشتہار دیتے پھرتے ہیں کہ وہ دوسرے تاجروں کے مقابلے میں کم قیمت پر چیزیں فروخت کرتے ہیں اسی ایڈیشن میں ایک اور ٹھوس مثال بھی دی گئی ہے جس کے ذریعے ایک ایسے تاجر کا ذکر کیا گیا ہے جس کے پاس اپنے مقابلے کے دوسرے تاجروں سے زیادہ دولت تھی' اس لئے وہ قرض لینے پر مجبور نہ تھا۔ وہ مال تیار کرنے والوں سے براہِ راست مال خریدتا' خود ہی کسی درمیانی شخص کے بغیر اسے منگواتا اور خود ہی خریدار کے پاس فروخت کرتا۔ اس طرح وہ اپنا کپڑا دوسروں کے مقابلے میں

MashalBooks.com

ایک پیسہ فی گز کم قیمت پر فروخت کر سکتا تھا کتاب کے مصنف کا تبصرہ یہ ہے کہ یہ سارا طریقہ کار اس ''لالچی آدمی'' کی دولت میں اضافہ کرنے کا باعث تھا۔ اس سے خریدار کو بہت کم فائدہ پہنچتا لیکن دوسرے تاجر بہت گھاٹے میں رہتے۔ پوری اٹھارہویں صدی میں ہمیں فرانس اور جرمنی میں بھی کم قیمت پر اشیاء فروخت کرنے کے خلاف اس قسم کی ممانعتیں ملتی ہیں۔

یہ بات تو عام طور پر معلوم ہے کہ اس زمانے کے لوگ نئی مشینوں کے بارے میں کسی قدر تشویش کا شکار تھے۔ کیونکہ وہ انسان کو بے کار کرنے کا سبب بنتی تھیں۔ کولبرٹ انہیں ''مزدوری کا دشمن'' قرار دیتا تھا۔ جو مشین محنت کشوں کی تعداد کو کم کرنے کا سبب بنتی تھیں انہیں ''نقصان دہ'' سمجھا جاتا تھا۔ یہ سب رویے ان اصولوں پر مبنی تھے جو کئی صدیوں سے انسان کی زندگی کو متعین کرتے چلے آئے تھے۔ سب سے اہم اصول یہ تھا کہ معاشرے اور معیشت کا وجود انسان کے لئے ہے نہ کہ انسان کا وجود ان کے لئے ہے۔ کسی ایسی معاشی ترقی کو صحت مند نہ سمجھا جاتا تھا جو معاشرے کے کسی گروہ کو نقصان پہنچاتی تھی یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ تصور روایتی افکار سے قریبی طور پر منضبط تھا' کیونکہ اس کا مقصد بھی روایتی سماجی توازن کو برقرار رکھنا تھا اور ہر ہلچل کو نقصان دہ خیال کیا جاتا ہے۔

(ب) انیسویں صدی کی سرمایہ داریت

انیسویں صدی کے دوران پہلے آہستہ آہستہ اور بعد ازاں تیزی سے اٹھارہویں صدی کا روایت پرست رویہ تبدیل ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اپنی تمناؤں اور دکھوں سمیت زندہ انسان نظام میں مرکزی حیثیت سے محروم ہوتا چلا گیا اور اس کی جگہ تجارت اور پیداوار کو مرکزی مقام حاصل ہوتا چلا گیا۔ معاشی حلقے میں انسان ''تمام اشیاء کا پیمانہ'' نہ رہا۔ انیسویں صدی کی سرمایہ داریت کا نمایاں وصف محنت کش کا بے رحمی سے استحصال تھا۔ اس بات کو فطری یا سماجی قانون سمجھا جاتا تھا کہ لاکھوں محنت کش فاقہ کشی کا شکار تھے۔ اگر سرمایہ دار منافع حاصل کرنے کی خاطر مزدوروں کا زیادہ سے زیادہ استحصال کرتا تھا تو اس بات کو اخلاقی طور پر جائز خیال کیا جاتا تھا۔ سرمایہ دار اور اس کے محنت کشوں کے درمیان شاید ہی کسی انسانی مشابہت کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ معاشی جنگل کے قانون کو بالادستی حاصل تھی۔ گزشتہ صدیوں کے تمام ممانعتی خیالات مسترد کر دیئے گئے تھے۔ جس طرح

محنت کش کا استحصال بے رحمی سے کیا جاتا تھا اسی طرح سرمایہ داروں میں باہمی مقابلہ بھی بے رحمی سے ہوتا تھا اور ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کے لئے تمام جائز و ناجائز حربے استعمال کئے جاتے تھے۔ سٹیم انجن کے استعمال کے ساتھ محنت کی تقسیم میں اضافہ ہوا اور اس کے ساتھ ہی کاروبار میں بھی چمک پیدا ہوئی۔ یہ سرمایہ دارانہ اصول انسانی کردار کا رہنما اصول بن گیا کہ ہر کوئی اپنے منافع کی جستجو کرتا ہے اور یوں وہ سب کی مسرتوں میں اضافے کا سبب بنتا ہے۔

انیسویں صدی میں منڈی تمام روایتی رکاوٹی عناصر سے آزاد ہو کر سب سے بڑی تعین کار کی حیثیت سے نمایاں ہوئی۔ ہر شخص سمجھتا تو یہ ہے کہ وہ خود اپنے مفاد کے مطابق کام کر رہا ہے' لیکن درحقیقت وہ منڈی اور معاشی مشین کے گمنام قوانین کے تابع ہوتا ہے کوئی ایک سرمایہ دار اس لئے اپنے کاروبار کو نہیں بڑھاتا کہ اسے اس بات کی خواہش ہوتی ہے' بلکہ اس لئے کہ وہ ایسا کرنے پر مجبور ہوتا ہے.......... کیونکہ جیسا کہ اپنی خودنوشت میں کارنیگی نے لکھا ہے' کاروبار کی مزید وسعت کو ملتوی رکھنے کا مطلب زوال ہوگا۔ اصل بات یہ ہے کہ جب کاروبار بڑھتا ہے تو پھر کاروباری کی خواہش ہو یا نہ ہو اسے بڑھائے جانا پڑتا ہے۔ معاشی قانون کے اس وظیفے میں جو خاموشی سے عمل کرتا ہے اور انسان کو فیصلہ کرنے کی آزادی دیئے بغیر اسے عمل کرنے پر مجبور کرتا ہے.......... اس پودے کا آغاز ملتا ہے جس کو پھل بیسویں صدی میں لگا۔

ہمارے زمانے میں صرف منڈی کا قانون ہی اپنی زندگی کا مالک اور انسان کا حکمران نہیں بلکہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کا قانون بھی اسی نوعیت کا حامل ہے۔ بہت سے اسباب کی بنا پر آج کی دنیا میں سائنس کے مسائل اور تنظیم ایسی ہے کہ کوئی سائنس دان اپنے مسائل منتخب نہیں کرتا بلکہ مسائل اپنے آپ کو اس پر ٹھونس دیتے ہیں۔ جب وہ کوئی ایک مسئلہ حل کرتا ہے تو نتیجہ یہ نہیں ہوتا کہ وہ زیادہ تحفظ یا یقین کا حامل ہو جاتا ہے' بلکہ ایک حل ہونے والے مسئلے کی جگہ دس اور مسئلے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں وہ سائنس دان کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ انہیں حل کرے۔ اسے اپنی رفتار کو تیز تر کرتے رہنا پڑتا ہے۔ صنعتی تکنیکوں کے بارے میں بھی یہی بات درست ہے۔ سائنس کی رفتار تکنیک کی رفتار کو مجبور کرتی ہے۔ نظری طبیعات ایٹمی توانائی کو ہم پر ٹھونس دیتی ہے۔ جوہری اشتقاق کے بم کی

تیاری میں کامیابی ہمیں ہائیڈروجن بم تیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ ہم اپنے مسائل منتخب نہیں کرتے۔ ہم اپنی مصنوعات کو بھی منتخب نہیں کرتے۔ ہم مجبور ہیں بے بس ہیں' لیکن کس سے؟ ایک ایسے نظام نے ہمیں مجبور و بے بس کر رکھا ہے جو کسی مقصد کا حامل نہیں اور انسان کو اپنا دم چھلا بنائے رکھتا ہے۔

معاصر سرمایہ دارانہ نظام کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم انسان کی بے بسی کے اس پہلو کے بارے میں بہت کچھ کہیں گے۔ یہاں ہمیں سماجی پیداوار کی تقسیم کی مرکزی میکانیت کے طور پر جدید منڈی کی اہمیت کا مزید ذکر کرنا چاہئے' کیونکہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں منڈی ہی انسانی رشتوں کی تشکیل کی بنیاد ہوتی ہے۔

معاشرے کے پاس اگر اپنے تمام ارکان کی حقیقی ضروریات کے مطابق دولت موجود ہو تو پھر اس کی تقسیم کا کوئی مسئلہ بھی پیدا نہ ہو۔ ہر شخص اپنی خواہش یا ضرورت کے مطابق سماجی پیداوار سے حصہ وصول کر لے۔ تاہم ابتدائی نوعیت کے معاشروں سے قطع نظر آج تک کی انسانی تاریخ میں اس قسم کی صورت حال کبھی پیدا نہیں ہوئی۔ ضرورتیں ہمیشہ سماجی پیداوار کے مجموعے سے بڑھ کر رہی ہیں' لہٰذا اس بارے میں قواعد سازی کی ضرورت بھی موجود رہی ہے کہ تقسیم کیونکر عمل میں لائی جائے' کس کی ضرورتوں کی تسکین زیادہ ہوگی اور کن طبقوں کو ان کی ضروریات سے کم پر مطمئن کرنا ہوگا۔ ماضی کے اکثر بہت ترقی یافتہ معاشروں میں یہ فیصلہ قوت کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ بعض طبقوں کے پاس سماجی پیداوار کا بہترین حصہ اپنے قابو میں کرنے کی طاقت موجود نہیں تھی اور وہ کم تر حصہ دے کر دوسرے طبقوں کو زیادہ محنت طلب اور گندے کام کرنے پر مجبور کر سکتے تھے۔ اکثر اوقات قوت کو سماجی اور مذہبی روایت کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا تھا اور یوں ایک ایسی با اثر نفسیاتی قوت وجود میں آ جاتی تھی اور اکثر اوقات مادی قوت کے استعمال کی دھمکی غیر ضروری ہو جاتی تھی۔

جدید منڈی تقسیم کی ایسی خود کار میکانیت ہے جو سماجی پیداوار کو ارادے کے مطابق یا روائتی طریقے کے مطابق تقسیم کرنے کو غیر ضروری بنا دیتی ہے اور یوں معاشرے کے اندر قوت کے استعمال کی ضرورت بھی نہیں رہتی۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ قوت کی عدم موجودگی حقیقی سے زیادہ محض نمائشی ہے۔ مزدور کو محنت کی منڈی میں جو مزدوری پیش کی

MashalBooks.com

جاتی ہے وہ اسے قبول کرنے پر مجبور ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ ایسا نہ کرے تو وہ زندہ ہی نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ فرد کی ''آزادی'' زیادہ تر غیر حقیقی ہوتی ہے۔ وہ اس حقیقت سے آگاہ ہوتا ہے کہ کوئی ایسی بیرونی قوت موجود نہیں جو اسے کوئی خاص محنت کرنے پر مجبور کرے۔ لیکن اسے منڈی کے ان قوانین کا علم کم ہی ہوتا ہے جو خفیہ طور پر اسے کنٹرول کر رہے ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ سمجھتا ہے کہ وہ آزاد ہے جب کہ درحقیقت وہ آزاد نہیں ہوتا۔ خیر یہاں ہم اس امر کا اضافہ بھی کردیں کہ منڈی کی میکانیت کے ذریعے تقسیم کا سرمایہ دارانہ طریقہ ان تمام طریقوں سے بہتر ہے جو اب تک طبقاتی سماج میں بروئے کار آئے ہیں وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ فرد کی کسی حد تک سیاسی آزادی کی بنیاد ہے جو کہ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی امتیازی خصوصیت ہے۔

منڈی کی معاشی سرگرمی کا انحصار ان بہت سے افراد کی باہمی مسابقت پر ہے جو اشیاء کی منڈی میں اپنی اشیاء فروخت کرنا چاہتے ہیں ویسے ہی جیسے وہ محنت اور شخصیت کی منڈی میں اپنی محنت یا خدمات بیچنا چاہتے ہیں مقابلے کی اس معاشی ضرورت نے خاص طور پر اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں مسابقت کے رویّے کو پروان چڑھایا انسان پر اپنے مدِ مقابل پر غالب آنے کی خواہش نے غلبہ پالیا۔ یوں جاگیرداری عہد کے رویئے کے بالکل برعکس رویئے نے جنم لیا۔ جاگیرداری سماج میں ہر شخص کو ایک روائتی مقام حاصل ہوتا تھا اور وہ اس پر قانع بھی ہوسکتا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ قرونِ وسطیٰ کے نظام میں جو سماجی استحکام پایا جاتا تھا' وہ درہم برہم ہوگیا اور اس کی جگہ ایسی سماجی ہلچل نے لے لی کہ جس کی پہلے کوئی مثال نہ ملتی تھی۔ اس سماجی ہلچل میں ہر کوئی بہترین مقام حاصل کرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارتا تھا حالانکہ اس قسم کا مقام صرف چند لوگوں کے ہاتھ ہی آتا تھا' کامیابی کے لئے اس تگ و دو میں انسانی تعلق و ناطے کے سماجی اور اخلاقی اُصول ملیامیٹ ہوگئے۔ زندگی کی اہمیت یہ رہ گئی کہ انسان مقابلے کی دوڑ میں سب سے آگے نکل جائے۔

پیداوار کے سرمایہ دارانہ طریقہ کار کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نظام میں ہر قسم کی معاشی سرگرمی کا مقصد منافع ہے۔ سرمایہ داریت کے منافع کے اس محرک کے بارے میں بہت سا کنفیوژن پیدا کردیا گیا۔ ہمیں...... بجا طور پر...... بتایا جاتا ہے کہ تمام معاشی سرگرمیاں اسی وقت بامعنی ہوتی ہیں جب ان کے نتیجے میں نفع حاصل ہو' یعنی یہ کہ

ہمیں اس سے اتنا زیادہ حاصل ہو جائے جس قدر کہ ہم نے پیداوار کے عمل میں خرچ کیا ہے گزارہ کرنے کی خاطر سرمایہ دارانہ نظام سے پہلے دستکار بھی اپنی چیزیں اسی قیمت پر فروخت کرتا تھا جو خام مال اور اس کے شاگرد پر خرچ ہونے والی رقم سے زیادہ ہوتی تھی۔ جس معاشرے میں بھی سادہ یا پیچیدہ صنعت ہوگی وہاں قابلِ فروخت اشیاء کی قیمت ان کی لاگت سے زیادہ ہوگی تاکہ ترقی اور پیداوار میں اضافے کی خاطر نئی مشینیں یا دوسرے آلات حاصل کرنے کے لئے درکار سرمایہ اکٹھا کیا جا سکے۔ تاہم پیداوار کا قابلِ منافع ہونا مسئلہ نہیں ہے۔ ہمارا مسئلہ یہ ہے کہ پیداوار کا مقصد سماجی افادیت یا محنت سے خوشی حاصل کرنا نہیں رہتا بلکہ سرمایہ کاری سے منافع حاصل کرنا رہ جاتا ہے ضروری نہیں کہ کسی سرمایہ دار کو اس بات میں بھی دلچسپی ہو کہ آیا اس کی مصنوعات خریدار کے لئے مفید بھی ہیں یا نہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ نفسیاتی اعتبار سے سرمایہ دار دولت کے نا قابلِ تسکین لالچ کا شکار ہوتا ہے، ممکن ہے کہ یہ بات درست ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ درست نہ ہو۔ تاہم پیداوار کے سرمایہ دارانہ طریقہ کار کے لئے یہ بات ناگزیر نہیں ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ایک ابتدائی مرحلے پر لالچ سرمایہ دار کا عام طور پر محرک تھا۔ اب وہ اس قدر نہیں کیونکہ اب ملکیت اور انتظامیہ کو بڑی حد تک جدا کر دیا گیا ہے اور اب زیادہ منافع حاصل کرنے کے مقصد پر کاروبار کی زیادہ سے زیادہ توسیع کرنے اور اسے بلا رکاوٹ چلانے کی خواہش غالب آ گئی ہے۔

موجودہ نظام کے تحت آمدنی ذاتی کوشش یا خدمت سے الگ تھلگ ہوسکتی ہے۔ سرمائے کا مالک کوئی کام کئے بغیر بھی نفع حاصل کر سکتا ہے۔ پیسہ حاصل کرنے کے لئے محنت کرنے کا لازمی انسانی وظیفہ مزید دولت حاصل کرنے کے لئے دولت کے چالاکی سے استعمال کے لئے جگہ خالی کر سکتا ہے۔ یہ امر کسی صنعتی کارخانے کے غیر حاضر مالک کے معاملے میں بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ پورے کارخانے کا مالک ہے یا اس کے صرف ایک حصے کا ان دونوں صورتوں میں وہ اپنے طور پر کوئی محنت کئے بغیر اپنے سرمائے اور دوسروں کی محنت سے منافع حاصل کرتا ہے۔ اس صورتِ حال کے حق میں بہت سے مقدس جواز پیش کئے گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہا گیا ہے کہ اس کا منافع اصل میں اس خدشے کا معاوضہ ہے جو سرمایہ کاری کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ دلیل بھی پیش کی

جاتی ہے کہ منافع اصل میں تو اس قربانی کا صلہ ہے جو سرمایہ دار سرمائے کو جمع کرتے ہوئے ادا کرتا ہے۔ تاہم یہ امر تو روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ یہ ثانوی قسم کے عوامل اس بنیادی حقیقت کو نہیں بدل سکتے کہ سرمایہ دارانہ نظام ذاتی جدوجہد اور تعمیری محنت کے بغیر منافع حاصل کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ تاہم جہاں تک محنت کرنے والوں اور خدمات سرانجام دینے والوں کا تعلق ہے ان کی آمدنی اور ان کی جدوجہد میں کوئی معقول تناسب موجود نہیں ہوتا۔ مدرسے کے کسی استاد کی آمدنی کسی ڈاکٹر کی آمدنی کی محض ایک معمولی سا حصہ ہوتی ہے۔ حالانکہ استاد کا سماجی فرض اور وظیفہ ڈاکٹر سے کمتر نہیں ہوتا اور اسے محنت بھی ڈاکٹر جتنی کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح کان کن کی تنخواہ کان کے ناظم کی تنخواہ کے مقابلے میں بہت ہی حقیر ہوتی ہے حالانکہ اگر ہم کان کن کو پیش آنے والے خطرات اور اس کے کام کی دشواریوں کو پیشِ نظر رکھیں تو ان کی ذاتی محنت ناظم کی محنت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام میں آمدنی کی تقسیم کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس نظام میں کسی شخص کی محنت' کام اور اسے حاصل ہونے والے معاوضے میں کوئی توازن نہیں ہوتا۔ امریکہ جیسے ترقی یافتہ ملک میں بھی یہ نظام سماجی اونچ نیچ پیدا کر دیتا ہے لیکن کم ترقی یافتہ ملکوں میں اس نظام کی وجہ سے ایک طرف تو معاشرے کے محدود گروہ کے پاس عیش و عشرت اور دولت کے انبار لگ جاتے ہیں' جب کہ عوام کی اکثریت بنیادی انسانی ضرورتوں کی تسکین کا سامان بھی حاصل نہیں کر پاتی۔ تاہم یہاں میں اس بے انصافی کے مادی نتائج کے بجائے اس کے اخلاقی اور نفسیاتی اثرات پر زور دے رہا ہوں۔ ایک نتیجہ تو کام' انسانی کوشش اور مہارت کی تحقیر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب تک میری آمدنی کا تعین میری محنت سے ہو' اس وقت تک میری خواہش محدود دیتی ہے۔ اگر اس کے برخلاف میری آمدنی اور محنت میں کوئی توازن نہ رہے تو پھر میری خواہشوں کی کوئی حد بھی نہیں رہتی' کیونکہ ان کی تسکین کا دارومدار میری صلاحیتوں پر نہیں رہتا بلکہ ان کی تسکین کا وسیلہ منڈی کے مخصوص حالات سے حاصل ہونے والے مواقع بن جاتے ہیں۔

انیسویں صدی کا سرمایہ دارانہ نظام حقیقی معنوں میں پرائیویٹ سرمایہ دارانہ نظام تھا۔ اس زمانے میں افراد نے نئے مواقع دیکھے اور ان سے فائدہ اٹھایا' ان کا طرزِ

عمل معاشی تھا انہوں نے نئے طریقے آزمائے' استعمال اور پیداوار دونوں مقاصد کے لئے انہوں نے جائیداد حاصل کی...... اور وہ اپنی جائداد اور اپنی دولت سے لطف اندوز ہونے کا فن بھی جانتے تھے۔ مسابقت اور منافع خوری سے قطع نظر دولت کا یہ مزہ اور یہ نشہ انیسویں صدی کے درمیانے اور بالائی طبقات کی شخصیت کا ایک بنیادی پہلو تھا۔ اس پہلو کو ذہن میں رکھنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ جہاں تک دولت کے مزے اور پیسہ بچانے کا تعلق ہے' آج کا انسان اپنے باپ دادا سے بالکل مختلف ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اب پیسہ بچانے کی اور ملکیت کی لگن سب سے زیادہ پسماندہ طبقے کی امتیازی خوبی بن گئی ہے.......... یوں سمجھئے کہ اب یہ نچلے درمیانے طبقے کی خصوصیت ہے اور اس کی شدت امریکہ کے مقابلے میں یورپ میں زیادہ ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ایسی سماجی خصوصیت جو کہ کبھی سب سے زیادہ ترقی یافتہ طبقے سے منسلک تھی وہ معاشی ترقی کے دوران ان گروہوں کی خصوصیت بن گئی ہے جو معاشی میدان میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ فرائڈ نے اپنے مخصوص انداز میں ملکیت کی خوشی کو انسانی خصوصیت کا ایک اہم پہلو قرار دیا ہے۔ فرائڈ سے مختلف نظریاتی حوالے سے میں نے اس چیز کو 'سمیٹنے کی صفت' قرار دیا ہے شخصیت کی دوسرے قسموں کی طرح اس قسم کے بھی مثبت اور منفی پہلو موجود ہیں۔ مثبت یا منفی پہلوؤں کے حاوی ہونے کا انحصار کسی فرد یا سماجی کردار میں پائی جانے والی پیداواری صفات کی قوت پر ہے۔ اس قسم کی شخصیت کے مثبت پہلوؤں کا میں نے اپنی کتاب ''مین فار ہم سیلف'' (Man for himself) میں ذکر کیا ہے۔ وہ پہلو یہ ہیں عملی ہونا' کفایت شعار ہونا' محتاط ہونا' کم آمیز ہونا' اپنے آپ پر قابو میں ہونا' نظم و ضبط کا حامل ہونا' با قاعدگی کا حامل ہونا اور وفادار ہونا۔ ان کے مقابلے میں منفی پہلو یہ ہیں تخیل سے محروم ہونا' کنجوس ہونا' شک و شبے کا حامل ہونا' سرد مزاج ہونا' ضدی ہونا' وہمی ہونا اور ملکیت پرست ہونا۔ یہاں ہم یہ بات آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے دوران جب کہ سمیٹنے کی صفت معاشی ترقی کا وسیلہ بنی تھی' مثبت پہلو نمایاں اور غالب تھے۔ اس کے برعکس بیسویں صدی میں جب کہ یہ خصوصیات فرسودہ ہو گئی ہیں اور صرف ایک فرسودہ طبقہ انہیں اختیار کئے ہوئے ہے' اس کے منفی پہلو مثبت پہلوؤں پر چھا گئے ہیں۔

انسانی ہم آہنگی اور موافقت کے روایتی اصول کے خاتمے سے استحصال کی نئی صورتوں نے جنم لیا۔ جاگیردارانہ معاشرے میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ جاگیردار اپنی رعایا سے ہر قسم کی خدمت لینے کا خدائی حق رکھتا ہے' لیکن ساتھ ہی ساتھ رسم ورواج نے اس کے ہاتھ بھی باندھ رکھے تھے۔ وہ اپنی رعایا کے لئے ذمہ دار بھی تھا اور انہیں زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے درکار کم از کم سامان فراہم کرنے کا پابند تھا۔ جاگیردارانہ استحصال نے باہمی انسانی ذمہ داریوں کے نظام میں جنم لیا تھا' اس لئے وہ بعض حدود کا حامل تھا۔ انیسویں صدی کے دوران جس استحصال نے نشوونما پائی وہ بنیادی طور پر مختلف نوعیت کا ستحصال تھا۔ اب سرمائے کا مالک محنت کش کو' بلکہ یوں کہیے کہ اس کی محنت کو جنس کے طور پر خریدنے لگا اور یہ جنس منڈی کی دوسری اجناس سے مختلف نہ تھی۔ خریدار اس جنس کو زیادہ سے زیادہ استعمال کرتا تھا۔ پھر چونکہ محنت کی منڈی کی طے کردہ قیمت کے مطابق اس جنس کی پوری قیمت ادا کی جاتی تھی' اس لئے یہ کوئی دوطرفہ قسم کا معاملہ نہ تھا۔ بس وہ معاوضے کی ادائیگی کو ہی کافی سمجھتا تھا۔ اگر ہزاروں لاکھوں محنت کش بے روزگار ہوتے اور بھوک سے مرنے کے قریب ہوتے تو اس کا مطلب محض یہ لیا جاتا تھا کہ ان کی قسمت ہی خراب ہے یا پھر اسے محنت کشوں کی کمتر صلاحیتوں کا نتیجہ یا محض ایسے سماجی اور فطری قانون کا نتیجہ سمجھا جاتا تھا جسے تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ استحصال کی شخصی نوعیت ختم ہوگئی تھی اور وہ تجریدی ماہیت کا حامل ہوکر رہ گیا تھا۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ کسی فرد کی لالچ یا حرص کے بجائے منڈی کا قانون محنت کش کو حقیر سے حقیر معاوضے پر مزدوری کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ نہ تو کوئی ذمہ دار رہا تھا۔ اور نہ ہی قصوروار اسی طرح کوئی شخص حالات کو بدل بھی نہ سکتا تھا۔ یوں لگتا تھا کہ معاشرے کے آہنی قوانین نے سب کو جکڑ رکھا ہے۔

جدید سرمایہ دار چونکہ محنت کو مستعار لیتا ہے' لہٰذا اس استحصال کی سیاسی اور سماجی صورت بدل گئی ہے۔ تاہم اس امر میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوا کہ سرمائے کا مالک اپنے منافع کی خاطر دوسرے انسانوں کو استعمال کرتا ہے۔ 'استعمال' کے بنیادی تصور کا انسانی برتاؤ کے ظالمانہ یا غیر ظالمانہ طریقوں سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا تعلق تو اس بنیادی حقیقت سے ہے کہ ایک آدمی ایسے مقاصد کی خاطر دوسرے آدمی کی خدمت کرتا ہے جو اس کے اپنے نہیں ہیں' بلکہ اسے ملازم رکھنے والے کے ہیں۔ انسان کے ہاتھوں انسان کے

استعمال کے تصور کا اس سوال سے بھی کوئی تعلق نہیں کہ آیا ایک آدمی دوسرے کو استعمال کرتا ہے یا خود اپنے آپ کو استعمال کرتا ہے' وجہ یہ ہے کہ ہر دو صورتوں میں حقیقت ایک ہی رہتی ہے اور وہ یہ کہ ایک انسان ...... جیتا جاگتا انسان ...... بجائے خود مقصد نہیں رہتا بلکہ کسی دوسرے انسان یا خود اپنی ذات یا کسی غیر شخصی ادارے اور معاشی مشین کے معاشی مفادات کا وسیلہ بن جاتا ہے۔

جو کچھ ہم نے یہاں کہا ہے' اس پر واضح اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ آج کا انسان کسی کام کو قبول کرنے یا اسے رد کرنے میں آزاد ہے۔ لہٰذا وہ کوئی 'شے' نہیں بلکہ اپنے آجر کے ساتھ سماجی تعلق میں اس کی حیثیت رضا کارانہ شریک کار کی ہے۔ تاہم یہ اعتراض کرنے والے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اول تو محنت کش کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہوتا کہ وہ موجود صورتِ حال کو قبول کر لے۔ دوسرے یہ کہ اگر اسے ان حالات کو قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جائے تو بھی وہ 'ملازم' ہی ہوگا' یعنی وہ ایسے مقاصد کے لئے استعمال ہوتا رہے گا جو اس کے اپنے نہیں بلکہ سرمائے کے ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ہر قسم کے معاشرے میں چاہے وہ بہت ابتدائی قسم کا ہی کیوں نہ ہو' سماجی تعاون کی ایک خاص حد تک ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح تنظیم اور نظم وضبط بھی درکار ہوتا ہے۔ لہٰذا صنعتی پیداوار کی زیادہ پیچیدہ صورت میں فرد کو چند ضروری اور مخصوص وظائف ادا کرنے ہی پڑتے ہیں۔ یہ تجزیہ اگرچہ درست ہے' لیکن اس میں ایک بنیادی فرق کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ بات یہ ہے کہ اگر کسی معاشرے میں کسی شخص کو دوسرے پر اختیار حاصل نہ ہو تو پھر اس معاشرے میں ہر شخص تعاون اور اشتراک کی بنیاد پر اپنے وظائف ادا کرتا ہے۔ کوئی شخص دوسرے پر حکم نہیں چلا سکتا' سوائے اس کے کہ تعلق کی بنیاد باہمی تعاون' محبت' دوستی یا فطری رشتوں ناطوں پر استوار ہو۔ درحقیقت ہم اس چیز کو آج اپنے معاشرے کی بہت سی صورتوں میں موجود پاتے ہیں۔ مثال کے طور پر خاندانی زندگی میں میاں بیوی کا عمومی تعاون اس طرح شوہر کی بالادستی کا نتیجہ نہیں جس طرح پدری معاشرے کی پرانی صورتوں میں ہوا کرتا تھا اب یہ زیادہ تر تعاون کے اصول پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ بات دوستوں کے تعلق کے معاملے میں بھی اس حد تک درست ہے جس

حد تک وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔ ان رشتوں ناطوں میں کوئی شخص دوسرے شخص پر حکم چلانے کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔ جب کہ دوسرے شخص کی مدد کی توقع محض محبت' دوستی یا محض انسانی تعلق کے باہمی احساس کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ گویا میں دوسروں کے دل جیت کر ان کی مدد حاصل کرنے کی امید کرتا ہوں۔ آجر اور ملازم کے رشتے میں صورتِ حال اس قسم کی نہیں ہوتی۔ آجر محنت کش کی خدمات خریدتا ہے اور چاہے اس کا سلوک کتنا ہی انسانی کیوں نہ ہو' وہ پھر بھی محنت کش پر حکم چلاتا ہے' کیونکہ اس نے محنت کش کو معاوضہ ادا کیا ہوتا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کی اقدار میں بھی انسان کے ہاتھوں انسان کے استعمال کی جھلک ملتی ہے۔ سرمایہ جو کہ مردہ ماضی ہے وہ محنت کو یعنی حال کی زندگی اور قوت کو خرید لیتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام اقدار میں سرمائے کو محنت پر اور چیزوں کے ڈھیر کو زندگی کے مظاہر پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ سرمایہ محنت کو غلام بناتا ہے' جب کہ محنت سرمائے کو غلام نہیں بنا سکتی۔ جس شخص کے پاس سرمایہ ہوتا ہے وہ اس شخص پر غلبہ پالیتا ہے جس کے پاس صرف' اس کی زندگی' اس کی انسانی مہارت' قوت اور تخلیقی صلاحیتیں ہوتی ہیں۔ یوں انسان کے مقابلے میں ''اشیاء'' کا پلہ بھاری ہو جاتا ہے۔ سرمائے اور محنت کا تضاد محض دو طبقوں کے تضاد اور سماجی پیداوار کا زیادہ حصہ حاصل کرنے کے لئے ان کے جھگڑے سے کہیں زیادہ ہمہ گیر اور اہم ہے۔ یہ تو اقدار کے دو اصولوں کے درمیان تضاد ہے۔ اس تضاد میں ایک طرف اشیا کی دنیا اور انہیں سمیٹنے کی ہوس ہے تو دوسری طرف زندگی اور اس کی تخلیقی و پیداواری صلاحیتیں ہیں۔

انیسویں صدی کے انسان میں اتھارٹی کا مسئلہ استحصال اور استعمال کے مسئلے سے قریبی تعلق رکھتا ہے' تاہم وہ قدرے زیادہ پیچیدہ ہے۔ ہر اس نظام کا اتھارٹی کے شدید احساس پر مبنی ہونا ضروری ہے جس میں آبادی کا ایک حصہ' خصوصاً اقلیتی حصہ آبادی کے اکثریتی حصے پر بالادستی رکھتا ہو۔ اتھارٹی کا یہ احساس سخت قسم کے پدری معاشرے میں مزید بڑھ جاتا ہے جس میں مرد کو عورت سے اعلیٰ تر سمجھا جاتا ہے اور اسے عورت پر بالادستی حاصل ہوتی ہے۔

کسی بھی معاشرے میں انسانی تعلقات کا فہم حاصل کرنے کے لئے اتھارٹی کا

مسئلہ بہت اہم ہوتا ہے۔ انیسویں صدی سے اب بیسویں صدی کے دوران اتھارٹی کے رویے میں بنیادی تبدیلی پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے میں اس مسئلے کی بحث کو اتھارٹی کے اس امتیاز کے حوالے سے شروع کرنا چاہتا ہوں جو میں نے اپنی ایک کتاب (Excape from Freedom) ''آزادی سے فرار'' میں کیا تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ وہ امتیاز اب بھی ٹھوس ہے۔ میرا تجزیہ یہ ہے کہ اتھارٹی کوئی ایسی صفت نہیں جس کا کوئی شخص جائیداد یا جسمانی صفات کی طرح ''حامل'' ہوتا ہے۔ اتھارٹی کا تعلق افراد کے ایسے باہمی تعلق سے ہے جس میں ایک فرد دوسرے کو اپنے سے اعلیٰ تر خیال کرتا ہے۔ تاہم اعلیٰ و کمتر کے درمیان ایک تعلق معقول قسم کا ہوسکتا ہے اور ایسا ہی کوئی دوسرا تعلق غیر معقول ہوسکتا ہے۔ اعلیٰ و کمتر کے باہمی تعلق کا یہ فرق بہت اہم ہے۔

میں اپنی بات کی وضاحت کے لئے ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ استاد اور شاگرد کا باہمی تعلق نیز آقا اور غلام کا باہمی تعلق ایک فرد پر دوسرے فرد کی برتری پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن استاد اور شاگرد کے مفادات کی سمت ایک ہی ہوتی ہے۔ جب شاگرد نشوونما حاصل کرتا ہے تو استاد کو اطمینان اور خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اگر شاگرد کامیابی کی طرف قدم نہ اٹھائے تو پھر یہ ناکامی استاد اور شاگرد دونوں کی ناکامی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس آقا ممکنہ حد تک غلام کا استحصال کرنا چاہتا ہے۔ جس قدر زیادہ وہ غلام کا استحصال کرتا ہے اسی قدر زیادہ اسے اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ دوسری طرف غلام کا مفاد یہ ہوتا ہے کہ وہ جس قدر آقا سے جان بچا سکے' اتنا ہی اس کے لئے بہتر ہے۔ ان دونوں کے مفادات میں یقینی طور پر تضاد موجود ہوتا ہے۔ جو بات ایک کے لئے مفید ہوتی ہے وہ دوسرے کے لئے نقصان دہ ہوتی ہے۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ استاد اور شاگرد نیز آقا اور غلام کے رشتوں میں برتری کا وظیفہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔ پہلے رشتے میں یہ برتری اس فرد کی مدد کے لئے ہے جو زیردست ہوتا ہے جب کہ دوسرے رشتے میں برتری کا مقصد دوسرے فرد کا استحصال ہے۔

ان دونوں اقسام میں اتھارٹی کی صورتِ حال مختلف ہے۔ شاگرد جس قدر زیادہ علم حاصل کرتا ہے' اسی قدر استاد اور اس کے درمیان فاصلہ کم ہوتا جاتا ہے۔ وہ خود زیادہ سے زیادہ استاد جیسا بنتا چلا جاتا ہے۔ تعلق اور اتھارٹی کی یہ نوعیت معقول ہے۔ لہٰذا

MashalBooks.com

میں یہ کہوں گا کہ معقول اتھارٹی کا تعلق خود کو ختم کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ لیکن جب بالادستی استحصال کی بنیاد کا فرض ادا کر رہی ہو تو پھر وقت کے ساتھ ساتھ دونوں افراد میں فاصلہ بڑھتا چلا جاتا ہے۔

اتھارٹی کے ان دونوں معاملات میں نفسیاتی کیفیت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ استاد اور شاگرد کے معاملے' دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ معقول اتھارٹی کے معاملے میں محبت' تحسین اور تشکر کے عناصر غالب ہوتے ہیں۔ اس صورت میں اتھارٹی ایک ایسی مثال بھی ہوتی ہے جس سے جزوی یا کلی مشابہت کی خواہش کی جاتی ہے۔ غیر معقول اتھارٹی کے معاملہ میں صورتِ حال مختلف ہوتی ہے۔ وہاں استحصال کرنے والے کے خلاف نفرت ایسے تضادات کی طرف لے جاتی ہے جو کامیابی کو کوئی موقع دیئے بغیر غلام کے لئے دکھ کا باعث بنتے ہیں۔ یوں عمومی رجحان یہ ہوتا ہے کہ نفرت کے جذبے کو دبایا جائے۔ بسا اوقات تو اسے اندھی عقیدت کے جذبے میں بدل دیا جاتا ہے۔ اس کے دو کام ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ نفرت کے اذیت ناک اور خطرناک جذبے پر قابو پایا جائے اور دوسرے یہ کہ ذلت کے احساس کی شدت کم کی جائے۔ بات یہ ہے کہ اگر میرا آقا بہت بڑی یا کامل شخصیت ہے تو پھر مجھے اس کی اطاعت پر شرمندگی بھی نہ ہونی چاہئے۔ میں اس کے مساوی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تو بہت طاقتور' دانا اور ہر لحاظ سے مجھ سے بہت بہتر ہے۔ اس منطق کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غیر معقول اتھارٹی کے معاملے میں' یا تو نفرت بڑھتی جاتی ہے یا پھر اتھارٹی کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے' اس کے گن گائے جاتے ہیں اس سے عقیدت پیدا کی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف معقول اتھارٹی کے معاملے میں زیردست جوں جوں بالادست کی صفات حاصل کرتا جاتا ہے' اور اس کے قریب تر ہوتا جاتا ہے' توں توں دونوں میں جذباتی رشتے کی شدت بھی کم ہوتی جاتی ہے۔

معقول اور غیر معقول اتھارٹی کے درمیان فرق محض اضافی ہے۔ آقا اور غلام کے باہمی رشتے میں بھی غلام کے لئے بعض فائدے موجود ہوتے ہیں۔ وہ کم از کم اس قدر خوراک اور تحفظ ضرور حاصل کرتا ہے جس قدر آقا کی خدمت کرنے کے لئے درکار ہو۔ دوسری طرف استاد اور شاگرد کے درمیان کسی آئیڈیل رشتے ہی میں ہم مفادات کے تضاد کو مکمل طور پر معدوم پاتے ہیں۔ ان دونوں انتہائی قسم کے رشتوں کے درمیان تعلق ناطے

MashalBooks.com

کی اور بہت سی اقسام ہیں۔ جیسے فیکٹری مزدور کا اپنے مالک کے ساتھ رشتہ' یا کسان کے بیٹے کا اپنے باپ سے تعلق یا بیوی کا شوہر سے ناطہ۔ اگرچہ حقیقی دنیا میں اتھارٹی کی مذکورہ بالا دونوں قسمیں گڈ مڈ ہوتی ہیں' تاہم وہ بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

انیسویں صدی کا سماجی کردار معقول اور غیر معقول اتھارٹی کے ملاپ کی عمدہ مثال ہے۔ معاشرے کی نوعیت اس زمانے میں بلاشبہ نظام مراتب والی تھی' لیکن یہ صورتِ حال جاگیردارانہ نظام کی طرح خدائی قانون اور روایت پر مبنی نہ تھی بلکہ اس کی بنیاد سرمائے کی ملکیت پر تھی۔ جن لوگوں کے پاس سرمایہ تھا وہ سرمائے سے محروم لوگوں کی محنت خرید سکتے تھے اور یوں ان پر حکم چلا سکتے تھے۔ ان محروم لوگوں کو روح وجسم کا رشتہ برقرار رکھنے کی خاطر تابعداری اختیار کرنا ہی پڑتی تھی۔ اس نظام میں پرانے اور نئے نظام مراتب کا ملاپ دکھائی دیتا تھا۔ مملکت اور خصوصاً وہ مملکتیں جن میں بادشاہتیں رائج تھیں وہ اطاعت اور تابع داری کی پرانی اقدار کی حوصلہ افزائی کرتی تھیں۔ انیسویں صدی کے درمیانی طبقے کے لئے اطاعت ابھی تک ایک بنیادی خوبی کا درجہ رکھتی تھی اور نافرمانی کو بنیادی خرابیوں میں شمار کیا جاتا تھا۔

تاہم اس زمانے میں غیر معقول اتھارٹی کے ساتھ ساتھ معقول اتھارٹی بھی نشوونما پا چکی تھی۔ تحریک اصلاح دین اور تحریک احیائے علوم کے بعد سے انسان نے اپنے عمل اور اقدار کے لئے خود اپنی عقل سے رہنمائی حاصل کرنا شروع کر دیا تھا۔ اب اسے ان اعتقادات پر ناز ہونے لگا تھا جو اس کے اپنے تھے اور وہ سائنس دانوں' فلسفیوں اور تاریخ دانوں کی اتھارٹی کا احترام کرنے لگا تھا جو اسے اپنے نظریے بنانے اور اپنے اعتقادات کے بارے میں پر اعتماد ہونے میں مدد دیتے تھے۔ سچائی اور جھوٹ نیز درست اور غلط کے درمیان فیصلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل تھا اور بلاشبہ اخلاقی اور ذہنی دونوں قسم کے ضمیر نے انیسویں صدی کے انسان کے کرداری سانچے میں اہم جگہ حاصل کر لی تھی۔ یہ ممکن ہے کہ اس نے مختلف رنگ ونسل کے افراد بلکہ یہاں تک کہ مختلف سماجی طبقے پر بھی اپنے ضمیر کے اصولوں کا اطلاق نہ کیا ہو' پھر بھی اس کا خیر وشر کا احساس اس کے طرزِ عمل پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتا تھا اور جب کبھی وہ کوئی غلط کام کئے بغیر نہ رہتا تھا' تو اسے غلطی کا احساس ضرور ہوتا تھا۔

MashalBooks.com

ذہنی اور اخلاقی ضمیر کے اس احساس سے قریبی طور پر منسلک انیسویں صدی کی ایک اور کرداری صفت بھی تھی۔ آپ اسے تکبر' جاہ وجلال اور برتری کے احساس کا عنوان دے سکتے ہیں۔ اگر آج ہم انیسویں صدی کی زندگی کی تصاویر دیکھیں تو داڑھی والے' لمبے لمبے سلک کے ہیٹ پہنے اور ہاتھ میں چھڑی لئے مردوں کو دیکھ کر ہمیں انیسویں صدی کی مردانہ وجاہت کے قدرے مضحکہ خیز ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے انیسویں صدی کا انسان خود کو فطرت اور تاریخ کا اعلیٰ ترین ثمر قرار دیتا ہو۔ لیکن جب ہم اس صفت کو آج کے زمانے میں معدوم پاتے ہیں تو پھر ہم اس تکبر اور اس جاہ وجلال کے مثبت پہلوؤں کا اندازہ بھی کر سکتے ہیں۔ اس زمانے کا انسان یوں لگتا تھا کہ جیسے اس نے خود کو فطری قوتوں کے گلبے سے آزاد کروا لیا ہو اور تاریخ میں پہلی بار غلامی کی ساری زنجیریں توڑ کر وہ خود اپنا آقا بن گیا ہو۔ اس نے اپنے آپ کو قرونِ وسطیٰ کی ادھام پرستی اور مذہبی خرافات سے نجات دلائی تھی اور اب وہ ۱۸۱۴ء سے ۱۹۱۴ء کے درمیانی سو برسوں میں تاریخ کے سب سے زیادہ پرامن ادوار میں سے ایک دور کو تخلیق کرنے میں بھی کامیاب ہو گیا تھا۔ وہ اپنے آپ کو ایک فرد خیال کرتا تھا جو صرف عقل کے قوانین کے تابع تھا اور جو صرف اپنے فیصلوں پر عمل کرتا تھا۔

بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انیسویں صدی کا سماجی کردار بنیادی طور پر مسابقت پسندی' ذخیرہ اندوزی' استحصال' حاکمیت پسندی' جارحیت اور انفرادیت پسندی پر مبنی تھا۔ اپنی آئندہ بحث کی طرف پیشگی اشارہ کرتے ہوئے ہم یہاں انیسویں اور بیسویں صدی کے سرمایہ دارانہ نظاموں کے بڑے فرق پر زور دے سکتے ہیں۔ بیسویں صدی کے سرمایہ دارانہ نظام میں ہم استحصال اور ذخیرہ اندوزی کی جگہ مارکیٹنگ کے رجحان کو پاتے ہیں۔ مسابقت کی جگہ مل جل کر کام کرنے کی یعنی ''ٹیم ورک'' کی طرف رجحان ملتا ہے۔ ہمیشہ بڑھتے ہوئے منافع کی ہوس کی جگہ مستقل اور محفوظ آمدنی کی خواہش نے لے لی ہے۔ استحصال گو اب بھی موجود ہے۔ تاہم دولت کو پھیلانے' دوسروں کو اس میں شریک کرنے' دوسروں سے اور یوں خود اپنے آپ سے فائدہ اٹھانے کے رجحانات بھی مضبوط ہو چکے ہیں۔ معقول اور غیر معقول مگر آشکارا اتھارٹی کی جگہ ہمیں اب گمنام اتھارٹی......یعنی رائے عامہ اور مارکیٹ کی اتھارٹی سے پالا پڑتا ہے۔ اسی طرح انفرادی ضمیر کا اب چرچا

نہیں ہوتا۔ اس کی جگہ معاشرے سے ہم آہنگی اور دوسروں کی پسند کے مطابق خود کو تبدیل کرنے کا درس ملتا ہے۔ مزید براں گذشتہ صدی کے دوران تکبر اور بالادستی کا جو احساس موجود تھا' اب وہ معدوم ہو چکا ہے اور بے چارگی کے زیادہ تر غیر شعوری احساس نے اس کی جگہ لے لی ہے۔

اس طرح ماضی کی طرف نظر دوڑاتے ہوئے ہم انیسویں صدی کے انسان کے امراضی مسائل کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ وہ اس کے سماجی کردار کی خصوصیات سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ استحصال اور ذخیرہ اندوزی کے رجحان نے انسانی مصائب کو جنم دیا اور انسان کی وقعت کو گھٹا دیا۔ اسی رجحان کے سبب یورپ نے نہ صرف افریقہ اور ایشیا کا استحصال کیا بلکہ انسانی اقدار کی کوئی پروا کئے بغیر اس نے اپنے محنت کش طبقے کا بھی نہایت بے رحمی سے استحصال کیا۔ انیسویں صدی کے دوران معقول اتھارٹی کے کردار اور اس کے آگے سر جھکانے کی ضرورت نے ان خیالات اور احساسات کو دبایا تھا جن کو معاشرے کی تائید حاصل نہ تھی۔ جنس کو دباؤ کا سب سے زیادہ شکار ہونا پڑا۔ جیسا کہ فرائڈ نے خیال ظاہر کیا ہے' یہ دباؤ بہت سی ذہنی پیچیدگیوں کا سبب بنا۔

انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے اوائل کی جن اصلاحی تحریکوں نے سماجی روگ کو دور کرنا چاہا' انہوں نے انہی علامتوں سے آغاز کیا۔ انارکیت پسندی سے مارکسزم تک اشتراکیت کی تمام صورتوں نے استحصال کو ختم کرنے اور محنت کش کو خود مختار' آزاد اور محترم انسان کا درجہ دینے کی ضرورت پر زور دیا۔ ان تحریکوں کا خیال یہ تھا کہ اگر معاشی دکھ دور کر دیئے جائیں اور محنت کشوں کو سرمایہ داروں کے پنجے سے نجات دلا دی جائے تو پھر انیسویں صدی کے مثبت حاصلات کے بہترین ثمر حاصل ہوں گے' جب کہ جملہ خرابیاں دور ہو جائیں گی۔ بالکل اسی طرح فرائڈ کو یقین تھا کہ اگر جنسی جبر کو بڑی حد تک ختم کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر قسم کی ذہنی بیماریاں بہت کم رہ جائیں گی۔ (ویسے زندگی کے آخری مرحلے میں اس کی ابتدائی رجائیت پسندی زیادہ سے زیادہ کم ہوتی چلی گئی تھی۔) لبرل دانش وروں کا اعتقاد یہ تھا کہ غیر معقول قسم کی اتھارٹیوں سے مکمل نجات ملنے پر ایک نیا سنہری زمانہ شروع ہوگا۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ لبرل دانش وروں' اشتراکیت پسندوں اور تحلیلِ نفسی میں یقین رکھنے والوں نے انسانی مصائب کے جو حل تجویز کئے وہ

ایک دوسرے سے مختلف تھے' لیکن وہ انیسویں صدی کی مخصوص صورت حال سے پوری طرح تعلق رکھتے تھے۔ اس بات کی توقع رکھنے سے زیادہ فطری امر اور کون سا ہو سکتا تھا کہ استحصال اور معاشی دکھوں کے خاتمے سے یا جنسی جبر اور غیر معقول اتھارٹی سے نجات حاصل کرنے سے انسان کو اس سے کہیں زیادہ آزادی' خوشی اور ترقی حاصل ہو گی جتنی کہ انیسویں صدی میں اسے حاصل ہوئی تھی۔

اس توقع کو اب کئی عشرے بیت چکے ہیں اور انیسویں صدی کے اصلاح پسندوں کے بڑے بڑے مطالبات پورے بھی ہو چکے ہیں۔ مثال کے طور پر معاشی لحاظ سے دنیا کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک امریکہ ہی کو لیجئے۔ اس ملک میں عوام کا معاشی استحصال اس حد تک ختم ہو چکا ہے کہ جو کارل مارکس کے عہد میں حیرت انگیز سمجھی جاتی۔ اب وہاں محنت کش طبقہ پورے معاشرے کی معاشی ترقی میں سب سے پیچھے رہ جانے کے بجائے قومی دولت میں اپنا حصہ بڑھاتا چلا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ ہم توقع کر سکتے ہیں کہ اگر کوئی بڑی آفت نازل نہ ہوئی تو ایک دو نسلوں کے بعد امریکہ میں کسی نمایاں افلاس کا وجود نہ رہے گا۔ معاشی مصائب میں بتدریج کمی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ محنت کشوں کی انسانی اور سیاسی صورتِ حال بھی بہت حد تک تبدیل ہو گئی ہے۔ محنت کش زیادہ تر اپنی یونینوں کے وسیلے سے انتظامیہ کا سماجی ''شریک کار'' بن گیا ہے۔ اب نہ تو اس پر ویسے ہی حکم چلایا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے گالیاں دی جا سکتی ہیں یا نوکری سے نکالا جا سکتا ہے جیسے کہ صرف تیس چالیس سال پہلے تک ممکن تھا۔ بلاشبہ اب وہ اپنے ''صاحب'' کو یوں نہیں دیکھتا جیسے کہ وہ کوئی اعلیٰ و برتر قسم کی شے ہو۔ وہ نہ تو اس کی پوجا کرتا ہے اور نہ ہی اس سے نفرت کرتا ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ وہ ''صاحب'' سے اس لئے حسد کرتا ہو کہ سماجی طور پر پسندیدہ مقاصد کے حصول میں وہ آگے نکل گیا ہے۔ اب جہاں تک والدین اور بچوں کے باہمی رشتے کا تعلق ہے' انیسویں صدی کے بعد سے اب تک غیر معقول اتھارٹی کا رعب داب بڑی حد تک ختم ہو چکا ہے۔ بچے اب والدین سے خوف زدہ نہیں رہے۔ وہ تو دوست اور ساتھی کا روپ دھار چکے ہیں۔ بچوں کی جگہ اب والدین کو پریشانی لاحق رہتی ہے کہ وہ زمانے کا ساتھ نہیں دے رہے۔ صنعت اور فوج دونوں جگہ ''ٹیم ورک'' اور برابری کی ایسی روح پیدا ہو گئی ہے جو پچاس سال پہلے ناقابلِ یقین دکھائی

دیتی............ علاوہ ازیں جنسی جبر کا بھی بڑی حد تک خاتمہ ہو گیا ہے۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد ایک ایسا جنسی انقلاب برپا ہوا جو پرانی رکاوٹوں اور اصولوں کو خس و خاشاک کی طرح بہا کر کرلے گیا۔ یہ احساس پیدا ہو گیا کہ کسی جنسی خواہش کی تسکین نہ کرنا غیر صحت مند اور گزرے وقتوں کا رویہ ہے۔ اگرچہ ان نئے رجحانات کے خلاف ردِعمل منظر عام پر آیا' لیکن رکاوٹوں اور پابندیوں کا انیسویں صدی کا نظام مجموعی طور پر اب ٹوٹ پھوٹ چکا ہے۔

انیسویں صدی کے معیاروں کے حوالے سے دیکھا جائے تو ہم نے کم و بیش ہر وہ شے حاصل کر لی ہے جو ایک معقول تر معاشرے کے لئے ضروری دکھائی دیتی تھی۔ چنانچہ ایسے لوگ بھی ہیں جو گذشتہ صدی کی اصطلاحوں میں سوچتے ہیں اور انہیں یقین ہے کہ ہم ترقی کر رہے ہیں۔ لہٰذا وہ یہ یقین بھی رکھتے ہیں کہ مزید ترقی کی راہ میں حائل واحد رکاوٹ سوویٹ یونین جیسے وہ آمرانہ سماج ہیں جو سرمایہ کی تیز تر فراہمی کے لئے محنت کشوں کا بے رحمی سے استحصال کرتے ہیں اور استحصال جاری رکھنے کی خاطر سیاسی اقتدار کو قائم رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے وہ کئی حوالوں سے سرمایہ دارانہ نظام کے ابتدائی مرحلے سے مشابہت رکھتے ہیں۔ تاہم دوسرے صاحبان جو ہمارے موجودہ سماج کو انیسویں صدی کی آنکھوں سے نہیں دیکھتے' وہ اس امر سے آگاہ ہیں کہ گذشتہ صدی کی امیدوں کی تکمیل سے کسی طور بھی متوقع نتائج پیدا نہیں ہوئے۔ درحقیقت یوں دکھائی دیتا ہے کہ مادی خوش حالی اور سیاسی و جنسی آزادی کے باوجود ہماری موجودہ دنیا گذشتہ صدی سے بھی زیادہ بیمار ہے۔ جیسا کہ اڈلائی سیٹونسن نے کہا ہے ''ڈر یہ نہیں کہ ہم دوبارہ غلام بن جائیں گے بلکہ یہ ہے کہ کہیں ہم روبوٹ بن کر نہ رہ جائیں''۔ ایسی کوئی آشکارہ اتھارٹی موجود نہیں جو ہمیں ڈراتی دھمکاتی ہو' البتہ ہم آہنگی کی گمنام اتھارٹی کا خوف ہم پر طاری ہے۔ ہم شخصی طور پر کسی کے آگے سر نہیں جھکاتے' نہ ہی ہمیں اتھارٹی کے ساتھ جھگڑوں سے پالا پڑتا ہے' لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم نہ تو اپنے کوئی اعتقادات رکھتے ہیں' نہ کسی انفرادیت کے حامل ہیں اور خودی کے احساس سے بھی کم و بیش بے گانہ ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہمارا روگ انیسویں صدی کے روگ سے بالکل مختلف ہے۔ ہم نے اپنے عہد کے مخصوص روگوں کو سمجھنا ہے تاکہ اس شے کی بصیرت حاصل کی جا سکے جو مغربی دنیا کو بڑھتے ہوئے

پاگل پن سے محفوظ رکھنے کے لئے ضروری ہے۔ آئندہ سیکشن میں ہم بیسویں صدی کے مغربی انسان کے سماجی کردار کا جائزہ لیتے ہوئے مرض پہنچاننے کی کوشش کریں گے۔

ج۔ بیسویں صدی کا معاشرہ

ا۔ سماجی اور معاشی تبدیلیاں:

انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے وسطی عہد کے دوران صنعتی تکنیک' معیشت اور سماجی ڈھانچے میں بنیادی قسم کی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ اسی طرح انسان کے کردار میں جو تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں وہ بھی کسی لحاظ سے غیر اہم نہیں۔ یہ تبدیلیاں واقعتاً شدید اور بنیادی نوعیت کی حامل ہیں۔ ہم سرمایہ دارانہ نظام کے گذشتہ صدی سے موجودہ صدی تک کے ارتقا کو بیان کر چکے ہیں اور اس ضمن میں ہم نے استحصال کی صورتوں میں رونما ہونے والی تبدیلیوں۔ اتھارٹی کی صورت میں تغیرات اور ملکیت پسندی کے کردار کا ذکر کیا ہے۔ اب ہم معاصر سرمایہ دارانہ نظام کے ان معاشی اور کردار سازی کے پہلوؤں کو موضوع بحث بنائیں گے جو ہمارے عہد میں سب سے زیادہ بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کا منبع انیسویں صدی یا اس سے بھی پہلے کے زمانے میں ہو۔

آیئے ہم ایک منفی بیان سے آغاز کریں۔ معاصر مغربی معاشرے سے جاگیردارانہ خدوخال تیزی سے مٹتے جا رہے ہیں اور یوں سرمایہ دارانہ معاشرے کی خالص صورت نمایاں تر ہوتی جا رہی ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جاگیرداری خصوصیات مغربی یورپ کے مقابلے میں ریاست ھائے متحدہ امریکہ میں زیادہ معدوم ہیں۔ امریکہ وہ نمونہ بھی ہے جسکی طرف یورپی سرمایہ داریت پیش رفت کر رہی ہے۔ اس کی وجہ نہیں کہ یورپ امریکہ کی نقل اتارنا چاہتا ہے۔ بلکہ اصل سبب تو یہ ہے کہ امریکہ سرمایہ دارانہ نظام کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے جو جاگیرداری باقیات اور بندھوں سے آزاد ہے۔ بہت سی منفی خصوصیات کے باوجود جاگیرداری ورثے میں ایسی بہت سی انسانی صفات بھی ہیں کہ اگر ان کا موازنہ خالص سرمایہ دارانہ نظام کے پیدا کردہ رویے سے کیا جائے تو وہ بہت زیادہ پرکشش دکھائی دیں گی۔ یورپی دانش ور امریکہ پر جو نکتہ چینی کرتے ہیں اس کی اساس بنیادی طور پر جاگیردارانہ نظام کی ان پرانی

انسانی اقدار پر ہوتی ہے جو اب بھی کسی حد تک یورپ میں برقرار ہیں۔ یہ اس ماضی کے حوالے سے زمانہ حال پر نکتہ چینی ہے جو خود یورپ میں تیزی سے معدوم ہوتا جا رہا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یورپ اور امریکہ میں فرق سرمایہ دارانہ نظام کے پرانے اور نئے مرحلے کے درمیان فرق ہے۔ ایک طرف ایسی سرمایہ داری ہے جس میں جاگیرداری کی باقیات موجود ہیں اور دوسری طرف خالص سرمایہ داری ہے۔

انیسویں صدی سے بیسویں صدی کی طرف سب سے نمایاں تبدیلی فنی تبدیلی' سٹیم انجن کا بڑھتا ہوا استعمال اور اس کے ساتھ ساتھ کومبسٹن موٹر اور بجلی کا بتدریج بڑھتا ہوا استعمال اور ایٹمی توانائی کے استعمال کا آغاز ہے۔ اس تبدیلی کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ جسمانی محنت کی جگہ بتدریج مشینی اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ انسانی ذہانت کی جگہ مشینی ذہانت نے لینی شروع کر دی ہے۔ ۱۸۵۰ء میں صورتِ حال یہ تھی کہ محنت کے لئے انسان ۱۵ فی صد' جانور ۷۹ فی صد اور مشینیں صرف چھ فی صد توانائی فراہم کرتی تھیں۔ لیکن ۱۹۶۰ء میں معاملہ یہ ہو گیا کہ انسان ۳ فیصد' جانور ایک فی صد اور مشینیں ۹۴ فیصد توانائی برائے محنت فراہم کرنے لگیں۔ اب یہ عالم ہے کہ ایسی خودکار مشینیں زیادہ مقبول ہونے لگی ہیں جو خود اپنے ''دماغ'' کی حامل ہوں۔ یہ مشینیں پیداواری عمل میں بنیادی نوعیت کی تبدیلی پیدا کر رہی ہیں۔

طرزِ پیداوار میں فنی تبدیلی سرمائے کے فروغ پذیر اجتماع سے جنم لیتی ہے اور پھر وہ نتیجے کے طور پر اس اجتماع کو ضروری بنا دیتی ہے۔ جوں جوں بڑے بڑے معاشی ادارے وجود میں آتے ہیں توں توں چھوٹی چھوٹی فرموں کی تعداد اور اہمیت کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ یہاں یہ امر بھی پیشِ نظر رہنا چاہئے کہ بڑے اداروں کا اثر و رسوخ ان کے اپنے اثاثوں کے دائرے سے باہر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً چھوٹے ادارے اپنے جیسے جن اداروں سے لین دین کرتے ہیں' ان سے وہ زیادہ اثر پذیر نہیں ہوتے' لیکن جن بڑی کمپنیوں کے ساتھ وہ لین دین کرتے ہیں' ان سے وہ زیادہ متاثر ہو سکتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں چھوٹی کمپنیوں کے اچھے کاروبار اور ترقی کا دارومدار بڑی کمپنیوں کی نوازشوں پر ہوتا ہے اس لئے ان کے مفادات چھوٹی کمپنیوں کے مفادات کے بن کر رہ جاتے ہیں۔ اگر کسی بھی کمپنی کو اجارہ داری حاصل نہ ہو تو بھی قیمتوں پر اس کا اثر و رسوخ اس کے حجم کے

MashalBooks.com

ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس کا سیاسی اثر ورسوخ بھی بے پناہ ہوسکتا ہے۔ اس طرح ان لوگوں کو بہت قوت اور اثر ورسوخ حاصل ہو جاتا ہے جو صنعتوں کو کنٹرول کر رہے ہوتے ہیں قوت کا یہ ارتکاز ۱۹۳۳ء سے بڑھتا جارہا ہے اور ابھی یہ عمل ختم نہیں ہوا۔

ایسے افراد کی تعداد بڑی حد تک کم ہوگئی ہے جو اپنا کاروبار کرتے ہیں اور خود ہی اپنے ملازم ہوتے ہیں۔ انیسویں صدی کے آغاز میں ایک اندازے کے مطابق برسرِ روزگار آبادی کا ۸۰ فیصد حصہ اس قسم کے کاروبار میں مصروف تھا۔ ۱۸۷۰ء کے لگ بھگ اس گروپ میں صرف ایک تہائی افراد رہ گئے تھے جب کہ ۱۹۴۰ء تک ان کی تعداد صرف پانچواں حصہ رہ گئی تھی۔ امریکہ میں ۲۷ ہزار بڑی فرمیں، جو کہ فرموں کی مجموعی تعداد کا صرف ایک فی صد ہیں، کاروبار سے متعلقہ افراد کے نصف حصے کو ملازم رکھے ہوئے ہیں۔ اس کے مقابلے میں انفرادی ملکیت کے پندرہ لاکھ کاروباری ادارے کاروبار سے متعلقہ صرف چھ فی صد افراد کو ملازم رکھے ہوئے ہیں۔

جیسا کہ ان اعداد وشمار سے ظاہر ہو جاتا ہے، کاروبار کے اجتماع سے بڑے بڑے اداروں میں کام کرنے والوں کی تعداد میں بھی بہت زیادہ اضافہ ہو جاتا ہے۔ پہلے کسانوں، خودمختار تاجروں اور پیشہ ور صاحبان کا گروہ درمیانے طبقے کا ۸۵ فیصد حصہ ہوا کرتا تھا، لیکن اب وہ کم ہو کر صرف ۴۴ فی صد حصہ رہ گیا ہے۔ دوسری طرف اسی مدت کے دوران نئے درمیانی طبقات ۱۵ فی صد سے بڑھ کر ۵۶ فی صد ہو گئے ہیں۔ یہ نیا درمیانی طبقہ ایک تو منیجروں پر مشتمل ہے جن کی تعداد ۲ فیصد سے بڑھ کر ۶ فیصد ہوگئی ہے تنخواہ دار پیشہ ور صاحبان کی تعداد ۴ فی صد سے بڑھ کر ۱۴ فی صد ہوگئی ہے اور دفتروں میں کام کرنے والوں کی تعداد ۲ فی صد سے بڑھ کر ۲۲ فی صد ہوگئی ہے۔ ۱۸۷۰ء اور ۱۹۴۰ء کے درمیان نیا متوسط طبقہ مجموعی لیبر فورس کے ۶ فی صد حصے سے بڑھ کر ۲۵ فی صد تک جا پہنچا ہے، جب کہ اجرت پر کام کرنے والوں کی تعداد کم ہوئی ہے۔ پہلے وہ مجموعی لیبر فورس کا ۶۱ فی صد حصہ ہوا کرتے تھے۔ اب ۵۵ فی فیصد حصہ رہ گئے ہیں۔ ملز نے کیا خوب کہا ہے کہ ''کم لوگ چیزوں سے عہدہ برا ہوتے ہیں، جب کہ زیادہ افراد لوگوں اور علامتوں سے نمٹتے ہیں''۔

بڑے کاروبار کی اہمیت میں اضافہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک اور اہم تبدیلی

بھی رونما ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ملکیت اور انتظامیہ میں علیحدگی بڑھ گئی ہے۔ برلے اور میئز نے اپنے کلاسیکی مطالعے میں اس نکتے کو اجاگر کیا ہے۔

معاصر سرمایہ دارانہ نظام اس حوالے سے بھی انیسویں صدی کے نظام سے مختلف ہے کہ اندرونی منڈی کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔ ہمارے پورے معاشی نظام کا انحصار کثیر پیداوار اور کثیر استعمال پر ہے۔ انیسویں صدی میں عمومی رجحان یہ تھا کہ بچت کی جائے اور ایسی اشیاء حاصل نہ کی جائیں جن کے لئے ادائیگی فوری طور پر نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اب صورتِ حال اس کے بالکل برعکس ہوگئی ہے۔ خریداری کے لئے پیسہ جمع کئے بغیر ہی ہر شخص چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے دیوانہ ہو رہا ہے۔ اشتہار بازی اور نفسیاتی ترغیب کے دوسرے تمام وسائل بروئے کار لاتے ہوئے اشیاء کے زیادہ سے زیادہ استعمال کی ضرورت کو تحریک دی جارہی ہے۔ اس صورتِ حال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ محنت کش طبقے کی معاشی اور سماجی حیثیت میں اضافہ ہورہا ہے۔ یورپ اور خاص طور پر امریکہ میں محنت کش طبقے نے پورے معاشی نظام کی پیداوار بڑھانے میں حصہ لیا ہے۔ مزدور کی تنخواہ اور اسے حاصل ہونے والی دیگر سماجی مراعات نے اسے اشیا کے استعمال کی اس قدر استعداد عطا کر دی ہے کہ جو ایک صدی پہلے ناقابلِ یقین حد تک تعجب انگیز دکھائی دیتی تھی۔ اس کی سماجی اور معاشی قوت میں بھی اسی قدر اضافہ ہوگیا ہے۔ نہ صرف اس کے معاوضے اور سماجی مراعات میں اضافہ ہوا ہے بلکہ کارخانے میں اس کا انسانی اور سماجی کردار بھی بڑھ گیا ہے۔

آیئے ہم بیسویں صدی کے سرمایہ دارانہ نظام کے اہم عناصر پر ایک اور نظر ڈالیں۔ ان عناصر میں سے جاگیرداری اوصاف کا خاتمہ، صنعتی پیداوار میں بے پناہ اضافہ، سرمائے کا روز افزوں ارتکاز، کاروبار اور حکومت کے حجم میں اضافہ، اعداد وشمار اور لوگوں سے نمٹنے والے افراد کی تعداد میں اضافہ، انتظامیہ سے ملکیت کی علیحدگی، معاشی اور سیاسی اعتبار سے محنت کش طبقے کی ترقی نیز دفاتر اور کارخانوں میں نئے طریقوں کا رواج خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ آیئے اب ہم ان تبدیلیوں کا جائزہ قدرے مختلف زاویے سے لیں۔ جاگیرداری عوامل کے خاتمے کا مطلب غیر معقول اتھارٹی کا خاتمہ ہے۔ اب پیدائش، خدا کی مرضی یا کسی فطری قانون کے حوالے سے کسی شخص کو اس کے ہمسایہ سے بہتر

خیال نہیں کیا جا سکتا۔ تمام انسان مساوی اور آزاد ہیں۔ کسی فطری حق کی بنیاد پر کسی شخص کا نہ تو استحصال کیا جا سکتا ہے اور نہ اس پر حکم چلایا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر حکم چلاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس دوسرے شخص کی محنت یا خدمت کو خرید رکھا ہے۔ وہ اس لئے بھی حکم چلاتا ہے کہ وہ دونوں آزاد اور برابر ہیں اور یوں ایک دوسرے کے ساتھ معاملہ طے کر سکتے ہیں۔ تاہم ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ غیر معقول اتھارٹی کے ساتھ ساتھ معقول اتھارٹی بھی ناقص ہو جاتی ہے۔ اگر منڈی اور کنٹریکٹ ہی نے رشتوں کا تعین کرنا ہے تو پھر یہ جاننے کی ضرورت نہیں رہتی کہ درست کیا ہے؟ غلط کیا ہے؟ اور اچھا کیا ہے؟ برا کیا ہے؟ بس یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ چیزیں اور معاملات ٹھیک ٹھاک ہوں۔ یہ کہ تبادلہ ٹھیک ٹھاک ہے اور یہ کہ کام بن رہا ہے۔

پیداوار کا معجزہ ایک اور فیصلہ کن حقیقت ہے جس کا تجربہ بیسویں صدی کے انسان کو ہوتا ہے۔ وہ ایسی قوتوں پر حکمرانی کر رہا ہے جو ان قوتوں سے ہزاروں گنا زیادہ طاقتور ہیں جو فطرت نے پہلے اسے عطا کی تھیں۔ بھاپ' تیل اور بجلی اس کے نوکر چاکر بن کر رہ گئے ہیں۔ سمندروں اور براعظموں کو پہلے وہ ہفتوں میں طے کرنے لگا تھا' پھر دنوں میں اور اب گھنٹوں میں وہ انہیں پار کر جاتا ہے۔ بظاہر اس نے کششِ ثقل کے قانون پر قابو پا لیا ہے اور فضاؤں میں اڑتا پھرتا ہے۔ صحراؤں کو اس نے لہلہاتے کھیت بنا دیا ہے اور اب وہ بارش کے لئے دعائیں نہیں مانگتا بلکہ بارش کا انتظام خود کر لیتا ہے۔ پیداوار کا معجزہ استعمال کے معجزے کے راہ ہموار کرتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح عہدِ حاضر میں اشیاء کی پیداوار میں بے پناہ اضافہ ہوا ہے اسی طرح ان کے استعمال میں بھی اس قدر اضافہ ہوا ہے جس کی مثال ماضی کے کسی دور میں نہیں ملتی۔ اب ہر شخص ہر وہ شے خرید سکتا ہے جو اسے پسند آ جائے۔ اس راہ میں کوئی روایتی رکاوٹ حائل نہیں رہی۔ رکاوٹ بس یہ ہے کہ خریدار کی جیب میں پیسے ہوں اور پیسوں کا معاملہ یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی جیب تک پہنچ رہے ہیں۔ ان پیسوں سے وہ اصلی ہیرے تو شاید نہیں خرید سکتے' البتہ نقلی ہیرے ضرور حاصل کر سکتے ہیں .... ایسی فورڈ موٹریں خرید سکتے ہیں جو دیکھنے میں کیڈلک موٹروں جیسی دکھائی دیتی ہیں۔ ایسے سستے لباس زیب تن کر سکتے ہیں جو گراں قدر دکھائی دیتے ہیں۔ ایسے سگریٹ حاصل کئے جا سکتے ہیں جو لکھ پتیوں اور مزدوروں کے لئے

ایک جیسے ہیں۔غرض یہ کہ ہر شے رسائی میں آ گئی ہے' اسے خریدا جا سکتا ہے اور استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہاں واقعی ماضی میں آخر کونسا ایسا معاشرہ تھا جس میں اس قسم کا معجزہ رونما ہوا ہو۔

انسان ایک ساتھ مل کر کام کرتے ہیں۔کارخانوں اور دفتروں میں وہ ہزاروں کی تعداد میں آتے ہیں............ وہ موٹروں' زمین دوز گاڑیوں' بسوں اور ٹرینوں میں آتے ہیں۔ وہ ماہرین کے طے کردہ انداز اور طریقوں کے مطابق ایک ساتھ مل کر کام کرتے ہیں۔ وہ بہت تیزی سے کام نہیں کرتے' لیکن بہت زیادہ سست رفتاری سے بھی کام نہیں کرتے۔ وہ مل جل کر کام کرتے ہیں۔ ہر کوئی مجموعی کام کا ایک ایک حصہ سرانجام دے دیتا ہے۔شام انہیں ان کارخانوں اور دفتروں سے باہر لیجاتی ہے۔ وہ اخبار پڑھتے ہیں۔ ریڈیو سنتے ہیں۔فلمیں دیکھتے ہیں اور یہ سب امیروں اور غریبوں کیلئے ایک جیسی ہوتی ہیں۔اسی طرح ذہین لوگوں' کند ذہنوں' پڑھے لکھوں اور جاہلوں کے لئے بھی سب یکساں ہوتا ہے۔گویا ہماری زندگیوں کا لب لباب یہ ہے کہ اشیاء بناؤ' استعمال کرو اور مل کر مزے اڑاؤ مگر کوئی سوال نہ پوچھو۔

اچھا تو پھر ہمارے معاشرے کو کس قسم کے انسان درکار ہیں؟ بیسویں صدی کی سرمایہ کاری سے مناسبت رکھنے والا ''سماجی کردار'' کون سا ہے؟

اس نظام کو ایسے لوگوں کی ضرورت ہے جو بڑے بڑے گروہوں کی صورت میں آسانی کے ساتھ تعاون کرتے رہیں' جو زیادہ سے زیادہ اشیاء استعمال کرنے کے آرزومند ہوں اور جن کے ذوق ایک معیار کے مطابق ہوں تا کہ ان پر اثر انداز ہونا اور ان کی طلب کی پیش گوئی کرنا سہل ہو۔

اس نظام کو ایسے لوگ درکار ہیں جو خود کو آزاد و خود مختار محسوس کرتے ہوں اور کسی اتھارٹی' اصول یا ضمیر کے پابند نہ ہوں............ اس کے باوجود اطاعت پر آمادہ ہوں اور وہی کچھ کرنے پر تیار ہوں جس کی توقع کی جائے۔ وہ لوگ ایسے ہوں کہ کسی گڑبڑ کے بغیر معاشرے کے سانچے میں ڈھل جائیں۔

۲۔ کردار کی تشکیل سے متعلقہ تبدیلیاں:

کمیت کاری اور تجرید کاری

جس طرح فرد کے کرداری ڈھانچے کی وضاحت کے لئے بہت سے نقطہ ہائے نظر سے مدد لی جاسکتی ہے' اسی طرح معاصر انسان کے سماجی کردار کی تشریح و توجیہہ کے لئے بھی بہت سے نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ وہ تجزیے کی وسعت اور گہرائی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوسکتے ہیں تاہم ان میں سے کسی ایک کا انتخاب تحقیق کار کی خصوصی دلچسپی کا مرہونِ منت بھی ہوتا ہے۔

میں نے اپنے تجزیے کے لئے بیگانگی کے تصور کو مرکزی نکتے کے طور پر منتخب کیا ہے اور اس کے حوالے سے میں معاصر سماجی کردار کا تجزیہ کروں گا۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ میرے خیال میں بیگانگی کا تصور جدید شخصیت کی عمیق ترین گہرائیوں تک لے جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر آپ معاصر سماجی معاشی ڈھانچے اور ایک اوسط درجے کے فرد کے کرداری ڈھانچے میں باہمی تعلق سے دلچسپی رکھتے ہوں تو پھر بیگانگی کا تصور افہام و تفہیم کے لئے موزوں ترین بن جاتا ہے۔

بے گانگی کی بحث کا آغاز ہمیں لازماً سرمایہ دارانہ نظام کی ایک بنیادی معاشی خصوصیت یعنی کمیت کاری اور تجرید کاری کے عمل سے کرنا چاہئے۔

قرونِ وسطیٰ کا دست کار گاہکوں کے نسبتاً چھوٹے اور جانے پہچانے گروہ کے لئے سامان تیار کرتا تھا۔ اس کی تیار کردہ چیزوں کی قیمت کا تعین اس ضرورت سے ہوتا تھا کہ وہ اپنی روایتی سماجی حیثیت کے مطابق گزر بسر کر سکے۔ اپنے تجربے کی بنا پر اسے اشیاء کی لاگ معلوم ہوتی تھی اور اگر وہ ایک دو ملازموں یا شاگردوں کی خدمات حاصل کر لیتا تھا تو بھی اسے کھاتے بنانے یا لمبے چوڑے حساب کتاب کی ضرورت نہ ہوتی تھی۔ یہی کسان کا حال تھا۔ اسے اپنی پیداوار کے لئے دستکار کے مقابلے میں بھی حساب کتاب کے تجریدی طریقوں کی کم ضرورت ہوتی تھی۔ اس کے برخلاف آج کے کاروبار کی بنیاد اس کی بیلنس شیٹ پر ہوتی ہے۔ دستکار کے معاملے کی طرح آج کے کاروبار کی اساس ٹھوس اور براہِ راست مشاہدے پر نہیں رکھی جاسکتی۔ خام مال' محنت کی لاگت' مشینری اور اس

MashalBooks.com

کے ساتھ ساتھ پیداوار کو زر کی ایک جیسی قدر میں بیان کیا جا سکتا ہے اور یوں انہیں قابلِ موازنہ اور کھاتے میں درج ہونے کے قابل بنایا جا سکتا ہے۔ جملہ معاشی امور کو لازماً گنتی کے قابل ہونا چاہئے اور صرف کھاتے یعنی معاشی معاملات کا حساب کتاب ہی منیجر پر یہ واضح کرتا ہے کہ آیا وہ نفع بخش یعنی بامعنی کاروبار کر رہا ہے یا نہیں۔

تجرید کی طرف یہ ٹھوس پیش رفت اب بہت آگے نکل چکی ہے۔ آج کے کاروباری شخص کا واسطہ نہ صرف کروڑوں روپے سے پڑتا ہے بلکہ لاکھوں کروڑوں خیرداروں، ہزاروں سٹاک ہولڈروں، ہزاروں کارکنوں اور ملازموں سے بھی پڑتا ہے۔ یہ سب لوگ ایک دیوہیکل مشین کے پرزے بن جاتے ہیں جس پر کنٹرول کرنا ضروری ہے اور جس کے نتائج موزوں ہونے چاہئیں۔ بالآخر ہر شے کو ایک تجریدی شے، ایک عدد، میں تبدیل کیا جا سکتا ہے اور اس بنیاد پر معاشی امور کا اندازہ لگایا جاتا ہے، رجحانات کی پیش بینی ہوتی اور فیصلے کئے جاتے ہیں۔

آج ہماری کارکن آبادی کا صرف بیس فیصد حصہ اپنا ملازم خود ہے۔ باقی سب لوگ دوسروں کے لئے محنت کرتے ہیں۔ یوں ان کی زندگی کا دارومدار اس شخص پر ہے جو انہیں تنخواہ اجرت ادا کرتا ہے۔ تاہم ہمیں یہاں آجر کو شخص کے بجائے شے قرار دینا چاہئے۔ کیونکہ محنت کاروں کو کوئی شخص نوکری دیتا...... یا نوکری سے نکالتا نہیں ہے۔ یہ کام تو ادارے کرتے ہیں اور منیجر صاحبان ان اداروں کے غیر شخصی پرزے ہوتے ہیں۔ وہ ان لوگوں سے کوئی ذاتی تعلق واسطہ نہیں رکھتے جن کو وہ ملازمت دیتے ہیں۔ یہاں ہمیں یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ سرمایہ داری سے پہلے کے معاشرے میں تبادلہ زیادہ تر اشیاء اور خدمات کے درمیان ہوتا تھا۔ لیکن فی زمانہ ہر کام کا معاوضہ زر کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے۔ تمام معاشی رشتوں کی اساس اب زر پر ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ ہم مختلف قسم کے کام کرتے ہیں، لیکن ان کا بدلہ ایک ہی صورت میں، یعنی زر کی صورت میں ملتا ہے۔ البتہ مختلف معاملات میں اس کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔ اسی طرح جو کچھ ہم حاصل کرتے ہیں، اس کے بدلے میں صف زر ادا کرتے ہیں۔ عملی طور پر اب ایسی صورت حال پیدا ہو گئی ہے کہ کسانوں کے علاوہ کوئی شخص بھی پیسے حاصل کرنے اور پیسے خرچ کرنے کے بغیر چند روز کے لئے بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہ پیسے اور یہ زر ٹھوس محنت کی تجریدی صفت ہے۔

MashalBooks.com

سرمایہ دارانہ پیداوار کا ایک اور پہلو جس کا نتیجہ بڑھتی ہوئی تجرید کاری کی صورت میں سامنے آتا ہے، یہ ہے کہ محنت کی تقسیم بڑھتی جاتی ہے۔ مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تقسیم کار کا اصول ان تمام معاشی نظاموں میں موجود تھا جن کا علم ہم رکھتے ہیں۔ یہاں تک کہ بہت ہی ابتدائی قسم کے معاشروں میں بھی عورتوں اور مردوں کے درمیان تقسیم کار کی صورت میں ہمیں یہ اصول کارفرما دکھائی دیتا ہے۔ سرمایہ دارانہ پیداوار کی امتیازی بات یہ ہے کہ اس نے تقسیم کو بہت زیادہ شدید کر دیا ہے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کی معیشت میں تقسیم کار کاشتکاروں اور دست کاروں، زرعی پیداوار اور دستکاری کے درمیان تھی۔ لیکن خود کاشتکاری یا دستکاری کے حلقوں میں اس قسم کی تقسیم برائے نام تھی۔ میز یا کرسی بنانے والا بڑھئی پوری میز اور کرسی بناتا تھا۔ اگر اس کے شاگرد چند چھوٹے موٹے کام کرتے تھے تو بھی وہ ہر معاملے کی نگرانی خود کرتا تھا۔ اس کے برخلاف آج کے صنعتی کارخانوں میں جو شے تیار ہوتی ہے، اس کی تیاری کے کسی مرحلے پر بھی مزدور کو اس کی سالم حالت سے واسطہ نہیں پڑتا۔ وہ تو اس شے کا بس ایک حصہ تیار کرتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ کبھی کسی دوسرے حصے کی تیاری اس کے ذمے لگ جائے لیکن سالم شے سے اس کا واسطہ پھر بھی نہیں پڑتا۔ وہ ایک خاص کام سیکھ لیتا ہے اور اپنی مہارت میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ رجحان یہ ہے کہ جدید صنعتی مزدور کا فرض مشینی انداز میں ایسے کام سر انجام دینا ہے جن کی ادائیگی فی الحال مشینوں کے ذریعے ممکن نہیں یا جن کے لئے مشینی کام انسانی محنت کے مقابلے میں مہنگا پڑتا ہے۔ وہ واحد شخص جس کا تعلق پوری شے سے بنتا ہے، کارخانے کا ناظم ہے۔ لیکن اس ناظم کے لئے وہ شے ایک تجرید ہوتی ہے، جس کی ساری اہمیت اس کی تبادلے کی قدر میں ہے۔ دوسری طرف مزدور کے لئے یہ شے ٹھوس ہوتی ہے، مگر اسے اس شے پر مکمل طور پر کام کرنے کا موقع نہیں ملتا۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کمیت کاری اور تجرید کاری کے بغیر جدید زمانے کی کثیر پیداوار ناقابلِ تصور ہوتی ہے۔ لیکن ایک ایسے معاشرے میں جہاں معاشی سرگرمیاں انسان کی زندگی میں مرکزی اور غالب اہمیت کی حامل ہوگئی ہوں، وہاں کمیت کاری اور تجرید کاری کا یہ عمل صرف معاشی دائرے تک محدود نہیں رہتا بلکہ اشیاء دوسرے لوگوں اور خود اپنے بارے میں انسان کے رویے پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں۔

جدید انسان میں تجرید کاری کے عمل کو سمجھنے کے لئے ہمیں پہلے تجرید کے عمومی مبہم وظیفہ کو سمجھنا چاہیئے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ بذاتِ خود تجریدات کوئی جدید قسم کی شے نہیں ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ تجرید سازی کی روز افزوں صلاحیت نسلِ انسانی کی تہذیبی ترقی کی امتیازی صفت ہے۔ جب میں ''ایک میز'' کا ذکر کرتا ہوں تو ایک تجرید کو استعمال کرتا ہوں۔ مطلب یہ ہے کہ میں کسی خاص اور ٹھوس میز کی طرف اشارہ نہیں کرتا بلکہ میز کے عمومی تصور کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔ اسی طرح جب میں ''ایک شخص'' کا ذکر کرتا ہوں تو میں کسی خاص شخص کی طرف اشارہ نہیں کرتا جو ٹھوس اور منفرد وجود کا حامل ہو۔ میں صرف اشخاص کی جنس کا ذکر کرتا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ میں ایک تجرید بناتا ہوں۔ فلسفیانہ اور سائنسی فکر کی ترقی کا دارومدار اس قسم کی تجرید سازی کی بتدریج بڑھتی ہوئی صلاحیت پر ہے۔ اگر ہم اس سے دست بردار ہو جائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم سوچنے کے بہت ہی ابتدائی اور بوسیدہ طریقے کی طرف لوٹ جائیں گے۔

بہرطور کسی معروض سے تعلق بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ ہم اس کے پورے ٹھوس پن کے ساتھ تعلق استوار کریں۔ اس صورت میں معروض اپنی تمام خصوصی صفات کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ اس کی انفرادیت اجاگر ہوتی ہے اور کوئی دوسرا معروض ایسا نہیں رہتا جو اس کے عین ہو۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کسی معروض کے ساتھ تجریدی انداز سے تعلق جوڑا جائے۔ یعنی اس کی صرف ان صفات پر زور دیا جائے جو وہ اپنی نوع کے دیگر معروضات کے ساتھ مشترک رکھتا ہے۔ گویا اس کی بعض صفات کو نمایاں کیا جائے اور بعض کو نظر انداز کر دیا جائے۔ کسی معروض کے ساتھ بھرپور اور تعمیری رشتہ یوں طے پاتا ہے کہ ہم اس دوئی کو پیشِ نظر رکھیں۔ یعنی ایک طرف تو اس کی انفرادیت کو اور دوسری طرف اس کی عمومیت کو نظر انداز نہ کریں۔

معاصر مغربی تہذیب میں رجحان کم و بیش مکمل طور پر یہ ہو گیا ہے کہ اشیاء اور افراد کی صرف تجریدی صفات پر توجہ دی جائے اور ان کے ٹھوس پن اور انفرادیت کے ساتھ تعلق جوڑنے کو نظر انداز کر دیا جائے۔ بجائے اس کے کہ ہم صرف وہیں تجریدی تصورات بنائیں جہاں ان کی ضرورت ہو اور وہ مفید بھی ہوں، ہم ہر شے کو، یہاں تک کہ اپنے آپ کو بھی تجرید کا شکار بنائے چلے جا رہے ہیں۔ اشیا اور افراد کی اس ٹھوس حقیقت کی

جگہ تجریدات لے رہی ہیں، جس کے ساتھ ہم کو اپنی انسانی حقیقت کے حوالے سے تعلق جوڑ سکتے ہیں۔ گویا اشیاء اور افراد کی حقیقت کی جگہ وہ بھوت وجود میں آرہے ہیں جو مختلف کمیتوں کی تجسیم تو ہیں لیکن مختلف صفات کی تجسیم نہیں ہیں۔

ہم روزمرہ کی زندگی میں عام طور تین کروڑ روپے کا پل، یا پچیس روپے کا سگار، یا پانچ سو روپے کی گھڑی، کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ حوالہ ہم محض تیار کنندہ یا خریدار کے نقطہ نظر سے نہیں دیتے بلکہ اسے متعلقہ شے کی تعریف کا لازمی نکتہ خیال کرتے ہیں۔ جب ہم ''تین کروڑ روپے کا پل'' کا ذکر کرتے ہیں تو بنیادی طور پر اس کی افادیت یا خوبصورتی یعنی اس کی ٹھوس صفات ہمارے پیشِ نظر نہیں ہوتیں۔ ہم تو محض جنس بازار کی طرح اس کا ذکر کرتے ہیں جس کی سب سے بڑی صفت یہ ہوتی ہے کہ اس کی قدر تبادلہ یعنی قیمت کیا ہے؟ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ''تین کروڑ روپے کا پل'' کا ذکر کرتے ہوئے ہم اس کی افادیت اور خوبصورتی کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں، یا ہمیں اس کی کوئی پروا نہیں ہوتی۔ البتہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہم اس کی ٹھوس قدر (یعنی افادیت) کو اس کی تجریدی قدر (یعنی قدر تبادلہ) کے تحت کر دیتے ہیں۔ گرٹروڈ سٹین کا ایک مشہور مصرع ''ایک گلاب، ایک گلاب ہے، ایک گلاب ہے'' تجربے کی اس تجریدی صورت کے خلاف صدائے احتجاج ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگوں کے لئے گلاب، گلاب نہیں رہا بلکہ ایک خاص سطح کی قیمت کا حامل پھول بن گیا ہے۔ جسے مخصوص سماجی تقریبات کے موقع پر خریدا جاتا ہے۔ اگر کوئی جنگلی پھول خوبصورتی میں دوسرے تمام پھولوں کو مات دے دے، لیکن اس کی کوئی قیمت نہ ہو تو پھر اسے بے فائدہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی تو کوئی قدر تبادلہ ہی نہیں ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ہم اشیاء کا تجربہ جنس تجارت اور قدر تبادلہ کی تجسیم کے طور پر کرتے ہیں۔ ہمارا یہ رویہ کسی شے کو خریدتے یا فروخت کرتے وقت ہی نہیں ہوتا، بلکہ خرید و فروخت کے بعد بھی برقرار رہتا ہے۔ گویا جب ہم کوئی شے خرید لیتے ہیں تو بھی اس کی جنس تجارت کی حیثیت برقرار رہتی ہے۔ اس کی قیمت کا احساس ہر وقت پیشِ نظر رہتا ہے۔ اس رویے کی ایک اچھی مثال ہمیں ایک اہم سائنسی تنظیم کے ایگزیکٹو سیکرٹری کی اس رپورٹ میں ملتی ہے جس میں اس نے درج کیا ہے کہ دفتر میں ایک دن اس نے کس طرح گزارا۔ اس تنظیم نے حال ہی میں ایک عمارت خریدی تھی اور اپنے دفاتر

وہاں منتقل کئے تھے۔ ایگزیکٹوسیکرٹری نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ اس عمارت میں منتقل ہونے کے چند روز بعد اسے ایک دلال کی طرف سے ٹیلی فون کال موصول ہوئی جس کا یہ کہنا تھا کہ بعض لوگ اس عمارت کو خریدنے میں دلچسپی رکھتے ہیں اور اسے ایک نظر دیکھنا چاہتے ہیں۔ اب اگرچہ وہ جانتا تھا کہ تنظیم نے یہ عمارت حال ہی میں خریدی ہے اور وہ اسے فروخت کرنا نہ چاہے گی' لیکن پھر بھی وہ یہ جاننے کی اپنی آرزو پر قابو نہ پا سکا کہ آیا جب سے انہوں نے یہ عمارت خریدی ہے' اس کی قیمت میں کوئی اضافہ ہوا ہے یا نہیں۔ لہٰذا اس نے اپنے ایک دو قیمتی گھنٹے دلال کو عمارت دکھانے کی نذر کر دیئے۔ اپنی رپورٹ میں اس نے لکھا کہ ''بڑی دلچسپ بات یہ ہے کہ اب ہمیں اس عمارت کے زیادہ پیسے مل سکتے ہیں۔ حسنِ اتفاق یہ ہے کہ پیش کش اس وقت موصول ہوئی ہے جب کہ خزانچی دفتر میں موجود ہے۔ سب کو اس امر پر اتفاق ہے کہ بورڈ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ یہ عمارت اس سے زیادہ قیمت پر بک سکتی ہے جتنی کہ ہم نے ادا کی تھی۔ دیکھئے اب کیا ہوتا ہے۔'' گویا نئی عمارت حاصل کرنے کی تمام تر خوشی کے باوجود عمارت کی جنس بازار کی حیثیت جوں کی توں برقرار رہی۔ اسی قسم کے رویے کو ہم لوگوں کے اپنی موٹروں کے ساتھ تعلق میں دیکھ سکتے ہیں۔ کار کبھی بھی ایسی شے نہیں بنتی جس کے ساتھ فرد کا تعلق بن سکے۔ وہ تو بس ایسی شے رہتی ہے جس کو اچھی قیمت ملنے پر فروخت کیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ کاروں کی قدر استعمال کے خاتمے یا قابلِ ذکر حد تک اس کے کم ہونے سے پہلے ہی سال دو سال بعد انہیں فروخت کر دیا جاتا ہے۔

تجرید کاری کا یہ رویہ ایسے مظاہر کے معاملے میں بھی کارفرما دکھائی دیتا ہے جو خرید و فروخت والی اشیاء نہیں ہیں۔ مثلاً کسی جگہ سیلاب کی آفت ہوتی ہے تو اخبار یہ سرخی لگاتے ہیں کہ ''ایک کروڑ روپے کا نقصان ہوگیا۔'' اس طرح وہ انسانی دکھ اور مصائب کے ٹھوس پہلوؤں کو پسِ پشت ڈال کر گنتی کے مجرد عنصر کو نمایاں کرتے ہیں۔

حد یہ ہے کہ اس قسم کا رویہ محض اشیاء تک محدود نہیں رہتا بلکہ ہم انسانوں کا تعین بھی ان کی قدر تبادلہ کے حوالے سے کرنے لگتے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحب ایک کروڑ روپے کی حیثیت کے مالک ہیں تو پھر ہم انسان کے طور پر تو اسے نظر انداز کر دیتے ہیں' البتہ ایک تجرید کی حیثیت سے اسے دیکھتے ہیں جس کے جوہر کو عدد میں ظاہر کیا جا

MashalBooks.com

سکتا ہے۔ جب اخبار میں یہ خبر شائع ہوتی ہے کہ ''جوتے بنانے والا مر گیا'' تو ہم اسی رویے کا ایک مظہر دیکھتے ہیں۔ اصل میں تو ایک آدمی مرا ہے............ ایک شخص جو بعض انسانی صفات کا حامل تھا' جس کی اپنی امیدیں اور مایوسیاں تھیں' جس کے بیوی بچے تھے۔ یہ سچ ہے کہ وہ جوتے بنایا کرتا تھا یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ ایک ایسی فیکٹری کا مالک تھا جہاں کاریگر جوتے بنانے والی مشینوں پر کام کرتے تھے۔ لیکن جب اس کی موت کو یوں بیان کیا جائے کہ ''جوتے بنانے والا مر گیا'' تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی وظیفہ کے تجریدی فارمولے میں ایک انسانی زندگی کے تنوع اور ٹھوس پن کو بیان کیا جا رہا ہے۔

تجرید کاری کے اس رویے کی مثالیں یوں بھی ملتی ہیں کہ ''جناب فورڈ نے اتنی کاریں تیار کیں'' یا یہ کہ فلاں جنرل نے ''ایک قلعہ فتح کیا''۔ اس طرح جب کوئی شخص اپنے لئے گھر بنواتا ہے تو وہ کہنے لگتا ہے کہ ''میں نے ایک مکان بنایا''۔ حالانکہ سیدھی بات یہ ہے کہ فورڈ صاحب خود تو موٹریں تیار نہیں کرتے تھے۔ وہ موٹر سازی کے ایک کارخانے کے مالک تھے جس میں ہزاروں کاریگر کام کرتے تھے اور وہی موٹریں بناتے تھے۔ اسی طرح جنرل صاحب قلعے فتح نہیں کیا کرتے۔ وہ اپنے صدر دفاتر میں بیٹھ کر احکامات صادر کرتے ہیں اور ان کے سپاہی فتح کیا کرتے ہیں۔ گھر کا مالک خود کوئی مکان تعمیر نہیں کرتا۔ وہ پیسے ادا کرتا ہے تو مکان معمار اور مزدور بناتے ہیں۔ ہماری ان باتوں کا یہ مطلب نہیں کہ ہم معاملات کا اہتمام وانتظام کرنے کی اہمیت کو کم کرنا چاہتے ہیں۔ ہم صرف یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اگر اشیاء کا تجربہ اس طرح کیا جائے تو اشیاء کا ٹھوس پن غائب ہو جاتا ہے اور ایک ایسا تجریدی رویہ اپنا لیا جاتا ہے جو کسی ایک وظیفے کو جیسے منصوبے بنانے' احکامات دینے یا کسی سرگرمی کے لئے پیسے ادا کرنے............ تیار کرنے' لڑنے' عمارت تعمیر کرنے' یا جو بھی کوئی صورت ہو' کے مساوی قرار دے دیتا ہے۔

تجرید سازی کا یہ عمل زندگی کے تمام شعبوں میں جاری ہے۔ کچھ عرصہ پہلے اخبار ''نیو یارک ٹائمز'' نے ایک خبر شائع کی تھی جس کا عنوان یہ تھا کہ ''بی۔ایس سی + پی ایچ۔ڈی = ۴۰۰۰۰ ڈالر''۔ اس بظاہر عجیب وغریب سرخی کے تحت اطلاع یہ بہم پہنچائی گئی تھی کہ اعداد وشمار سے معلوم ہوا ہے کہ بی۔ایس سی کے مقابلے میں انجینئرنگ کا وہ طالبِ علم زندگی میں چالیس ہزار ڈالرز زیادہ کمائے گا جس کے پاس ڈاکٹریٹ کی ڈگری ہو

گی۔ خیر ایک حقیقت کے طور پر یہ بات واقعی قابلِ اشاعت ہے۔ لیکن یہاں ہم نے اس کا حوالہ اس کے پیرایہ اظہار کی بنا پر دیا ہے جو اس حقیقت کو ایک سائنسی ڈگری اور ڈالروں کی مخصوص تعداد کے مابین مساوات کے طور پر پیش کرتا ہے۔ تجرید کاری اور کمیت کاری کا یہ رجحان اب مذہبی حلقوں میں بھی مقبول ہو چکا ہے۔ چنانچہ امریکہ کے مشہور عالم مذہبی خطیب بلی گراہم کا کہنا ہے کہ ''میں دنیا کی عظیم ترین پراڈکٹ فروخت کرتا ہوں۔ آخر صابن کی طرح اس کی ترغیب کیوں نہ دلائی جائے۔''

یہاں ہم واضح کریں کہ تجرید کاری کی جڑیں اور مظاہر اس سے کہیں زیادہ گہرے ہیں جس قدر کہ اب تک انہیں بیان کیا گیا ہے اس کی جڑیں تو عہدِ جدید کے آغاز تک پھیلی ہوئی ہیں۔ زندگی میں کسی ٹھوس حوالہ جاتی نظام کے خاتمے کے ہم انہیں تلاش کر سکتے ہیں۔

قدیم اور ابتدائی معاشرے میں ''دنیا'' کا مطلب قبیلہ ہوتا ہے قبیلہ کائنات کا مرکز قرار پاتا ہے اور جو شے اس سے باہر ہے وہ تاریک اور بے اصل ہے۔ اس کا کوئی اپنا وجود نہیں ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں کائنات کے اس تصور میں بہت وسعت پیدا ہوئی تھی۔ وہ اس کرہ ارض تک پھیل گئی تھی آسمان اور ستاروں کو بھی اس نے اپنی وسعتوں میں سمیٹ لیا تھا۔ لیکن اس کائنات میں کرہ ارض کو مرکز خیال کیا جاتا تھا اور انسان کو تخلیق کا مقصد سمجھا جاتا تھا۔ ہر شے کا ایک طے شدہ مقام تھا' ویسے ہی جیسے جاگیر داری معاشرے میں ہر شخص کی طے شدہ حیثیت ہوتی تھی۔ پندرھویں اور سولھویں صدیوں کے دوران نئی راہیں کشادہ ہوئیں۔ زمین کی مرکزی حیثیت ختم ہوگئی اور وہ سورج کے گرد گھومنے والے سیاروں میں سے ایک بن گئی۔ نئے براعظم دریافت ہوئے نئے سمندری راستے ڈھونڈے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہر شے اور شخص گویا حرکت میں آگیا اور جامد سماجی نظام میں شگاف پڑنے لگے۔ بایں ہمہ انیسویں صدی کے آخر تک فطرت اور معاشرے کے ٹھوس پن اور صراحت کو کوئی ضعف نہ پہنچا۔ انسان کی سماجی اور فطری دنیا ابھی تک قابو میں تھی اور اس کے واضح نقش و نگار موجود تھے۔ لیکن اب سائنسی فکر کی ترقی' فنی دریافتوں اور روایتی بندھنوں کے خاتمے کی بنا پر یہ ٹھوس پن اور صراحت زوال پذیر ہیں۔ چاہے ہم اپنی کسی کائناتی تصویر پر غور کریں' نظری طبعیات کا جائزہ لیں یا تجریدی آرٹ پر نظر ڈالیں' ہم دیکھیں گے کہ

ہمارے نقطہ نظر کی صراحت اور ٹھوس پن ختم ہو رہے ہیں ہم نہ تو اب تخلیق کائنات کا منتہائے مقصود رہے ہیں اور نہ ہی اس کائنات میں مرکزی حیثیت کے حامل رہے ہیں۔ اسی طرح ہم ایک قابلِ انتظام اور قابلِ شناخت دنیا کے مالک بھی نہیں رہے............ ہم تو بس خاک کا ذرہ بن گئے ہیں جو فضا میں سرگرداں ہے کسی شے سے ہمارا کوئی ٹھوس ربط نہیں رہا۔ سارے رشتے ناطے اور بندھن ٹوٹ چکے ہیں ہم لاکھوں کروڑوں انسانوں کی ہلاکت کی بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر تیسری عالمگیر جنگ ہوئی تو نسل انسانی کا تیسرا حصہ یا اس سے بھی زیادہ تعداد میں انسان موت کا لقمہ بن جائیں گے۔ ہم ذکر کرتے ہیں کہ قومی قرضہ اربوں ڈالر تک جا پہنچا ہے۔ سیاروں کے درمیانی فاصلے کے ضمن میں ہم ہزاروں نوری سالوں کا چرچا کرتے ہیں۔ لاکھوں افراد ایک ایک کارخانے میں کام کرتے ہیں اور سینکڑوں شہروں میں لاکھوں کروڑوں افراد رہتے ہیں۔

ہم جن ابعاد کو پیش نظر رکھتے ہیں وہ اعداد و شمار اور تجریدات ہیں۔ یہ ٹھوس تجربے کی حدود سے بہت دور کی چیز ہیں۔ ایسا کوئی نقطہ نظر نہیں رہا جو قابلِ اہتمام اور قابلِ مشاہدہ ہو اور جو انسانی ابعاد سے ہم آہنگ ہو۔ اگرچہ ہماری آنکھیں اور کان انسانی صلاحیتوں کے مطابق تاثرات وصول کرتے ہیں، لیکن دنیا سے متعلق ہمارا تصور اس خصوصیت سے محروم ہو چکا ہے۔ یہ اب ہماری انسانی ابعاد سے کسی طور ہم آہنگ نہیں رہا۔

تباہی و بربادی کے جدید وسائل کی ترقی کے حوالے سے دیکھا جائے تو یہ بات خاص طور پر اہم دکھائی دیتی ہے۔ جدید طرز کی جنگ میں محض ایک شخص لاکھوں مردوں، عورتوں اور بچوں کی ہلاکت کا سبب بن سکتا ہے۔ وہ محض ایک بٹن دبا کر بربادی پھیلا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ اسے اپنی حرکت کا کوئی جذباتی اثر بھی محسوس نہ ہو، کیونکہ جن لوگوں کو وہ ہلاک کرتا ہے، ان لوگوں کو جانتا ہی نہیں۔ یوں لگتا ہے کہ اس کے بٹن دبانے کے عمل اور لوگوں کی ہلاکت کے درمیان کوئی حقیقی تعلق ہی نہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ عام زندگی میں وہ شخص کسی بے بس فرد کو ہلاک کرنا تو کجا سے تھپڑ مارنے کے قابل بھی نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ٹھوس صورتِ حال اس کے ضمیر کو بیدار کر دے گی جو کہ تمام نارمل انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اول الذکر صورتِ حال میں ضمیر کا ایسا کوئی ردِعمل پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ جب وہ بٹن دبا کر لاکھوں انسانوں کی تباہی کا سبب بنتا ہے تو ان لوگوں کے ساتھ

اس کا کوئی ٹھوس رشتہ نہیں بنتا۔ یوں کہہ لیجئے کہ اس کی حرکت اس کی اپنی حرکت نہیں رہتی۔ یہ ایک برگشتہ حرکت بن جاتی ہے جس کی اپنی زندگی اور اپنی ایک ذمہ داری بن جاتی ہے۔

سائنس، کاروبار اور سیاست میں انسانی مفہوم کی حامل کسی بنیاد یا نسبت کا وجود نہیں رہا۔ ہم اعداد و شمار اور تجریدات میں گھر چکے ہیں۔ چونکہ کوئی شے ٹھوس نہیں رہی، اس لئے کوئی شے حقیقی بھی نہیں رہی۔ واقعاتی اور اخلاقی اعتبار سے یہ شے ممکن ہوگئی ہے۔ نہ تو سائنسی فکشن سائنسی حقیقت سے مختلف رہا ہے اور نہ ہی ڈراؤنے خواب آئندہ برس کے واقعات سے مختلف رہے ہیں۔ انسان ہر اس قطعی مقام سے محروم ہو چکا ہے جہاں سے وہ اپنی زندگی اور معاشرے کی زندگی کا جائزہ لے سکے اور اس کا نظم و نسق چلا سکے۔ روز بروز تیزی کے ساتھ وہ قوتیں انسان کو دھکیلتی جا رہی ہیں جو دراصل اس نے خود ہی تخلیق کی تھیں۔ اس طوفان بدتمیزی میں وہ روز بروز ٹھوس زندگی سے دور سے دور تر ہوتا چلا جا رہا ہے اور اعداد و شمار اور تجریدات میں پناہ تلاش کر رہا ہے۔

ب۔ برگشتگی:

تجرید کاری کی یہ ساری بحث ہمیں شخصیت پر سرمایہ دارانہ نظام کے اثرات کے مرکزی مسئلے یعنی برگشتگی، کی طرف لے جاتی ہے۔ برگشتگی سے مراد تجربے کا ایک ایسا انداز ہے جس میں فرد خود اپنا تجربہ ایک غیر کے طور پر کرتا ہے۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے آپ سے نالاں اور اجنبی بن جاتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اپنی دنیا کا مرکز اور اپنے عمل کے خالق کے طور پر نہیں پاتا............اس کے بجائے اس کے اعمال اور ان کے نتائج اس کے آقا بن جاتے ہیں، جن کی وہ اطاعت کرتا ہے۔ بلکہ وہ ان کی پوجا بھی کر سکتا ہے۔ برگشتہ فرد اپنے آپ سے ویسے ہی اجنبی ہوتا ہے جیسے کہ وہ کسی اور شخص سے اجنبی ہو سکتا ہے۔

انیسویں صدی سے پہلے برگشتگی کو جنون کے معنوں میں لیا جاتا تھا۔ گذشتہ صدی میں ہیگل اور مارکس نے اس لفظ کو اپنے فکری نظام میں استعمال کیا۔ اس سے ان کی مراد جنون کی کوئی کیفیت نہ تھی بلکہ اپنے آپ سے علیحدگی کی کم شدید صورت کو بیان کرنے کے لئے انہوں نے ''برگشتگی'' کے لفظ کا سہارا لیا۔ ان کی اس سے مراد ایسی کیفیت تھی جس میں تمام عملی امور میں انسان کا طرزِ عمل یوں تو معقول رہتا ہے، اس کے باوجود یہ کیفیت سماجی

MashalBooks.com

طور پر شدید ترین نقائص میں سے ایک ہے۔ کارل مارکس کے فکری نظام میں برگشتگی سے مراد انسان کی وہ کیفیت ہے جس میں اس کا اپنا عمل خود اس کے لئے ایک بیگانہ قوت بن جاتا ہے۔ گویا عمل اس کے تابع نہیں رہتا بلکہ اس پر غلبہ پالیتا ہے۔

یہاں ہم اس امر کی وضاحت کر دیں کہ اس عمومی مفہوم میں ''برگشتگی'' کا لفظ اگر چہ نیا ہے' لیکن یہ تصور خاصا پرانا ہے۔ اصل میں یہ وہی تصور ہے جس کو عہد نامہ قدیم کے پیغمبر بت پرستی کا عنوان دیتے تھے۔ لہٰذا اگر ہم ''بت پرستی'' کے مفہوم پر غور و فکر سے آغاز کریں تو ''برگشتگی'' کو بہتر طور پر سمجھ سکیں گے۔

توحید کا پرچار کرنے والے پیغمبروں نے مشرکانہ مذاہب کی مذمت بنیادی طور پر اس لئے نہ کی تھی کہ یہ مذاہب ایک کے بجائے بہت سے خداؤں کی پوجا کا درس دیتے ہیں۔ توحید اور شرک میں لازمی فرق کا تعلق محض خداؤں کی تعداد سے نہیں ہے۔ اصل میں اس فرق کی بنیاد خود برگشتگی پر ہے۔ انسان اپنی توانائی' وقت اور فن کارانہ صلاحتیں صرف کر کے ایک بت بناتا ہے اور پھر اس کی پوجا شروع کر دیتا ہے۔ یہ بت اصل میں اس کی اپنی انسانی کاوش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کی زندگی کی توانائیاں ایک ''شے'' پر صرف ہوتی ہیں۔ لیکن جب وہ شے بت کے روپ میں نمایاں ہوتی ہے تو اسے اپنی محنت اور کاوش کا نتیجہ نہیں سمجھا جاتا بلکہ اپنے آپ سے الگ' اپنے آپ سے ماورا درجہ دیا جاتا ہے۔ اس کی پرستش کی جاتی ہے اور اس کے آگے سر جھکایا جاتا ہے۔ بت پرست اپنے ہی تراشے ہوئے اصنام کے آگے جھک جاتے ہیں یوں یہ بت ان کی حیاتی قوتوں کو ایک برگشتہ صورت میں پیش کرتے ہیں۔

اس کے برعکس توحید کا اصول یہ ہے کہ انسان بے پایاں ہے اور اس میں ایسی کوئی جزئی صفت موجود نہیں جس کو کل کی صورت میں خدائی روپ عطا کیا جا سکے۔ توحیدی تصور میں خدا ناقابل، شناخت اور ناقابلِ تعین ہے۔ خدا کوئی ''شے'' نہیں ہے۔ اگر انسان کی تخلیق خدا کے انداز پر ہوئی ہے اور پھر وہ لامحدود صفات کا حامل ہے۔ بت پرستی میں ہوتا یہ ہے کہ انسان خود اپنی ایک جزئی صفت کے اظہار کے آگے سربسجود ہو جاتا ہے۔ اسے ایک ایسے مرکز کی حیثیت سے اپنا تجربہ نہیں ہوتا جہاں سے محبت اور عقل کے زندہ اعمال کا چشمہ پھوٹتا ہے۔ وہ خود ایک شے بن جاتا ہے۔ اس کا ساتھی' اس کا ہمسایہ بھی شے

بن کر رہ جاتا ہے، ویسے ہی جیسے اس کے خدا اشیاء ہیں۔ ''مشرکوں کے صنم چاندی اور سونا ہیں۔ وہ انسانی ہاتھوں کی تخلیق ہیں ان کے منہ ہیں، لیکن وہ بولتے نہیں۔ آنکھیں ہیں لیکن دیکھتے نہیں۔ کان ہیں مگر سنتے نہیں۔ ان میں کوئی سانس بھی نہیں ہے۔ وہ تو ویسے ہی ہیں جیسے ان کو بنانے والے ہیں۔ ان پر ایمان رکھنے والے سارے لوگ بھی ویسے ہی ہیں۔''
(مناجات ۱۳۵)

توحیدی مذاہب بھی بڑی حد تک بت پرستی کا شکار ہو چکے ہیں۔ انسان محبت اور عقل کی اپنی قوتیں خدا سے منسوب کرتا ہے اور پھر خدا سے وہی کچھ واپس مانگتا ہے جو درحقیقت اس نے خود ہی خدا کے سپرد کیا ہوتا ہے۔ بہت سے مذاہب میں ایمانداروں سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے تئیں بے بس و بے کس محسوس کریں اور خدا کی بندہ پروری میں یقین رکھیں۔ گویا وہ یہ امید رکھیں کہ جو کچھ انہوں نے خدا کے حوالے کیا ہے، خدا اس کا تھوڑا بہت حصہ انہیں لوٹا دے گا۔

اس حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عاجزانہ پرستش کا ہر عمل برگشتگی اور بت پرستی کا عمل ہے۔ جس شے کو اکثر اوقات محبت سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ برگشتگی کا بت پرستانہ مظہر ہے۔ فرق بس یہ ہے کہ خدا یا کسی بت کے بجائے یہاں دوسرے فرد کو پوجا کی جاتی ہے۔ تسلیم و اطاعت کے اس قسم کے رشتے میں چاہنے والا فرد اپنی تمام محبت، قوت اور فکر کو اپنے محبوب سے منسوب کر دیتا ہے اور پھر اسے ایک اعلیٰ تر فرد کے طور پر محسوس کرتا ہے اور اس کی مکمل اطاعت و بندگی میں تسکین حاصل کرتا ہے۔ اس کا صرف یہ مطلب نہیں کہ چاہنے والا اپنے محبوب کو اس کے حقیقی روپ میں محسوس نہیں کرتا، بلکہ معاملہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنا تجربہ بھی اپنی بھرپور حقیقت میں نہیں کرتا۔ اسے تخلیقی انسانی صلاحیتوں کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔ مذہبی بت پرستی کے معاملے کی طرح وہ اپنی ساری صلاحیتیں دوسرے فرد سے منسوب کر دیتا ہے اور پھر اسے ان صلاحیتوں میں اپنائیت محسوس نہیں ہوتی۔ وہ دوسرے کی ملکیت دکھائی دیتا ہے اور لگتا ہے کہ وہ اس دوسرے کے آگے جھک کر اس کی فرمانبرداری کر کے ہی ان صلاحیتوں کے ساتھ ربط استوار کر سکتا ہے۔ مملکت یا کسی سیاسی رہنما کی پوجا کی کیفیت بھی یہی ہے۔ مملکت اور رہنما اصل میں وہی کچھ ہوتے ہیں جو کہ اطاعت گزاروں کی رضامندی انہیں بناتی ہے۔ لیکن جب کوئی فرد اپنی تمام قوتیں ان سے

منسوب کر دیتا ہے اور اس آس پر ان کی پرستش کرتا ہے کہ وہ ان قوتوں کا کچھ حصہ اسے لوٹا دیں گے' تو پھر مملکت اور رہنما کو بھی بتوں کا درجہ مل جاتا ہے۔

معاصر آمرانہ نظاموں کی طرح روسو کے نظریہ مملکت میں بھی فرد سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے تمام حقوق سے دست بردار ہو جائے گا اور انہیں مملکت کے حوالے کر دے گا جس کو واحد ثالث تسلیم کیا جائے گا۔فسطائیت اور سٹالن ازم میں شدید طور پر برگشتہ فرد محض ایک بت کی پوجا کرتا ہے۔ظاہر ہے کہ یہ بات غیر اہم ہے کہ اس بت کا نام مملکت ہے' طبقہ ہے' اجتماع ہے یا کچھ اور ہے۔

برگشتگی یا بت پرستی کا ذکر ہم نہ صرف دوسرے لوگوں کے ساتھ تعلق کے حوالے سے کر سکتے ہیں' بلکہ کسی شخص کے خود اپنے ساتھ تعلق کے حوالے سے بھی کر سکتے ہیں جب کہ وہ شخص غیر معقول جذبوں کا شکار ہو۔مثال کے طور پر اگر کوئی شخص شدت سے ہوس اقتدار کا شکار ہے تو پھر اس پر صرف قوت واقتدار کی دھن سوار رہتی ہے اور اس کی دوسری انسانی خصوصیات اور دلچسپیاں نظر انداز ہو جاتی ہیں۔ وہ اپنی اس ایک خواہش کا غلام بن کر رہ جاتا ہے۔اسی طرح دولت کا پجاری روپے پیسے کے پیچھے لگا رہتا ہے۔گویا دولت اس کے لئے بت بن جاتی ہے جس کی وہ اپنی ایک برگشتہ قوت کے مظہر کے طور پر پرستش کرتا ہے۔ اس مفہوم میں جنونی شخص بھی برگشتہ فرد ہوتا ہے۔اسے اپنی حرکات پر قابو نہیں ہوتا۔اس کی حرکات اس کی اپنی نہیں ہوتیں۔اگرچہ وہ اس التباس کا شکار ہوتا ہے کہ وہ وہی کچھ کر رہا ہے جو کہ کرنا چاہتا ہے لیکن ایسی قوتیں اس پر غالب ہوتی ہیں جو اس کی ذات سے الگ ہوتی ہیں اور پردے کے پیچھے سے عمل کرتی ہیں۔وہ تو خود اپنے لئے اجنبی ہوتا ہے' ویسے ہی جیسے کوئی دوسرا شخص اس کے لئے اجنبی اور انجانا ہوتا ہے۔وہ اپنا اور کسی دوسرے شخص کا تجربہ اس طرح نہیں کرتا جس طرح کہ وہ ہے بلکہ اس میں کارفرما لاشعوری قوتیں اس کے ادراک کو مسخ کر دیتی ہیں۔جنون کا شکار شخص مکمل طور پر برگشتہ شخص ہوتا ہے خود اپنے تجربے کے مرکز کی حیثیت سے وہ مکمل طور پر اپنے آپ کو کھو چکا ہوتا ہے۔ یوں کہیے کہ وہ اپنی ذات اور اپنی خودی کے احساس سے محروم ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اس ساری بحث کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ بتوں کی پوجا ہو' خدا کی بت پرستانہ عبادت ہو' محبوب کی بت پرستانہ طلب ہو' مملکت یا کسی سیاسی رہنما کی پرستش ہو یا

غیر معقول جذبوں کی خارجی صورتوں کی پوجا ہو......... ان سب مظاہر میں برگشتگی کا عمل قدر مشترک ہے۔ یعنی ان سارے مظاہر میں ہوتا یہ ہے کہ انسان اپنی قوتوں' صلاحیتوں اور خوبیوں کے سرگرم اور فعال حامل کے طور پر اپنے آپ کو محسوس نہیں کرتا بلکہ وہ ایک بے بس و بے کس ''شے'' بن جاتا ہے جو کہ ان بیرونی قوتوں کے رحم و کرم پر ہو جن کے حوالے اس نے خود اپنی قوتیں کی ہیں۔ آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ برگشتگی کے عالم میں انسان ان کا غلام بن جاتا ہے جن کا وہ خود خالق ہوتا ہے۔

جیسا کہ بت پرستی کا حوالہ ظاہر کرتا ہے' برگشتگی کسی طور بھی ایک جدید مظہر نہیں ہے۔ برگشتگی کی تاریخ بیان کرنے کی کوشش ہمیں اس کتاب کے دائرہ کار سے باہر لے جائے گی۔ بس یہ کہنا ہی کافی ہوگا کہ مختلف تہذیبوں میں مختلف قسم کی برگشتگی پائی جاتی ہے۔

عہدِ حاضر کے معاشرے میں ہمیں جس قسم کی برگشتگی سے پالا پڑتا ہے وہ کم و بیش ہمہ گیر ہے۔ اپنے کام' اپنی اشیائے استعمال' مملکت' دوسرے انسانوں اور خود اپنے ساتھ انسان کے تعلق پر بھی برگشتگی کے سائے ہیں۔ انسان نے انسان کی بنائی ہوئی اشیاء کی ایک ایسی دنیا تخلیق کر لی ہے۔ جس کا پہلے کبھی وجود نہ تھا۔ اپنے تیار کردہ فنی نظام کو چلانے کے لئے انسان نے ایک پیچیدہ سماجی نظام تیار کیا ہے۔ لیکن اس کی یہ ساری تخلیق خود اس پر حاوی ہوگئی ہے۔ وہ اپنے آپ کو اس کا خالق اور اس کا مرکز محسوس نہیں کرتا بلکہ اس کا غلام ہو کر رہ گیا ہے۔ انسانی کی بنائی ہوئی قوتیں جس قدر عظیم الشان ہوتی چلی جاتی ہیں' اسی قدر وہ اپنے آپ کو انسان کے طور پر بے بس محسوس کرتا ہے۔ اسے اپنی ہی بنائی ہوئی ان قوتوں کا سامنا ہے جو اب اس سے الگ ہو کر خود مختار بن چکی ہیں۔ انسان کی تخلیق اس پر حکومت کر رہی ہے اور وہ خود اپنا مالک بھی نہیں رہا۔

محنت کش کے ساتھ کیا معاملہ پیش آ رہا ہے؟ یہاں ہم صنعتی صورتِ حال کے ایک دانا مبصر کا حوالہ پیش کرتے ہیں' جس کا کہنا کہ ''صنعت کی دنیا میں فرد ایک معاشی ذرہ بن کر رہ گیا ہے جو سالماتی انتظامیہ کی انگلیوں پر ناچتا ہے۔ اسے بتایا جاتا ہے کہ تمہاری جگہ یہاں ہے' تم اس طریقے سے بیٹھو گے' تمہارے بازو اس انداز میں حرکت کریں گے اور اتنے لمحوں میں تم اتنی بار یہ حرکت کرو گے''

اسی مبصر کا یہ بھی کہنا ہے کہ ''جوں جوں منصوبہ کار اور سائنٹفک منیجر محنت کش

سے اس کی آزادانہ حرکت اور سوچ کا حق سلب کرتے جا رہے ہیں توں توں محنت زیادہ سے زیادہ تکراری اور بے معنی ہوتی چلی جا رہی ہے۔ زندگی کی نفی کی جا رہی ہے۔ فکری صلاحیتوں اور تجسس کو کچلا جا رہا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ محنت کش فرار کی جانب مائل ہے وہ بے حسی یا تخریب کاری اور نفسیاتی دباؤ کا شکار ہے۔

ہم یہ امر واضح کر دیں کہ ناظم یا منیجر کا کردار بھی برگشتگی کا شکار ہے۔ یہ بجا ہے کہ وہ معاملے کے کسی ایک پہلو کے بجائے مجموعی طور پر اس کا انتظام کرتا ہے' لیکن وہ اپنے ماحصل کا ٹھوس اور مفید شے کے طور پر تجربہ نہیں کر سکتا۔ اس کا نقطہ نظر یہ ہوتا ہے کہ دوسرے لوگوں نے جو سرمایہ کاری کی ہے اس کو منافع بخش انداز میں بروئے کار لایا جائے۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ مالک منتظم کے پرانے انداز کے مقابلے میں آج کے منتظم کو منافع حاصل کرنے میں اتنی دلچسپی نہیں ہوتی جتنی کارخانے کو منظّم و موثر طور پر چلانے اور اس میں توسیع کرنے کے امور میں ہوتی ہے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ انتظامیہ کے اندر جو لوگ محنت کشوں اور سیلز کے امور کے انچارج ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا تعلق انسانی امور سے ہوتا ہے............ وہ پیداوار کے فنی پہلوؤں کے انچارج صاحبان کے مقابلے میں زیادہ اہمیت حاصل کر لیتے ہیں۔

محنت کشوں اور دوسرے سب لوگوں کی طرح منتظم کا واسطہ بھی لاشخصی دیوہیکلوں سے پڑتا ہے۔ یعنی اسے دیوہیکل کارخانے سے' دیوہیکل قومی اور عالمی منڈی سے' دیو ہیکل صارف سے' دیوہیکل یونینوں سے اور دیوہیکل گورنمنٹ سے نمٹنا پڑتا ہے۔ ان تمام دیوہیکلوں کی اپنی اپنی زندگی ہوتی ہے۔ وہ نہ صرف منتظم کی سرگرمی کو بلکہ محنت کش اور کلرک کی سرگرمیوں کو بھی متعین کرتے ہیں۔

منتظم کا مسئلہ ایک برگشتہ تہذیب کے اہم ترین مظاہر میں سے ایک کو' یعنی افسر شاہی کے مظہر کو نمایاں کرتا ہے۔ افسر شاہی بڑے کاروبار اور حکومت کے تمام امور سر انجام دیتی ہے۔ افسروں کو اشیا اور انسانوں کے انتظام کا ماہر خیال کیا جاتا ہے۔ جس ڈھانچے کا انتظام کیا جاتا ہے' اس کی وسعت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی تجریدات کے باعث لوگوں کے ساتھ افسر شاہی کا تعلق مکمل برگشتگی کا تعلق ہوتا ہے۔ افسر شاہی کے لئے لوگ ایسی اشیا کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے ساتھ نہ محبت سے اور نہ ہی

نفرت سے پیش آتے ہیں۔ بلکہ ان کا رویہ مکمل طور پر لاشخصی ہوتا ہے۔ چنانچہ ضروری ہوتا ہے کہ اپنی پیشہ وارانہ حیثیت میں منتظم افسر احساسات سے عاری ہو۔ اسے لوگوں کے ساتھ یوں پیش آنا چاہئے کہ جیسے وہ اشیا یا اعداد ہوں۔ چونکہ تنظیم کی وسعت اور حد درجہ تقسیم کار اس امر کو محال بنا دیتی ہے کہ کوئی ایک فرد پوری صورتِ حال کو دیکھ سکے اور چونکہ صنعت کے اندر مختلف افراد یا گروہوں کے درمیان کوئی عضویاتی اور بے ساختہ تعاون نہیں ہوتا' اس لئے انتظام کرنے والے افسر ضروری ہو جاتے ہیں۔ وہ نہ ہوں تو پوری تنظیم دیکھتے ہی دیکھتے ختم ہو جائے کیونکہ ایسی صورت میں ایسا کوئی شخص باقی نہ رہے گا جو اس بھید سے آگاہ ہو جو اس تنظیم کو چلاتا ہے۔ اصل میں بیوروکریٹس ویسے ہی ناگزیر ہیں' جیسے کہ وہ سینکڑوں ہزاروں من کاغذ جو ان کی قیادت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اب چونکہ ہر کوئی بے بسی کے احساس کے ساتھ بیوروکریٹس کے کردار کو محسوس کرتا ہے' اس لئے ان بیوروکریٹس کو ایک قسم کا خدائی احترام حاصل ہو جاتا ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ افسر صاحبان نہ ہوں تو ہر شے ٹوٹ پھوٹ جائے اور ہم بھوکے مر جائیں۔ جس طرح قرون وسطیٰ کی دنیا میں رہنماؤں کو خدا داد نظام کے نمائندے خیال کیا جاتا تھا' اسی طرح جدید سرمایہ دارانہ نظام میں افسر شاہی کا کردار بھی کم مقدس نہیں ہے...... وجہ یہ ہے کہ وہ اس سارے کھیل کی بقا کے لئے ضروری ہیں۔

مارکس نے بیوروکریٹ کی ایک بصیرت افروز تعریف پیش کی تھی۔ اس کا کہنا تھا کہ ''بیوروکریٹ اپنی فعالیت کے محض ایک معروض کی حیثیت سے دنیا کے ساتھ ناطہ جوڑتا ہے''۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ افسر شاہی کی روح نہ صرف کاروبار اور حکومت کے نظم و نسق میں داخل ہو چکی ہے بلکہ برطانیہ' جرمنی اور فرانس کی بڑی بڑی جمہوری اشترا کی جماعتوں اور ٹریڈ یونینوں میں بھی داخل ہو گئی ہے۔ سوویٹ یونین میں بھی حاکم منتظمین اور ان کی برگشتہ روح نے پورے ملک کو فتح کر لیا ہے۔ یہاں تک کہ اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر بعض شرائط پوری کر دی جائیں تو سوویٹ یونین خوف و دہشت کے بغیر تو وجود برقرار رکھ سکتا ہے' لیکن افسر شاہی کی مکمل گرفت' یعنی برگشتگی' کے بغیر وہ قائم نہیں رہ سکتا۔

سرمایہ دار کا رویہ کیا ہے؟ چھوٹا کاروباری تو کم و بیش اسی صورت حال میں دکھائی دیتا ہے جس میں ایک صدی پہلے اس کا پیشرو تھا۔ وہ اپنے چھوٹے کاروبار کا مالک

ہوتا ہے اور خود ہی اسے چلاتا ہے۔ ساری تجارتی یا صنعتی سرگرمی سے اس کا رابطہ ہوتا ہے اور اپنے تمام ملازموں اور مزدوروں کے ساتھ اس کا ذاتی تعلق استوار ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے تمام معاشی اور سماجی حوالوں سے وہ ایک برگشتہ دنیا میں رہتا ہے اور اس پر ہر وقت اپنے سے بڑے کاروباری رقیبوں کا دباؤ بھی رہتا ہے' لٰہذا وہ کسی طور بھی اس قدر آزاد نہیں ہے جس قدر اس کا دادا اسی کاروبار میں آزاد تھا۔

معاصر معیشت میں جو چیز زیادہ اہم ہے' وہ........... بڑا کاروبار اور بڑی بڑی کارپوریشنیں ہیں۔ چنانچہ ڈریکر کا کہنا یہ ہے کہ ''بڑی کارپوریشن یعنی وہ مخصوص صورت جس میں آزاد معیشت کے معاشرے میں بڑے کاروبار کو منظم کیا جاتا ہے وہ ہے جو ایک ایسے نمائندہ اور تعین کار سماجی و معاشی ادارے کے طور پر ابھری ہے جو گلی کے اس پنساری کے رویے اور انداز کا تعین بھی کرتی ہے جس نے سٹاک کا کبھی ایک حصہ بھی نہیں خریدا اور ساتھ ہی اس کے ملازم چھوکرے کا رویہ بھی متعین کر دیتی ہے جس نے کبھی کسی کارخانے میں ایک قدم بھی نہیں رکھا۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے معاشرے کے خدوخال کا تعین بڑے کاروبار کی ساختیاتی تنظیم' کثیر پیداوار کے پلانٹ کی ٹیکنالوجی اور وہ درجہ کرتا ہے جس درجے تک ہمارے سماجی اعتقادات اور توقعات بڑی کارپوریشنوں میں اس کے وسیلے سے پوری ہوتی ہیں''۔

اچھا تو آیئے ہم دیکھیں کہ بڑی کارپوریشن کے ''مالک'' کا اپنی ''جائیداد'' کے متعلق رویہ کیا ہے؟ سچی بات ہے کہ یہ رویہ مکمل برگشتگی کا رویہ ہے۔ اس کی ملکیت کاغذ کے ایک ٹکڑے پر منحصر ہے جو ایک خاص رقم کے اُتار چڑھاؤ کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ اپنے کاروبار کے ضمن میں نہ تو اس کے پاس کوئی ذمہ داری ہوتی ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ وہ کوئی ٹھوس تعلق ناطہ رکھتا ہے۔ برگشتگی کے اس مخصوص رویے کی واضح عکاسی برلے اور منیسز نے کاروبار کے متعلق سٹاک ہولڈر کے رویے کی وضاحت کرتے ہوئے کی ہے۔ یہاں ہم اسے پیش کرتے ہیں:

''(ا) ملکیت کی حیثیت فعال ایجنٹ کی نہیں رہی بلکہ بدل کر مجہول ایجنٹ کی ہوگئی ہے۔ اب وہ مادی جائیدادیں نہیں رہیں جن پر ان کا مالک براہِ راست حکم چلا سکتا تھا اور جن کا وہ ذمہ دار ہوتا تھا۔ اب مالک کے پاس صرف کاغذ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے

جو کاروبار سے متعلق حقوق کی تفصیل اور توقعات کی نشاندہی کرتا ہے تاہم کاروبار اور مادی جائداد پر مالک کا کنٹرول کم ہی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی کاروبار یا اس کی مادی جائیداد کی بابت اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ یہ بات اکثر اوقات کہی گئی ہے کہ ایک گھوڑے کا مالک اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگر گھوڑا زندہ رہتا ہے تو اسے خوراک فراہم کرنا پڑتی ہے۔ اگر وہ مر جاتا ہے تو مالک کو اسے دفنانا پڑتا ہے۔ لیکن سٹاک کے کسی حصے سے ایسی کوئی ذمہ داری وابستہ نہیں ہوتی۔ مالک اپنی جائیداد پر اثر انداز ہونے کے معاملے میں عملی طور پر بے بس ہوتا ہے''۔

''(۲) پہلے ملکیت سے جو روحانی اقدار منسوب ہوتی تھیں اب وہ اس سے الگ کر لی گئی ہیں۔ جس ملکیت پر مالک کو پورا اختیار ہوتا تھا وہ منافع کے ساتھ ساتھ تسکین کا باعث بھی بنتی تھی۔ اس قسم کی ملکیت مالک کی اپنی شخصیت کی ہی گویا ایک توسیع ہوا کرتی تھی۔ آج کی بڑی بڑی کارپوریشنوں کی دنیا میں سرمائے کا مالک اس صفت سے محروم ہو گیا ہے''۔

''(۳) فرد کی دولت کا انحصار ایسی قوتوں پر ہونے لگا ہے جو قطعی طور پر اس سے خارج میں ہیں اور اس کی اپنی کاوشوں کے حلقے سے ماورا ہیں۔ اس کے بجائے قدر کا تعین ایک طرف تو ان افراد کے اعمال سے ہوتا ہے جو کاروبار پر قابو رکھتے ہیں...... یعنی ایسے افراد جن پر ایک مثالی مالک کا کوئی کنٹرول نہیں ہوتا اور دوسری طرف ایک حساس اور مدوجزر کی شکار منڈی میں دوسروں کے اعمال سے یہ قدر متعین ہوتی ہے۔ گویا قدر منڈی کی گڑبڑ کا نشانہ بن سکتی ہے''۔

''(۴) فرد کی دولت کی قدر نہ صرف مسلسل اتار چڑھاؤ کا شکار رہتی ہے...... اور یہ بات اکثر دولت کے بارے میں کہی جا سکتی ہے...... بلکہ وہ مسلسل جانچ کا نشانہ بھی رہتی ہے مالک اپنی جائیداد کی جانچ شدہ قدر میں تبدیلی کو ہر لمحے دیکھ سکتا ہے اور یہ وہ حقیقت ہے جو اس کی آمدنی کے خرچ اور اس آمدنی سے اس کی لطف اندوزی پر گہرے طور پر اثر انداز ہو سکتی ہے''۔

''(۵) منظم منڈیوں کے وسیلے سے انفرادی دولت آسانی سے نقدی میں تبدیل ہونے والی بن گئی ہے۔ انفرادی مالک محض ایک لمحے کے نوٹس پر اپنی جائیداد کو دولت کی

MashalBooks.com

دوسری قسموں میں تبدیل کرسکتا ہے''۔

''(۶) دولت ایسی صورت میں کم سے کم تر ہوتی جارہی ہے جس صورت میں مالک براہِ راست اسے بروئے کار لاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر دولت اراضی کی صورت میں ہو تو مالک اسے استعمال کرسکتا ہے چاہے منڈی میں اس اراضی کی قدر نہ ہونے کے برابر ہو۔ اس قسم کی دولت کی مادی کیفیت منڈی کی قدر سے قطع نظر مالک کے لئے اسے ایک موضوعی قدر کا حامل بنا دیتی ہے۔ دولت کی جدید تر قسم اس قسم کے براہِ راست استعمال کے بڑی حد تک نااہل ہے۔ صرف منڈی میں اس کی فروخت کے ذریعے ہی مالک اسے براہِ راست استعمال کرسکتا ہے۔ گویا وہ منڈی سے اس طرح بندھا ہوا ہے جس طرح کہ پہلے کبھی نہ تھا''۔

''(۷) آخری بات یہ ہے کہ کارپوریشنوں کے نظام میں صنعتی دولت کے ''مالک'' کے پاس صرف علامتی ملکیت ہوتی ہے' جب کہ وہ قوت' اختیار اور ذمہ داری جو ماضی میں ملکیت کے ناگزیر پہلو تھے۔ انہیں ایک علیحدہ گروہ کی طرف منتقل کردیا گیا ہے جس کے ہاتھوں میں اس ملکیت کا کنٹرول ہوتا ہے''۔

سٹاک ہولڈر کی برگشتہ حیثیت کا ایک اور پہلو کاروبار پر اس کا کنٹرول ہے۔ قانونی طور پر دیکھا جائے تو سٹاک ہولڈرز کاروبار کنٹرول کرتے ہیں۔ یعنی جس طرح جمہوریت میں عوام اپنے نمائندوں کو منتخب کرتے ہیں' اسی طرح سٹاک ہولڈرز انتظامیہ کو منتخب کرتے ہیں۔ تاہم امر واقعہ یہ ہے کہ وہ بہت ہی کم کنٹرول کرتے ہیں وجہ یہ ہے کہ ہر فرد کا حصہ اس قدر چھوٹا ہوتا ہے کہ وہ اجلاسوں میں آنے اور سرگرمی سے شرکت کرنے میں دلچسپی نہیں لیتا۔ برلے اور میز نے کنٹرول کی پانچ بڑی قسموں میں امتیاز قائم کیا ہے۔

''ان میں (۱) کم و بیش مکمل ملکیت کے ذریعے کنٹرول (۲) اکثریت کا کنٹرول (۳) اکثریتی ملکیت کے بغیر قانونی طریقے سے کنٹرول (۴) اقلیتی کنٹرول اور (۵) انتظامی کنٹرول شامل ہیں''۔ کنٹرول کی ان پانچ قسموں میں سے پہلی دو قسمیں ...... نجی ملکیت یا اکثریتی ملکیت ...... ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ امریکہ کی دو سو سب سے بڑی کمپنیوں کی صرف چھ فی صد کمپنیوں میں ایسا کنٹرول سسٹم رائج تھا۔ جب کہ بقیہ ۹۴ فی صد کمپنیوں میں کنٹرول کی دوسری قسمیں رائج تھیں۔ برلے اور میز نے اپنی کلاسیکی کتاب میں یہ بتایا ہے

کہ کس طرح دھونس، دھوکہ یا قانون کی خلاف ورزی کے بغیر یہ معجزہ وجود میں آیا ہے۔

پیداوار کے عمل کی طرح استعمال کا عمل بھی برگشتہ ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم روپے پیسے کے بدلے میں اشیاء حاصل کرتے ہیں۔ اس امر کے ہم عادی ہو چکے ہیں اور اسے بالکل فطری خیال کرتے ہیں۔ تاہم حقیقت میں یہ اشیاء کے حصول کا انوکھا اور غیر معمولی طریقہ ہے۔

دولت محنت اور جدوجہد کی برگشتہ صورت ہے۔ تاہم ضروری نہیں کہ میری دولت میری محنت اور تگ ودو کی مجسم برگشتگی ہو، کیونکہ میں وراثت کے ذریعے، دھوکہ دہی کے ذریعے، محض خوش قسمتی سے یا اور بہت سے دوسروں طریقوں سے دولت حاصل کر سکتا ہوں۔ تاہم اگر وہ میری اپنی کوشش سے بھی حاصل ہوئی ہو (ایک لمحے کے لئے یہ بھول جائیے کہ اگر میں نے دوسرے لوگوں کو ملازم نہ رکھا ہوتا تو پھر میری 'کوشش' سے مجھے یہ دولت حاصل بھی نہ ہوتی) تو میں نے اسے ایک خاص طریقے سے حاصل کیا ہے، ایک خاص قسم کی کوشش سے حاصل کیا ہے جو میری صلاحیتوں اور مہارتوں سے مطابقت رکھتی ہیں۔ تاہم جب میں اسے خرچ کرتا ہوں تو وہ دولت کی ایک تجریدی صورت میں ڈھل جاتی ہے اور اس کا تبادلہ کسی بھی شے کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ اگر میرے پاس دولت ہے تو پھر کوئی شے بھی حاصل کرنے کے لئے میری کاوش یا دلچسپی ضروری نہیں رہتی۔ دولت میرے پاس ہے تو پھر میں ایک خوبصورت تصویر خرید سکتا ہوں چاہے مجھے آرٹ سے کوئی لگاؤ نہ ہو۔ میں بہترین فوٹوگراف خرید سکتا ہوں چاہے مجھے موسیقی کا کوئی ذوق نہ ہو۔ ایک پوری لائبریری خرید سکتا ہوں، چاہے اس کا مقصد صرف نمائش ہی ہو۔ میں تعلیم خرید سکتا ہوں چاہے میرے نزدیک اس کی حیثیت محض ایک اضافی سماجی اثاثے کے سوا کچھ نہ ہو۔ پھر یہ بھی ہے کہ میں اپنی خریدی ہوئی تصویر یا کتابوں کو تلف بھی کر سکتا ہوں اور مجھے پیسے کے نقصان کے علاوہ اور کوئی نقصان نہ ہوگا۔ گویا محض دولت پاس ہونے سے مجھے یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ میں جو چاہوں، حاصل کرلوں اور پھر اپنی ملکیت کے ساتھ جو چاہوں سلوک کروں۔ جب کہ ہونا یہ چاہئے کہ روٹی کپڑا زندہ رہنے کے لئے حاصل کیا جائے، کتابیں اور تصویریں انہیں سمجھنے کی کوشش کرنے اور انہیں استعمال کرنے کی اہلیت رکھنے کی بنا پر حاصل کی جائیں یہاں ہمارا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ اس اصول کو رائج کیسے کیا جا سکتا ہے۔

یہاں ہمارے پیشِ نظر بات یہ ہے کہ جس طریقے سے ہم اشیاء حاصل کرتے ہیں اسے اس طریقے سے الگ کر دیا گیا جس کے مطابق ہم ان اشیاء کو استعمال کرتے ہیں۔

مارکس نے مندرجہ ذیل الفاظ میں اشیاء کے حصول اور استعمال کے عمل میں دولت کے برگشتہ کردار کو بڑی خوبصورتی سے یوں بیان کیا ہے۔ ''دولت...... حقیقی انسانی اور فطری قوتوں کو محض تجریدی تصورات یعنی خامیوں کی صورت دے دیتی ہے۔ دوسری طرف وہ حقیقی خامیوں اور تصورات کو...... یعنی ان قوتوں کو جن کا وجود صرف فرد کے تخیل میں ہوتا ہے...... حقیقی قوتوں کا روپ عطا کر دیتی ہے...... وہ خیر کو شر اور شر کو خیر بنا دیتی ہے۔ جہالت کو علم اور علم کو جہالت کا درجہ دے دیتی ہے۔ آقا کو غلام اور غلام کو آقا کا درجہ دے دیتی ہے...... جو دلیری کو خرید سکتا ہے' وہ بہادر بن جاتا ہے چاہے وہ پرلے درجے کا بزدل ہی کیوں نہ ہو...... اس کے برعکس اگر انسان انسان ہو' دنیا کے ساتھ اس کا رشتہ ناطہ انسانی انداز کا ہو۔ تو پھر محبت صرف محبت کے بدلے مل سکے گی' اسے بازار سے خریدا نہ جا سکے گا۔

اسی طرح اعتماد' اعتماد کے بدلے میں حاصل ہوگا۔ اگر آپ فن سے لطف اندوز ہونے کے آرزو مند ہوں تو آپ کو فنی طور پر تربیت یافتہ شخصیت ہونا ہوگا۔ آپ دوسروں پر اثر ڈالنا چاہیں تو پھر آپ کو ایسا شخص ہونا ہوگا جو دوسروں پر واقعی تحریک انگیز اثر ڈال سکتا ہو۔ انسان اور فطرت سے آپ کے ہر تعلق کو آپ کی حقیقی انفرادی زندگی کا روشن اور قطعی مظہر ہونا چاہئے۔ اگر آپ محبوب بنے بغیر محبت کرتے ہیں' یعنی اگر آپ چاہنے والے فرد کے طور پر اپنی زندگی کے اظہار سے اپنے آپ کو محبوب بنانے میں ناکام رہتے ہیں تو پھر آپ کی محبت ضعیف و ناتواں ہے' غیر تخلیقی ہے' بدنصیبی اور مصیبت ہے۔''

حصول کے طریقہ کار سے قطع نظر' جب ایک بار ہم چیزوں کو حاصل کر لیتے ہیں تو پھر انہیں استعمال کیسے کرتے ہیں؟ بہت سی چیزیں تو ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے استعمال کی کوئی صورت نہیں ہوتی بس انہیں ملکیت بنانے کی خاطر ہم انہیں حاصل کر لیتے ہیں۔ اس مقصد ملکیت سے ہم مطمئن ہو جاتے ہیں کھانے کے شاندار برتن یا شیشے کے گلدان ہیں جنہیں ٹوٹ جانے کے ڈر سے ہم استعمال ہی نہیں کرتے۔ بڑے بڑے گھر ہیں جن کے کمرے ویران پڑے رہتے ہیں۔ غیر ضروری موٹریں اور نوکر چاکر ہیں۔ ایسی اور بھی بے

شمار چیزیں ہیں جن کے استعمال کے بجائے محض ملکیت کے احساس سے ہم لطف حاصل کرتے ہیں۔ تاہم ملکیت کی یہ تسکین انیسویں صدی میں زیادہ نمایاں تھی۔ آج کل زیادہ لطف اشیاء کے استعمال سے حاصل کیا جاتا ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ برقرار ہے کہ اشیائے استعمال کی مسرت میں شان وشوکت کا ایک مستقل پہلو شامل ہوتا ہے۔ کار' ریفریجریٹر اور ٹیلی ویژن اگرچہ حقیقی استعمال کے لئے ہوتے ہیں' لیکن ساتھ ہی ہمارے نمود ونمائش کے جذبوں کی تسکین بھی کرتے ہیں۔ گویا وہ ہماری شان وشوکت بڑھاتے ہیں۔

جن چیزوں کو ہم حاصل کرتے ہیں' انہیں استعمال کیسے کرتے ہیں؟ آیئے ہم کھانے پینے کے معاملے سے آغاز کریں۔ ہم ایسی روٹی کھانا پسند کرتے ہیں جو سفید اور 'تازہ' ہو۔ چاہئے وہ غذایت سے محروم اور بے مزہ ہی کیوں نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی روٹی دولت مندی اور امتیاز سے متعلق ہمارے وہموں کی تسکین کرتی ہے۔ گویا اصل میں ہم ایک واہمے کو ''کھاتے ہیں'' اور جو حقیقی چیز کھا رہے ہوتے ہیں اس سے ہمارا تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ اس طرح ہم لیبل پیتے ہیں۔ کوکا کولا کی بوتل کے ساتھ ہم اس خوبصورت لڑکے اور لڑکی کو بھی پی رہے ہوتے ہیں جن کو اشتہاروں میں کوکا کولا پیتے ہوئے دیکھایا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم وہ نعرے بھی پی رہے ہوتے ہیں جو اشتہاروں میں لگائے جاتے ہیں۔ یہ صورتِ حال اور بھی بگڑ جاتی ہے جب ہم ان چیزوں کو استعمال کرتے ہیں جن کی ساری حقیقت کا دارومدار اشتہاری مہم کی رومان انگیزی پر ہوتا ہے۔

میں اس امر کی بے شمار مثالیں پیش کر سکتا ہوں۔ لیکن یہ بات فضول ہی ہوگی کیونکہ آپ خود بھی اتنی ہی مثالیں سوچ سکتے ہیں' جتنی کہ میں پیش کر سکتا ہوں۔ میں تو صرف متعلقہ اصول پر زور دینا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ چیزوں کے استعمال کے عمل کو ٹھوس انسانی عمل ہونا چاہئے جس میں ہمارے حواس' ہماری جسمانی ضروریات اور ہمار جمالیاتی ذوق شریک ہو اور ہم گوشت پوست کے ٹھوس انسان کی حیثیت سے اس عمل میں شامل ہوں۔ استعمال کے اس عمل کو ایک بامعنی انسانی اور تعمیری تجربہ ہونا چاہئے۔ ہماری ثقافت میں اب ایسا کم ہی ہوتا ہے۔ یہاں استعمال کا عمل بنیادی طور پر مصنوعی خواہشوں

اور آرزوؤں کی تسکین کا عمل بن کر رہ گیا ہے۔ گویا یہ ایک ایسا مصنوعی عمل ہے جو ہماری ٹھوس اور حقیقی ذات سے برگشتہ ہو چکا ہے۔

اپنی اشیائے استعمال سے برگشتگی کا ایک اور پہلو بھی ہے جس کا ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔ ہمارے چاروں طرف ایسی اشیاء بکھری ہوئی ہیں جن کی ماہیت اور اصل کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے ٹیلی ویژن' ریڈیو' فوٹوگراف اور ایسی ہی دوسری تمام پیچیدہ مشینیں ہمارے لئے کم وبیش اتنی ہی پراسرار ہیں جتنی کہ وہ قدیم دور کے انسان کے لئے ہو سکتی ہیں۔ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ انہیں استعمال کیسے کیا جائے' یعنی ہمیں پتہ ہے کہ ان کا کون سا بٹن دبایا جائے' لیکن اس اصول کے بارے میں ہمارا علم نہ ہونے کے برابر ہے جس پر وہ کام کرتی ہیں۔ یہاں تک کہ جن چیزوں کا دارومدار مشکل قسم کے سائنسی اصولوں پر نہیں' ہم عموماً ان کے بارے میں بھی کچھ نہیں جانتے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ڈبل روٹی کیسے تیار ہوتی ہے اور کپڑا کیسے بنتا ہے یا یہ ترکھان میز کس طرح بناتا ہے۔

ہم چیزوں کے ساتھ کسی ٹھوس رشتے کے بغیر انہیں بناتے ہیں اور اسی طرح انہیں استعمال بھی کرتے ہیں۔ ہم چیزوں سے لدی پھندی دنیا میں رہتے ہیں اور ان کے ساتھ ہمارا واحد تعلق یہ ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ان سے فائدہ کیسے اٹھایا جائے یا یہ کہ انہیں استعمال کس طرح کیا جائے۔

جس طریقے سے ہم چیزوں کو استعمال کرتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہماری تسکین کبھی نہیں ہوتی۔ ہم ہمیشہ غیر مطمئن رہتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ہم ٹھوس انسانوں کے طور پر ٹھوس چیزوں کو استعمال ہی نہیں کرتے۔ ہماری خواہشات بھی مصنوعی ہیں اور ضرورتیں بھی۔ اسی طرح جس انداز میں ہم چیزوں کو بروئے کار لاتے ہیں' وہ بھی مصنوعی ہے۔ یوں مزید چیزوں کے لئے اور ان کے مزید استعمال کے لئے ہماری ہوس بڑھتی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب آبادی کا معیار زندگی غیر مناسب حد تک پست ہو تو پھر مزید استعمال کی فطری ضرورت ہوتی ہے۔ یہ بھی سچ ہے کہ جب انسان ثقافتی طور پر ترقی کرتا ہے تو زیادہ استعمال کی جائز ضرورت بھی پیدا ہوتی ہے اسے بہتر خوراک' ذہنی مسرت کی اشیاء اور کتابیں وغیرہ درکار ہوتی ہیں۔ لیکن استعمال کی ہماری آرزو انسان کی تمام حقیقی ضرورتوں کے ساتھ ہر قسم کے تعلق سے محروم ہو چکی ہے۔ ابتدائی طور پر یہ سمجھا جاتا تھا

کہ زیادہ اور بہتر اشیاء کے استعمال مسرت کا مطلب انسان کو زیادہ پرمسرت اور زیادہ مطمئن زندگی فراہم کرنا ہے گویا اشیاء کا استعمال مسرت کے حصول کا ایک ذریعہ تھا۔ تاہم یہ ذریعے اب بجائے خود مقصد بن گیا ہے۔ ضروریات میں مسلسل اضافے نے ہمیں مسلسل تگ و دو کرنے پر مجبور کر دیا ہے اس نے ہمیں ان ضرورتوں کا محتاج بنا دیا ہے' بلکہ ان لوگوں اور اداروں کے رحم و کرم کا متلاشی بھی بنا دیا ہے جن کی مدد ان ضرورتوں کی تسکین کے لئے ضروری ہے۔ ''ہر شخص دوسرے شخص میں ایک نئی ضرورت پیدا کرنے کی تدبیر کرتا ہے' تا کہ اس سے ایک نئی محتاجی' ایک نئی قسم کی عسرت پیدا کر سکے اور یوں اس کی معاشی تباہی کا سامان پیدا کر سکے.......... اشیائے صرف میں اضافے سے انسان کو غلام بنانے والی برگشتہ اشیاء کی دنیا بڑھتی چلی جاتی ہے''۔

آج کل ہر انسان زیادہ چیزیں' بہتر چیزیں اور خاص طور پر نئی چیزیں خریدنے کے خواب دیکھتا رہتا ہے۔ چیزوں کو استعمال کرنے کی خواہش نے اسے مغلوب کر رکھا ہے۔ خریدنے اور استعمال کرنے کا عمل جبری اور غیر معقول مقصد بن کر رہ گیا ہے' کیونکہ وہ بجائے خود مقصد بن گیا ہے۔ جن چیزوں کو ہم خریدتے اور بروئے کار لاتے ہیں' افادیت اور خوشی سے ان کا تعلق کم ہی رہ گیا۔ ہر شخص کو اس خواہش نے دیوانہ بنا رکھا ہے کہ وہ مارکیٹ سے ہر شے کا جدید ترین نمونہ حاصل کر لے۔ اس خواہش کے مقابلے میں استعمال کی حقیقی مسرت غیر اہم ہو کر رہ گئی ہے۔ اگر جدید آدمی جنت کا تصور کرنے کی جرات کر سکے تو اس کی یہ جنت دنیا کے سب سے بڑے ڈیپارٹمنٹل سٹور جیسی ہوگی۔ جس میں نت نئی چیزوں کی بھرمار ہو اور خریداری کے لئے اس کی جیبیں بھری ہوں۔ ساتھ ہی اس کی خواہش غالباً یہ بھی ہوگی کہ اس کے ہمسایہ کے پاس اتنی ساری چیزیں خریدنے کی استطاعت اس کے مقابلے میں کم ہی ہو۔

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ماضی میں درمیانہ طبقہ مال و زر اور جائیداد سے وابستگی کا شدید احساس رکھتا تھا۔ اب اس رویے میں بڑے حد تک تبدیلی پیدا ہو گئی ہے۔ ماضی کے رویے میں فرد اور اس کی جائیداد کے درمیان ملکیت کا ایک محبت انگیز احساس پایا جاتا تھا۔ اس کی نشو و نما اس جائیداد پر ہوتی تھی۔ وہ اس پر ناز کرتا تھا۔ وہ اچھی طرح اس کی دیکھ بھال کرتا تھا اور جب اسے اپنی اس جائیداد سے جدا ہونا پڑتا تھا تو اسے شدید رنج

پہنچتا تھا۔ جائیداد کا یہ احساس اب شاذ و نادر ہی باقی رہا ہے اب تو انسان خریدی جانے والی چیزوں کے نئے پن سے پیار کرتا ہے جب بھی اسے زیادہ نئی چیز مل جائے تو پہلی چیز کو لات مارنے پر آمادہ رہتا ہے۔

اس بحث سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ انیسویں صدی کا انسان ذخیرہ کرنے جمع کرنے پر مائل تھا جب کہ بیسویں صدی کے وسطی عہد کا انسان حاصل کرنے کا آرزومند ہے۔ اس کا مقصد حیات زیادہ سے زیادہ نت نئی چیزوں کو حاصل کرنا ہے۔ گویا اس کا منہ ہر وقت کھلا رہتا ہے۔ حاصل کرنے کی خواہش کا ناطہ ویسے ہی مارکیٹ سے ہے جیسے ذخیرہ اندوزی کا تعلق استعمال سے تھا۔

استعمال سے متعلق برگشتہ رویہ صرف چیزوں کو حاصل کرنے اور انہیں استعمال کرنے تک محدود نہیں۔ اس کے اثرات زیادہ دور تک پھیلے ہوئے ہیں اور فرصت کے لمحات کے استعمال تک میں انہیں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ہم اور توقع بھی کیا کر سکتے ہیں؟ اگر آدمی لگاؤ کے بغیر کام کرنے پر مجبور ہے' اگر وہ برگشتہ انداز میں چیزوں کو خریدتا اور استعمال کرتا ہے تو پھر کسی فعال' سرگرم اور بامعنی طریقے سے اپنے فرصت کے وقت کو استعمال کیونکر کر سکتا ہے؟ وہ تو ہر وقت مجہول اور برگشتہ صارف ہی رہتا ہے۔ جس برگشتہ انداز میں وہ اپنی خریدی ہوئی چیزوں کو استعمال کرتا ہے' اسی انداز میں وہ کھیلوں' فلموں' اخباروں' رسالوں' کتابوں' خطبوں' قدرتی مناظر اور سماجی تقریبات کو بھی ''استعمال'' کرتا ہے۔ وہ ان امور میں سرگرمی سے شریک نہیں ہوتا۔ وہ تو بس جو کچھ ملے اپنی جھولی میں ڈال لینا چاہتا ہے۔ جس قدر خوشی' جس قدر تہذیب حاصل ہو سکے اسے قابو میں کر لینا چاہتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ وہ ''اپنی'' فرصت سے لطف اندوز ہونے کے معاملے میں بھی آزاد نہیں ہے دوسری چیزوں کی طرح اس کے فرصت کے لمحات کے استعمال کا تعین بھی انڈسٹری کرتی ہے۔ اس کے ذوق کا استحصال کیا جاتا ہے۔ وہ وہی کچھ دیکھنا اور سننا چاہتا ہے جو کچھ دیکھنے اور سننے کا اسے عادی بنا دیا گیا ہے۔ دوسری چیزوں کی طرح تفریح بھی صنعت بن چکی ہے۔ خریدار جس طرح کپڑے اور جوتے خریدتا ہے' اسی طرح اسے تفریح خریدنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ تفریح کی قدر کا تعین منڈی میں اس کی کامیابی سے ہوتا ہے نہ کہ کسی ایسی شے ہے جس کا حساب کتاب انسانی حوالے سے ہو سکے۔

MashalBooks.com

ہر تعمیری اور بے ساختہ سرگرمی کے دوران میرے وجود میں سب کچھ ہوتا ہے جب پڑھ رہا ہوتا ہوں' قدرت کے حسین مناظر کو دیکھ رہا ہوتا ہوں یا دوستوں کے ساتھ باتیں کر رہا ہوتا ہوں۔ اس تجربے کے بعد میں ویسا نہیں رہتا جیسا کہ اس سے پہلے تھا۔ لیکن خوشی کی برگشتہ صورت میں میرے وجود کے اندر کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ اپنے کیئے کی یادیں ہیں۔ خوشی کے اس استعمال کی ایک واضح مثال تصویریں اتارنا ہے۔

'جو کہ فرصت کے لمحات کی ایک مقبول سرگرمی بن گئی ہے۔ پوری دنیا میں فوٹو گرافی کو مقبول بنانے میں ۱۸۸۹ء سے کوڈک والوں نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کا یہ نعرہ بہت معنی خیز ہے کہ ''آپ بس بٹن دبائیں' باقی سب کچھ ہم کرلیں گے''۔ یہ نعرہ بٹن دبانے کی قوت کے احساس کو پیدا کرنے والے ابتدائی نعروں میں سے ایک ہے...... اس کا پیغام یہ ہے کہ آپ نے خود کچھ بھی نہیں کرنا' آپ کو کچھ جاننے کی ضرورت نہیں۔ آپ کے لئے سب کچھ کر دیا جاتا ہے۔ بس آپ نے بٹن دبانے کی تکلیف گوارا کرنی ہے۔ بلاشبہ تصویریں اتارنے کا مشغلہ برگشتہ بصری ادراک اور محض استعمال (یعنی استعمال برائے استعمال) کے رویے کے اہم ترین مظاہر میں سے ایک بن گیا ہے۔ گلے سے کیمرہ لٹکا کر گھومنے والا ''سیاح'' دنیا کے ساتھ برگشتہ تعلق ناطے کی نمایاں ترین علامتوں میں سے ایک ہے۔ وہ ہر وقت تصویریں اتارنے میں مصروف رہتا ہے۔ درحقیقت وہ خود کچھ بھی نہیں دیکھتا اور جو کچھ دیکھتا ہے' اپنے کیمرے کی وساطت سے دیکھتا ہے۔ یوں کہہ لیجئے کہ کیمرہ اس کے لئے دیکھتا ہے اور پھر اس کی ''پرمسرت'' سیاحت کا نتیجہ تصویروں کے مجموعے کی صورت میں سامنے آتا ہے اور یہ تصویریں اس تجربے کا بدل بن جاتی ہیں جس سے وہ گذر سکتا تھا' لیکن نہیں گذرا۔

انسان نہ صرف اپنے کام سے اور اپنی چیزوں اور خوشیوں سے برگشتہ ہو چکا ہے بلکہ وہ ان سماجی قوتوں سے بھی برگشتہ ہے جو ہمارے معاشرے اور اس کے ہر رکن کی زندگی کی صورت گری کرتی ہیں۔

ہمیں کنٹرول کرنے والی قوتوں کے روبرو ہماری بے بسی شدید ترین صورت میں ان سماجی آفات کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے جن کو ہمیشہ ہم افسوسناک قرار دیتے

ہیں ان کی مذمت کرتے رہتے ہیں' لیکن جن پر ہم قابو نہیں پا سکے ہیں...... ان میں معاشی کساد بازاری اور جنگیں شامل ہیں۔ یہ سماجی مظاہر فطری آفات دکھائی دیتے ہیں' گویا کہ انسان کو ان میں کوئی دخل نہ ہو۔

سرمایہ دارانہ نظام پیداوار کا ڈھانچہ ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ سماجی قوتوں کی اصلیت پوشیدہ رہتی ہے اور وہ گمنام دکھائی دیتی ہیں۔

اکثر ایسے معاشروں کے مقابلے میں' جن میں سماجی قوانین واضح اور صریح ہیں' سرمایہ دارانہ نظام میں ایسے کوئی واضح اور صریح قوانین موجود نہیں۔ یہ اس اصول پر مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے فائدے کے لئے سرگرم ہوتا ہے تو اس سے اجتماعی بھلائی پیدا ہو گی اور اس کا نتیجہ انارکیت کے بجائے نظم وضبط ہو گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ معاشی قوانین یہاں بھی موجود ہیں جو منڈی کو کنٹرول کرتے ہیں لیکن اس قسم کے قوانین سرگرم فرد کے حوالے سے کام کرتے ہیں جس کو صرف اپنے ذاتی مفادات میں دلچسپی ہوتی ہے۔

سرمایہ داریت کی ترقی نے اس اصول کو بڑی حد تک درست ثابت کر دیا ہے۔ بلاشبہ یہ بات ایک معجزہ ہے کہ معاشی مفادات کا متصادم تعاون نشوونما پانے والے اور ہر دم پھلنے پھولنے والے معاشرے کی صورت میں منتج ہو۔ یہ بجا ہے کہ پیداوار کا سرمایہ دارانہ طریق سیاسی آزادی کے فروغ میں معاون ثابت ہوتا ہے' جب کہ مرکزی منصوبہ بندی والے سماجی نظام سیاسی پابندیوں اور آمریت کے نفاذ کے خطرے سے دوچار رہتے ہیں۔ اگرچہ یہاں موقع نہیں کہ اس سوال پر بحث کریں کہ آیا معاشی آزادی اور سیاسی آمریت کے درمیان انتخاب کے علاوہ اور بھی کوئی راہ موجود ہے یا نہیں' تاہم یہاں یہ بتانے کی ضرورت ضرور ہے کہ یہ امر واقعہ برگشتگی کے واضح ترین مظاہر میں سے ایک ہے کہ ہم پر ایسے قوانین کی حکومت ہے جن پر نہ تو ہمارا کوئی کنٹرول ہے اور نہ ہی ہم انہیں کنٹرول کرنے کی کوئی خواہش رکھتے ہیں۔ ہم اپنے معاشی اور سماجی نظاموں کو مرتب کرنے والے ہیں اور ساتھ ہی ہم ان کی ذمہ داری قبول کرنے سے منکر ہیں اور پھر امید کے ساتھ یا تشویش مندی سے (جو بھی معاملہ ہو) منتظر رہتے ہیں کہ ''مستقبل'' کیا لے کر آئے گا۔ ہمارے اپنے اعمال ان قوانین کا حصہ ہیں جو ہم پر راج کرتے ہیں' لیکن یہ قوانین ہم سے ماورا ہیں اور ہم ان کے غلام ہیں۔ عظیم الشان مملکت اور معاشی نظام پر

اب انسان کا کوئی بس نہیں رہا۔ وہ بے لگام ہو چکے ہیں اور ان کے رہنما ایسے ہیں جیسے بے لگام گھوڑوں کے سوار ہوا کرتے ہیں۔ وہ اس بات پر مغرور ہوتے ہیں کہ انہوں نے خود کو کاٹھی پر بٹھا رکھا ہے' چاہے وہ گھوڑوں پر قابو پانے کے معاملے میں بے بس ہی کیوں نہ ہوں۔

اپنے ہم جنسوں کے ساتھ جدید انسان کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یہ تعلق اصل میں ویسا ہی ہے جیسا دو تجریدوں کے درمیان یا دو زندہ مشینوں کے درمیان ہوتا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کو استعمال کرتے ہیں۔ آجر مزدور کو استعمال کرتا ہے۔ دوکاندار گاہک کو استعمال کرتا ہے۔ ہر شخص دوسرے کے لئے شے بن کر رہ گیا ہے' جس کے ساتھ وہ ہمیشہ اس خیال سے خاص قسم کا دوستانہ سلوک کرتا ہے کہ اگر وہ اسے اس وقت استعمال نہیں کر سکتا تو بعد میں کبھی استعمال ضرور کر سکتا ہے۔ ہمارے زمانے کے انسانی رشتوں میں محبت یا نفرت کی شدت باقی نہیں رہی۔ اس کی جگہ مصنوعی قسم کے دوستانہ رویے نے لے لی ہے اور ایک قسم کی مصنوعی شائستگی بھی پیدا ہو گئی ہے۔ یہ سب کچھ ظاہری ہے اور اس کے پیچھے بے نیازی اور لاتعلقی کا رویہ کارفرما ہے اور ساتھ ہی ایک دوسرے کے خلاف شک و شبہ کی اور بے اعتمادی کی عادت بھی ہے۔ یہاں تک کہ محبت اور عورت مرد کے تعلقات میں بھی اس قسم کے رجحانات پیدا ہو گئے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جنسی آزادی کا جو عظیم عمل شروع ہوا وہ اصل میں محبت کے گہرے جذبے کو ختم کر کے باہمی جنسی لطف کو اس کی جگہ دینے کی کوشش تھی۔ جب اس میں ناکامی ہوئی تو پھر مرد و زن کے باہمی جنسی فرق کو کم کر کے اس کی جگہ دوستانہ شراکت کی حوصلہ افزائی کی گئی۔

انسان اور انسان کے درمیان برگشتگی کا نتیجہ ان عمومی اور سماجی رشتوں کے خاتمے کی صورت میں سامنے آتا ہے جو نہ صرف عہد وسطیٰ بلکہ سرمایہ داریت کے زمانے سے پہلے کے اکثر دوسرے معاشروں کی خصوصیت ہیں۔ جدید سماج تو ''اینٹوں'' (افراد کے مفہوم میں) پر مشتمل ہے۔ یعنی یہ سماج ان چھوٹے چھوٹے ذروں پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں' لیکن جنہیں خود غرضی کے تقاضوں اور ایک دوسرے کو استعمال کرنے کی ضرورت نے اکٹھا کر رکھا ہے۔ اس کے باوجود انسان ایک سماجی حیوان ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ تعلق ناطے کی اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون برتنے کی

گہری ضرورت رکھتا ہے اور کسی گروہ کا رکن ہونے کی خواہش محسوس کرتا ہے۔ آخر انسان کی ان سماجی امنگوں کو کیا ہو گیا ہے؟ وہ اپنا اظہار اجتماعی زندگی کے خصوصی دائرے میں کرتی ہیں جو نجی دائرے سے بالکل جدا ہے۔ اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہمارے ذاتی معاملات میں خود بینی کو بالادستی حاصل ہے اور یہ بات ہماری مذہبی تعلیمات کے بالکل برخلاف ہے۔ فرد دوسرے افراد کے ساتھ محبت اور یکجہتی کے احساسات انسان دوستی اور لطف و کرم کے نجی افعال کی صورت میں ظاہر ہوں' لیکن وہ کسی طور بھی ہمارے سماجی روابط کے بنیادی ڈھانچے کا حصہ نہیں ہیں۔ فرد کی حیثیت سے ہماری نجی زندگی و شہریوں' کے طور پر ہماری سماجی زندگی سے الگ تھلگ ہو کر رہ گئی ہے۔ سماجی زندگی کی اس صورت کے حوالے سے ریاست ہمارے سماجی وجود کی تجسیم ہے۔ شہریوں کی حیثیت سے فرض کیا جاتا ہے کہ ہم اپنی ذمہ داریاں اور فرائض ادا کریں گے اور امر واقعہ یہ ہے کہ ہم عموماً ایسا کرتے بھی ہیں۔ ہم ٹیکس ادا کرتے ہیں۔ ووٹ دیتے ہیں' قانون کا احترام کرتے ہیں اور جنگ کی صورت میں اپنی جانیں قربان کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ نجی اور اجتماعی زندگی میں جو خلیج حائل ہو چکی ہے اس کی اس سے زیادہ واضح مثال اور کیا ہو گی کہ کسی اجنبی کی مشکل آسان کرنے کے لئے ہم سو روپے خرچ کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے لیکن اگر ہم دونوں فوج میں ہوں تو اس اجنبی کی جان بچانے کے لئے جنگ کے زمانے میں اپنی زندگی کو خطرے میں بھی ڈال سکتے ہیں۔ گویا وردی ہماری سماجی فطرت کی تجسیم بن گئی ہے۔ ہماری خود پرستی کی فطرت سویلین لبادہ ہے۔

اس نکتے کی ایک دلچسپ وضاحت ایس۔ اے۔ سٹوفر کی تازہ ترین کتاب میں ملتی ہے۔ امریکہ کے مختلف طبقوں کے افراد سے اس نے یہ سوال پوچھا کہ ''آپ سب سے زیادہ کن باتوں کے بارے میں پریشان ہوتے ہیں''۔ اس سوال کے جواب میں بہت بڑی اکثریت نے نجی' معاشی یا صحت سے متعلقہ مسائل کا ذکر کیا۔ صرف آٹھ فی صد لوگ ایسے تھے جو جنگ سمیت دوسرے عالمی مسئلوں کے بارے میں پریشان تھے...... اور ایک فی صد ایسے تھے جنہیں اشتراکیت کے خطرے یا شہری آزادیوں کے خاتمے پر پریشانی لاحق تھی۔ دوسری طرف اسی گروہ کی لگ بھگ نصف آبادی یہ سمجھتی ہے کہ اشتراکیت ایک سنجیدہ خطرہ ہے اور یہ کہ دو برس کے اندر جنگ شروع ہونے کا امکان ہے۔ تاہم ان

اجتماعی پریشانیوں کو نجی حقیقت محسوس نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا ان سے تشویش بھی لاحق نہیں ہوتی۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اگرچہ آج کے زمانے میں بھی لوگوں کی بہت بڑی اکثریت خدا پر ایمان رکھتی ہے لیکن شاید ہی کسی کو اپنی روح، نجات یا روحانی ترقی میں کوئی دلچسپی ہے۔ خدا بھی اس قدر برگشتہ ہے جس قدر مجموعی اعتبار سے یہ دنیا ہے۔ جو شے تشویش کا باعث بنتی ہے۔ وہ نجی اور زندگی کا الگ تھلگ شعبہ ہے نہ کہ اجتماعی زندگی جو ہمارا رشتہ دوسرے انسانوں کے ساتھ جوڑتی ہے۔

گروہ اور سیاسی مملکت کے درمیان تقسیم کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ تمام اجتماعی احساسات ریاست سے منسوب ہو گئے ہیں جو ایک بت بن گئی ہے۔ ایسی قوت بن گئی ہے جو انسان سے ماورا ہے۔ انسان خود اپنے اجتماعی احساسات کی تجسیم کے طور پر ریاست کے حضور سجدہ ریز ہوتا ہے اور اپنے سے جدا کی جانے والی قوتوں کے طور پر اس کی پرستش کرتا ہے۔ جب کہ اپنی نجی زندگی میں ایک فرد کے طور پر وہ تنہائی اور علیحدگی کا عذاب سہتا ہے، جو اس تقسیم کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ ریاست کی پوجا صرف اس وقت ختم ہو سکتی ہے کہ جب انسان اپنی اجتماعی قوتیں واپس لے لے اور ایک ایسا سماج تعمیر کرے جس میں اس کے سماجی احساسات اس کے نجی وجود کا حصہ ہوں اور محض اس کی توسیع نہ ہوں۔ گویا اس کے نجی اور سماجی وجود میں کوئی دوئی نہ رہے۔

اپنے آپ سے انسان کے رشتے کی نوعیت کیا ہے؟ کسی اور جگہ میں نے اس رشتے کو ''منڈی والا'' تعلق قرار دیا ہے۔ بات یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ایک ایسی شے سمجھتا ہے جس کو منڈی میں کامیابی سے استعمال کرنا ہے۔ وہ یہ محسوس نہیں کرتا کہ وہ انسانی صلاحیتوں اور قوتوں کا حامل ہے۔ ان صلاحیتوں اور قوتوں سے تو وہ برگشتہ ہو چکا ہے۔ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ منڈی میں بازار میں، اپنے آپ کی زیادہ سے زیادہ بولی لگوائے۔ اس میں اپنی ذات کا احساس، محبت کرنے اور سوچنے والے فرد کے طور پر اپنی سرگرمی سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اپنے سماجی معاشی کردار سے جنم لیتا ہے۔ اگر چیزوں کی زبان ہوتی تو جب ٹائپ رائٹر سے یہ پوچھا جاتا کہ تم کون ہو تو اس کا جواب یہ ہوتا کہ 'میں ایک ٹائپ رائٹر ہوں' اسی طرح موٹر کہتی کہ 'میں ایک موٹر ہوں'۔ یا یوں کہیے کہ زیادہ وضاحت سے اس کا جواب یہ ہوتا کہ 'میں فورڈ موٹر ہوں' یا 'بیوک موٹر ہوں' یا 'ایک کیڈلک

کار ہوں'۔ اگر آپ کسی شخص سے پوچھیں کہ 'تم کون ہو'؟ تو وہ جواب یہ دیتا ہے کہ 'میں صنعت کار ہوں' میں کلرک ہوں' یا یہ کہ 'میں ایک ڈاکٹر ہوں'۔ یا یہ کہ 'میں شادی شدہ ہوں' میں دو بچوں کا باپ ہوں'۔ یوں اس کا جواب تقریباً وہی ہوتا ہے جو کہ ایک بولنے والی مشین کا ہوسکتا ہے۔ یہ ہے وہ طریقہ جس کے مطابق وہ اپنے آپ کا تعین کرتا ہے اور اپنے آپ محسوس کرتا ہے۔ گویا وہ اپنے تئیں محبت کرنے والا' اعتقاد رکھنے والا' شکوک وشبہات رکھنے والا انسان محسوس نہیں کرتا بلکہ محض ایک تجرید خیال کرتا ہے۔

جو اپنی حقیقی فطرت سے برگشتہ ہے اور جو سماجی نظام میں ایک خاص وظیفہ ادا کرتا ہے۔ اس کے احساس قدر کا انحصار اس کی کامیابی پر ہے............ یعنی اس بات پر کہ آیا وہ مناسب طور پر اپنے دام لگوا سکا ہے' کیا اب اس کی قیمت پہلے کے مقابلے میں بڑھ گئی ہے۔ اس کا جسم' اس کا ذہن اور اس کی روح اس کا سرمایہ ہیں اور زندگی میں اس کا مقصد یہ ہے کہ اس سرمایہ کو زیادہ سے زیادہ نفع بخش طریقے سے استعمال کرے۔ اپنے آپ سے زیادہ سے زیادہ فائدے اٹھائے۔ دوستی' خوش خلقی اور ہمدردی جیسی انسانی صفات کو ایسی اشیاء میں تبدیل کر دیا گیا ہے جو شخصیت کی منڈی میں اپنا زیادہ سے زیادہ دام لگوانے میں معاون ثابت ہوں۔ اگر کوئی شخص اپنے اچھے دام نہیں لگوا سکتا تو وہ اپنے آپ کو ناکام محسوس کرتا ہے۔ سیدھی سی بات ہے کہ اپنی قدر و قیمت سے متعلق اس کا شعور ہمیشہ بیرونی عوامل پر انحصار رکھتا ہے' منڈی کے بول تول سے اس کا تعین ہوتا ہے اور منڈی ہی اس بات کو طے کرتی ہے کہ اس کی قیمت کیا ہے۔

فروخت کے لئے پیش کی جانے والی برگشتہ شخصیت خودی کے اس احساس سے بڑی حد تک محروم ہو جاتی ہے جو اکثر پسماندہ تہذیبوں میں بھی انسان کا طرہ امتیاز ہوا کرتی ہے۔ وہ اپنی انفرادیت کے احساس سے بالکل محروم ہو جاتی ہے۔ خودی کا احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب میں اپنے آپ کو اپنے تجربات کا مرکز محسوس کروں۔ اپنے خیالات' اپنے احساسات' اپنے فیصلوں اور اپنے عمل کی ذمہ داری قبول کروں۔ اس کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ میرا تجربہ میرا اپنا ہے اور کوئی برگشتہ تجربہ نہیں ہے۔ اشیاء خودی سے محروم ہوتی ہیں اور جو انسان شے بن جائے تو وہ بھی خودی سے محروم ہو جاتا ہے۔

جدید انسان کی خودی سے اس محرومی کو ایک بہت ہی عالم فاضل اور قوت تخیل

رکھنے والے معاصر نفسیات دان آنجہانی ایچ ۔ ایس ۔ سلی وان نے ایک فطری مظہر ٹھہرایا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ میری طرح وہ سب ماہرین نفسیات ''فریب'' کا شکار ہیں جو خودی کے احساس سے محرومی کو مریضانہ مظہر سمجھتے ہیں ۔ سلی وان کے نزدیک خودی سے مراد محض وہ کردار ہیں جو ہم دوسروں کے حوالے سے ادا کرتے ہیں، یعنی ایسے کردار جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دوسروں کی پسندیدگی حاصل کی جائے اور اس تشویش سے بچا جائے جو دوسروں کی ناپسندیدگی سے حاصل ہوتی ہے ۔ واقعی دیکھئے کہ انیسویں صدی سے اب تک خودی کے تصور کو کیا عجیب زوال آ گیا ہے ۔ انیسویں صدی میں تو ابسن نے اپنے ایک ڈرامے میں خودی سے محروم ہونے کو جدید انسان پر اپنی تنقید کا بنیادی نکتہ بنایا تھا ۔ ڈرامے کا ہیرو مادی فوائد کی جستجو میں لگا رہتا ہے اور پھر ایک روز اسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خودی سے محروم ہو چکا ہے.............. وہ ایک ایسا پیاز بن چکا ہے جس کے چھلکے کے نیچے چھلکا ہوتا ہے اور اندر کوئی مغز نہیں ہوتا ۔ ابسن نے اس دریافت کے ساتھ ہی اپنے ہیرو پر طاری ہونے والے عدمیت کے خوف کو بیان کیا ہے ۔ یہاں تک کہ وہ یہ خواہش کرنے لگتا ہے کہ عدمیت کا عذاب سہنے سے تو کہیں بہتر ہے کہ اسے جہنم میں پھینک دیا جائے ۔ دراصل خودی کے تجربے کے ساتھ تشخص کا تجربہ بھی ختم ہو جاتا ہے.......... اور جب ایسا ہو تو انسان جنون کا شکار ہو جاتا اگر وہ خودی کا کوئی ثانوی احساس حاصل کر کے خود کو نہ بچائے ۔ یہ ثانوی احساس وہ دوسروں کی نظر میں پسندیدہ بن کر، قابل قدر بن کر، کامیاب بن کر اور مفید بن کر حاصل کرتا ہے ۔ مختصر یہ کہ وہ قابلِ فروخت شے کے روپ میں خود کو پیش کرتا ہے ۔ اس کی اپنی انفرادیت ختم ہو جاتی ہے اور وہ دوسروں کے بنائے ہوئے سانچے میں فٹ ہو جاتا ہے ۔

برگشتگی کی فطرت کو اس وقت تک اچھی طرح نہیں سمجھا جا سکتا جب تک جدید زندگی کے ایک خصوصی پہلو کی طرف توجہ نہ کی جائے ۔ اس پہلو کا تعلق زندگی کے روٹین میں تبدیل ہونے اور انسانی وجود کے بنیادی مسائل کے شعور کو دبانے سے ہے ۔ یہ زندگی کا ایک عالمگیر مسئلہ بن چکا ہے ۔ انسان کو اپنی روز کی روزی کمانی پڑتی ہے اور یہ کام ایسا ہے کہ اکثر اوقات انسان اس میں گم ہو جاتا ہے ۔ اس کو روزمرہ کی زندگی کے بہت سے وقت اور توانائی صرف کرنے والے کام کرنے پڑتے ہیں اور ان کاموں کی تکمیل کے لئے

وہ ایک خاص قسم کے روٹین کا پابند ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے جیسے انسانوں کے ساتھ مل جل کر رہنے اور ضروری فرائض ادا کرنے کی خاطر سماجی نظام' رسوم و رواج' عادات اور تصورات کی تشکیل کرتا ہے۔ تمام تہذیبوں کی ایک نمایاں خوبی یہ ہے کہ وہ انسان کی تیار کردہ ایک مصنوعی دنیا بناتی ہیں اور اس مصنوعی دنیا کو اس فطری دنیا پر ٹھونس دیا جاتا ہے جس میں انسان رہتا ہے۔ لیکن انسان صرف اس وقت اپنی تکمیل کر سکتا ہے جب کہ وہ اپنے وجود کے بنیادی حقائق کے ساتھ ربط استوار رکھے' محبت اور یکجہتی کی مسرت کا تجربہ کر سکے اور ساتھ ہی اپنی تنہائی اور اپنے وجود کی ٹوٹ پھوٹ کی المیہ حقیقت کو محسوس کر سکے۔ اگر وہ محض مصنوعی دنیا اور روٹین کے نیچے دب کر رہ جائے تو پھر وہ صرف انسان کی تیار کردہ اور فہم عامہ کی پیش کردہ دنیا کی ظاہری صورت کو ہی دیکھ سکے گا۔ ہر تہذیب میں ہمیں روٹین اور وجود کی بنیادی حقیقتوں کی طرف واپسی کی تگ و دو کے درمیان تضاد دکھائی دیتا ہے۔ فن اور مذہب کا ایک اہم کام یہ رہا ہے کہ وہ اس تگ و دو میں مدد دیں۔ یہ اور بات ہے کہ اب مذہب بھی روٹین کی ایک نئی صورت بن کر رہ گیا ہے۔

انسان کی بالکل ابتدائی تاریخ میں بھی ہمیں فنی تخلیق کے ذریعے حقیقت کی روح کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کا اظہار ملتا ہے۔ ابتدائی دور کا انسان اپنے آلات اور ہتھیاروں کے عملی وظیفے سے مطمئن نہ تھا۔ وہ انہیں خوبصورت بنانے کی کوشش کرتا تھا اور یوں ان کے خالص افادی وظیفے سے ماورا جانا چاہتا تھا۔ فن کے علاوہ روٹین کی سطحیت سے ماورا زندگی کی اساسی حقیقتوں کے ساتھ ربط قائم کرنے کا اہم ترین وسیلہ' رسم' تھا۔ یہاں میں اس لفظ کو وسیع تر مفہوم میں استعمال کر رہا ہوں۔ چنانچہ اس سے مراد محض مذہبی رسوم نہیں ہیں بلکہ یونانی ڈرامے کو بھی اس میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ آخر یونانی ڈرامے کا وظیفہ کیا تھا؟ اس ڈرامے میں انسانی وجود کے بنیادی مسائل کو فنی اور ڈرامائی انداز میں پیش کیا جاتا تھا۔ اور ڈرامے کی ادائیگی میں شرکت کرنے سے تماشائی (آج کا تماشائی نہیں جو ڈرامے کو دیکھتا نہیں' بلکہ اسے صرف استعمال کرتا ہے) روزمرہ کی روٹین سے دور ہو جاتا تھا اور انسان کے طور پر اپنے آپ کو دریافت کرتا تھا اور اپنے وجود کے منبع سے سیراب ہوتا تھا۔ یوں وہ ایک نئی توانائی اور ایک نیا حوصلہ حاصل کرتا تھا۔ یونانی ڈرامہ ہو' قرونِ وسطیٰ کا جذباتی کھیل ہو یا ہندوستانی رقص ہو یا پھر ہندو' یہودی مسیحی مذہبی رسوم ہوں'

ان سب میں ہمیں انسانی وجود کے بنیادی مسائل ڈرامائی صورتوں میں ملتے ہیں۔ ان سب صورتوں میں ان مسائل کو پیش کیا جاتا ہے جب کہ فلسفے اور الٰہیات میں ان مسائل پر غور کیا جاتا ہے۔

جدید تہذیب میں زندگی کی اس ڈرامائیت کا کیا حشر ہوا ہے؟ یہ تو بالکل ختم ہی ہوگئی ہے۔ اب انسان انسان کے تیار کردہ رواجوں اور چیزوں اور روٹین سے شاذونادر ہی ماورا ہوتا ہے۔ رسم کے مفہوم کے قریب قریب جو مظہر آتا ہے وہ مقابلے کے کھیلوں تماشائیوں کا جوش وخروش ہے۔ اب یہی ایک صورت رہ گئی ہے جس میں انسانی وجود کے ایک بنیادی مسئلے کا اظہار ملتا ہے اور اس مسئلے کا تعلق انسانوں کے درمیان مقابلہ اور فتح و شکست کے تجربے سے ہے۔

کسی بڑے شہر میں کہیں آگ لگ جائے یا کوئی حادثہ ہو جائے تو سینکڑوں لوگ تماشا دیکھنے کے لئے جمع ہو جاتے ہیں۔ اس طرح لاکھوں کروڑوں افراد روزانہ جرائم کی خبروں یا جاسوسی کہانیوں سے دل بہلاتے ہیں۔ وہ باقاعدگی سے ایسی فلمیں بھی دیکھتے ہیں جن میں جرم وجذبے کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ یہ ساری دلچسپی لگاؤ محض بدذوقی یا ہیجان پرستی کا نتیجہ نہیں بلکہ انسانی وجود کے حتمی مظاہر کی ڈرامائی صورت کے لئے گہری خواہش .... زندگی اور موت، جرم وسزا، انسان اور فطرت کے درمیان جنگ .... کا اظہار بھی ہے۔ البتہ قابل ذکر بات یہ ہے کہ یونانی ڈرامہ ان مسائل سے اعلیٰ فنی اور مابعدالطبیعاتی سطح پر عہدہ برا ہوتا تھا، جب کہ ہمارا جدید ڈرامہ، اور رسم، غیر شائستہ ہیں اور وہ احساس کے بوجھ کو کم کرنے میں کوئی مدد نہیں دیتے۔ مقابلے کے کھیلوں، جرم اور جذبے کے لئے یہ سہارا لگاؤ روٹین کے سانچے کو توڑنے کی ضرورت کو ظاہر کرتا ہے لیکن اس کی تسکین کا طریقہ ہمارے حل کی پسماندگی کو عیاں کرتا ہے۔

منڈی کا اندازِ فکر کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا ہے کہ جدید انسان کے لئے تبادلے کی ضرورت، بہت شدید ہوگئی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تقسیم کار کی خام صورت پر مشتمل کسی ابتدائی قسم کی معیشت میں بھی لوگ اپنے قبیلے میں یا ہمسایہ قبیلوں کے افراد کے ساتھ اشیاء کا لین دین کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص کپڑا بنتا ہے تو وہ اناج کے بدلے اپنے ہمسائے کو کپڑا مہیا کر دیتا ہے۔ لوہار ترکھان اور دوسرے لوگ بھی اسی طرح گزارہ کرتے ہیں۔ تقسیم کار

میں اضافے کی ساتھ اشیاء کا تبادلہ بھی بڑھ جاتا ہے۔ تاہم عام طور پر اشیاء کا یہ تبادلہ ایک معاشی مقصد کو حاصل کرنے کے وسیلے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس سرمایہ دارانہ سماج میں تبادلہ بذات خود ایک مقصد بن گیا ہے۔

آدم سمتھ خود بھی تبادلے کی ضرورت کے کردار کو خوب سمجھتے تھے اور انہوں نے اس کی تشریح انسان کی ایک بنیادی تحریک کے طور پر کی تھی۔ انہوں نے لکھا تھا کہ ''محنت کی یہ تقسیم جس سے بہت سے فوائد ظاہر ہوئے ہیں۔ وہ کسی انسانی دانش کا نتیجہ نہیں۔ یہ انسانی فطرت کی ایک خاص رغبت کا لازمی نتیجہ ہے جو اگرچہ بہت سست رفتاری سے اور بتدریج نمایاں ہوا ہے۔ یہ اشیاء کے لین دین کی' ان کے تبادلے کی رغبت ہے۔ ممکن ہے کہ یہ رغبت انسانی فطرت کے بنیادی اور اصلی اصولوں میں سے ہو یا استدلال اور گویائی کی صلاحیتوں کا نتیجہ ہو۔ بہرطور یہ رغبت تمام لوگوں میں پائی جاتی ہے اور حیوانوں کی کسی اور نوع میں نہیں ملتی .... آج تک کسی نے یہ نہیں دیکھا کہ کوئی کتا کسی دوسرے کتے کے ساتھ ہڈی کا ارادی طور پر اور منصفانہ تبادلہ کر رہا ہو''۔

قومی اور عالمی منڈی میں اصول تبادلہ کا بتدریج بڑھتا ہوا عمل دخل درحقیقت ان بنیادی معاشی اصولوں میں سے ایک ہے جس پر سرمایہ دارانہ نظام کا انحصار ہے۔ تاہم آدم سمتھ نے یہ پیش گوئی کی کہ یہ اصول جدید برگشتہ شخصیت کی عمیق ترین نفسیاتی ضروریات میں سے ایک ضرورت بننے والا تھا' محض معاشی مقاصد کے حصول کے طریقے کے طور پر تبادلہ اپنے جواز سے محروم ہو چکا ہے۔ وہ بجائے خود مقصد بن چکا ہے۔ اور اس کا دائرہ اثر غیر معاشی شعبوں تک پھیل چکا ہے۔ خود آدم سمتھ نے بھی دو کتوں کے درمیان تبادلے کی مثال دے کر اس ضرورت کی غیر معقول نوعیت کی طرف اشارہ کر دیا تھا۔ اس تبادلے میں کوئی امکانی حقیقت پسندانہ مقصد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یا تو دونوں ہڈیاں ایک جیسی ہیں' لہٰذا ان کے آپس میں تبادلے کا کوئی جواز نہیں' یا پھر ایک ہڈی دوسری سے بہتر ہے اور جس کتے کے پاس بہتر ہڈی ہے وہ آسانی سے اسے بدلنے پر آمادہ نہ ہوگا۔ یہ مثال صرف اس وقت بامعنی ہوتی جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تبادلہ بذات خود ایک ضرورت ہے' چاہے وہ کسی عملی مقصد کو پورا نہ کرتا ہو............ دراصل آدم سمتھ نے بھی یہی فرض کیا تھا۔

جیسا کہ میں پہلے ہی ایک اور تناظر میں کہہ چکا ہوں تبادلے کی چاہت اب

ملکیت کی محبت کی جگہ لے چکی ہے۔ اب جب کوئی شخص کوئی کار یا مکان خریدتا ہے تو اس کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ جونہی کوئی موقع ملے وہ اسے فروخت کر دے گا۔ تاہم اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ تبادلے کی خواہش افراد کے باہمی تعلقات میں بھی کارفرما ہوگئی ہے۔ محبت اب عام طور پر اس بات کے علاوہ اور کچھ نہیں رہی کہ شخصیت کی منڈی میں اپنی اپنی قیمت کے پیش نظر دو افراد ایک دوسرے کے ساتھ زیادہ سے زیادہ پسندیدہ تبادلہ کرتے ہیں۔ ہر شخص ایسی گٹھڑی بن کر رہ گیا ہے جس میں اس کی قدر تبادلہ کے مختلف پہلوؤں کو باندھ دیا جاتا ہے۔ اس میں اس کی شخصیت شامل ہے جس کا مطلب ان صفات کی سوا اور کچھ نہیں جو اسے اپنا' اچھا سیلز مین بناتی ہیں۔ پھر اس کا چہرہ مہرہ ہے' اس کی تعلیم ہے' آمدنی ہے اور کامیابی کے امکانات ہیں...... ہر شخص بہترین قیمت پر اس گٹھڑی کو فروخت کرنے کے درپے ہے۔ یہاں تک کہ سماجی میل ملاپ کا مقصد بھی بڑی حد تک اس قسم کا تبادلہ ہی رہ گیا ہے۔ ہر شخص چاہتا ہے کہ وہ ایسے شخص سے ملے جس کی شخصیت کی منڈی میں قیمت اس سے زیادہ ہے۔ اس طرح اسے منافع بخش تبادلے کا امکان دکھائی دیتا ہے۔ ہر شخص اپنی سماجی حیثیت بدلنے کا آرزومند ہے اور آرزو کی تکمیل کے عمل میں اپنے پرانے دوستوں' عادتوں اور احساسات کو بھی نئے دوستوں' نئی عادتوں اور نئے احساسات کے ساتھ بدل دیتا ہے............ ویسے ہی جیسے کوئی فورڈ موٹر کے بدلے میں بیوک کار حاصل کر لیتا ہے۔ آدم سمتھ تو تبادلے کی اس ضرورت کو انسانی فطرت کا حصہ قرار دیتا تھا' لیکن سچ یہ ہے کہ یہ ضرورت اس برگشتگی کی علامت ہے جو جدید انسان کے سماجی کردار میں پائی جاتی ہے۔

زندگی کے پورے عمل ہی کو اب مفید سرمایہ کاری کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ میری زندگی اور میری شخصیت وہ سرمایہ جس سے فائدہ اٹھانا مطلوب ہے۔ جب کوئی شخص کیک یا ایک پاؤ گوشت خریدتا ہے تو جائز طور پر اس کی توقع یہ ہوتی ہے کہ جو پیسے اس نے خرچ کئے ہیں وہ کیک یا گوشت کے ٹکڑے کی قیمت کے مساوی ہوں۔ لیکن اب یہ توقع زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہوگئی ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص تھیٹر میں جاتا ہے تو وہ خود سے پوچھنے لگتا ہے کہ آیا یہ ڈرامہ اس رقم کے قابل ہے جو اس نے ٹکٹ پر خرچ کی ہے۔ یوں دیکھیں تو یہ سوال مناسب دکھائی دیتا ہے' لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے

کہ اس سوال میں دو ایسی چیزوں کا آپس میں موازنہ کیا جاتا ہے جو قابلِ موازنہ نہیں ہیں۔ ڈرامہ دیکھ کر آپ کو جو مسرت حاصل ہوتی ہے' شاید آپ اسے روپے پیسے کے حساب سے بیان نہیں کر سکتے۔ ڈرامہ جنس نہیں ہے اور نہ ہی اسے دیکھنے کا تجربہ جنس ہے۔ یہ بات اس وقت بھی درست ہوتی ہے جب آپ کسی تفریحی سفر پر جاتے ہیں' کوئی خطبہ سننے جاتے ہیں' کسی تقریب کا اہتمام کرتے ہیں۔ ایسی اور بھی بہت سی سرگرمیاں ہیں اور ان سب میں پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں۔ لیکن سرگرمی بذاتِ خود زندگی کا ایک تعمیری عمل ہے۔ اور روپے پیسے کے حوالے سے اس کا جائزہ نہیں لیا جا سکتا۔ یہ غلطی ہم اس وقت بھی کرتے ہیں جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جو وقت ہم نے صرف کیا' وہ مناسب تھا یا نہیں۔ جب کوئی نوجوان کسی دوست لڑکی کے ساتھ شام گزارتا ہے یا جب دوستوں کے ساتھ مل کر گپ شپ لگائی جاتی ہے یا ایسی اور بھی بے شمار باتیں ہیں کہ ہم خود سے یہ پوچھنے لگتے ہیں کہ آیا ہم نے ان باتوں میں پڑ کر پیسہ یا وقت تو ضائع نہیں کیا۔ ان ہر دو صورتوں میں فرد کو اپنی سرگرمی کا جواز ایسی مساوات بنا کر پیش کرنا پڑتا ہے جو یہ ظاہر کرتی ہے کہ یہ توانائی کا منافع بخش استعمال تھا۔ یہاں تک کہ صحت کے معاملے میں بھی ایسا ہی رویہ اختیار کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص ہر صبح سیر کرتا ہے تو وہ اسے اپنی صحت کے لئے فائدہ مند سرمایہ کاری قرار دیتا ہے اور اپنی سیر کو ایسی مسرت بخش سرگرمی نہیں سمجھتا جسے کسی جواز کی ضرورت نہ ہو۔ بینتھم کے مسرت اور دکھ کے تصور میں اس رویئے کو انتہا پسندانہ اظہار ملا ہے۔ وہ اس مفروضے سے آغاز کرتا ہے کہ زندگی کا مقصد مسرت کا حصول ہے۔ اس کے بعد وہ ایک قسم کے کھاتے کی تجویز پیش کرتا ہے جو ہر عمل کے بارے میں یہ ظاہر کرے کہ آیا اس سے خوشی زیادہ حاصل ہوئی یا رنج۔ اگر خوشی کا پلہ بھاری رہے تو پھر وہ عمل جائز ہے' وگرنہ اس سے دست بردار ہونے کی کوشش کرنی چاہئے اس طرح پوری زندگی ایک ایسا کاروبار بن کر رہ جاتی ہے جس میں سازگار توازن یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ منافع بخش رہی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اب بینتھم کے خیالات کو لوگ عام طور پر بھول چکے ہیں لیکن جس رویے کو یہ خیالات ظاہر کرتے ہیں' وہ اب پہلے سے بھی زیادہ مقبول ہو چکا ہے۔ جدید انسان کے ذہن میں ایک نیا سوال پیدا ہو گیا ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ ''آیا زندگی زندگی زندہ رہنے کے قابل ہے؟'' ساتھ ہی یہ احساس بھی پیدا ہوتا ہے کہ زندگی کامیاب

رہی ہے یا ناکام ہوئی ہے۔ یہ تصور زندگی کو ایسا کاروبار سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے جسے منافع بخش ثابت ہونا چاہئے۔ ناکامی سے مراد کسی کاروبار کا دیوالیہ پن ہے جس میں گھاٹا منافع سے بڑھ جاتا ہے۔ یہ تصور واہیات ہے۔ ہم خوش ہو سکتے ہیں اور ناخوش بھی۔ زندگی میں بعض مقاصد حاصل کر سکتے ہیں اور بعض دوسرے مقاصد حاصل کرنے میں ناکام ہو سکتے ہیں۔ تاہم ایسا کوئی معقول قسم کا کھاتہ موجود نہیں جو یہ ظاہر کر سکے کہ آیا زندگی زندہ رہنے کے قابل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کسی کھاتے کی رو سے زندگی کبھی بھی زندہ رہنے کے قابل نہ ہو۔ اس کا خاتمہ ہمیشہ موت پر ہوتا ہے۔ ہماری بہت سی امیدیں ناکام رہتی ہیں۔ زندگی میں دکھ اٹھانے پڑتے ہیں اور جدوجہد بھی کرنا پڑتی ہے۔ اگر ہم حساب کتاب کے چکر میں پڑ جائیں تو معلوم ہو گا کہ بہتر یہ ہوتا کہ ہم پیدا ہی نہ ہوتے یا پھر شیر خوارگی ہی میں مر جاتے۔ دوسری طرف کون یہ کہہ سکتا ہے کہ محبت کے ایک پرمسرت لمحے، چمکیلی صبح میں سیر کے مزے اور تازہ ہوا کے ذائقے کے آگے زندگی کے سارے دکھ اور ساری جدوجہد ہیچ نہیں ہے۔ زندگی ایک اچھوتا تحفہ اور چیلنج ہے۔ ہم اسے کسی اور پیمانے سے نہیں ناپ سکتے اور نہ ہی اس سوال کا کوئی معقول قسم کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ آیا زندگی زندہ رہنے کے قابل ہے، کیونکہ خود یہ سوال ہی بے ہودہ ہے۔

زندگی کو کاروبار خیال کرنے کا تصور اس جدید مظہر کی اساس دکھائی دیتا ہے جس کے بارے میں بہت سی قیاس آرائی ہوئی ہے۔ اس مظہر کا تعلق جدید مغربی معاشرے میں خودکشی کی وارداتوں میں اضافے سے ہے۔ ۱۸۳۶ء سے ۱۸۹۰ء کے دوران خودکشی کی شرح میں پروشیا میں ۱۴۰ فی صد اور فرانس میں ۳۳۵ فی صد اضافہ ہوا۔ برطانیہ میں ۱۸۳۶ء سے ۱۸۴۵ء کے دوران دس لاکھ میں سے ۶۲ باشندے خودکشی کرتے تھے۔ ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۰ء کے دوران یہ تعداد بڑھ کر ۱۱۰ ہو گئی۔ جب کہ سویڈن میں یہ تعداد ۶۶ سے بڑھ کر ۱۵۰ تک پہنچ گئی۔ انیسویں صدی میں خوشحالی میں اضافے کے ساتھ خودکشی کے رجحان میں اس اضافے کی ہم کیونکر توجیہہ کر سکتے ہیں؟

بلاشبہ خودکشی کے محرکات بہت زیادہ پیچیدہ ہیں اور کوئی ایسا محرک موجود نہیں جس کو ہم واحد سبب قرار دے سکیں چین میں لوگ انتقام کی خاطر خودکشی کر لیتے ہیں۔ دنیا بھر میں سودائی لوگ خودکشی کی طرف مائل رہتے ہیں۔ لیکن انیسویں صدی کے دوران خودکشی

کی شرح میں جو اضافہ ہوا ہے اس میں انتقام یا مالیخولیا جیسے اسباب نے کوئی زیادہ کردار ادا نہیں کیا۔ درخیم نے خودکشی کے موضوع پر اپنی کلاسیکی کتاب میں تمام روایتی سماجی بندھنوں کے خاتمے کو خودکشی کا سبب ٹھہرایا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ تمام سچی اجتماعی تنظیم ریاست کے ماتحت ہو کر رہ گئی ہے اور سچی قسم کی سماجی زندگی کا خاتمہ ہو گیا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ جدید سیاسی ریاست میں رہنے والے لوگ ''افراد کا غیر منظم گردوغبار'' ہیں درخیم کی تشریح ان مفروضوں کے مطابق ہے جو ہم نے اس کتاب میں پیش کئے ہیں اور ہم بعدازاں ان پر بحث کریں گے۔ ہم یہ بھی یقین رکھتے ہیں کہ خودکشی کی شرح میں اضافے کا ایک سبب وہ بوریت اور بےزاری ہے جو زندگی کے برگشتہ طریقے سے پیدا ہوتی ہے۔ سکنڈے نیویا کے ملکوں، سوئزرلینڈ اور امریکہ کے خودکشی کے اعدادوشمار اور ساتھ ہی الکحلیت کے اعدادوشمار میں اس مفروضے کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم ایک اور سبب بھی موجود ہے جس کو درخیم اور خودکشی کے موضوع کا مطالعہ کرنے والے دوسرے لوگوں نے نظرانداز کر دیا ہے۔ اسکا تعلق اس تصور سے ہے جو زندگی کو کاروبار قرار دیتا ہے اور کاروبار بھی ایسا جو دیوالیہ بھی ہو سکتا ہے۔ بہت سے لوگ اس لئے بھی تو خودکشی کرتے ہیں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ ان کی زندگی ناکام ہو گء ہے اور یہ کہ ''اب مزید جینا مناسب نہیں''۔ لوگ اسی طرح خودکشی کر لیتے ہیں جس طرح کوئی تاجر نقصان کے نفع سے بڑھ جانے کے بعد اپنے دیوالیہ ہونے کا اعلان کرتا ہے۔

ج۔ بعض دوسرے پہلو

اب تک ہم نے پیداوار و استعمال کے عمل اور فرصت کی سرگرمیوں کے دوران جدید انسان کی اپنے آپ سے اور اپنے ہم جنسوں سے برگشتگی کی ایک عمومی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ معاصر سماجی کردار کے ان خصوصی پہلوؤں کی طرف توجہ کی جائے جو برگشتگی کے مظہر سے قریبی طور پر منضبط ہیں تاہم بہتر یہ ہے کہ ان کا ذکر الگ طور پر کیا جائے۔

ا۔ بے نام اتھارٹی......موافقت

اس ضمن میں پہلا پہلو اتھارٹی کے بارے میں جدید انسان کا رویہ ہے۔

ہم پہلے ہی معقول اور غیر معقول نیز آگے بڑھانے والی اور رکاوٹ ڈالنے والی اتھارٹی کا ذکر کر چکے ہیں اور یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے دوران مغربی معاشرے میں ان دونوں قسم کی اتھارٹی کا امتزاج پایا جاتا تھا۔ معقول اور غیر معقول اتھارٹی میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ دونوں عیاں قسم کی اتھارٹی ہیں۔ اس میں پتہ ہوتا ہے کہ حکم چلانے والا کون ہے۔ باپ' استاذ' مالک' بادشاہ' حاکم' مولوی' خدا' قانون اور اخلاقی ضمیر وغیرہ سب حکم چلانے والے ہیں۔ ان کے تقاضے معقول ہو سکتے ہیں اور غیر معقول بھی۔ میں ان کی اطاعت کر سکتا ہوں اور بغاوت بھی کر سکتا ہوں۔ مجھے ہمیشہ یہ علم ہوتا ہے کہ ایک اتھارٹی موجود ہے' وہ کون ہے' اس کا تقاضا کیا ہے اور یہ کہ اس کی اطاعت یا نافرمانی سے کیا نتائج پیدا ہوں گے۔

بیسویں صدی کے وسط میں اتھارٹی نے اپنا کردار بدل لیا ہے۔ اب وہ آشکارہ اتھارٹی نہیں رہی بلکہ بے نام' غیر مرئی اور برگشتہ اتھارٹی بن گئی ہے۔ کوئی شخص' کوئی تصور یا کوئی اخلاقی قانون .... غرضیکہ اب کوئی بھی تقاضا نہیں کرتا ..... ' مطالبہ نہیں کرتا' لیکن ہم ہیں کہ کسی آمرانہ سماج کے لوگوں کی طرح خود بخود سر جھکائے چلے جاتے ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ اب اتھارٹی بے جان روپ اختیار کر گئی ہے۔ چنانچہ منافع' معاشی ضروریات' منڈی' فہم عامہ' رائے عامہ اور ہمارے خیالات' ہمارے احساسات نے اتھارٹی کی جگہ لے لی ہے۔ بے نام اتھارٹی کے قوانین ویسے ہی غیر مرئی ہیں جیسے منڈی کے قوانین ہیں اور انہی کی طرح ہم اتھارٹی کے قوانین پر بھی قابو نہیں پا سکتے۔ آخر وہ کون ہے جو غیر مرئی پر حملہ کر سکے؟ جس کا وجود ہی نہیں اس کے خلاف بغاوت کیسے کی جائے؟

آشکارا اتھارٹی کے غائب ہونے کو زندگی کے تمام شعبوں میں آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہی دیکھئے کہ اب والدین بچوں پر حکم نہیں چلاتے۔ بس وہ بچے کو آمادہ کرنے کی تگ ودو کرتے ہیں چونکہ خود والدین کے پاس ہی کوئی اعتقاد یا اصول نہیں رہا' اس لئے وہ بچوں کو بھی یہ سکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ انہیں وہی کچھ کرنا چاہئے جو دوسرے کرتے ہیں۔ اب چونکہ وہ بچوں کے مقابلے میں بزرگ ہوتے ہیں' لہٰذا وہ 'جدید ترین' سے کٹے ہوئے بھی ہوتے ہیں۔ یوں وہ خود بچوں سے یہ سیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اب کسی رویے کی ضرورت ہے۔ کاروبار اور صنعت میں بھی صورتِ حال ایسی ہی ہے اب

وہاں حکم نہیں دیئے جاتے' بس تجویزیں پیش کی جاتی ہیں۔ گویا آپ حکومت نہیں چلاتے' البتہ دوسروں کو پھسلاتے ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ امریکی فوج نے بھی اتھارٹی کی نئی صورت کو زیادہ تر قبول کرلیا ہے۔ فوج کا پراپیگنڈہ یوں کیا جاتا ہے جیسے کہ وہ ایک پُرکشش کاروبار ہو سپاہی کو چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو ''ٹیم'' کا رکن خیال کرے اگرچہ یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ اسے قتل ہونا اور قتل کرنا ہی سکھایا جاتا ہے۔

جب تک اتھارٹی آشکارہ تھی' تب تک تضاد بھی موجود تھا اور بغاوت بھی موجود تھی۔ یعنی غیر معقول اتھارٹی کے خلاف۔ غیر معقول اتھارٹی کے خلاف اور خود اپنے ضمیر کے تقاضوں کے خلاف کشمکش میں فرد کی شخصیت نکھرتی تھی اور خاص طور پر خودی کے احساس کو تقویت پہنچتی تھی۔ میں اپنی ذات کا تجربہ کرتا ہوں کیونکہ میں شک کرتا ہوں' احتجاج کرتا ہوں اور بغاوت کرتا ہوں۔ یہاں تک کہ جب میں اطاعت کرتا ہوں اور شکست سے دوچار ہوتا ہوں' اس وقت بھی مجھے اپنی ذات کا ''میں'' کا تجربہ ہوتا ہے۔ لیکن جب میں اطاعت یا بغاوت کرنے سے آگاہ نہیں ہوں' اگر میں کسی بے نام اتھارٹی کے ماتحت ہوں تو پھر میں خودی کے احساس سے بھی محروم ہو جاتا ہوں۔ میں ایک شئے بن کر رہ جاتا ہوں۔

بے نام اتھارٹی مطابقت پذیری کے ذریعے اپنا کام چلاتی ہے۔ چونکہ مجھے وہی کچھ کرنا چاہئے جو دوسرے تمام لوگ کرتے ہیں' لہٰذا مجھے دوسروں سے مختلف ہونے اور اپنی راہ الگ نکالنے کو کوشش نہ کرنی چاہئے۔ اس کے بجائے مجھے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ بدلنے پر تیار اور آمادہ رہنا چاہئے۔ مجھے یہ نہ پوچھنا چاہئے کہ آیا میں درست ہوں یا غلط۔ بلکہ یہ کہ آیا میں دوسروں سے ہم آہنگ ہو گیا ہوں اور ان سے الگ تھلگ نہیں ہوں۔ میری ذات میں جو شئے مستقل ہے' وہ تبدیلی کے لئے یہ آمادگی ہے۔ کسی کو میرے اوپر اختیار حاصل نہیں سوائے اس انبوہ کے' جس کا میں حصہ ہوں اور جس کے ماتحت بھی ہوں۔

قارئین کے لئے اطاعت کے اس درجے کی وضاحت کرنے کی مشکل ہی سے کوئی ضرورت ہے جس درجے تک مطابقت پذیری کے ذریعے بے نام اتھارٹی ہمیں لے آئی ہے۔ تاہم میں ایلی نیوس کے علاقہ پارک فارسٹ کی ایک بستی سے متعلق ایک دلچسپ

اور وضاحت کرنے والی رپورٹ سے چند مثالیں پیش کرنا چاہتا ہوں۔ یہ مثالیں اس فارمولے کا جواز پیش کرتی ہیں جو رپورٹ نگار نے "The future C/O Park Forest" کے عنوان سے پیش کیا ہے اور یہ رپورٹ کے ایک باب کا عنوان بھی ہے شکاگو کے قریب یہ بستی تیس ہزار افراد کے لئے بنائی گئی تھی۔ اس میں زیادہ تر جونیئر ایگزیکٹور ہتے ہیں ان کے علاوہ چند کیمسٹ اور انجینئر بھی یہاں آ بسے ہیں۔ ان لوگوں کی ماہانہ اوسط آمدنی چھ سے سات ہزار ڈالر ہے اور اوسط عمر پچیس سے پینتیس سال کے درمیان ہے یہ لوگ شادی شدہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے ایک یا دو بچے بھی ہیں۔

شہر کے ہنگاموں سے دور باغات کی اس بستی میں لوگ جلد ہی ایک دوسرے سے گھل مل گئے۔ وہ ایک دوسرے کے بارے میں گرم جوشی کا احساس رکھتے ہیں اور یہ احساس ایسا ہی ہے جیسے قبول ہو جانے کا احساس ہوتا ہے۔ چنانچہ اس بستی کے ایک شخص کا کہنا یہ ہے کہ ''میں اب اس جگہ سے بہتر جگہ پر رہ سکتا ہوں۔ یہ کوئی ایسی جگہ نہیں جہاں آپ اہم لوگوں کو مدعو کر سکیں۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس قسم کی جگہوں پر آپ کو سچی قسم کی قبولیت ملتی ہے''۔ دراصل برگشتہ افراد میں قبول ہونے کی آرزو بڑی نمایاں ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک قبول ہونے پر مشکور نہیں ہو سکتا جب تک اسے یہ شبہ نہ ہو کہ آیا وہ قابلِ قبول ہے۔ قبول ہونے کا اصل میں مطلب یہ ہے کہ آپ دوسروں سے مختلف نہیں ہیں۔ آپ ویسے ہی ہیں جیسے کہ گردو پیش کے لوگ ہیں۔ کمتری کا احساس مختلف ہونے کے احساس سے جنم لیتا ہے اور یہ نہیں پوچھا جاتا کہ آیا جو فرق ہے وہ اچھائی کو ظاہر کرتا ہے یا برائی کو۔

مطابقت پذیری کا عمل اوائل عمر ہی میں شروع ہو جاتا ہے۔ ایک باپ نے گمنام اتھارٹی کے تصور کو بہت واضح انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بچہ کے لئے گروہ سے ہم آہنگی زیادہ مسائل کا سبب دکھائی نہیں دیتی۔ ''میں نے دیکھا کہ وہ بظاہر یہ احساس حاصل کر لیتے ہیں کہ کوئی بھی حاکم نہیں ہے............ ان میں مکمل تعاون کا احساس پایا جاتا ہے''۔ جس نظری تصور میں اس مظہر کو بیان کیا جاتا ہے وہ اتھارٹی کے عدم وجود کا تصور ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے تصور آزادی کے حوالے سے دیکھا جائے تو یہ ایک مثبت قدر ہے۔ آزادی کے اس تصور کے پس پردہ حقیقت گمنام اتھارٹی کی موجودگی

اور انفرادیت کی عدم موجودگی ہے۔ مطابقت کے اس تصور کی وضاحت ایک ماں کے اس بیان سے زیادہ کہیں اور ملنی مشکل ہے جو یہ کہتی ہے کہ ''منا سکول میں کوئی اچھا نہیں جا رہا۔ ماسٹر صاحب کا کہنا ہے بعض معاملات میں تو وہ بہت خوب ہے' لیکن سماجی ہم آہنگی کے معاملے میں وہ اچھا نہیں۔ کھیلنے کے لئے وہ ایک دو دوست منتخب کر لیتا ہے...... اور کبھی کبھی وہ اکیلے رہنے ہی میں خوشی محسوس کرتا ہے''۔ سچی بات یہ ہے کہ برگشتہ افراد کے لئے تنہا رہنا محال ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں عدمیت کے تجربے کا ڈر رہتا ہے۔

بے نام اتھارٹی چونکہ مطابقت پذیری کا رویہ پیدا کر دیتی ہے' لہٰذا کسی آمرانہ اتھارٹی کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اسی طرح برگشتہ مطابقت پسندی کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ وہ انفردی ذوق کو ختم کر دیتی ہے اور اکتا دینے والی یکسانیت کا سبب بنتی ہے۔ ''سماجی ہم آہنگی'' کا ایک اور پہلو تخلیّے کی مکمل طور پر عدم موجودگی اور ہر وقت اپنے ''مسائل'' کا ذکر کرتا ہے۔ چنانچہ برگشتہ شخص کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر وقت بولتا ہی چلا جائے۔ یہاں تک کہ لوگ انتہائی نجی قسم کے معاملات کا چرچا کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے اور ان کی زبان ہر وقت چلتی رہتی ہے۔

مطابقت پذیری کا رویہ ایک نئی قسم کی اخلاقیات اور ایک نئی قسم کے سپرا یگو کو جنم دیتا ہے۔ لیکن یہ نئی اخلاقیات انسان دوست روایت کا ضمیر نہیں اور نہ ہی یہ نیا سپرا یگو تحکمانہ باپ کے تصور پر تشکیل پاتی ہے۔ اس اخلاقیات کی رو سے خوبی کا مطلب ہم آہنگی ہے' دوسروں جیسا ہونا ہے۔ گناہ سے مراد دوسروں سے مختلف ہونا ہے۔ برگشتہ معاشرے میں جب کوئی شخص چند لمحوں کے لئے تنہائی کا طلبگار رہتا ہے تو اسے مریضانہ ذہنیت کا حامل قرار دے دیا جاتا ہے۔ اکثر اوقات تنہائی کی خواہش کرنے والا شخص خود بھی اپنے رویے کو غلط سمجھنے لگتا ہے۔ ہر کوئی خوبی کی بات یہ سمجھنے لگا ہے کہ الگ تھلگ رہنے اور خودغرضانہ سوچ بچار میں گم رہنے کے بجائے انسان کو چاہئے کہ وہ دوسروں کے ساتھ مل کر کام کرے اور یوں اپنی ذات کی تکمیل کرے۔ اصل میں اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد اپنی انفرادیت سے دست بردار ہو کر انبوہ کا حصہ بنا جائے۔ اس کیفیت کو 'اجتماعیت پسندی' کا خوش گوار عنوان دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس ذہنی کیفیت کو بیان کرنے کے لئے طبِ نفسی کی یہ اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے کہ ''ہم نے بہت زیادہ داخلیت پسند نہ ہونا سیکھ لیا ہے''۔

عدم مطابقت کو ''مریضانہ'' قرار دیتے ہوئے نہ صرف ناک بھوں چڑھائی جاتی ہے بلکہ بسا اوقات اس کے خلاف زیادہ درشت رویہ بھی اختیار کیا جاتا ہے اور ان لوگوں سے منہ موڑ لیا جاتا ہے جو گروہ کا حصہ بننے سے انکار کرتے ہیں۔ برگشتہ قسم کے شخصی تعلقات کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ دوستانہ روابط انفرادی پسند یا کشش کی بنیاد پر پروان نہیں چڑھتے' بلکہ ان کی تشکیل میں محض جسمانی قربت کو زیادہ دخل ہوتا ہے۔

کیا لوگ خوش ہیں اور کیا وہ لاشعوری طور پر مطمئن ہیں جیسا کہ وہ اپنے آپ کو سمجھتے ہیں؟ اگر انسان کی فطرت اور خوشی کے لئے درکار شرائط کو پیشِ نظر رکھا جائے تو ہم اس سوال کا جواب ''ہاں'' میں نہیں دے سکتے۔ تاہم شعوری طور پر وہ خود بھی بعض شبہات رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ ہم آہنگی اور گروہ کے ساتھ مطابقت کو اپنا فرض سمجھتے ہیں' ان میں سے کئی لوگ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ وہ اپنی بعض دوسری ضرورتوں اور خواہشوں کو قربان کر رہے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ گروہ کے ساتھ مطابقت کو اخلاقی فرض سمجھتے ہیں' اس لئے طوعاً و کرھاً اسی راہ پر چلتے رہتے ہیں۔

برگشتہ کردار کی ہم نے جو صفات یہاں پیش کی ہیں' وہ امریکہ کے تمام شہریوں کی صفات نہیں ہیں۔ اصل میں یہ درمیانے طبقے کی نئی نسل پر زیادہ لاگو ہوتی ہیں۔ بعض دوسرے طبقوں میں ان کا اثر و رسوخ کم و بیش ہوسکتا ہے۔ مثلاً لاکھوں کسان ہیں جن کی زندگی کو بیسویں صدی کے حالات نے کم ہی متاثر کیا ہے۔ اسی طرح صنعتی کارکن بھی مختلف گروہ ہیں۔ ان کی آمدنی سفید کالر کارکنوں سے کم تو نہیں ہوتی' البتہ حالات کار ضرور مختلف ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ موقع نہیں کہ ہم آج کے صنعتی کارکن کے لئے محنت کے مفہوم پر بحث کریں' تاہم اس قدر یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ دوسرے لوگوں کو استعمال کرنے والے اور اشیاء تخلیق کرنے والے لوگوں کے درمیان بلاشبہ فرق موجود ہے' گو پیداواری عمل کے دوران ان کا کردار جزوی اور کئی اعتبار سے برگشتہ ہے۔ فولاد کے کسی بڑے کارخانے کا مزدور دوسروں کے ساتھ تعاون کرتا ہے اور اپنی زندگی کی حفاظت کرنے کی خاطر اسے ایسا کرنا ہی پڑتا ہے۔ وہ خطرات کا مقابلہ کرتا ہے اور دوسروں کے ساتھ ان خطرات میں شریک ہوتا ہے۔ اس کے ساتھی اور اس کا فورمین اس کی مسکراہٹ یا ''دلکش شخصیت'' کے بجائے اس کی مہارت کا اندازہ کر سکتے ہیں اور اس کی تعریف بھی کر سکتے

ہیں۔ کارخانے سے باہر اسے خاصی حد تک آزادی حاصل ہوتی ہے۔ اسے تنخواہ کے ساتھ چھٹیاں حاصل ہوتی ہیں۔ وہ اپنے باغ کی کانٹ چھانٹ کرسکتا ہے۔ کوئی مشغلہ اختیار کر سکتا ہے۔ مقامی سیاست یا یونین کی سیاست میں حصہ لے سکتا ہے۔ بہرحال ان تمام عوام کو پیش نظر رکھتے ہوئے، جو صنعتی کارکن کو سفید کالر محنت کش اور درمیانے طبقے کے دوسرے اعلیٰ افراد سے ممتاز کرتے ہیں، اس بات کا امکان کم ہی رہتا ہے کہ صنعتی کارکن ہم آہنگی پیدا کرنے والے بااثر نظام کی گرفت سے بچ سکے گا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کے حالات کار کے سب سے زیادہ مثبت پہلو بھی، مثلاً جن کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے، اس امر واقعہ کو نہیں بدل سکتے کہ اس کی محنت برگشتہ ہے اور صرف ایک محدود حد تک اس کی توانائی اور ذہانت کا بامعنی اظہار ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ صنعتی کام کو زیادہ سے زیادہ خودکار بنانے کا رجحان موخرالذکر عامل کو تیزی سے کم کررہا ہے۔ آخرکار وہ ہمارے پورے ثقافتی نظام کے زیرِ اثر ہے اور دوسرے لوگوں کی طرح اشتہار بازی، فلموں، ٹیلی وژن اور اخباروں سے اثر قبول کرتا ہے اور ہم آہنگی کے دباؤ کا مشکل ہی سے مقابلہ کرسکتا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ وہ آبادی کے دوسرے شعبوں کے مقابلے میں ہم آہنگی کو زیادہ سست رفتاری سے قبول کرتا ہے۔ جو کچھ صنعتی مزدور کے معاملے میں درست ہے وہی کچھ کسانوں کے بارے میں بھی درست ہے۔

عدم محرومی کا اصول:

جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کرچکے ہیں بے نام اتھارٹی اور خودکار مطابقت پذیری زیادہ تر ہمارے طریق پیداوار کا نتیجہ ہیں جو مشین سے فوری ہم آہنگی، منظم اجتماعی کردار، مشترکہ ذوق اور قوت کے استعمال کے بغیر تابعداری کا تقاضا کرتا ہے۔ ہمارے معاشی نظام کا ایک اور پہلو یعنی وسیع پیمانے پر استعمال کی ضرورت، جدید انسان کے سماجی کردار میں ایک ایسی خصوصیت پیدا کرنے میں فیصلہ کن ثابت ہوا ہے جو انیسویں صدی کے سماجی کردار سے بالکل ہی برعکس ہے ہمارا اشارہ اس اصول کی طرف ہے کہ ہر خواہش کی فوری تسکین ہونی چاہئے اور کسی خواہش کو تشنۂ تکمیل نہ رہنا چاہئے۔ اس اصول کی واضح ترین مثال قسطوں پر چیزیں خریدنے کے ہمارے نظام میں ملتی ہے۔ انیسویں صدی میں ہوتا یہ

تھا کہ آپ وہی کچھ خریدتے تھے جس کی ضرورت ہوتی تھی اور وہ بھی اس وقت جب کہ آپ اس کے لئے پیسے جمع کر لیتے تھے۔ آج کا معاملہ یہ ہے کہ آپ ہر وہ شے ادھار پر حاصل کر لیتے ہیں جس کی ضرورت ہے یا نہیں ہے۔ اشتہار بازی کا کام یہ ہے کہ آپ کو خریداری پر آمادہ کرے اور چیزوں کے حصول کے لئے آپ کی ہوس کو بڑھائے۔ گویا آپ ایک دائرے میں جیتے ہیں۔ آپ قسطوں پر کوئی شئے خریدتے ہیں اور جب قسطیں ختم ہوتی ہیں تو پھر دوبارہ وہی شئے .... یعنی اس کا نیا ماڈل .... خریدنے کے لئے پرانی شئے فروخت کر دیتے ہیں۔

خاص طور پر پہلی جنگ عظیم کے بعد سے خواہشات کی فوری تسکین کا اصول جنسی رویے کا تعین بھی کر رہا ہے۔ فرائڈ کے فکری نظام کی سطحی اور مبالغہ آمیز تعبیر کے ذریعے اس اصول کا جواز حاصل کیا جاتا ہے اور وہ تعبیر یہ ہے کہ اگر جنسی خواہشات کی فوری طور پر تسکین نہ کی جائے تو وہ ذہنی خلل کا سبب بن جاتی ہیں۔ لہٰذا آپ جس قدر کم ان خواہشوں کو دبائیں گے، اسی قدر صحت مند قرار پائیں گے۔ یہاں تک کہ اب والدین کی کوشش بھی یہ ہوتی ہے کہ بچوں کو ہر وہ شئے فراہم کی جائے جس کا وہ مطالبہ کرتے ہیں، تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ ذہنی پیچیدگیوں کا شکار ہو جائیں۔ تاہم بدقسمتی سے، اگر جیب اجازت دیتی ہو تو، ان بچوں اور ان کے والدین کو نفسیاتی معالج کے پاس پناہ لینی ہی پڑتی ہے۔

میکس شیلر اور برگساں جیسے صاحب بصیرت تجزیہ کاروں نے جدید انسان کی اشیاء کی ہوس اور خواہشوں کی تسکین کو ملتوی کرنے کی نا اہلیت کا تذکرہ کیا ہے۔ الڈوس ہکسلے نے اپنی کتاب Brave new World میں اس کی ایک تیز وطرار تصویر پیش کی ہے۔ اس ناول میں نئی دنیا کے نوجوان جو نعرے لگاتے ہیں، ان میں سے اہم یہ ہے کہ ''آج جو مزہ لے سکتے ہو، اسے کل پر نہ چھوڑو''۔ محبت میں دوسرے ساتھی کو ذرا سی دیر سے زیادہ عرصے کے لئے جنس سے محروم رکھنا غیر اخلاقی حرکت قرار پاتا ہے۔ ''محبت'' کو قلیل عرصے تک قائم رہنے والی جنسی خواہش میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ جس کی فوری طور پر تسکین ہونی چاہئے۔

خواہشوں کی راہ نہ روکی جائے تو ویسا ہی نتیجہ سامنے آتا ہے جیسا واضح اتھارٹی کی عدم موجودگی سے پیدا ہوتا ہے .... یعنی پہلے تو خودی مفلوج ہوتی ہے اور آخر کار

برباد ہو جاتی ہے۔ اگر میں اپنی خواہش کی تکمیل کو ملتوی نہیں کرتا (اور میں اسی شئے کی خواہش کرنے پر مجبور ہوں جو میں حاصل کر سکتا ہوں) تو پھر میں نہ کسی تضاد کا شکار ہوں اور نہ ہی شکوک وشبہات رکھتا ہوں۔ میں نے کوئی فیصلہ بھی نہیں کرنا ہے۔ میں اپنی ذات میں کبھی تنہا بھی نہیں ہوں' کیونکہ میں ہر وقت مصروف رہتا ہوں............یعنی یا تو کام کر رہا ہوں یا مزے لوٹ رہا ہو۔ ہر وقت خوشی اور مزے کی جستجو کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مجھے خود آ گاہی کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ میں خواہشوں اور ان کی تسکین کا ایک نظام بن کر رہ جاتا ہوں۔ میں کام اس لئے کرتا ہوں کہ اپنی خواہشیں پوری کر سکوں اور معاشی نظام ہر وقت اس قسم کی خواہشیں پیدا کرتا رہتا ہے۔ اس قسم کی اکثر خواہش مصنوعی ہوا کرتی ہیں۔ یہاں تک کہ جنسی خواہش بھی اس قدر ''فطری'' نہیں جس قدر دعویٰ کیا جاتا ہے۔ کسی نہ کسی حد تک اسے مصنوعی طور پر ابھارا جاتا ہے۔ اگر ہمیں اس قسم کی لوگوں کی ضرورت ہے جس قسم کا تقاضا موجودہ نظام کرتا ہے' تو پھر خواہشوں کو مصنوعی طور پر ابھرنے کی ضرورت بھی ہے۔

لطف اندوزی کا مطلب اب زیادہ تر یہ رہ گیا ہے کہ زیادہ سے زیادہ چیزیں استعمال کی جائیں............ اشیاء' مناظر' کھانے پینے کی چیزیں' سگریٹ' لوگ' لیکچرز' کتابیں'............ ان سب کو استعمال کیا جاتا ہے' خوب برتا جاتا ہے۔ دنیا ہماری بھوک کا ایک بڑا معروض بن کر رہ گئی ہے گویا وہ ایک بڑا سا سیب ہے' ایک بڑی بوتل ہے' ایک بڑی چوسنی ہے اور ہم سب اسے چوس رہے ہیں۔ ازل سے امیدیں لگائے بیٹھے ہیں اور ازل سے بھوکے بھی ہیں۔ آخر ہم مایوس ہوئے بغیر رہ بھی کیسے سکتے ہیں جب کہ ہماری پیدائش کا عمل ماں کی چھاتی پر آ کر رک جاتا ہے' جب ہمارا دودھ چھڑایا ہی نہیں جاتا' جب ہم بچے کے بچے ہی رہتے ہیں اور کبھی صحیح معنوں میں بالغ نہیں ہوتے؟

''لہٰذا لوگ فکرمند رہتے ہیں' کمتری کے احساس تلے دبے رہتے ہیں' اپنے آپ کو ناموزوں اور گناہ گار خیال کرتے ہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ زندہ رہے بغیر وہ زندہ ہیں اور یہ کہ زندگی ریت کی طرح ان کے ہاتھوں سے پھسلتی جا رہی ہے۔ یہاں تو وہ حصول کی مسلسل معروضیت سے پیدا ہونے والے مسائل سے کسی طرح نمٹتے ہیں؟ اس کا طریقہ انہوں نے معروضیت کی ایک اور صورت میں ڈھونڈ رکھا ہے اور وہ ہے بولتے چلے جانا۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ اتھارٹی اور استعمال کی طرح گفتگو کا تصور بھی جو کبھی مثبت اور تعمیری تھا' اب اس کے الٹ ہو چکا ہے۔

آزاد تلازمہ اور آزاد گفتگو

آزاد تلازمے کا اصول فرائڈ نے دریافت کیا تھا۔ کسی تربیت یافتہ سامع کی موجودگی میں اپنے خیالات پر قابو کو ختم کر کے آپ بے داری کے عالم میں' ہپناٹائز ہوئے بغیر یا کسی نشے کے بغیر اپنے لاشعوری احساسات اور خیالات کو دریافت کر سکتے ہیں۔ ماہرِ نفسیات آپ کی باتوں سے کھوج لگانے کی کوشش کرتا ہے اور وہ آپ کو اس سے بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے جس قدر کہ آپ خود کو سمجھ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے اپنی سوچ پر سے روایتی پہرے ہٹا دئے ہوتے ہیں۔ لیکن آزادی اور مسرت کی طرح آزاد تلازمے کی صورت بھی جلد ہی بگڑ گئی۔ سب سے پہلے تو تحلیل نفی کے راسخ الاعتقاد طریقہ کار میں ہی اس کو ضعف پہنچایا گیا اور وہ دبائے ہوئے خیالات کا بامعنی اظہار کرنے کی بجائے اکثر اوقات بے معنی بکواس بن کر رہ گیا۔ نفسی علاج کے بعض دوسرے مکاتیب فکر نے تجزیہ کار کا کردار محض یہ بنا دیا کہ وہ ہمدرد سامع ہوتا ہے جو مریض کے لفظوں کے توجیہہ کرنے یا ان کی وضاحت کرنے کے بجائے انہیں قدرے مختلف انداز میں دہرا دیتا ہے۔ جواز یہ تلاش کیا گیا ہے کہ مریض کی آزادی پر کوئی حرف نہیں آنا چاہئے۔ اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ پیدا ہونی چاہئے۔ آزاد تلازمہ سے متعلق فرائڈ کا تصور بہت سے نفسیات دانوں کا آلہ بن گیا ہے جو اپنے آپ کو مشیر قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ سچی بات یہ ہے کہ وہ بس مشورہ ہی نہیں' باقی شاید سب کچھ کرتے ہوں۔ یہ نام نہاد مشیر پرائیویٹ معالج اور انڈسٹری میں مشیر کے طور پر بتدریج بڑا کردار ادا کر رہے ہیں۔ اس طریقہ کار کا نتیجہ کیا ہے؟ یقیناً وہ علاج تو نہیں جو فرائڈ کے ذہن میں تھا جب اس نے لاشعور کو سمجھنے کی خاطر آزاد تلازمے کے طریقے کو مرتب کیا تھا۔ ہاں یہ ضرور ہوتا ہے کہ ایک ہمدرد سامع کی موجودگی میں بولتے چلے جانے سے تشویش اور تناؤ کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے۔ جب خیالات فرد تک محدود رہیں تو اسے تنگ کرنے لگتے ہیں لیکن اس تنگی سے کوئی مفید نتیجہ بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ آپ ان سے الجھتے ہیں' غور و فکر کرتے ہیں اور اس کشمکش کے نتیجے میں آپ کسی نئے خیال تک پہنچ

MashalBooks.com

بھی سکتے ہیں لیکن جب آپ زبان ہی چلاتے جائیں' خیالات اور احساسات کو موقع ہی نہ دیں کہ وہ اپنا دباؤ ڈالیں' تو پھر وہ باثمر بھی نہیں بنتے۔ یہ معاملہ بالکل وہی ہے جیسا کہ بلا رکاوٹ استعمال کا ہے۔ آپ ایک ایسا نظام ہیں جس میں اشیاء مسلسل آتی جاتی رہتی ہیں .... اور جس کے اندر کچھ بھی نہیں' کوئی تناؤ نہیں' کوئی ترتیب نہیں اور کوئی خودی نہیں۔ آزاد تلازمے کی فرائڈ کی دریافت کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا کہ سطح کے نیچے آپ کے اندر کیا کچھ ہوتا ہے .... یہ جاننا تھا کہ آپ حقیقی طور پر ہیں کیا۔ ہمدرد سامع کے ساتھ گفتگو کے جدید اسلوب کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے' گو اسے تسلیم نہیں کیا جاتا...... اس کا مقصد انسان کو اپنی ذات کو فراموش کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ (بشرطیکہ اس کے پاس کوئی یاد باقی ہو)۔ اس کا مقصد سارے تناؤ کو بہا دینا اور اس کے ساتھ ہی خودی کے احساس سے محروم کر دینا ہے۔ جس طرح مشینوں کو تیل دیا جاتا ہے اسی طرح انسانوں کو بھی تیل دیا جاتا ہے' خاص طور پر ان لوگوں کو جو کام کی بڑی بری تنظیموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو خوبصورت نعروں' مادی فائدوں اور نفسیات دانوں کی ہمدردانہ تفہیم کے ذریعے تیل دیا جاتا ہے۔

بولنا اور سننا ان لوگوں کے لئے ایک گھریلو کھیل بنا گیا ہے جو کسی پیشہ ور سننے والے کی خدمات مستعار نہیں لے سکتے یا جو کسی نہ کسی وجہ سے عام آدمی کو ترجیح دیتے ہیں۔ باتیں کرنا فیشن میں داخل ہو گیا ہے اور اس کی راہ میں کوئی شرم وحیا یا کوئی رکاوٹ حائل نہیں رہی۔ اپنی زندگی کے کسی المیہ واقعہ کا ذکر بھی ویسے ہی کیا جاتا ہے جس طرح کسی اجنبی کا ذکر ہو یا پھر اپنی کار کے کسی مسئلے کا ذکر ہو۔

سچی بات یہ ہے کہ نفسیات اور نفسی طب اپنے وظائف کو بنیادی طور پر بدل رہے ہیں۔ ڈیلفی کے ہاتف غیبی سے لے کر فرائڈ کے تحلیل نفسی کے طریقہ علاج تک نفسیات کا کام یہ تھا کہ وہ خودی کو دریافت کرے۔ فرد کو سمجھے اور اس کی سچائی کو نمایاں کرے۔ لیکن آج کی صورتِ حال یہ ہے کہ نفسی طب' نفسیات اور تحلیل نفسی ایک ایسا آلہ بننے کا خطرہ ظاہر کر رہی ہیں جو انسانوں کے استحصال میں کام دے گا۔ اس شعبے کے ماہرین آپ کو بتاتے ہیں کہ نارمل فرد کیا ہوتا ہے اور پھر وہ یہ بتاتے ہیں کہ آپ میں خرابی کیا ہے؟ وہ ایسے طریقے بتاتے ہیں کہ جن پر عمل کرے کے آپ دوسروں سے ہم آہنگ ہو سکتے ہیں'

MashalBooks.com

خوش ہو سکتے ہیں اور نارمل بن سکتے ہیں۔ یہ کام ریڈیو، ٹیلی ویژن اور اخبارات بھی کر رہے ہیں۔ لیکن جدید نفسیات نے اس معاملے میں سب کو مات دے دی ہے۔ سمجھ اور آزادی کے نام پر وہ ہم سب کو مسخ کر رہی ہے۔ بلاشبہ نفسی طب، نفسیات اور تحلیلی نفسی کے ماہرین میں بعض ایسے صاحبان بھی ہیں جو قابلِ قدر خدمت سرانجام دے رہے ہیں، تاہم یہ امر بتدریج واضح ہوتا جا رہا ہے کہ یہ پیشے انسانوں کی نشوونما کے لئے خوفناک خطرہ بنتے جا رہے ہیں اور یہ کہ ان پیشوں کے ماہرین لطف اندوزی، استعمال اور خود غرضی کے نئے مذہب کے گرو بن رہے ہیں۔ وہ استحصال کے فن کے ماہرین اور برگشتہ شخصیت کے ترجمان بنتے جا رہے ہیں۔

عقل، ضمیر اور مذہب

برگشتہ دنیا میں عقل، ضمیر اور مذہب پر کیا گزرتی ہے؟ سرسری طور پر دیکھا جائے تو لگتا ہے کہ وہ خوب پھل پھول رہے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مغربی ملکوں میں ناخواندگی کا خاتمہ ہو گیا ہے، امریکہ میں زیادہ سے زیادہ لوگ کالجوں میں تعلیم حاصل کر رہے ہیں ہر کوئی اخبار پڑھتا ہے اور عالمی امور پر معقول گفتگو بھی کرتا ہے۔ اب جہاں تک ضمیر کا معاملہ ہے۔ اکثر لوگ اپنے اپنے محدود ذاتی حلقوں میں کافی حد تک مہذب برتاؤ کرتے ہیں۔ اور اگر ان کے عمومی کنفیوژن کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ بات خاصی تعجب انگیز بھی دکھائی دیتی ہے۔ مذہب کے معاملے میں ہم دیکھتے ہیں کہ اب اس کا چرچا زیادہ ہوتا ہے۔ امریکیوں کی اکثریت خدا پر ایمان رکھتی ہے.......... کم از کم رائے عامہ کے جائزوں میں وہ یہی کہتے ہیں۔ یہ باتیں اپنی جگہ ہیں، لیکن ہم ذرا سی گہرائی میں جائیں تو حقائق اس قدر خوش گوار نہیں رہتے۔

اگر ہم عقل کا ذکر کرتے ہیں تو ہمیں پہلے سے معلوم ہونا چاہئے کہ ہم انسان کی کس صلاحیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا تھا ہمیں عقل اور ذہانت میں لازماً تمیز کرنی چاہئے۔ ذہانت سے میری مراد کسی عملی مقصد کو حاصل کرنے کی خاطر تعلقات میں ہیر پھیر کرنے کی اہلیت ہے۔ چنانچہ وہ چمپازی بھی ذہانت کو استعمال کرتا ہے جو کیلا حاصل کرنے کی خاطر دو ٹہنیوں کو جوڑ لیتا ہے۔ ہم بھی اپنے معاملات میں

ایسا ہی کرتے ہیں۔ اس مفہوم میں ذہانت سے مراد چیزوں کو ایسے ہی قبول کرنا ہے جیسی کہ وہ ہیں اور پھر ان سے فائدہ اٹھانے کے جتن کرنا ہے۔ ذہانت حیاتیاتی بقا میں مدد دیتی ہے۔ دوسری طرف عقل کا مقصد فہم ہے۔ وہ یہ جاننے کی کوشش کرتی ہے کہ پردے کے پیچھے کیا ہے' اصل کیا ہے' اس حقیقت کا جوہر کیا ہے جس نے ہمیں چاروں طرف سے گھیر رکھا ہے۔ یہ بات نہیں کہ عقل کا کوئی وظیفہ نہیں۔ تاہم جسمانی یا ذہنی یا روحانی وجود کو ترقی دینا اس کا وظیفہ نہیں۔ تاہم انفرادی اور سماجی زندگی میں اکثر اوقات پیشن گوئی کے لئے بروئے کار لائی جاتی ہے۔ (یہ سمجھتے ہوئے کہ اکثر اوقات پیشن گوئی کا دارومدار ان قوتوں کو سمجھنے پر ہوتا ہے جو پس پردہ کارفرما ہوتی ہیں۔) اور پیشن گوئی بسا اوقات جسمانی بقا کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے۔

عقل خودی کے احساس اور تعلق کا تقاضا کرتی ہے۔ اگر میں مجہول انداز میں تاثرات' خیالات اور آراء حاصل کرتا رہتا ہوں تو پھر میں ان کا ایک دوسرے سے موازنہ کرسکتا ہوں اور ان سے فائدہ بھی اٹھا سکتا ہوں .... لیکن میں ان کا فہم حاصل نہیں کر سکتا۔ ڈیکارٹ نے یہ کہا تھا کہ ''میں سوچتا ہوں' لہٰذا میں ہوں''۔ اس کے برعکس یہ بات بھی درست ہے کہ میں اسی وقت سوچ سکتا ہوں' جب کہ میں' میں ہوں اور میں نے اپنی انفرادیت شے میں تبدیل نہیں کردی۔ اگر ایسا ہے تو پھر میں سوچ سکتا ہوں' یعنی میں اپنی عقل کو استعمال کرسکتا ہوں۔

اس سے قریبی طور پر منضبط حقیقت کے احساس سے محرومی ہے جو برگشتہ شخصیت کا طرۂ امتیاز ہے۔ عام طور پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آج کا انسان تاریخ کے اکثر ادوار کے انسانوں سے اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ زیادہ حقیقت پسندی کا حامل ہے۔ لیکن اپنی حقیقت پسندی کا یہ چرچا کم وبیش مریضانہ غلط بیانی ہے۔ یہ اچھی حقیقت پسندی ہے کہ ہم ایسے ہتھیاروں کے انبار لگا رہے ہیں جو اس کرۂ ارض کو نہیں تو کم از کم ساری جدید تہذیب کو ملیا میٹ کرسکتے ہیں۔ اگر کوئی فرد اس قسم کا کام کرتا دکھائی دے تو اسے فوراً بندی خانے میں پھینک دیا جائے اور اگر وہ اپنی حقیقت پسندی پر ناز بھی کرتا ہو تو پھر ماہرین نفسیات اسے زیادہ بیمار ذہن کی علامت قرار دے دیں گے۔ خیر اس سے قطع نظر...... امر واقعہ یہ ہے کہ جدید انسان حقیقت پسندی سے تعجب انگیز حد تک محروم ہونے کا مظاہر کرتا ہے۔

MashalBooks.com

زندگی اور موت کے مفہوم، مسرت اور دکھ، احساسات اور سنجیدہ افکار...... ہر معاملے میں اس محرومی کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اس نے انسانی وجود کی تمام تر حقیقت پر پردہ ڈال دیا ہے اور اس کی جگہ جھوٹی حقیقت کی مصنوعی مگر دلکش تصویر کو دے دی ہے۔ یہ رویہ اس وحشی سے مختلف نہیں جس نے کانچ کے ٹکڑوں کو ہیرے سمجھ کر اپنی زمین اور اپنی آزادی کا سودا کر لیا تھا۔

معاصر معاشرے کا ایک اور عامل جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا تھا وہ بھی عقل کے لئے تباہ کن ہے۔ چونکہ کوئی شخص بھی کسی کام کو مکمل طور پر سرانجام نہیں دیتا بلکہ اس کے صرف چھوٹے سے جز و کو ہی مکمل کرتا ہے، اور چونکہ اشیاء کے ابھار اور لوگوں کی تنظیم اس قدر وسیع وعریض ہے کہ اسے مجموعی طور پر سمجھا نہیں جا سکتا اس لئے کسی شے کو بھی اس کی کلیت میں دیکھنا محال ہے۔ یوں مظاہر کے پیچھے کارفرما قوانین کا مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ کسی بڑے یونٹ کے ایک حصے سے فائدہ اُٹھانے کے لئے، چاہے وہ مشین ہو یا کوئی ریاست ہو، ذہانت کافی ہے۔ لیکن عقل سے کام اسی وقت لیا جا سکتا ہے جب کہ اسے پورے طور پر بروئے کار لایا جائے، جب کہ اس کا واسطہ قابلِ مشاہدہ اور قابلِ انتظام ذوات سے ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجئے کہ کشادگی کی ایک خاص حد سے آگے ٹھوس پن ختم ہو جاتا ہے اور تجرید کاری اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی حقیقت کا احساس ختم ہو جاتا ہے۔ یہ ارسطو تھا جس نے سب سے پہلے اس سچائی کو سمجھا۔ چنانچہ اس کا کہنا تھا کہ جس شہر کی آبادی بڑھ جائے وہ قابلِ رہائش نہیں رہتا۔ ارسطو نے جس شہر کو مناسب قرار دیا تھا وہ ہمارے آج کے چھوٹے قصبے کے برابر تھا۔

برگشتہ انسان کی سوچ کے معیار کا جائزہ لیا جائے تو فوراً ہی ہمیں اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس کی ذہانت کس قدر بڑھ گئی ہے اور عقل کس قدر زوال پذیر ہو گئی ہے۔ وہ اپنی حقیقت کو طے شدہ سمجھتا ہے اور اسے کھانا چاہتا ہے۔ استعمال کرنا چاہتا ہے۔ چھونا چاہتا ہے اور اس کا استحصال کرنے کے درپے ہے۔ وہ تو یہ سوال بھی نہیں اٹھاتا کہ اس کے پیچھے کیا ہے اور زندگی کا یہ سارا قافلہ کس طرف رواں دواں ہے۔ لیکن آپ نہ تو مفہوم کو کھا سکتے ہیں اور نہ ہی احساس کو پی سکتے ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ انیسویں صدی سے ہمارے زمانے تک حماقت میں قابلِ ذکر حد تک اضافہ ہوا ہے۔ ہاں شرط بس یہ ہے کہ ہم حماقت کو ذہانت کے بجائے عقل کی ضد

MashalBooks.com

سمجھیں۔ یہ بجا ہے کہ اب ہر شخص باقاعدگی سے اخبار پڑھتا ہے لیکن سیاسی واقعات کی سوجھ بوجھ کا فقدان ہے اور یہ بات خطرناک بھی ہے کیونکہ ہماری ذہانت ایسے ہتھیار بنانے میں مدد دے رہی ہے جن پر ہماری عقل قابو پانے کی اہل نہیں۔ ہمارے چاروں طرف ایسے افراد کی بھرمار ہے جو بہت ذہین ہیں' لیکن ذہانت کو جانچنے کا معیار اب اصل میں زبانی یاد کرنے کی صلاحیت رہ گیا ہے۔ خیر اس کے باوجود ایسے صاحبان بھی موجود ہیں جن کی سوچ اتنی ہی گہری جتنی تاریخ کے دوسرے ادوار کے داناؤں کی سوچ تھی۔ لیکن اس قسم کے لوگ ہجوم سے ہٹ کر سوچتے ہیں اور اگر علم وفضل میں ان کے غیر معمولی حاصلات کی بنا پر ایسے لوگوں کی ضرورت محسوس کی جائے تو بھی...... ان کے بارے میں شک وشبہات کا اظہار کیا جاتا ہے۔

جدید خود کار دماغ اس بات کی عمدہ مثال پیش کرتے ہیں کہ یہاں ذہانت سے مراد کیا ہے۔ جو اعداد وشمار ان میں داخل کئے جاتے ہیں وہ ان کے ساتھ خوب جوڑ توڑ کرتے ہیں۔ وہ موازنہ کرتے ہیں' انتخاب کرتے ہیں اور نتائج پیش کر دیتے ہیں۔ یہ سارا عمل خود کار ذہن اس قدر سرعت سے کرتے ہیں کہ انسانی ذہانت ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ علاوہ ازیں ان کے معاملے میں غلطی کا امکان بھی کم ہوتا ہے۔ تاہم ان سے کام لینے کے لئے بنیادی شرط یہ ہے کہ ان میں پہلے سے بنیادی اعداد وشمار داخل کئے جائیں۔ اچھا ایک کام ایسا ہے جو الیکٹرک دماغ نہیں کر سکتا اور وہ ہے تخلیقی طور پر سوچنا' مشاہدے میں آنے والے حقائق کے جوہر سے متعلق کسی بصیرت تک رسائی حاصل کرنا اور ان اعداد وشمار سے آگے قدم اٹھانا جو اسے پہلے سے مہیا کئے گئے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ مشین ذہانت کو بہتر بنا سکتی ہے اور اس کی نقل اتار سکتی ہے'' لیکن وہ عقل کی راہ پر نہیں چل سکتی۔

اب جہاں تک یونانی' یہودی اور مسیحی روایت کا تعلق ہے' اخلاقیات کو عقل سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اخلاقی کردار کی بنیاد عقل کی اساس پر قدری فیصلے کرنے کی اہلیت پر ہے۔ اس کا مطلب خیر وشر میں امتیاز کرنا اور فیصلے پر عمل کرنا ہے۔ عقل کا استعمال خودی کے وجود کو پہلے سے فرض کرتا ہے۔ اسی طرح اخلاقی فیصلہ اور عمل بھی خودی کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اخلاقیات چاہے توحیدی مذہب سے تعلق رکھنے والی ہو یا اس کا تعلق سیکولر انسان دوستی سے ہو' اس کی بنیاد اس اصول پر ہوتی ہے کہ کوئی ادارہ یا کوئی شے

بھی کسی فرد سے اعلیٰ تر نہیں ہے۔ نیز یہ کہ زندگی کا مقصد انسان کی محبت اور عقل کے امکانات کی تکمیل ہے اور یہ کہ انسان کی ہر دوسری سرگرمی کو اس مقصد کے تابع ہونا چاہیئے۔ لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقیات اس زندگی کا بامعنی جز وکسی طرح بن سکتی ہے اگر خود فرد ہی ایک خود کار مشین بن گیا ہو؟ پھر یہ بھی ہے اگر ہم آہنگی زندگی کا اصول بن جائے تو پھر ضمیر کیونکر فروغ پا سکتا ہے؟ اپنی ماہیت کے اعتبار سے ضمیر ہم آہنگی کی ضد ہوتا ہے...... جب ہر کوئی ''ہاں'' کہہ رہا ہو تو اسے ''نہ'' کہنے کے قابل ہونا چاہیئے۔ یہ ''نہ'' کہنے کی خاطر اسے اس فیصلے کی سچائی پر ایمان ہونا چاہیئے جس پر یہ ''نہ'' مبنی ہے۔ اعتماد کے ساتھ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس حد تک کوئی فرد ہم آہنگی اختیار کرتا ہے اس حد تک وہ ضمیر کی آواز سننے کے نااہل ہو جاتا ہے...... اس پر عمل کرنا تو بہت دور کی بات ہے۔ ضمیر اس وقت زندہ ہوتا ہے جب انسان اپنے آپ کو انسان سمجھتا ہے اور کوئی بکاؤ مال خیال نہیں کرتا۔ اشیاء کے لین دین کے ضمن میں ایک اور اخلاقی قدر موجود ہے۔ جسے انصاف پسندی کہا جاتا ہے۔ مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ آیا اشیاء کا تبادلہ مناسب قیمت پر ہو رہا ہے اور سودے بازی میں کوئی گڑ بڑ تو نہیں کی جا رہی ہے۔ چنانچہ اچھائی اور برائی کے بجائے یہ انصاف پسندی منڈی کا اصول ہے۔ اور منڈی کے حوالے سے جو شخصیت مرتب ہوتی ہے وہ اسی اخلاقی اصول کے تابع ہوتی ہے۔

انصاف پسندی کا یہ اصول بھی بلاشبہ ایک خاص قسم کا اخلاقی کردار پیدا کرتا ہے۔ اس اصول پر کار بند ہو کر آپ جھوٹ نہیں بولتے' دھوکے سے کام نہیں لیتے۔ دھونس نہیں جماتے...... یہاں تک کہ آپ دوسرے فرد کو موقع بھی دیتے ہیں...... لیکن اپنے ہمسائے سے پیار کرنا اس کے ساتھ یکجہتی محسوس کرنا' اپنی روحانی قوتوں کی پیشرفت کے لئے اپنی زندگی کو مخصوص کرنا' انصاف پسندی کی اخلاقیات کا حصہ نہیں۔ ہم اس وقت ایک تضاد کا شکار ہیں۔ ہم عمل تو انصاف پسندی کی اخلاقیات پر کرتے ہیں' لیکن دعویٰ مذہبی اخلاقیات کا کرتے ہیں...... کیا ہم اس بالکل واضح تضاد پر تامل نہ کریں؟ یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہم اس پر تامل نہیں کرتے۔ سبب کیا ہے؟ جزوی طور پر اس رویے کا سبب یہ ہے کہ ضمیر کی نشوونما کے چار ہزار برسوں کا ورثہ مکمل طور پر برباد نہیں ہوا۔ اس کے برخلاف مذہب اور جاگیرداری ریاست کی زنجیروں سے رہائی پانے کے بعد کئی حوالوں سے اس

MashalBooks.com

ورثے کو باثمر بنانے کا موقع ملا ہے اور اٹھارہویں صدی سے اب تک کے درمیانی زمانے میں اسے پھلنے پھولنے کے لئے جو سازگار حالات میسّر آئے ہیں، وہ شاید پہلے کبھی میسر نہ تھے۔ ہم اب بھی اس عمل کا حصہ ہیں......لیکن ہمارے اپنے بیسویں صدی کے حالاتِ زندگی کے حوالے سے یوں دکھائی دیتا ہے کہ اب ایسی کوئی نئی کلی نہیں رہی جو اس پھول کے مرجھانے کے بعد کھلے گی......

انسان دوست اخلاقیات اور انصاف پسندی کی اخلاقیات کے مابین پائے جانے والے تضاد پر تامل نہ کرنے کا ایک اور سبب یہ ہے کہ ہم انصاف پسند اخلاقیات کے حوالے سے مذہبی انسان دوست اخلاقیات کی از سرِ نو تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال سُنہری اصول' کی از سرنو تعبیر ہے۔ حقیقی مزہبی حوالے سے اس کا ایک مطلب یہ تھا کہ ہمسائے کے ساتھ ویسے ہی محبت کی جائے جیسے آپ اپنے ساتھ کرتے ہیں۔ انصاف پسند اخلاقیات کے نظام میں اس کا مفہوم بس یہ رہ گیا ہے کہ ''جب آپ لین دین کریں تو انصاف سے کام لیں۔ وہی کچھ دیں جو آپ لینے کی توقع کرتے ہیں۔ دھوکے سے کام نہ لیں۔ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ سنہری اصول آج کی مقبول ترین مذہبی ترکیب ہے۔ وہ اخلاقیات کے دو مختلف نظاموں کو جوڑ دیتا ہے اور ہمیں ان کے تضاد کو فراموش کر دینے میں مدد بھی دیتا ہے۔

ہم نے اگرچہ مذہبی ورثے کو قبول کر رکھا ہے، لیکن یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ نوجوان نسل روایتی اخلاقیات سے بے نیاز ہے۔ ہم اپنے نوجوانوں میں ایک ایسی بربریت پاتے ہیں جو معاشرے کی حاصل کردہ معاشی اور تعلیمی ترقی کے بالکل خلاف ہے۔ آج جب کہ میں اس مسودے پر نظر ثانی کر رہا ہوں، مجھے دو خبریں پڑھنے کا موقع ملا ہے۔ ایک تو روزنامہ' نیویارک ٹائمز' میں ایک شخص کے قتل کے بارے میں شائع ہوئی ہے۔ اس شخص کو اوسط درمیانے طبقے کے خاندانوں سے تعلق رکھنے والے چار نوجوانوں نے بے رحمی سے قتل کیا ہے۔ دوسری خبر رسالہ' ٹائم' سے ہے اس میں گوئٹے مالا کی پولیس کے نئے سربراہ کا ذکر کیا گیا ہے جو ابیکو آمریت کے زمانے میں پولیس کا سربراہ رہا تھا اور تب اس نے ملزموں سے راز اگلوانے اور ان کے نامناسب سیاسی خیالات کو ختم کرنے کے لئے عجیب وغریب وحشیانہ طریقے تیار کر رکھے تھے۔ رسالہ' ٹائم' نے اس بدبخت کی

تصویر بھی شائع کی ہے اور اس کے نیچے یہ جملہ درج کیا ہے کہ ''غیر مناسب خیال کو کچلنے والا''۔ اس جملے سے زیادہ بے حسی کا اظہار اور کیا ہوسکتا ہے۔ کیا یہ بات حیرت انگیز ہے کہ جس معاشرے کا مقبول ترین اخباری رسالہ یہ جملہ درج کر سکتا ہے' اس معاشرے کے نوجوان کسی شخص کو مار مار کر ہلاک کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے۔ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہم اپنی فلموں اور تفنن آمیز کتابوں میں تشدد کا جو پرچار کرتے ہیں وہ ہماری نوجوان نسل میں دہشت گردی اور مار دھاڑ کا رجحان پیدا کرتا ہے'' فلموں کو سنسر کرنے والے اس بات پر تو نگاہ رکھتے ہیں کہ جنسی مناظر نہ دکھائیں جائیں' کیونکہ ان کی وجہ سے غیر موزوں جنسی خواہشات پیدا ہوتی ہیں' لیکن مار دھاڑ کے بارے میں وہ بہت ہی نرم رویہ رکھتے ہیں۔ سچ ہے کہ اگرچہ ہمارے پاس اخلاقی ورثہ اور اقدار موجود ہیں' لیکن وہ جلد ہی فنا ہونے والی ہیں۔ اور ان کی جگہ الڈوس ہکسلے کی "Brave New World" کی اخلاقیات آ جائے گی۔ آج کل یوں دکھائی دیتا ہے کہ گو بہت سے افراد کی ٹھوس صورتِ حال میں اخلاقی رویہ کارفرما ہوتا ہے' لیکن مجموعی طور پر معاشرہ بربریت کی طرف بڑھ رہا ہے۔

اخلاقیات کے بارے میں ہم نے یہاں جو کچھ کہا ہے' اس کا بیشتر حصہ مذہب کے بارے میں بھی درست ہے۔ یہ بجا ہے کہ برگشتہ انسانوں کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ ہم کس شے کو مذہب کہتے ہیں۔ مذہب کو اگر اس کے وسیع تر مفہوم میں لیا جائے اور اس میں سمت کے تعین کے نظام اور پرستش کے معروض کو شامل کیا جائے تو پھر ہر انسان ہی مذہبی قرار پاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے نظام کے بغیر کوئی شخص ہوش وحواس کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ یوں ہماری ثقافت دوسری تمام ثقافتوں کی طرح مذہبی نوعیت کی حامل ہے۔ ہمارے دیوتا مشین اور کارگزاری کا تصور ہیں۔ ہمارے زندگی کا مطلب حرکت میں رہنا' آگے بڑھنا اور ممکنہ حد تک چوٹی کے قریب تر پہنچنا ہے۔ لیکن اگر مذہب سے ہماری مراد توحید ہے تو پھر ہمارا یہ مذہب بھی دوسری چیزوں کی طرح محض ایک بکاؤ مال ہے۔ توحید برگشتگی اور کاروباری اخلاقیات کے ساتھ نہیں چل سکتی۔ وہ تو انسان صلاحیتوں کو آشکار کرنے اور اس کی نجات کو زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد بنا دیتی ہے اور یہ ایک ایسا مقصد جس کو کسی اور مقصد کے ماتحت نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک خدا

نا قابلِ شناخت اور نا قابلِ تعین ہے اور جس حد تک انسان کی تخلیق خدا کی صفات پر ہوئی ہے اس حد تک انسانی بھی نا قابلِ تعین ہے............ اس کا سیدھا سادھا مطلب یہ ہے کہ انسان کو کبھی بھی ایک شئے' بکاؤ مال خیال نہیں کیا جا سکتا۔ توحید اور شرک کے درمیان تضاد زندگی کے تخلیقی اور برگشتہ طریقوں کے درمیان کشمکش سے عبارت ہے۔ غالباً ہماری ثقافت عالمی تاریخ کی پہلی مکمل طور پر لادین ثقافت ہے۔ ہم نے انسانی وجود کے بنیادی مسائل کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ہم زندگی کے مفہوم اور اس کے حل سے بے نیاز ہیں۔ ہم اس اعتقاد کے ساتھ آغاز کرتے ہیں کہ زندگی کا اس کے سوا اور کوئی مقصد نہیں کہ اسے کامیابی سے خرچ کیا جائے اور کسی بڑی مصیبت کے بغیر اسے گزار دیا جائے۔ ہماری اکثریت خدا پر یقین رکھتی ہے۔ اس نے بس یہ تسلیم کر رکھا ہے کہ خدا وجود رکھتا ہے۔ دوسرے لوگ جو خدا کے وجود پر ایمان نہیں رکھتے' انہوں نے بھی بس یونہی یہ طے کر رکھا ہے کہ خدا کا کوئی وجود نہیں۔ سچی بات تو یہ ہے کہ حقیقی مذہبی نقطہ نظر سے یا نفسیاتی حوالے سے ہماری ثقافت میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کوئی شخص خدا پر ایمان رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ ان دونوں صورتوں میں وہ خدا یا خود اپنے وجود کے مسئلے کے حل کے بارے میں بے نیاز ہی رہتا ہے۔ جس طرح برادرانہ محبت کی جگہ غیر شخصی راستی نے لے لی ہے اس طرح خدا کو کائناتی کارپوریشن کا بعید از کار ڈائریکٹر جنرل بنا دیا گیا ہے۔ بس یہ جاننا ہی کافی رہ گیا ہے کہ وہ وہاں ہے (اگرچہ کائنات کا نظام غالباً اس کے بغیر بھی چلتا ہی رہے گا) آپ اسے دیکھتے یا محسوس نہیں کرتے' البتہ ''اپنا کام کرتے ہوئے'' اس کی قیادت کا اعتراف کرتے ہیں۔

آج کل ہم جس مذہبی ''احیاء'' کا چرچا سنتے ہیں' توحید کو شاید اس سے بڑا ضعف کبھی نہیں پہنچا۔ کیا اس سے زیادہ بے حرمتی کی کوئی بات ہے کہ جس طرح ہم صابن فروخت کرتے ہیں اسی طرح مذہب کو فروخت کریں اور اس طرح خدا کی عبادت کرنے کی تلقین کریں کہ وہ ہمارے روزمرہ کے کاموں میں شریک بن جائے؟

اس حقیقت کے پیشِ نظر کہ جدید انسان کی برگشتگی توحید کی ضد ہے' ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ مولوی صاحبان جدید سرمایہ دارانہ نظام کے پرزور مخالف اور نکتہ چین ہوں گے۔ خیر کسی حد تک وہ اس نظام کی مخالفت کرتے تو ہیں۔ لیکن بنیادی طور پر وہ ہمارے معاشرے کی رجعت پسند قوتوں کے مددگار ہیں اور وہ معاشرے کی لوٹ مار اور بددیانتی کو

MashalBooks.com

جاری و ساری رکھنے میں فیصلہ کن کردار ادا کر رہے ہیں۔ لگتا ہے کہ ان میں سے اکثر کو یہ خبر ہی نہیں ہے کہ اس قسم کا مذہب کھلی بت پرستی کی صورت میں ڈھل جائے گا۔ یقیناً اگر مذہبی علماء نے ہر قسم کی بے انصافی اور استحصال کو مذہبی تحفظ عطا کرنے کا عمل جاری رکھا تو پھر مذہب کے بچاؤ کی کوئی صورت نہ رہے گی۔

محنت

آیئے اب ہم اس سوال پر غور کریں کہ برگشتہ معاشرے میں محنت کا کیا مفہوم بنتا ہے۔

برگشتگی کی عمومی بحث میں ہم اس مسئلے کا تھوڑا بہت ذکر کر چکے ہیں۔ تاہم نہ صرف موجودہ معاشرے کو سمجھنے بلکہ بہتر معاشرہ تخلیق کرنے کے لئے بھی یہ مسئلہ زیادہ اہم ہے' لہٰذا ہم یہاں اس کا زیادہ گہرائی سے تجزیہ کرنا چاہتے ہیں۔

انسان اگر دوسروں کا استحصال نہ کر رہا ہو تو پھر زندہ رہنے کے لئے اسے محنت کرنا پڑتی ہے۔ اس کے کام کے طریقے چاہے کتنے ہی بوسیدہ اور سادہ کیوں نہ ہوں' انہیں کی بدولت وہ حیوانوں سے ممتاز ہوا ہے۔ یوں بجا طور پر انسان کو ایسا حیوان قرار دیا گیا ہے جو پیدا کرتا ہے' تخلیق کرتا ہے۔ تاہم کام انسان کی محض ناگزیر ضرورت نہیں بلکہ فطرت کی زنجیروں سے اسے نجات دلانے والا بھی ہے۔ محنت ہی نے انسان کو سماجی اور خودمختار حیثیت عطا کی ہے۔ محنت کے عمل کے دوران' یعنی خارجی فطرت کو تبدیل کرتے ہوئے' انسان اپنے آپ کو تبدیل کرتا ہے۔ وہ فطرت پر قابو پا کر اس سے آزادی حاصل کرتا ہے۔ وہ تعاون اور عقل کی صلاحیتوں کو فروغ دیتا اور احساس حسن کو بڑھاتا ہے۔ تاہم اس کے ساتھ ہی وہ فطرت کے آقا اور اس کے معمار کے طور پر اس کے ساتھ اپنے بندھن کو مضبوط بناتا ہے۔ جس قدر انسان کی محنت بڑھتی ہے' اسی قدر اس کی انفرادیت نشوونما پاتی ہے۔ فطرت کو تبدیل کرتے ہوئے اور اس کی تشکیل نو کرتے ہوئے انسان اپنی قوتوں کو بروئے کار لانے کا ڈھنگ سیکھتا ہے اور ساتھ ہی اپنی مہارت اور تخلیقی صفت میں اضافہ کرتا ہے۔ چاہے ہم جنوبی فرانس کی غاروں میں بنائی ہوئی پرانے زمانے کی تصویروں کی مثال لیں' یا پرانے زمانے کے سجے سجائے ہتھیاروں' یونان کے صنموں اور

معبدوں، عہدِ وسطیٰ کی عبادت گاہوں، ماہر کاریگروں کی تیار کردہ کرسیوں اور میزوں یا کسانوں کے اگائے ہوئے پھولوں، درختوں اور فصلوں پر نگاہ ڈالیں...... یہ سب کی سب انسان کی عقل اور مہارت کے ہاتھوں فطرت کو تخلیقی انداز میں بدلنے کی مثالیں ہیں۔

مغربی دنیا کی تاریخ میں دست کاری، خصوصاً جیسا کہ اس نے تیرہویں اور چودھویں صدیوں میں فروغ پایا تھا، تخلیقی محنت کے ارتقاء کی ایک انتہا کو ظاہر کرتی ہے۔ تب محنت محض ایک مفید سرگرمی نہ تھی بلکہ ایک ایسی سرگرمی بھی تھی جو انسان کو گہری تسکین عطا کرتی تھی۔ سی۔ ڈبلیو۔ ملز نے دست کاری کے اوصاف کو بہت خوبی سے بیان کیا ہے اس کا کہنا ہے کہ محنت کا مقصد سوائے تخلیق کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ محنت کار اپنی محنت کے عمل پر پورا قابو رکھتا ہے۔ یوں وہ اپنے کام سے بہت کچھ سیکھتا ہے اور اپنے کام کے دوران اپنی صلاحیتو اور مہارت کو بروئے کار لاتا ہے اور انہیں نشو ونما کا موقع بھی فراہم کرتا ہے۔ اس میں کام اور تفریح یا کام اور ثقافت کی کوئی تقسیم نہیں ہوتی۔ جس طریقے سے کوئی دست کار روزی کماتا ہے، وہی طریقہ اس کی پوری زندگی کا تعین کرتا ہے۔

قرونِ وسطیٰ کے ڈھانچے کے خاتمے اور جدید نظام پیداوار کے آغاز سے، خاص طور پر پروٹسٹنٹ ملکوں میں محنت کا مفہوم اور وظیفہ بنیادی طور پر بدل گیا ہے۔ انسان نئی حاصل ہونے والی اپنی آزادی سے خوف زدہ تھا، چنانچہ اس نے اپنے شکوک وشبہات اور خوف کو دبانے کے لئے شدید نوعیت کی سرگرمی کی ضرورت کو شدت سے محسوس کیا۔ اس سرگرمی کے نتیجے نے، کامیابی یا ناکامی کی صورت میں، اس کی نجات کا تعین کرنا اور یہ ظاہر کرنا تھا کہ آیا وہ ان میں شامل ہے جن کو نجات حاصل ہو گئی ہے یا ان میں جو گھاٹے میں رہ گئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ محنت ایسی سرگرمی نہ رہی جو بذاتِ خود مسرت انگیز ہوتی ہے اور تسکین کا وسیلہ بنتی ہے۔ اس کے بجائے وہ ایک فرض اور ایک ایسا وہم بن گئی جس نے دل ودماغ پر غلبہ حاصل کر لیا ہو۔ محنت کے ذریعے دولت کا حصول جس قدر ممکن ہوتا گیا، اسی قدر وہ محض دولت اور کامیابی کا مقصد حاصل کرنے کا وسیلہ بنتی چلی گئی۔ میکس ویبر کے الفاظ میں یوں کہئے کہ محنت تنہائی اور علیحدگی کے انسانی احساس کا جواب بن کر رہ گئی۔

تاہم محنت کا یہ مفہوم صرف بالائی اور درمیانے طبقے کے لئے تھا...... یعنی ان لوگوں کے لئے جو تھوڑا بہت سرمایہ اکٹھا کر سکتے تھے اور دوسرے لوگوں سے کام لے سکتے

تھے۔ انسانوں کی ایسی بڑی اکثریت کے لئے محنت جبری مشقت کے سوا کچھ نہ رہی، جس کے پاس بیچنے کے لئے صرف اپنی جسمانی توانائی ہوا کرتی ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے دوران مزدوروں کو سولہ سولہ گھنٹے کام کرنا پڑتا تھا۔ ان مزدوروں کے لئے محنت کسی ترقی کا وسیلہ نہ تھی بلکہ ایسی جبری مشقت تھی جو فاقہ کشی سے بچنے کے لئے ضروری ہوگئی تھی۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ عہدِ جدید کے ابتدائی ادوار میں درمیانے طبقے کے لئے محنت فرض کا درجہ رکھتی تھی اور غریبوں کے لئے اس کی حیثیت جبری مشقت جیسی تھی۔

محنت کو فرض قرار دینے کا مذہبی رویہ، جو انیسویں صدی میں بھی خاص مقبول تھا، گذشتہ چند عشروں سے قابلِ ذکر حد تک تبدیل ہونے لگا ہے۔ جدید انسان کو معلوم ہی نہیں ہے کہ وہ اپنے ساتھ کیا برتاؤ کرے، اپنے وقت کو بامعنی طور پر کیونکر صرف کرے۔ لہٰذا وہ ناقابلِ برداشت بوریت سے بچنے کی خاطر محنت کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ لیکن اب محنت اس طرح کا اخلاقی اور مذہبی فریضہ نہیں رہی، جس طرح کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے دوران درمیانہ طبقہ اسے سمجھا کرتا تھا۔ اس کی جگہ ایک نئی شے نے جنم لے لیا ہے۔ پیداوار میں مسلسل اضافہ، زیادہ اور بہتر چیزیں تیار کرنے کا جنون بذاتِ خود مقصد بن کر رہ گیا ہے۔ گویا یہ نیا نصب العین ہے۔ محنت محنت کش سے برگشتہ ہوگئی ہے۔

اس صورتِ حال میں صنعتی مزدور پر کیا بیتتی ہے؟ وہ کوئی شے، تیار کرنے پر ہر روز سات آٹھ گھنٹوں تک اپنی بہترین توانائی خرچ کرتا ہے۔ روزی کمانے کے لئے وہ محنت کرنے پر مجبور ہے۔ لیکن بنیادی طور پر اس کا کردار مجہول ہے۔ پیداوار کے بہت زیادہ منظم اور پیچیدہ عمل میں وہ کوئی چھوٹا موٹا کام کرتا ہے اور اسے کبھی اپنی تیار کردہ شے کی مکمل صورت میں سامنا کرنے کا موقع نہیں ملتا...... کم از کم بنانے والے کی حیثیت سے اسے یہ موقع ہرگز نہیں ملتا۔ ہاں صارف کے طور پر یہ ممکن ہے بشرطیکہ اس کے پاس اتنے پیسے ہوں کہ وہ اپنی تیار کردہ شے کو دکان سے خرید سکے۔ اس کا تعلق نہ تو اپنی تیار کردہ شے سے ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے وسیع تر معاشی اور سماجی پہلوؤں سے اس کا کوئی ناطہ ہوتا ہے۔ اسے تو بس ایک مخصوص مقام میں رکھا جاتا ہے۔ جہاں وہ ایک مخصوص کام کرتا ہے، لیکن محنت کی تنظیم یا انتظام میں اسے شریک نہیں کیا جاتا۔ اسے نہ تو اس بات سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کا علم ہوتا ہے کہ کسی اور شے کے بجائے ایک خاص شے کیوں تیار کی

MashalBooks.com

جاتی ہے...... اور یہ کہ مجموعی طور پر معاشرے کی ضروریات سے اس کا کیا تعلق ہے۔ کارخانے میں مشینوں کے ذریعے جوتے' کاریں' بلب یا کوئی اور شے تیار کی جاتی ہے اور صنعتی مزدور مشین کا آقا ہونے کے بجائے محض اس کا ایک پرزہ ہوتا ہے۔ مشین اس کی آقا بن گئی ہے اور وہ پہلے کی طرح اب وہ کام نہیں کرتی جو جسمانی محنت کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ مشین اب انسانی توانائی کا بدل نہیں رہی بلکہ انسان مشین کا بدل بن کر رہ گیا ہے۔ چنانچہ ہم مزدور کی محنت کو ایسے کام سے تعبیر کر سکتے ہیں جو فی الحال مشین کے ذریعے نہیں کیا جا سکتا۔

محنت اب بجائے خود بامعنی انسانی سرگرمی نہیں رہی بلکہ دولت حاصل کرنے کا وسیلہ بن گئی ہے موٹریں تیار کرنے کی صنعت میں محنت کشوں کا مشاہدہ کرنے کے بعد پی۔ ڈرکر نے اس تصور کو خوبی سے بیان کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ محنت کشوں۔ کے لئے' کم از کم ان کی بہت بڑی اکثریت کے لئے' ملازمت کا واحد مفہوم تنخواہ حاصل کرنا ہے۔ اس کے لئے کام غیر فطری' توہین آمیز' ناپسندیدہ اور بے معنی شرط ہے تنخواہ حاصل کرنے کی۔ اس لئے محنت کش محنت کے بغیر ہی تنخواہ حاصل کرنے کی خاطر سوسو جتن کرتے ہیں۔ یہ بھی کوئی حیرت کی بات نہیں کہ اس صورتِ حال نے مغموم اور ناآسودہ محنت کار کو جنم دیا ہے............ وجہ یہ ہے کہ تنخواہ کا چیک عزت نفس کی بنیاد نہیں بن سکتا۔

محنت کے ساتھ محنت کش کا یہ تعلق اس ساری سماجی تنظیم کا نتیجہ ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔ برسرِ روزگار ہونے کا مطلب فعال کارکن ہونا نہیں اور جزوی کام کرنے کے علاوہ محنت کش پر کوئی ذمہ داری بھی عائد نہیں ہوتی اور اس کی دلچسپی بھی بس یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے لئے اور اپنے اہلِ خانہ کے لئے روٹی کپڑے کا بندوبست کر سکے۔ اس سے زیادہ کی نہ اس سے توقع کی جاتی ہے اور نہ ہی زیادہ کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔ وہ اس آلے کا پرزہ ہے جو سرمائے نے حاصل کیا ہے اور اس کے کردار اور وظیفے کا تعین بھی آلے کا پرزہ ہونے کی اس کی اہلیت سے کیا جاتا ہے۔ حالیہ عشروں کے دوران محنت کش کی نفسیات' محنت سے متعلق اس کے رویے اور ''صنعت کے انسانی مسئلے'' پر زیادہ توجہ دی گئی ہے' تاہم ''صنعت کے انسانی مسئلے'' کی ترکیب ہی پس پردہ رویئے کی نشاندہی کر دیتی ہے۔ محنت کش اپنی زندگی کا بڑا حصہ محنت میں بسر کرتا ہے لہٰذا جس مسئلے پر توجہ دی جاتی

چاہئے وہ ''صنعت کا انسانی مسئلہ'' نہیں بلکہ ''انسانوں کا صنعتی مسئلہ'' ہے۔

صنعتی نفسیات میں بیشتر تحقیقات کا تعلق اس مسئلے سے ہے کہ محنت کش سے زیادہ کام کس طرح لیا جا سکتا ہے اور اسے کس طرح کم از کم مزاحمت کے ساتھ کام جاری رکھنے پر آمادہ کیا جا سکتا ہے۔ نفسیات نے اپنی خدمات ''انسانی انجینئرنگ'' کے سپرد کر دی ہیں جو مزدور اور ملازم کو ایسی مشینیں خیال کرتی ہے جن کو اچھی طرح تیل دیا جائے تو وہ زیادہ تیزی سے کام کرتی ہیں۔ ٹیلر کو زیادہ دلچسپی اس بات سے تھی کہ محنت کش کی جسمانی توانائیوں کے فنی استعمال کی بہتر تنظیم کی جائے، لیکن صنعتی نفسیات دانوں کی اکثریت محنت کش کی سائیکی کا استحصال کرنے میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس کے پسِ پردہ تصور کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگر مزدور اس وقت زیادہ کام کرتا ہے جب کہ وہ خوش ہو تو آیئے ہم اسے خوش، محفوظ اور مطمئن وغیرہ بنا دیں بشرطیکہ اس طرح وہ زیادہ محنت کرے اور کم از کم مزاحمت کرے۔ ''انسانی رشتوں'' کے نام پر محنت کش پر وہ تمام تدبیریں آزمائی جاتی ہیں جو ایک مکمل طور برگشتہ فرد کے لئے مناسب ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ عوام کے ساتھ بہتر تعلقات کی خاطر مسرت اور انسانی اقدار کی سفارش بھی کی جاتی ہے۔ چنانچہ امریکی ہفت روزہ ''ٹائم'' کے مطابق امریکہ کے ایک مشہور ترین ماہر نفسیات نے پندرہ سوسپر مارکیٹ منتظمین کے ایک گروپ کو بتایا تھا کہ ''اگر ہم خوش باش ہوں تو اس سے ہمارے گاہکوں کو زیادہ تسلی ہوتی ہے .... اس طرح انتظامیہ کو زیادہ منافع حاصل ہوگا اگر ہم چند اقدار اور انسانی تعلقات کے اصولوں پر عمل کرنے لگیں''۔ گویا اب ہم ذکر تو انسانی تعلقات کا کرتے ہیں لیکن اس سے مراد سب سے زیادہ غیر انسانی تعلقات ہوتے ہیں .... یہ تو ایسے تعلقات ہیں جو برگشتہ مشینوں کے درمیان پائے جاتے ہیں۔

محنت کی برگشتہ اور شدید طور پر غیر تسلی بخش نوعیت دو قسم کے ردِعمل پیدا کرتی ہے۔ اول تو مکمل سستی و کاہلی کا آئیڈیل ہے اور دوسرا ردِعمل محنت اور اس سے متعلقہ ہر شے اور ہر شخص کے خلاف گہری نفرت ہے۔ عام طور یہ نفرت غیر شعوری ہوا کرتی ہے۔

آرام طلبی اور فارغ البالی کی چاروں طرف پھیلی ہوئی خواہش کو محسوس کرنا دشوار نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ہماری اشتہار بازی میں اسے جنس پر بھی فوقیت دی جاتی ہے۔ بلاشبہ محنت سے بچنے کی بہت سی مفید چالیں اور ترکیبیں موجود ہیں۔ تاہم یہ ترکیبیں

MashalBooks.com

کامل مجہولیت کے آئیڈیل کی طرف اقدامات کے طور پر ہی قبول کی جاتی ہیں۔ مثلاً دیکھئے کہ ایک الیکٹرک ٹوسٹر کا اشتہار یوں دیا جاتا ہے کہ ''.......... دنیا بھر میں سب سے انوکھا...... یہ نیا ٹوسٹر آپ کے لئے سب کچھ خود ہی کرتا ہے۔ آپ کو ڈبل روٹی نیچے کرنے کی ضرورت بھی نہیں پڑتی۔ وہ خود بخود آپ کے ہاتھوں تک اسے پہنچا دیتا ہے۔'' اس قسم کے اشتہار آپ کو ہر جگہ دکھائی دیں گے جس میں آرام طلب اور فرصت کے گن گائے جاتے ہیں۔

تاہم محنت کی بے معنویت اور بوریت کے خلاف زیادہ شدید اور گہرا ردِعمل بھی ہے۔ اس کا اظہار محنت سے بے زاری میں ہوتا ہے۔ اس بے زاری کو عام طور پر پوشیدہ رکھا جاتا ہے بہت سے تاجر ایسے ہیں جو اپنے آپ کو اپنے کاروبار اور ان اشیاء کا قیدی خیال کرتے ہیں جن کو وہ فروخت کرتے ہیں۔ انہیں اس سارے معاملے میں فریب کاری اور اس سے ایک پوشیدہ نفرت کا احساس رہتا ہے۔ ایک تاجر اپنے گاہکوں سے نفرت کرتا ہے جو اسے ہر وقت منہ پر مسکراہٹ کا بوجھ اٹھائے رکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔ وہ دوسرے تاجروں سے بھی نفرت کرتا ہے کہ وہ اس کے لئے خطرہ ہوتے ہیں۔ اپنے ملازموں سے نفرت کرتا ہے کہ ہر وقت ان پر کڑی نظر رکھنی پڑتی ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ خود اپنے آپ سے نفرت کرتا ہے' کیونکہ وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی زندگی کامیابی کے لمحاتی کیف کے علاوہ اور کچھ دیئے بغیر گزرتی جارہی ہے۔ بلاشبہ دوسروں سے' اپنے آپ سے اور اپنی چیزوں سے یہ نفرت زیادہ تر لاشعوری ہوتی ہے اور محض کبھی کبھار ہی اس کا احساس بھرپور ہوتا ہے اور فوراً ہی اس پر قابو بھی پالیا جاتا ہے۔

جمہوریت

جس طرح محنت برگشتہ ہو کر رہ گئی ہے' اسی طرح جدید جمہوریت میں ووٹر کے ارادے کا اظہار بھی ایک برگشتہ اظہار ہے۔ جمہوریت کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ اگر کسی ایک حکمران یا چھوٹے سے گروہ کے بجائے تمام لوگ مل کر اپنے مقدر کا تعین کریں اور مشترکہ اہمیت کے امور پر فیصلے کریں۔ شہری اپنے نمائندے منتخب کرتے ہیں اور پارلیمنٹ میں بیٹھ کر ملکی قوانین وضع کرتے ہیں۔ یوں سمجھا جاتا ہے کہ قومی امور میں ہر شہری ذمہ

دارانہ طور پر شرکت کرتا ہے۔ اختیارات کی تقسیم کے اصول کے مطابق ایک عمدہ نظام تشکیل دیا جاتا ہے جو عدالتوں کی خود مختاری اور راست بازی کو برقرار رکھنے میں مدد دیتا ہے اور ساتھ ہی انتظامیہ اور عدلیہ کے وظائف میں توازن پیدا کرتا ہے۔ مثالی طور پر ہر شہری فیصلے کرنے میں مساوی طور پر ذمہ دار اور موثر ہوتا ہے۔

تاہم حقیقت کی دنیا میں ہم دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ابھرتے ہوئے جمہوری نظام کو ایک اہم تضاد نے ضعف پہنچایا ہے۔ جب جمہوری نظام کو ایسی ملکوں میں رائج کیا جاتا ہے جہاں مواقع اور دولت کی تقسیم بہت زیادہ غیر مساوی ہوتی ہے تو وہاں امیر طبقہ فطری طور پر ان مراعات سے دست بردار ہونے پر تیار نہیں ہوتا جو بوسیدہ نظام نے انہیں عطا کی ہوتی ہیں۔ اگر غریب لوگوں کی اکثریت کو صحیح معنوں میں اپنا ارادہ ظاہر کرنے کا موقع ملے تو امیروں کی مراعات فوراً ہی ختم ہو جائیں۔ اس خطرے سے محفوظ رہنے کی خاطر پہلے تو بھوکے ننگے عوام کی اکثریت کو ووٹ دینے سے محروم رکھا گیا تھا اور رفتہ رفتہ ہی یہ اصول قبول کیا گیا کہ ہر شہری کو ووٹ دینے کا حق ہے۔

انیسویں صدی میں یوں دکھائی دیتا تھا کہ اگر سب لوگوں کو ووٹ دینے کا حق مل جائے تو جمہوریت کے سارے مسائل حل ہو جائیں گے۔ چنانچہ ۱۸۳۸ء میں ایک چارٹسٹ لیڈر راور کونور نے دعویٰ کیا تھا کہ سب لوگوں کا ووٹ کا حق ملنے سے معاشرے کا نقشہ ہی بدل جائے گا۔ شک و شبے کی فضا ختم ہو جائے گی اور اس کی جگہ برادرانہ محبت' باہمی دلچسپی اور عالمگیر اعتماد کی فضا پیدا ہو جائے گی۔ ۱۸۴۲ء میں اسی رہنما نے کہا تھا کہ ''سب لوگوں کو ووٹ دینے کا حق ملنے کے صرف چھ ماہ بعد برطانیہ کے ہر مرد' ہر عورت کو مناسب روٹی' کپڑا اور مکان مل جائے گا''۔ اس زمانے کے بعد سے تمام بڑی جمہوریتوں نے سب لوگوں کے ووٹ کا حق تسلیم کر لیا ہے' لیکن دنیا کے امیر ترین ملک میں بھی عوام کا ایک تہائی حصہ مناسب روٹی' کپڑا اور مکان سے محروم ہے۔

سب لوگوں کو ووٹ کا حق ملنے سے صرف ان لوگوں کو ہی مایوسی نہیں ہوئی جو اس حق کے لئے جدوجہد کرتے رہے تھے بلکہ وہ لوگ بھی مایوس ہوئے ہیں جو سمجھتے تھے کہ اس طرح کا حق ملنے سے شہری ذمہ دار' فعال اور خود مختار شخصیات میں تبدیل ہو جائیں گے۔ اب یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ آج جمہوریت کا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ سب لوگوں کو ووٹ

دینے کا حق حاصل نہیں۔ بلکہ مسئلے کا تعلق اس طریقے سے ہے جس کے مطابق اس حق کو استعمال کیا جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ عوام ''اپنی'' رائے کا اظہار کیسے کر سکتے ہیں جب کہ ان کی اپنی کوئی رائے، اپنا کوئی ارادہ ہی نہ ہو، اگر وہ محض برگشتہ پرزے ہوں، جن کی آراء، ذوق اور ترجیحات کا جوڑ توڑ دوسرے کر رہے ہوں؟ اس صورتِ حال میں سب کے لئے رائے دہندگی کا حق بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اگر کوئی حکومت یہ ثابت کر سکے کہ ہر شہری کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہے اور یہ کہ ووٹوں کی گنتی دیانتداری سے ہوتی ہے تو وہ جمہوری قرار پاتی ہے۔ اگر سب لوگ ووٹ دیں مگر ان کی گنتی دیانتداری سے نہ ہو یا اگر لوگ حکمران جماعت کے خلاف ووٹ دینے سے خائف ہوں تو پھر اس ملک کو غیر جمہوری سمجھا جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ بات درست ہے کہ آزادانہ اور گڑبڑ والے انتخابات میں بہت فرق ہوتا ہے اور یہ فرق اہم بھی ہوتا ہے۔ تاہم اس فرق کو محسوس کرتے ہوئے ہمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کر دینی چاہئے کہ ضفوری نہیں کہ آزادانہ انتخابات ''عوام کے ارادے'' کو ہی ظاہر کرتے ہوں۔ اگر لوگوں کی اکثریت اشتہار بازی کے فریب میں آ کر کسی خاص ٹوتھ پیسٹ کو استعمال کرنے لگتی ہے تو کوئی شخص بھی سنجیدگی کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کرے گا کہ لوگوں نے اس ٹوتھ پیسٹ کے حق میں ''فیصلہ'' دے دیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ موثر اشتہار بازی کے سبب لوگوں نے اس ٹوتھ پیسٹ کے بنانے والوں کے دعوے قبول کر لئے ہیں۔

برگشتہ معاشرے میں لوگ اسی طریقے سے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں جس طریقے سے وہ روزمرہ کی اشیاء خریدتے وقت انتخاب کرتے ہیں۔ وہ پراپیگنڈے کا ڈھول سنتے رہتے ہیں اور اس پراپیگنڈے کے شور کے سامنے حقائق ماند پڑ جاتے ہیں۔ حالیہ برسوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ عوامی رابطوں کے مشیروں کی دانش کس طرح سیاسی اشتہار بازی کا تعین کرتی ہے۔ سیانے یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کسی شئے کی اشتہار بازی پر بہت سا پیسہ خرچ کر کے عوام میں اس کو مقبول بنایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سیاسی خیالات اور سیاسی رہنماؤں کو مقبول بنوانے کے لئے ٹیلی وژن کو استعمال کرتے ہیں اسی طرح لیڈروں کو مقبول بنانے کے لئے بھی وہ ٹیلی وژن سے کام لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک

اہمیت صرف نتیجے کو حاصل ہے۔ یعنی صابن کی فروخت کس قدر بڑھتی ہے یا کسی لیڈر کو کس قدر مقبولیت حاصل ہوتی ہے۔ انہیں خود صابن یا لیڈر کی افادیت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جس طرح سگریٹ کا اشتہار دینے کے لئے کس بڑے کھلاڑی کا سہارا لیا جاتا ہے‘ اسی طرح اب پارٹیوں کو سہارا دینے کے لئے مقبول شخصیات ڈھونڈ لی جاتی ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ جمہوری ملکوں میں سیاسی مشینری بنیادی طور پر اسی طرح کام کرتی ہے جس طرح اشیائے فروخت کی منڈی کا طریقہ کار ہوتا ہے۔ سیاسی جماعتیں کاروباری اداروں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں اور پیشہ ور سیاست دان عوام میں اپنا سودا بیچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا طریقہ کار موثر اشتہار بازی کے فن جیسا ہے۔ سیاسی اور معاشی منظر کے مبصر جے۔ اے۔ شوم پیٹر نے اس صورتِ حال کی بہت اچھی طرح عکاسی کی ہے۔ جس کا کہنا ہے کہ جمہوری طریقہ کار ایسے سیاسی فیصلوں تک پہنچنے کا ادارہ جاتی طریقہ کار ہے جس کے ذریعے سے عوام اپنے نمائندے منتخب کرتے ہیں اور یوں اپنے اجتماعی امور میں شریک ہوتے ہیں۔ یہ جمہوریت کا کلاسیکی نظریہ ہے۔ اس نظریے کو پیش کرنے کے بعد شوم پیٹر نے اجتماعی بہبود کے مسئلے سے متعلق جدید انسان کے رویوں کا تجزیہ کیا ہے اور کم وبیش اسی نتیجے تک پہنچا ہے جو ہم نے مندرجہ بالا سطور میں پیش کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ آج کے دور میں اطلاعات کی بھرمار ہے اور وہ آسانی سے دستیاب بھی ہیں۔ لیکن اس امر واقعہ نے عام لوگوں کے رویے پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ پڑھ لکھے لوگ بھی سیاسی امور سے کوئی حقیقی دلچسپی نہیں رکھتے بلکہ جب وہ سیاسی شعبے میں داخل ہوتے ہیں تو ان کی ذہنی کارکردگی پست ترین سطح تک پہنچ جاتی ہے۔ سیاسی معاملات کے بارے میں ان کا شعور پست ہوتا ہے اور ان کے دلائل طفلانہ ہوتے ہیں۔ یوں کہیے کہ وہ ازسرِ نو وحشی بن جاتے ہیں۔

شوم پیٹر نے بھی سیاسی مسائل اور تجارتی اشتہار بازی کے امور میں عوامی رائے کی تشکیل کے طریقوں میں پائی جانے والی مشابہت کا ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سیاسی معاملات میں عوام کی تربیت اس طرح کی جاتی ہے جس طرح فضول قسم کے سگریٹ بیچنے کے لئے عمدہ اشتہار بازی کا سہارا لیا جاتا ہے اس کے بقول جمہوری طریقہ سیاسی فیصلوں تک پہنچنے کا ادارہ جاتی نظام ہے جس میں افراد عوام کے ووٹ حاصل کرنے کی حریفانہ جدوجہد سے گزر کر فیصلے کرنے کی قوت حاصل کرتے ہیں۔

جدید جمہوریت کی صورت میں حال بڑی کارپوریشنوں کی صورتِ حال سے مختلف نہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ بڑی کارپوریشنوں کی ملکیت ہزاروں لاکھوں افراد میں تقسیم ہوتی ہے۔ قانونی طور پر یہ سب افراد اس کی پالیسی کی تشکیل اور انتظامیہ کے تقرر میں شریک ہوتے ہیں۔ لیکن عملی طور پر یہ لوگ ملکیت سے پیدا ہونے والی ذمہ داریوں کو کم ہی محسوس کرتے ہیں۔ انہیں باقاعدگی سے منافع ملتا رہے تو وہ مطمئن رہتے ہیں اور انتظامیہ کے امور میں دخل نہیں دیتے۔ سٹاک ہولڈرز کو مطلوبہ پروکسی بھیج دیتی ہے۔

جمہوریت کا بھی یہی حال ہے۔ یہ بجا ہے کہ پچاس فی صد سے زیادہ لوگ اپنے ووٹ خود ڈالتے ہیں اور وہ انتخابات میں حصہ لینے والی جماعتوں میں سے انتخاب بھی کرتے ہیں، لیکن جب وہ ووٹ دے دیتے ہیں اور کوئی ایک جماعت برسراقتدار آ جاتی ہے تو پھر ووٹر کے ساتھ رشتہ بعید از کار ہو جاتا ہے۔ پارلیمنٹ میں حقیقی فیصلے اپنے اپنے حلقہ انتخاب کے رائے دہندگان کی نمائندگی کرنے والے انفرادی ارکان کے بس کے بات نہیں ہوتے۔ اس قسم کے فیصلے تو جماعتی بنیادوں پر کئے جاتے ہیں۔ تاہم وہاں بھی فیصلے بااثر مرکزی شخصیتیں کرتی ہیں جن کو عوام عام طور پر کم ہی جانتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ ایک عالم شہری یہ سمجھتا ہے کہ وہ ملکی فیصلوں میں شریک ہے لیکن اس کی شرکت ویسی ہی ہوتی ہے جیسی ایک عام سٹاک ہولڈر کی 'ملکیت' ہوتی ہے۔ ووٹ دینے کے عمل اور اعلیٰ درجے کے اہم فیصلوں کے درمیان ایک ایسا ربط ہے جو بہت پراسرار ہے۔ آپ اس کی موجودگی سے انکار تو نہیں کر سکتے، نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ فیصلے رائے دہندگان کے ارادے کا نتیجہ ہیں، ایک شہری کے ارادے کے برگشتہ اظہار کی بھی بالکل یہی صورت حال ہے۔ وہ ایک عمل کرتا ہے، یعنی ووٹ دیتا ہے اور اس فریب میں مبتلا رہتا ہے کہ وہ ان فیصلوں کا خالق ہے۔ جن کو وہ یوں قبول کر لیتا ہے گویا وہ اس کے اپنے ہوں۔

حالانکہ اصل میں ان فیصلوں کا تعین زیادہ تر ایسی قوتیں کرتی ہیں جو اس کے کنٹرول اور علم سے ماوار ہیں۔ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ یہ صورتِ حال ایک عام شہری کو سیاسی امور میں بے بسی کا گہرا احساس عطا کرتی ہے (گو ضروری نہیں کہ یہ احساس شعوری ہو) اور یوں اس کی سیاسی ذہانت کم سے کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ بات یہ ہے کہ

اگر چہ عمل سے پہلے سوچنا ضروری ہے، لیکن اگر عمل کرنے کا کوئی امکان ہی نہ ہو تو پھر سوچ بھی زوال پذیر ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہم موثر طریقے سے عمل نہیں کر سکتے تو............تخلیقی انداز سے سوچ بھی نہیں سکتے۔

برگشتگی اور ذہنی صحت

آیئے اب ہم اس مسئلے پر غور کریں کہ برگشتگی کا ذہنی صحت پر کیا اثر پڑتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کے جواب کا انحصار اس بات پر ہے کہ صحت سے کیا مراد ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد اپنا سماجی وظیفہ ادا کرتا رہے، کام کاج کرتا رہے، بچے پیدا کرتا رہے تو پھر برگشتہ شخص بھی صحت مند کہلوا سکتا ہے۔ آخر یہ بات سچ ہی تو ہے کہ ہم نے (یعنی امریکیوں نے) تاریخ کا سب سے زیادہ طاقتور پیداواری ڈھانچہ بنایا ہے...... گو کہ سب سے تباہ کن ہتھیار بھی تیار کئے ہیں۔ اگر ہم ذہنی صحت کی رائج الوقت نفسیاتی تعریف پیش نظر رکھیں تو پھر اپنے آپ کو صحت مند خیال کرنے میں کوئی رکاوٹ پیش نہ آئے گی بالکل فطری امر ہے کہ صحت اور بیماری کے تصورات ان لوگوں کی پیداوار ہیں جو ان کی تشکیل کرتے ہیں......اور یوں وہ اس تہذیب کی پیداوار بھی ہیں جن میں یہ لوگ رہتے ہیں۔ طب نفسی کے برگشتہ ماہرین ذہنی صحت کی تعریف برگشتہ شخصیت کے حوالے ہی سے کریں گے اور یوں وہ اس شخص کو بھی صحت مند قرار دے دیں گے جو اقداری انسان دوستی کے نقطہ نظر سے بیمار ہوگا۔ ایچ۔ جی۔ ویلز نے اپنی ایک کہانی میں اس کی خوبصورت مثال پیش کی ہے۔ اس کہانی میں اندھوں کے ایک قبیلے کا ڈاکٹر پناہ کی تلاش میں آنے والے ایک اجنبی نوجوان کی بیماری کی تشخیص یوں کرتا ہے کہ سارا قصور آنکھوں کا ہے۔ نہ ان میں حرکت ہو اور نہ دماغ پر بوجھ پڑے۔

ہمارے زمانے کے طبی نفسیات کے ماہرین ذہنی صحت کے ضمن میں ان صفات پر زور دیتے ہیں جو اس عہد کے برگشتہ سماجی کردار کا حصہ ہیں چنانچہ وہ مطابقت پذیری، تعاون، جارحیت، برداشت اور امنگ کو اہم ٹھہراتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایچ۔ ایس۔ سلی وان جیسے ذہین اور گہری نظر رکھنے والے نفسیات دان بھی اس رجحان کا شکار ہو گئے ہیں۔ اس کی ایک مثال انسان کی بنیادی ضرورتوں کے بارے میں سلی وان کی سوچ ہے۔ ان

ضرورتوں میں اس نے ذاتی تحفظ کی ضرورت ......یعنی تشویش سے نجات کی ضرورت ...... قربت کی ضرورت یعنی کم از کم ایک فرد کے ساتھ تعاون کی ضرورت اور جنسی تسکین کی ضرورت کو شمار کیا ہے۔

سلی وان نے ان ضرورتوں کی صورت میں ذہنی صحت کا جو معیار قائم کیا ہے' اسے عام طور پر قبول کیا جاتا ہے۔ پہلی نظر میں کوئی شخص بھی غالباً اس امر سے انکار نہیں کرے گا کہ محبت' تحفظ اور جنسی تسکین ذہنی صحت کے مکمل طور پر نارمل مقاصد ہیں۔ تاہم جب تنقیدی طور پر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ برگشتہ دنیا میں ان تصورات کا مفہوم اس سے بالکل مختلف ہے جو کہ دوسری ثقافتوں میں ہوسکتا ہے۔

اب غالباً سب سے زیادہ زور تحفظ پر دیا جانے لگا ہے۔ حالیہ برسوں کے دوران ''تحفظ'' کو زندگی کا اہم ترین مقصد اور ذہنی صحت کا جوہر قرار دیا جانے لگا ہے۔ اس رویے کی ایک وجہ غالباً یہ ہے کہ گزشتہ کئی برسوں سے ہماری دنیا پر جنگ کا جو خطرہ چھایا ہوا ہے' اس نے تحفظ کی خواہش کو شدید تر بنا دیا ہے۔ تاہم دوسرا اور اہم تر سبب یہ ہے کہ مشین کی بڑھتی ہوئی بالادستی اور ضرورت سے زیادہ مطابقت پذیری کے نتیجے میں لوگ عدم تحفظ کے احساس کا زیادہ سے زیادہ شکار ہوتے جا رہے ہیں۔

نفسیاتی اور معاشی تحفظ کو گڈ مڈ کرنے کی بنا پر یہ مسئلہ مزید پیچیدہ ہو گیا ہے۔ گزشتہ نصف صدی کے دوران مغربی دنیا میں رونما ہونے والی ایک بنیادی تبدیلی یہ ہے کہ اب اس اصول کو قبول کر لیا گیا ہے کہ بے روزگاری' بیماری اور بڑھاپے کی صورت میں ہر شہری کو کم از کم مادی تحفظ لازماً حاصل ہونا چاہئے۔ اس اصول کو قبول تو کر لیا گیا ہے تاہم اس کی مخالفت بھی موجود ہے اور خاص طور پر بہت سے تاجر اس کے خلاف ہیں اور اس کے روز افزوں اطلاق کو پسند نہیں کیا جاتا۔

تاجر کہتے ہیں کہ ''ویلفیئر سٹیٹ'' مہم پسندی کی روح اور آگے قدم اٹھانے کی خواہش کو کچل رہی ہے۔ اس طرح وہ سماجی بہبود کے اقدامات کی مزاحمت کرتے ہوئے یوں ظاہر کرتے ہیں جیسے کہ وہ مزدور کی آزادی اور آگے بڑھنے کی خواہش کا تحفظ کر رہے ہوں۔ تاہم اس طرز استدلال کا فریب اس طرح بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ خود یہ لوگ بھی معاشی تحفظ کو زندگی کے بڑے مقاصد میں سے ایک سمجھتے ہیں۔ پیسے والے طبقے میں معاشی

تحفظ کے نصب العین کی اہمیت کو جاننے کے لئے بیمہ کمپنیوں کے اشتہاروں پر نظر ڈالنا ہی کافی ہے جو اپنے گاہکوں کو حادثے، موت، بیماری اور بڑھاپے وغیرہ سے پیدا ہونے والے عدم تحفظ سے نجات دلانے کا چرچا کرتے ہیں۔ اس طرح بحث کا مقصد بھی معاشی تحفظ کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

تاہم ''ویلفیئر سٹیٹ'' اور معاشی تحفظ کے اصول کے خلاف پراپیگنڈہ معاشی اور جذباتی تحفظ کے درمیان پائے جانے والے وسیع تر کنفیوژن کے سبب اور بھی زیادہ موثر ہو گیا ہے۔

لوگ زیادہ سے زیادہ یہ محسوس کرتے جا رہے ہیں کہ ان کو کسی شے کے کسی مسئلے کا سامنا نہ کرنا پڑے، انہیں کوئی خطرہ مول نہ لینا پڑے اور یہ کہ وہ ہمیشہ ''تحفظ'' محسوس کرتے رہیں۔ تحلیلِ نفسی اور طبِ نفسی نے اس مقصد کو بہت زیادہ مدد فراہم کی ہے۔ اس شعبے کے اکثر مصنف تحفظ کو نفسیاتی نشو ونما کے بڑے مقصد کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ وہ تحفظ کے احساس کو کم و بیش ذہنی صحت کے مترادف سمجھتے ہیں۔ (ان میں سے سلی وان نمایاں حیثیت رکھتے ہیں) یوں اس قسم کے ادب کا مطالعہ کرنے والے والدین کو یہ فکر دامن گیر رہتی ہے کہ کہیں ایسا نہ کہ ان کے بچوں کو' ابتدائی مرحلے ہی میں' عدم تحفظ کا احساس ہو جائے۔ چنانچہ وہ بچوں کو تضادات سے دور رہنے میں مدد دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے لئے ہر بات کو آسان بنا دینا چاہتے ہیں اور بچے کو ''تحفظ'' کا احساس دینے کی خاطر ہر رکاوٹ کو دور کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں۔ جس طرح عدم تحفظ سے بچانے کے جتن بھی کئے جاتے ہیں۔ عام طور پر اس کا نتیجہ ویسے ہی نقصان دہ ہوتا ہے جس طرح صحت کی ضرورت سے زیادہ احتیاط کرنے کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ یعنی جب کوئی چھوٹا موٹا مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے تو انسان اپنے آپ کو بے بس اور بے کس محسوس کرنے لگتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ کوئی حساس اور باشعور فرد اپنے آپ کو محفوظ کیونکر سمجھ سکتا ہے؟ ہمارے وجود کی شرائط ایسی ہیں کہ ہم کسی شے کے بارے میں بھی تحفظ کا احساس نہیں کر سکتے۔ ہمارے خیالات اور ہماری بصیرتیں اپنی بہترین صورت میں بھی جزوی سچائیاں ہوتی ہیں، ان میں بہت سی غلطیاں شامل ہوتی ہیں۔ زندگی اور معاشرے سے متعلق غلط معلومات اس کے علاوہ ہیں جو کم و بیش روز اول ہی سے ہم پر ٹھونسی جانے لگتی ہیں۔ ہماری

MashalBooks.com

زندگی اور صحت ایسے حادثوں کی پابند ہیں جن پر ہمیں کوئی کنٹرول حاصل نہیں۔ اگر ہم کوئی فیصلہ کرتے ہیں تو اس کے نتیجے کے بارے میں کبھی پر یقین نہیں ہو سکتے۔ ہر فیصلہ ناکامی کے خدشے کو شامل رکھتا ہے' اگر ایسا نہ ہو تو پھر وہ صحیح معنوں میں فیصلہ ہی نہ ہوگا۔ ہم اپنی بہترین کوششوں کے نتائج کے بارے میں کبھی پر یقین نہیں ہو سکتے۔ نتائج کا دارومدار ہمیشہ بہت سے عوامل پر ہوتا ہے' جو ہماری کنٹرول کرنے کی صلاحیت سے ماورا ہوتے ہیں۔ جس طرح کوئی حساس اور باشعور فرد اداس اور غمگین ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا' اسی طرح وہ عدم تحفظ کے احساس سے بھی نہیں بچ سکتا۔ فرد کو اپنا نفسیاتی نصب العین یہ نہیں بنانا چاہئے کہ وہ ہمیشہ تحفظ محسوس کرتا رہے' بلکہ یہ کہ وہ غیر ضروری خوف و ہراس کے بغیر عدم تحفظ کا مقابلہ کر سکے۔

اپنے ذہنی اور روحانی پہلوؤں میں زندگی لازماً غیر محفوظ اور غیر یقینی ہے۔ بس یقینی بات صرف یہ ہے کہ ہم پیدا ہوئے ہیں اور ایک روز ہم نے مر جانا ہے۔ مکمل تحفظ تو صرف اس صورت میں پیدا ہوتا ہے کہ ان قوتوں کے آگے سر جھکا دیا جائے جنہیں مضبوط اور دیرپا خیال کیا جاتا ہے اور جو فرد کو فیصلے کرنے کی ضرورت سے نجات دلا دیتی ہیں' اس طرح خطرات مول لینے اور ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے سے انسان آزاد ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسا فرد آزاد فرد نہ ہوگا۔ آزاد انسان لازماً غیر محفوظ ہوتا ہے۔ سوچنے والا شخص لازماً شبہات میں مبتلا ہوتا ہے۔

اچھا تو پھر انسان اپنے وجود میں مضمر عدم تحفظ کو برداشت کیسے کر سکتا ہے؟ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ انسان گروہ میں' چاہے وہ خاندان ہو یا قبیلہ' قوم اور طبقہ ہو' میں اپنی جڑیں مضبوط کرے اور یوں اس گروہ کی رکنیت کے حوالے سے تشخص کا احساس حاصل کرے۔ انفرادیت پسندی کے فروغ سے پہلے فرد کا تعین اس کے گروہ کے حوالے ہی سے ہوا کرتا تھا۔ جدید معاشرے کے ارتقاء نے اس بنیادی رشتے ناطے کو توڑ دیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جدید انسان بنیادی طور پر تنہا ہے۔ اسے اپنے پاؤں پر کھڑا کر دیا گیا ہے اور توقع یہ کی جاتی ہے کہ وہ یونہی کھڑا رہے گا۔ وہ صرف اپنی صرف ذات کو ترقی دے کر ہی تشخص کا احساس حاصل کر سکتا ہے۔ اسے اپنی خودی کو یوں فروغ دینا ہوگا کہ حقیقی معنوں میں وہ یہ محسوس کر سکے کہ ''میں' میں ہوں''۔ یہ منزل صرف اس وقت حاصل ہو سکتی ہے اگر فرد اپنی

فعال قوتوں کو اس حد تک ترقی دے کہ وہ دنیا میں ضم ہوئے بغیر اس کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑ سکے۔ اپنی تخلیقی ذات کی تکمیل کر سکے۔

برگشتہ شخص ایک مختلف طریقے سے یہ مسئلہ حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ دنیا کا سامنا کرنے کے بجائے اس سے مطابقت اختیار کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ دوسرے لوگوں جیسا بن کر اسے تحفظ کا احساس ہوتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اسے قبول کر لیں' اسے پسند کرنے لگیں۔ اسے سب سے زیادہ خوف اس امر سے لاحق ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اسے قبول کر لیں' اسے پسند کرنے لگیں۔ اسے سب سے زیادہ خوف اس امر سے لاحق ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اسے مسترد نہ کر دیں۔ مختلف ہونے اور اپنے آپ کا اقلیت میں پانا ایسے خطرات ہیں جو اس کے احساس تحفظ کے درپے ہوتے ہیں۔ اس سے مطابقت پذیری کی بے پایاں خواہش جنم لیتی ہے۔

یہ امر بالکل واضح ہے کہ مطابقت کی یہ آرزو اندر ہی اندر لیکن مسلسل طور پر عدم تحفظ کا احساس پیدا کرتی ہے۔ روایت سے کوئی انحراف' کسی کی نکتہ چینی خوف اور عدم تحفظ کا موجب بنتی ہے۔ فرد ہمیشہ دوسروں کی پسند کا محتاج رہتا ہے۔ جس طرح کوئی نشہ باز نشے کا محتاج ہوتا ہے۔ یوں فرد کا اپنی خودی کا احساس اور خود اعتمادی مسلسل ختم ہوتی چلی جاتی ہے۔ چند نسلیں پہلے احساس گناہ انسان کا روگ تھا' اب اس کی جگہ دوسروں سے مختلف ہونے کے احساس نے لے لی ہے۔

برگشتہ صورتِ حال میں ذہنی صحت کے ایک اور مقصد' یعنی محبت نے بھی تحفظ کی طرح مختلف مفہوم اختیار کر لیا ہے۔ فرائڈ نے اپنے عہد کی روح کے مطابق محبت کو بنیادی طور پر جنسی معاملہ قرار دیا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ انسان نے اپنے تجربے سے سیکھا ہے کہ جنسی محبت کا تجربہ اسے سب سے زیادہ تسکین عطا کرتا ہے' لہٰذا وہ اس کے لئے تمام تر مسرت کا نمونہ بن گئی ہے اور اس کی زندگی میں جنسی محبت کو مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی ہے............

یوں انسان خطرناک حد تک خارجی دنیا کا محتاج ہو گیا ہے' یعنی وہ مسرت کے لئے دوسرے فرد کا محتاج ہو گیا ہے اور اگر محبوب اسے مسترد کر دے تو اسے زندگی کی سب سے زیادہ اذیت ناک صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ محبت میں اذیت کے اس خطرے سے بچنے کے خاطر بعض لوگ ایک فرد کی محبت سے ماورا ہو کر اپنی محبت کو تمام لوگوں میں تقسیم کر دیتے

MashalBooks.com

ہیں۔ یوں وہ جنسی محبت کی مایوسیوں اور خدشوں سے بچ جاتے ہیں' کیونکہ وہ اس کے جنسی مقصد سے منہ موڑ لیتے ہیں اور جبلت کی صورت بدل دیتے ہیں۔ فرائڈ کا کہنا ہے کہ محبت بنیادی طور پر بھرپور جنسی محبت تھی اور انسانوں کے لاشعور میں اب بھی اس کی نوعیت وہی ہے۔ دنیا کے ساتھ وحدت اور اس میں ضم ہونے کے احساس' جو مذہبی تجربے اور خاص طور پر صوفیانہ واردات کا جوہر ہے' نیز محبوب کے ساتھ ملاپ اور ایکتا کے تجربے کو فرائڈ نے ''ابتدائی لامحدود نرگسیت'' کی کیفیت کی طرف رجعت سے تعبیر کیا ہے۔

اپنے بنیادی تصورات سے ہم آہنگی اختیار کرتے ہوئے فرائڈ نے ذہنی صحت کو محبت کرنے کی صلاحیت کے مکمل حصول سے تعبیر کیا ہے۔ یہ اس وقت ممکن ہوتا ہے جب لبیڈو کی ترقی اعضائے تناسل کے مرحلے تک جا پہنچتی ہے۔

ایچ۔ ایس۔ سلی وان کے تحلیلی نفسی کے نظام میں فرائڈ کے برعکس محبت اور جنسیت میں واضح حد امتیاز قائم کی گئی ہے۔ اس کے نزدیک محبت سے مراد دو افراد کا ملاپ اور تعاون ہے۔ محبت کرنے والے دو افراد ایک دوسرے کے ساتھ مکمل ملاپ کو حاصل کرنے کی خاطر اپنے رویوں اور اپنے کردار میں تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ سلی وان کے نزدیک محبت کے جوہر سے مراد تعاون کی' اشتراک کی صورتِ حال ہے۔

بات یہ ہے کہ جس طرح فرائڈ کا تصور محبت انیسویں صدی کی امدیت کی اصطلاحوں میں پدری نظام کے مرد کے تجربے کا بیان ہے' اسی طرح سلی وان کی توجیہہ بیسویں صدی کی برگشتہ اور منڈی کے حوالے سے طے پانے والی شخصیت کے تجربے پر مبنی ہے۔ یہ ایسے دو افراد کی صورتِ حال کا بیان ہے جو اپنے مفادات میں اشتراک پیدا کرتے ہیں اور ایک مخالف اور برگشتہ دنیا میں ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کھڑے ہوتے ہیں۔ سچی بات تو یہ ہے کہ سلی وان کی اس تعریف کا اطلاق باہم تعاون کرنے والی ہر جماعت پر ہوسکتا ہے جس کا ہر رکن مشترک مقاصد حاصل کرنے کی خاطر ایک دوسرے کی مدد کرتا ہے۔

ازدواجی محبت نیز پیار اور توجہ کے لئے بچوں کی ضرورت پر ہونے والی گفتگو میں محبت کے کاروباری مفہوم کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ بے شمار مضامین' خطبات اور

مشوروں میں ازدواجی محبت کو باہمی ایمانداری کی کیفیت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور ''باہمی افہام وتفہیم'' کے پردے میں ایک دوسرے کو استعمال کرنے کی تلقین کی جاتی ہے۔ بیوی سے کہا جاتا ہے کہ وہ شوہر کی ضروریات اور احساسات کو پیشِ نظر رکھے۔ یہی تقاضا شوہر سے بھی کیا جاتا ہے۔ اگر وہ تھکا ہارا گھر آتا ہے تو بیوی کو چاہئے کہ اس کے لئے آرام کا اہتمام کرے۔ شوہر کو چاہئے کہ وہ بیوی کے پکائے ہوئے کھانوں اور لباس کی تعریف کرے............ یہ سب کچھ محبت کے نام پر ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم روز ہی یہ درس سنتے ہیں کہ بچے کو محبت ملنی چاہئے تا کہ وہ تحفظ محسوس کر سکے۔ پھر یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں بچے کو والدین کی مناسب محبت نہیں ملی اور وہ مجرم یا پاگل بن گیا ہے۔ گویا محبت بھی ایسی چیز بن گئی ہے جو آپ تحفظ' علم اور ہر دوسری چیز کی طرح مہیا کرتے ہیں۔ یوں خوشی حاصل کرتے ہیں۔

خوشی یا مسرت ایک اور اہم اور مقبول عام تصور ہے جس کے حوالے سے ذہنی صحت کا تعین کیا جاتا ہے۔ لیکن خوشی ہے کیا؟ آج کے اکثر لوگوں کا جواب غالباً یہ ہوگا کہ خوش ہونے کا مطلب مزے اڑانا اور اچھا وقت گزارنا ہے۔ مزے اڑانے کا مفہوم زیادہ تر فرد کی معاشی حالت' اس کی تعلیم اور شخصیت کے حوالے سے ہوتا ہے۔ تاہم معاشی امتیازات اس قدر اہم نہیں ہیں جس قدر کہ وہ دکھائی دیتے ہیں۔

فلمیں دیکھنا' تقریبات اور کھیلوں میں جانا' ریڈیو سننا' ٹیلی ویژن دیکھنا' اتوار کے روز موٹر پر سیر کرنا' پیار کرنا' چھٹی کے روز لمبی تان کر سونا اور اگر بس میں ہو تو سیر وسیاحت کرنا ''مزے اڑانے'' کی ذیل میں آتا ہے۔ اگر ہم ''مزے'' اور ''اچھے وقت'' سے زیادہ معزز الفاظ استعمال کریں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسرت کو لذت کے مساوی قرار دے دیا گیا ہے۔ اپنی گذشتہ بحث کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خوشی کا مطلب ہے بے روک ٹوک استعمال' سستی وکاہلی اور فوری طور پر کام لینے کی قوت کا حامل ہونا ہے۔

اس حوالے سے دیکھا جائے تو خوشی کو غمگینی اور دکھ کی ضد کہا جا سکتا ہے۔ درحقیقت عام لوگوں کے نزدیک خوشی ذہن کی وہ کیفیت ہے جس پر غمگینی' اداسی اور دکھ کا کوئی سایہ نہ ہو۔ تاہم یہ تعریف اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ خوشی کا یہ تصور مغالطہ آمیز ہے۔

کوئی جیتا جاگتا اور باشعور فرد غمگین ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ زندگی میں کئی بار وہ دکھ محسوس کرتا ہے۔ اس کا سبب لازمی طور پر ہمارے سماجی نظام کی کوتاہیاں نہیں' بلکہ خود ہمارے وجود کی ماہیت کا تقاضا بھی یہی ہے۔ چونکہ ہم جیتے جاگتے وجود ہیں' اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس فاصلے کے بارے میں دکھ محسوس کریں جو ہماری خواہشوں اور ہماری محدود اور مصیبت زدہ زندگی کے حالات کے مابین حائل ہے۔ چونکہ موت ہمیں اس ناگزیر حقیقت کو قبول کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ یا تو ہم اپنے پیاروں سے پہلے مر جائیں گے یا وہ ہمارے سامنے دم دے دیں گے......... چونکہ ہم اپنے گردو پیش ہر روز ایسے دکھ اور ایسے مصائب دیکھتے ہیں جو ضروری اور غیر ضروری دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم دکھ اور رنج والم کے تجربے سے گزرے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ ہم اپنے احساس اور اپنے ضمیر کو ماردیں' اپنے دلوں کو پتھر بنالیں اور نہ صرف دوسروں سے بلکہ اپنے آپ سے بھی بے نیاز اور بے پرواہ ہوجائیں۔

اگر ہم خوشی کی تعریف اسکی ضد کے حوالے سے ہی کرنا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں اس کی تعریف دکھ کی ضد کے بجائے پژمردگی اور افسردگی کی ضد کے طور پر کرنی چاہئے۔

پژمردگی کیا ہے؟ یہ احساس کے مرنے سے عبارت ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ ہمارا جسم زندہ رہے' لیکن ہم مر جائیں۔ ہمیں کسی رنج کا کسی خوشی کا احساس ہی نہ رہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر کوئی افسردہ شخص دکھ محسوس کر سکے تو گویا وہ اپنے روگ سے نجات پا سکے گا۔ پژمردگی کی کیفیت ناقابلِ برداشت ہے تو اس لئے کہ اس میں کسی شے کا۔ خوشی کا نہ رنج کا................ احساس ہی نہیں رہتا۔

خوشی تعمیری اور تخلیقی زندگی کے تجربے سے پیدا ہوتی ہے علاوہ ازیں وہ محبت اور عقل کی ان صلاحیتوں کے استعمال سے جنم لیتی ہے جو دنیا کے ساتھ ہمارا تعلق ناطہ بناتی ہیں۔ خوشی حقیقت کو سمجھنے' اپنے آپ کو جاننے' دنیا کے ساتھ وحدت کا احساس کرنے' دوسروں کے ساتھ ایکتا محسوس کرنے اور ان کے ساتھ امتیازات کو جاننے پر مبنی ہے۔ خوشی شدید باطنی سرگرمی اور اس روز افزوں قوت سے عبادت ہے جو دوسروں کے ساتھ اور خود اپنے ساتھ تخلیقی اور تعمیری رشتے سے جنم لیتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ باطنی مردنی کی کیفیت میں خوشی حاصل نہیں کی جاسکتی۔

نہ ہی خریدار کے رویے سے خوشی حاصل ہوتی ہے جو برگشتہ انسان کی زندگی پر حاوی رہتا ہے۔ خوشی سے مراد کسی خلا کو پر کرنا نہیں' بلکہ یہ تو سرشاری کا تجربہ ہے۔ آج کا عام آدمی خوب مزے اڑا سکتا ہے' اس کے باوجود افسردہ ہی رہتا ہے۔ شاید اس صورتِ حال کی زیادہ وضاحت ''افسردہ'' کی جگہ ''بور'' کی اصطلاح استعمال کر کے ہو سکتی ہے۔ درحقیقت ان دونوں الفاظ کے مفہوم میں درجے کے علاوہ فرق کم ہی ہے۔ بوریت ہماری تخلیقی صلاحیتوں کے مفلوج ہونے کی کیفیت سے پیدا ہوتی ہے۔ زندگی کی مصیبتوں میں ایسی مصیبتیں کم ہی ہوں گی جو بوریت جتنی تکلیف دہ ہوں۔ لہٰذا اس سے بچنے کے لئے ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے۔

اس سے بچنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک تو بنیادی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ تخلیقی انداز سے زندگی بسر کی جائے اور یوں خوشی حاصل کی جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بوریت کی علامتوں سے دور رہا جائے۔ زیادہ تر اب دوسرا طریقہ ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ عام آدمی کی مزے لوٹنے کی خواہش اسی طریقے کو استعمال کرنے کا نتیجہ ہے۔ جب کبھی وہ تنہا ہوتا ہے یا اپنے قریبی لوگوں کے پاس ہوتا ہے تو وہ اپنی پژمردگی اور بوریت کو محسوس کرتا ہے۔ ہماری تمام تفریحات یہ مقصد کرتی ہیں کہ وہ اسے اپنے آپ سے اور بوریت کے بوجھ سے فرار حاصل کرنے میں مدد دیتی ہیں۔ لیکن مرض کی علامتوں پر قابو پانے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مرض کو پیدا کرنے والے اسباب بھی قابو میں آ گئے ہیں۔ نفسیاتی بیماری یا اپنے مرتبے اور حیثیت کے خاتمے سے پیدا ہونے والی تذلیل کے خوف کے علاوہ بوریت کا خوف بھی جدید انسان کے اندیشوں میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ ہنسی کھیل اور تفریح کے مواقع سے بھرپور دنیا میں وہ بوریت سے خائف ہے اور اس بات پر خوش ہوتا ہے کہ ایک اور دن کسی مصیبت کے بغیر گزر گیا ہے اور یہ کہ بوریت سے بچ کر ایک اور گھنٹہ بسر ہو گیا ہے۔

اقداری انسان دوستی کے نقطہ نظر سے ہمیں ذہنی صحت کے لازماً مختلف تصور تک پہنچنا چاہئے۔ برگشتہ دنیا کی اصطلاحوں میں جو شخص صحت مند قرار پاتا ہے' وہ انسان دوستی کے نقطہ نظر سے شدید ترین بیمار ہو سکتا ہے۔ انسان دوستی کے حوالے سے دیکھا جائے تو ذہنی صحت کی خصوصیات محبت کرنا اور تخلیق کرنا' خاندان اور فطرت کے منفی بندھنوں سے

آزادی پانا' اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کے آپ مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی ذات کو محسوس کرنا' باطنی اور خارجی حقیقت کو گرفت میں لینا یعنی عقل وفہم اور معروضی نقطہ نگاہ کو ترقی دینا ہیں۔ زندگی کا مقصد بھرپور انداز میں جینا' اپنی صلاحیتوں کو بھرپور انداز میں بروئے کار لانا اور پورے شعور کے ساتھ زندگی بسر کرنا ہے۔ اپنی قوتوں' اپنی کمزوریوں کا شعور رکھنا اور اس متناقص حقیقت کو تسلیم کرنا زندگی کا تقاضا ہے کہ اگرچہ ہم میں سے ہر کوئی اس کائنات میں منفرد وجود کا حامل ہے لیکن ساتھ ہی اس کی ہستی گھاس کی ایک پتی سے زیادہ اہم نہیں ہمیں زندگی سے محبت کرنے کے قابل ہونا چاہئے اور ساتھ ہی موت کو دہشت کے بغیر قبول کرنا چاہئے۔ زندگی کو جن اہم مسائل کا سامنا ہے' ان کے غیر یقینی پن کو قبول کرنا اور ساتھ ہی ساتھ اپنے حقیقی احساسات اور خیالات میں یقین رکھنا چاہئے۔ ہمیں تنہائی کو برداشت کرنے کے قابل ہونا چاہئے' تاہم اپنے پیاروں کے ساتھ ملاپ' تمام انسانوں کے ساتھ محبت اور تمام جانداروں کے ساتھ لگاؤ کے قابل بھی ہونا چاہئے۔ اپنے ضمیر کی آواز سننی چاہئے لیکن جب ضمیر کی یہ آواز اتنی بلند نہ ہو کہ سنی جا سکے اور س کی پیروی کی جا سکے' تو اپنے آپ سے نفرت نہ کرنی چاہئے۔ ذہنی طور پر صحت مند شخص وہ ہے جو محبت' عقل اور یقین محکم کے سہارے جیتا ہے' جو اپنی زندگی اور دوسرے انسانوں کا احترام کرتا ہے۔

برگشتہ فرد' جیسا کہ ہم نے اس باب میں اسے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ صحت مند نہیں ہوسکتا۔ وہ اپنی ذات کے' اپنی خود کے احساس سے محروم ہوتا ہے' کیونکہ وہ اپنے آپ کو ایسی شے اور ایسی سرمایہ کاری خیال کرتا ہے جس کا استحصال وہ خود کرتا ہے اور دوسرے بھی کرتے ہیں۔ خودی سے یہ محرومی گہری تشویش کو جنم دیتی ہے۔ یہ تشویش جہنم کی آگ سے بھی زیادہ اذیت ناک ہوتی ہے۔ جہنم کا تصور تو یہ ہے کہ وہاں مجھے سزا ملتی ہے اور اذیت دی جاتی ہے' لیکن خودی کی محرومی سے جو عدم کی گہری غار جنم لیتی ہے' وہ مجھے جنون کی حد تک پہنچا دیتی ہے.................. کیونکہ میں ''میں'' کہنے کے نااہل ہو جاتا ہوں۔ اگر عہد جدید کو بجا طور پر تشویش کا عہد کیا گیا ہے تو بنیادی طور پر اس سے مراد وہ تشویش ہے جو ذات کی' خودی کی عدم موجودگی سے جنم لیتی ہے۔

جس حد تک میں اپنے آپ کو دوسروں کی پسند کے مطابق ڈھالتا ہوں' اسی حد

تک میں خود اپنی نفی کرتا ہوں۔ اب برگشتہ شخص کا معاملہ یہ ہے کہ جب کبھی وہ اپنے تئیں دوسروں سے مختلف محسوس کرتا ہے' وہ خود کو کمتر محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس کے نزدیک قدر و قیمت کا انحصار دوسروں کی پسند پر ہے' اور وہ اسے مطابقت پذیری کا پھل خیال کرتا ہے۔ چنانچہ جونہی اسے اپنا کوئی جذبہ' کوئی خیال یا کوئی عمل دوسروں کی راہ سے ہٹا ہوا محسوس ہو تو وہ اپنی ذات اور عزت نفس کے لئے خطرہ محسوس کرنے لگتا ہے۔ لیکن وہ مشین نہیں' انسان ہے' اس لئے کبھی نہ کبھی اسے دوسروں کی راہ سے' ان کی خوشنودی سے گریز کرنا ہی پڑتا ہے۔ یوں اسے دوسروں کی خوشنودی سے محروم ہونے کا دھڑکا لگا رہتا ہے۔ نتیجے کے طور پر وہ دوسروں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے پہلے سے بھی زیادہ ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔ ضمیر کی آواز اسے قوت اور تحفظ عطا نہیں کرتی' بلکہ وہ تو اس احساس سے قوت حاصل کرتا ہے کہ وہ ہجوم میں گم ہو چکا ہے۔

برگشتگی کا ایک اور نتیجہ احساس جرم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ واقعی یہ بات تعجب انگیز ہے کہ ہمارے جیسے غیر مذہبی معاشرے میں بھی احساس جرم اس قدر عام اور گہرا ہے۔ مذہبی معاشرے کے مقابلے میں البتہ فرق یہ ہے کہ نہ تو یہ احساس جرم بہت زیادہ شعوری ہے اور نہ ہی وہ گناہ کے مذہبی تصور سے کوئی تعلق رکھتا ہے۔ لیکن ہم جونہی غور و فکر کریں تو معلوم ہوگا کہ لوگ سینکڑوں چیزوں کے بارے میں احساس جرم کا شکار ہیں۔ مثلاً یہ کہ انہوں نے زیادہ محنت سے کام نہیں کیا' بچوں کی نگہداشت مناسب طور پر نہیں کی' ماں کی خدمت نہیں کی اور ایسی ہی بے شمار دوسری باتیں ہیں جو لوگوں کو جرم کا احساس کا شکار رہوں یا اپنے برے اعمال کی وجہ سے اس میں مبتلا ہو جائیں۔ گویا برگشتہ شخص کو ڈوبتے ہوئے شخص کی طرح تنکے کا سہارا چاہئے۔ وہ کوئی نہ کوئی بہانہ ڈھونڈ ہی لیتا ہے۔

جرم کے اس قدر احساس کا سبب کیا ہو سکتا ہے؟ لگتا ہے کہ ایسے دو بڑے اسباب ہیں جو اگرچہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں' لیکن ان کے نتائج ایک جیسے ہیں۔ اس احساس کا پہلا منبع تو وہی ہے جس سے کمتری کے احساسات جنم لیتے ہیں۔ دوسروں جیسا نہ ہونے اور مکمل طور پر ہم آہنگ نہ ہونے سے یہ احساس پھوٹنے لگتا ہے۔ جرم کے احساس کا دوسرا منبع فرد کا اپنا ضمیر ہے۔ وہ اپنی قابلیتوں' اپنی صلاحیتوں کو سمجھتا ہے۔ محبت کرنے' سوچنے' ہنسنے کھیلنے' رونے' حیران ہونے اور تخلیق کرنے کی اپنی اہلیتوں

سے آ گاہ ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ اسے زندگی کا ایک ہی موقع ملا ہے اور اگر اس نے یہ موقع کھو دیا تو گویا سب کچھ گنوا دیا۔ وہ ایک ایسی دنیا میں جی رہا ہے جس میں اس کے آباؤ اجداد کے مقابلے میں کہیں زیادہ آرام و آسائش میسر ہے...............اس کے باوجود وہ محسوس کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ آسائشوں کا پیچھا کرتے ہوئے اس کی زندگی ریت کی طرح ہاتھوں سے نکلتی جا رہی ہے۔ وہ اس زیاں کے سبب' اپنے اکیلے موقع کے کھوئے جانے کے سبب جرم کے احساس میں مبتلا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جرم کا یہ احساس پہلے کے مقابلے میں کم شعوری ہے۔ لیکن ایک احساس دوسرے کو تقویت دیتا ہے اور اس کا جواز بھی مہیا کرتا ہے۔ یوں برگشتہ انسان اپنے ہونے اور نہ ہونے کے ناطے' جیتا جاگتا انسان ہونے اور مشین ہونے کے ناطے' انسان ہونے اور شے ہونے کے ناطے' احساس جرم میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

برگشتہ آدمی غیر خوش اور دکھی ہوتی ہے۔ مزے اڑانے سے صرف یہی ہوتا ہے کہ ناخوشی کا احساس دب جاتا ہے۔ وہ وقت بچانے کی کوشش کرتا ہے اور ساتھ ہی وقت کو کچلنے کے درپے ہوتا ہے۔ وہ جوش و ولولے کے ساتھ نئے دن کا استقبال نہیں کرتا' البتہ ناکامی اور توہین کے بغیر ایک اور دن گزار لینے پر خوش ہوتا ہے۔ وہ توانائی کے اس مسلسل بہاؤ سے محروم ہوتا ہے جو دنیا کے ساتھ تعمیری تعلق ناطے سے پیدا ہوتی ہے۔

اعتقاد سے محروم ہونے' ضمیر کی آواز سے بہرہ ہونے اور عقل کے بجائے استحصال کرنے والی ذہانت کا حامل ہونے کے سبب وہ بے چین اور غیر مطمئن رہتا ہے اور ہر اس شخص کو رہنما کا درجہ دینے پر تیار ہو جاتا ہے جو اسے کوئی مجموعی حل پیش کرے۔

اچھا تو کیا برگشتگی کو طے شدہ ذہنی بیماریوں میں شمار کیا جا سکتا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ہمیں لازماً یہ امر ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ انسان دو طریقوں سے دنیا کے ساتھ تعلق جوڑ سکتا ہے۔ پہلا یہ ہے کہ استحصال کرنے اور فائدہ اٹھانے کی خاطر وہ دنیا کو اس طرح دیکھتا ہے جس طرح دیکھنے کی اسے ضرورت ہوتی ہے بنیادی طور پر یہ حسی تجربہ اور فہم کا تجربہ ہوتا ہے۔ ہماری آنکھ وہ کچھ دیکھتی ہے جو ہمیں دیکھنا ہی ہے اور کان وہی کچھ سنتے ہیں جو زندہ رہنے کے لئے ہم نے سننا ہے۔ ہماری فہم عامہ چیزوں کا ادراک ایسے طریقے سے کرتی ہے جو ہمیں عمل کرنے کے قابل بناتا ہے۔ شعور اور فہم عامہ دونوں

بقاء کا سامان مہیا کرتے ہیں ۔شعور، فہم عامہ اوران پر مبنی منطق کے معاملے میں سب لوگوں کا ایک ہی حال ہے کیونکہ ان کے استعمال کے قوانین یکساں ہیں ۔

انسان کی دوسری اہمیت یہ ہے کہ وہ چیزوں کو اندر سے دیکھے، یعنی ایسی موضوعیت جو میرے باطنی تجربے، احساس اور موڈ سے تشکیل پاتی ہے ۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو دس مصور ایک ہی درخت کی تصور بناتے ہیں، لیکن وہ دس مختلف درختوں کی تصویر بھی بناتے ہیں ۔ ہر درخت ان کی انفرادیت کا اظہار ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ ایک ہی درخت بھی رہتا ہے ۔خواب کے عالم میں ہم دنیا کو مکمل طور پر باطنی انداز سے دیکھتے ہیں ۔ وہ اپنے معروضی معنوں سے محروم ہو جاتی ہے اور ہمارے مکمل طور پر انفرادی تجربے کی ایک علامت بن جاتی ہے ۔ جو شخص جاگتے ہوئے خواب دیکھتا ہے، یعنی جو شخص صرف اپنی داخلی دنیا کے ساتھ ربط رکھتا ہے اور بیرونی دنیا کا اس کے معروضی روپ میں ادراک کرنے کے نااہل ہے، وہ جنون کا شکار ہے ۔ جو شخص بیرونی دنیا کو صرف اس کے روپے میں دیکھ سکتا ہے اور اپنی باطنی دنیا سے جس کا کوئی تعلق ناطہ نہیں رہا، وہ برگشتہ شخص ہے ۔ شیزوفرینیا اور برگشتگی ایک دوسرے کی تکمیل کرنے والے روگ ہیں ۔ ان دونوں بیماریوں میں انسانی تجربے کا ایک سرا غائب ہوتا ہے ۔ اگر دونوں سرے موجود ہوں تو انسان تعمیری شخصیت بن جاتا ہے جس کا تعمیری پن تجربے کی باطنی اور خارجی صورتوں کے درمیان توازن سے پیدا ہوتا ہے ۔

یہاں ہم تسلیم کر لیں کہ جدید انسان کے برگشتہ کردار کی جو وضاحت ہم نے کی ہے، وہ ایک لحاظ سے یک طرفہ ہے ۔ ایسے بہت سے مثبت عوامل ہیں جن کو ہم بیان کرنے میں ناکام رہے ہیں ۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ایک انسان دوست روایت ابھی تک زندہ ہے جس کو برگشتگی کا غیر انسانی عمل تباہ نہیں کر سکا ۔ مزید براں اس امر کی علامتیں بھی موجود ہیں کہ لوگ اپنے انداز حیات سے بتدریج غیر مطمئن اور مایوس ہوتے جا رہے ہیں اور وہ اپنی گم شدہ خودی اور تعمیری پن کی کسی نہ کسی حد تک بازیافت کے لئے کوشش کر رہے ہیں ۔ لاکھوں کروڑوں افراد کنسرٹ ہال یا ریڈیو کے وسیلے سے اچھی موسیقی سے لطف اندوز ہوتے ہیں ۔ مصوری کے شائق لوگوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے ۔ اسی طرح باغبانی کا شوق بڑھ رہا ہے ۔ اب زیادہ تعداد میں لوگ اپنی کشتیاں یا اپنے گھر خود بناتے ہیں ۔ وہ

اپنا کام آپ' کی سرگرمیوں پر توجہ دے رہے ہیں۔ تعلیم بالغاں فروغ پا رہی ہے۔ یہاں تک کہ دنیائے تجارت میں بھی یہ آگاہی پیدا ہو رہی ہے کہ کسی منتظم کے لئے محض ذہانت کافی نہیں' اس کے پاس تھوڑی بہت دانش بھی ہونی چاہئے۔

بلاشبہ یہ رجحانات امید افزا اور حقیقی ہیں۔ لیکن وہ ہمارے بعض دانش وروں کے اس رویے کا جواز نہیں بن سکتے کہ ہمارے معاشرے کی تنقید' جیسا کہ اس کتاب میں پیش کی گئی ہے' بوسیدہ اور پرانی بات ہے۔ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ ہم برگشتگی کی انتہا سے گزر چکے ہیں اور اب بہتر دنیا کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ بظاہر یہ امید پرستی پرکشش ہے' لیکن موجودہ صورتِ حال کو برقرار رکھنے اور اس کا دفاع کرنے کی ایک صورت بھی ہے۔

MashalBooks.com

چھٹا باب

بعض دوسری تشخیصات

انیسویں صدی

آج کی مغربی تہذیب کے روگ کی جو تشخیص ہم نے گزشتہ باب میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، وہ کسی اعتبار سے بھی نئی نہیں ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ مسئلے کو مزید سمجھنے کی خاطر مختلف قابلِ مشاہدہ مظاہر پر برگشتگی کے تصور کا زیادہ تجربی طور پر اطلاق کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ برگشتگی کے روگ اور انسانی فطرت کے انسان دوست تصور نیز ذہنی صحت کے درمیان تعلق قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ انیسویں صدی کے بعض مفکرین نے بیسویں صدی کے معاشرے سے متعلق ایک تنقیدی نقطہ نظر پیش کر دیا تھا۔ حالانکہ اس زمانے میں ہمارے روگ کی علامتیں زیادہ اجاگر نہ ہوئی تھیں۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ انہوں نے مرض کی جو تشخیص کی اور آئندہ حالت کے بارے میں جو پیش گوئی کی، اس میں وہ نہ صرف ایک دوسرے سے بڑی حد تک متفق تھے بلکہ بیسویں صدی کے نقادوں نے بھی ان سے زیادہ مختلف باتیں نہیں کی ہیں۔

بہت مختلف قسم کے فلسفیانہ اور سیاسی خیالات رکھنے والے لوگوں نے اس زوال اور بربریت کا ذکر کیا تھا جو بیسویں صدی کا مقدر ہونے والی تھی۔ سوئٹزرلینڈ کے قدامت پسند برک ہارٹ، روسی مذہبی انتہا پسند ٹالسٹائی، فرانسیسی انارکسٹ پرودھون اور ساتھ ہی ساتھ اس کے قدامت پرست ہموطن باولیئر، امریکی انتشار پسند تھوریو اور بعد ازاں اس کے زیادہ سیاسی ذہن رکھنے والے ہم وطن جیک لنڈن اور جرمن انقلابی کارل مارکس۔ یہ سب دانشور جدید تہذیب پر شدید نکتہ چینی کرنے میں متفق تھے۔ ان میں سے اکثر نے

بربریت کا عہد شروع ہونے کے امکان کا خدشہ بھی محسوس کیا تھا۔ مارکس کی پیش گوئیوں کی شدت اس لئے کم ہوگئی کہ اس نے یہ فرض کرلیا کہ اشتراکیت اس بربریت سے نجات کے حل کے طور پر موجود ہے۔

برک ہارٹ کا معاملہ مختلف تھا۔ اپنے قدامت پسندانہ تناظر اور لفظوں اور شان وشوکت سے متاثر نہ ہونے کی سوئس اہلیت کے حوالے سے ۱۸۷۶ء میں لکھے جانے والے ایک خط میں اس نے کہا تھا کہ ممکن ہے کہ یورپ چند پرامن دھائیوں کا لطف اٹھالے۔ لیکن آخر کار بہت سی تباہ کن جنگیں اور انقلاب اس براعظم کو فوجی اور معاشی آمریتوں کی طرف دھکیل دیں گے۔ اس کا کہنا تھا کہ ''سچی جمہوریت کے علاوہ بیسویں صدی میں سب کچھ ممکن ہوگا''۔ ۱۸۷۲ء میں اپنے ایک دوست کو برک ہارٹ نے خط میں لکھا تھا کہ اگرچہ یہ بات احمقانہ لگتی ہے' لیکن مجھے یقین ہے کہ فوجی ریاست بہت بڑی صنعت کار بن جائے گی۔ اسی طرح اس نے وسیع پیمانے پر آمریتوں کے ظہور کی پیش گوئی بھی کی تھی۔ اس کا کہنا تھا کہ لوگ اب اصولوں میں یقین نہیں رکھتے' لیکن شاید وہ نجات دہندوں کے چکر میں آجائیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بیسویں صدی میں اتھارٹی کا پھر سے بول بالا ہوگا اور وہ خوفناک بھی ثابت ہوگی۔

بیسویں صدی کے لئے فسطائیت اور سٹالن ازم جیسے نظاموں کی پیش گوئی کے معاملے میں برک ہارٹ انقلاب پسند پرودھون سے کم ہی مختلف ہے۔ پرودھون نے لکھا تھا کہ مستقبل کا خطرہ یہ ہے کہ بظاہر جمہوریت کی بنیاد عوام کی آمریت پر رکھی جائے گی' لیکن اس میں عوام کی حیثیت غلاموں سے مختلف نہ ہوگی .... ''ہمیں اپنے تئیں مزید فریب نہ دینا چاہئے۔ یورپ فکر اور ترتیب سے اُکتا چکا ہے۔ وہ وحشیانہ قوت اور اصولوں کی توہین کے عہد کی طرف بڑھ رہا ہے''۔ آگے چل کر پرودھون نے لکھا کہ ''تب چھ بڑی طاقتوں کی جنگ عظیم شروع ہو جائے گی .... قتل و غارت ہوگی اور اس خون خرابے کے بعد پیدا ہونے والی کمزوری خوفناک ہوگی۔ ہم نئے عہد کے کارنامے کو دیکھنے کے لئے زندہ نہ رہیں گے۔ ہم اندھیرے میں لڑیں گے۔ ہمیں زیادہ دکھ اور افسوس کے بغیر اس زندگی کو برداشت کرنے کے لئے خود کو لازماً تیار کرنا چاہئے''۔ پرودھون نے یہ بھی کہا تھا کہ ''تہذیب بحران کی زد میں آگئی ہے اور یہ بحران اس قدر شدید ہے کہ تاریخ میں اس کی

واحد مثال عیسائیت کا ظہور ہی ہے۔ تمام روایات بوسیدہ ہو چکی ہیں اور عقیدے ملیا میٹ ہو چکے ہیں۔ لیکن نیا پروگرام ابھی تیار نہیں ہے............ یعنی فی الحال وہ عوام کے شعور کا حصہ نہیں بنا ہے''۔

برک ہارٹ اور پرودھون نے انیسویں صدی کی تہذیب کے نتیجے کے طور پر فسطائیت اور سٹالن ازم کے ظہور کی پیش گوئی کی تھی۔ ۱۹۰۷ء میں جیک لنڈن نے اپنی کتاب ''آئرن ہیل'' میں اس پیش گوئی کو زیادہ صراحت سے پیش کیا۔ بعض ایسے دانش ور بھی تھے جنھوں نے اپنی تشخص کی بنیاد روحانی افلاس اور معاصر معاشرے کی برگشتگی پر رکھی۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ افلاس اور یہ برگشتگی لازماً تہذیب کے زوال اور انسان کی نفی کی طرف لے جائے گی۔

بادلیئر اور ٹالسٹائی ایک دوسرے سے بہت مختلف ادیب تھے، لیکن ان کی باتوں میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے۔ ۱۸۵۱ء میں بادلیئر نے لکھا تھا کہ ''دنیا خاتمے کی طرف بڑھ رہی ہے''۔ بادلیر کا کہنا تھا کہ اگر مادی طور پر دنیا موجود بھی رہے تو یہ کوئی حقیقی معنوں میں موجودگی نہ ہوگی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ابتدائی بربریت اور وحشت کا دور پھر سے شروع ہو جائے گا۔ اس کے بجائے بے رحمی کا ایک نیا دور شروع ہوگا۔ روحانی اور اخلاقی قوانین پس پشت ڈال دیئے جائیں گے اور ہم سب اس نئی بے رحمی اور نئی بربریت کا شکار ہوں گے۔ وہی شے ہمیں برباد کر دے گی جس کے سہارے، ہم سمجھتے ہیں کہ ہم زندہ ہیں۔ ''ماہرین کی حکومت ہم سب کو امریکہ کی راہ پر ڈال دے گی اور ترقی ہمیں روحانیت سے محروم کر دے گی۔ میں غور وفکر کرنے والوں کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ مجھے بتائیں کہ زندگی کا باقی کیا رہ گیا ہے۔ مذہب یا اس کے بارے میں بات کرنا یا اس کے باقیات کی تلاش کرنا ہی فضول ہے۔ اب تو یہ بھی سکینڈل سے کم نہیں رہا کہ کوئی شخص خدا کے وجود سے انکار کرنے کی تکلیف گوارا کرے۔ رہی نجی ملکیت تو اس کا خاتمہ اسی روز ہو گیا تھا جب بڑے بیٹے کو جائیداد کی منتقلی کا قانون ختم کیا گیا تھا۔ تاہم وہ وقت بھی آئے گا جب انتقام کی آگ میں جلنے والے آدم خور کی طرح، انسانیت ان سے آخری ٹکڑا بھی چھین لے گی بجا طور پر اپنے آپ کو انقلابوں کے وارث سمجھتے ہیں............ تاہم یہ بھی بدترین بات نہ ہوگی۔ عالمگیر بربادی کا اظہار محض سیاسی اداروں، عمومی ترقی اور اس قسم کی دوسری چیزوں ہی میں

نہ ہوگا بلکہ اس کا بڑا اظہار دلوں کی کمینگی کی صورت میں ہوگا۔ کیا میں اس امر کا اضافہ بھی کردوں کہ جو تھوڑی بہت انسانیت ہم میں بچی رہے گی وہ بھی تباہ کن بربریت کا سامنا نہ کر سکے گی اور یہ کہ حکمران اپنے اقتدار کو بچانے اور دھوکہ دہی کا نظام قائم کرنے کی خاطر ایسے ظالمانہ طریقے اختیار کریں گے کہ ہم جو پہلے ہی بے حس ہیں، لرزنے لگیں گے''۔

اس کے چند سال بعد ٹالسٹائی نے لکھا کہ ''قرون وسطیٰ کی دینیات نے صرف اپنے اپنے حلقے کے لوگوں میں زہر بھرا تھا اور وہ انسانیت کا محض چھوٹا سا حصہ تھے۔ آج بجلی، ریلوے اور ٹیلی گراف ساری دنیا کو برباد کر رہے ہیں۔ ہر شخص ان کو اپنی اشیاء بنا رہا ہے۔ وہ اس کے بغیر رہ ہی نہیں سکتا۔ ہر شخص ایک ہی روگ کا شکار ہے اور یکساں طور پر مجبور ہے کہ اپنا طرزِ حیات تبدیل کرے۔ ہر شخص ان امور کو فریب دینے پر مجبور ہے جو اس کی زندگی میں اہم ترین حیثیت رکھتے ہیں.......... یعنی خود زندگی کا فہم اور مذہب۔ مشینیں............لیکن کیا پیدا کرنے کے لئے؟ ٹیلی گراف............لیکن پیغام کیا بھیجنا ہے؟ کتابیں اور اخبارات............ لیکن کس قسم کی خبروں کی اشاعت کے لئے؟ ریلوے............ کہاں اور کس کے پاس جانے کے لئے؟ لاکھوں کروڑوں اکٹھے ہو گئے ہیں اور وہ ایک اقتدار اعلیٰ کے ماتحت ہیں............ لیکن ان کی منزل کیا ہے؟ ہسپتال، ڈاکٹر، شفا خانے زندگی کو طول دینے کے لئے ہیں۔ لیکن کیوں؟ افراد اور پوری کی پوری قومیں کس قدر آسانی سے اپنی نام نہاد تہذیب کو سچی تہذیب قرار دے دیتی ہیں۔ دو چار کتابیں پڑھ لیں، ناخن صاف کر لئے، درزی اور نائی سے کام کروا لیا، دو چار ملکوں کی سیر کر لی تو سمجھئے کہ مہذب ترین انسان وجود میں آ گیا۔ رہا اقوام کا معاملہ تو زیادہ سے زیادہ ریلوے، تعلیمی ادارے، کارخانے، جنگی جہاز، قلعے، اخبارات، کتابیں، جماعتیں اور پارلیمینٹس انہیں مہذب قرار دلوانے کے لئے ضروری سمجھی جاتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے افراد اور اقوام تہذیب میں تو دلچسپی رکھ سکتی ہیں، لیکن انہیں حقیقی روشن خیالی سے، حقیقی تہذیب سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اول الذکر آسان ہے اور اسے پسند بھی کیا جاتا ہے۔ جب کہ موخر الذکر کے لئے شدید ریاضت درکار ہوتی ہے لہٰذا اکثریت اس سے نفرت کرتی ہے، کیونکہ وہ تہذیب کے فریب کا پردہ چاک کر دیتی ہے''۔

تھوریو نے جدید تہذیب پر جو تنقید کی ہے اس میں اس قدر شدت تو نہیں، لیکن

وضاحت ضرور موجود ہے۔ اپنی کتاب Life Without principle (۱۸۶۱ء) میں انہوں نے لکھا تھا کہ ''آیئے ہم اس طریقے پر غور کریں جس کے مطابق ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ دنیا کاروبار کی دنیا ہے۔ ہر شب ریل کے انجن کی چھک چھک سے میں جاگ اٹھتا ہوں۔ وہ میرے خوابوں کو کچل دیتا ہے۔ یہاں آرام کا' سکھ کا کوئی دن نہیں۔ کسی روز انسانیت کو آرام کرتے دیکھ کر کتنی خوش ہوگی۔ مگر یہاں تو سوائے کام' کام کے اور کچھ نہیں۔ میں تو آسانی سے کوئی خالی کاپی بھی نہیں خرید سکتا کہ اس میں اپنے خیالات ہی درج کرتا رہوں۔ وہ تو حساب کتاب کے لئے ہی استعمال ہوتی ہیں۔ ایک آئرش صاحب نے مجھے کھیتوں میں خاموش کھڑے دیکھا تو اپنے طور پر یقین کر لیا کہ میں اپنی مزدوری کا حساب کتاب کر رہا ہوں۔ اگر کسی معذور شخص کو دیکھا جاتا ہے تو اس پر ترس محض اس حوالے سے کھایا جاتا ہے کہ وہ بے چارا اپنا کام کاج بھی نہیں کر سکتا۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جرم بھی شاعری اور فلسفہ کی اس قدر ضد نہیں جس قدر مسلسل کام ہے......

''اگر کوئی شخص جنگلوں سے محبت کرتا ہے اور ان میں سیر کرتا رہتا ہے تو پھر ڈر یہ ہے کہ اسے بدمعاش قرار دے دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ ان جنگلوں میں سارا دن درخت کاٹتا رہے تو پھر اسے محنتی اور مہم جو شہری کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ گویا کہ شہر کو اپنے جنگلات سے کوئی دلچسپی نہیں' بس ان کو کاٹنے سے ہی تعلق ہے!..........''

تھوریو کا کہنا ہے کہ محنت و مشقت کا مقصد روزی کمانا نہیں بلکہ کسی کام کو اچھی طرح کرنا ہونا چاہئے''۔ ایسے شخص کو ملازم نہ رکھو جو تمہارا کام پیسے کی خاطر کرتا ہے بلکہ اس کو جو کام کو کام کی محبت کی خاطر کرتا ہے''۔ اپنے خیالات کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے تھوریو کہتے ہیں کہ ''امریکہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ وہ میدان ہے جس میں آزادی نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ امریکیوں نے اپنے آپ کو سیاسی جبر و تشدد سے آزاد کروالیا ہے لیکن وہ اب بھی معاشی اور اخلاقی آمر کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں۔

''کیا ہم اسے آزاد لوگوں کا وطن قرار دے سکتے ہیں؟ بادشاہ سے آزاد ہونے لیکن تعصب کا غلام رہنے کا مطلب کیا ہے؟ آزاد پیدا ہونے لیکن آزادی سے زندگی نہ بسر کرنے کا مطلب کیا ہے؟ سیاسی آزادی' اخلاقی آزادی کا وسیلہ نہ ہو تو پھر اس کا فائدہ کیا ہے؟ کیا اس سے مراد غلام ہونے کی آزادی ہے یا پھر اس کا مطلب آزاد ہونے کی

MashalBooks.com

آزادی ہے؟ ہم سیاست دانوں کی ایک ایسی قوم ہیں جس کو صرف آزادی کی حفاظت سے تعلق ہے۔ شاید ہمارے بچوں کے بچے کبھی اتفاقاً حقیقی طور پر آزاد ہوں گے۔ ہم خواہ مخواہ اپنے آپ پر بوجھ لادتے ہیں۔ ہمارا کوئی نہ کوئی جز وایسا ہے جس کو نمائندگی نہیں ملتی۔ یوں گویا یہ نمائندگی کے بغیر محصول لگانے والی بات ہے''۔

تھوریو کا کہنا ہے کہ سیاست اور روزمرہ کے امور جیسی چیزوں پر ہم سب سے زیادہ توجہ دیتے ہیں' بلاشبہ وہ انسانی معاشرے کے اہم امور ہیں۔ لیکن ان امور کو متعلقہ جسمانی وظائف کی طرح لاشعوری طور پر ادا کیا جانا چاہئے۔ اصل کام تو یہ ہے کہ زندگی کو تخلیقی سطح پر بسر کیا جائے۔

انیسویں صدی کے سرمایہ دارانہ کلچر کی ایک بصیرت افروز تشخیص ای درخیم نامی ماہر عمرانیات نے پیش کی تھی جو مذہبی اور نہ ہی سیاسی حوالے سے انتہا پسند تھا۔ درخیم کا کہنا یہ ہے کہ جدید صنعتی معاشرے میں فرد اور گروہ دونوں نے مناسب طور پر کام کرنا چھوڑ دیا ہے۔ دونوں بامعنی اور منضبط سماجی زندگی سے محروم صورتِ حال میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ فرد زیادہ سے زیادہ ایک مضطرب حرکت' ایک غیر منظّم شخصی نشو ونما اور زندگی کے ایک ایسے مقصد کا پیچھا کرتا ہے جو ہر قسم کے معیار قدر سے محروم ہے اور جس میں خوشی کبھی بھی موجودہ کامیابی سے منسلک نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ مستقبل میں چھپی رہتی ہے۔ انسان کی خواہش بے انت ہو جاتی ہے اور وہ مایوسی اور یاس کے بوجھ تلے دب جاتے ہیں۔ درخیم نے یہ اشارہ کیا ہے کہ انقلاب فرانس کے بعد محض سیاسی ریاست ہی اجتماعی تنظیم کا عامل رہ گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقی سماجی نظام غائب ہو گیا ہے اور ریاست سماجی کردار کی واحد اجتماعی تنظیم کاری کی سرگرمی کے طور پر ابھری ہے۔ فرد و تمام حقیقی سماجی بندھنوں سے چھوٹ گیا ہے اور اب اپنے آپ کو تنہا' لاچار اور بے حوصلہ پاتا ہے۔ ''معاشرہ افراد کا غیر منظّم گرد و غبار بن کر رہ گیا ہے''۔

بیسویں صدی

بیسویں صدی کی طرف رخ کرتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ انیسویں صدی کی طرح اس زمانے میں بھی معاصر معاشرے کے ذہنی روگ کی تشخیص اور تنقید میں قابلِ ذکر

حدتک مشابہت پائی جاتی ہے۔ یہ بات اس لحاظ سے اور بھی قابلِ شکر ہے کہ یہ تشخیص وتنقید ان لوگوں نے کی ہے جو ایک دوسرے سے مختلف فکری اور سیاسی نقطہ ہائے نظر کے حامل ہیں۔ یہاں میں انیسویں اور بیسویں صدیوں کے اشتراکی نقادوں کا ذکر نہ کروں گا کیونکہ آئندہ باب میں جداگانہ طور پر ان کا ذکر کیا جائے گا۔ تاہم یہاں میں برطانوی اشتراکی آر۔ایچ۔ٹوانے کے افکار سے بات شروع کرنا چاہتا ہوں' کیونکہ کئی اعتبار سے یہ افکار ان خیالات سے متعلق ہیں' جن کو اس کتاب میں پیش کیا جا رہا ہے۔ اپنی کلاسیکی کتاب "The Acquistihive Society"۔ (یہ کتاب ابتدائی طور پر

"The Sickness of an Acquisithive Society"

کے عنوان سے شائع ہوئی تھی) میں اس نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس اصول پر سرمایہ دارانہ سماج مبنی ہے وہ انسان پر اشیا کے غلبے کا اصول ہے۔ ٹوانے لکھتا ہے کہ ہمارے معاشرے میں .... ''سوجھ بوجھ رکھنے والے حضرات بھی یہ سمجھتے ہیں کہ سرمایہ محنت کو کام میں لاتا ہے' ویسے ہی جیسے ہمارے بُت پرست آباؤاجداد کا خیال یہ تھا کہ لکڑی اور لوہے کے ٹکڑوں سے وہ جو بت بناتے ہیں وہ ان پر فصلوں کی نعمت نازل کرتے ہیں اور جنگوں میں انہیں کامیابی عطا کرتے ہیں۔ محنت افراد پر مشتمل ہوتی ہے جب کہ سرمایہ اشیاء پر...... اشیاء کا واحد استعمال یہ ہے کہ اسے انسانوں کی خدمت کے لئے بروئے کار لایا جائے''۔

آر۔ایچ۔ٹوانے نے اس حقیقت کی طرف اشارہ بھی کیا ہے کہ جدید صنعت کا محنت کش اپنی بہترین توانائیوں کو استعمال نہیں کرتا کیونکہ کام میں اسے دلچسپی نہیں ہوتی۔ اور دلچسپی اس لئے نہیں ہوتی کہ کنٹرول میں اسے کوئی شرکت حاصل نہیں ہوتی۔ ٹوانے کا پیش کردہ حل یہ ہے کہ جدید معاشرے کے بحران کا حل یہ ہے کہ اخلاقی اقدار میں تبدیلی پیدا کی جائے۔ اس کے بقول ''یہ بات ضروری ہے کہ معاشی سرگرمی کو معاشرے کے غلام کے بجائے آقا کی حیثیت سے اس کا مناسب مقام دیا جائے۔ اکثر لوگوں کی سوچ کے برعکس ہماری تہذیب کا بوجھ یہ نہیں ہے کہ صنعتی پیداوار غلط طور پر تقسیم ہوتی ہے بلکہ یہ کہ اس کا طرزِ عمل ظالمانہ ہے' بلکہ یہ ہے کہ انسانی مفاد میں صنعت نے بذاتِ خود مکمل طور پر بالادستی کی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ کسی ایک مفاد کو' چہ جائیکہ وجود کے مادی ذرائع کی

فراہمی کو' یہ مقام نہیں دیا جا سکتا۔ صنعتی معاشروں نے خود ان مقاصد کو ہی نظر انداز کر دیا ہے جن کی خاطر مال و متاع کو اکٹھا کرنا قابلِ قدر ہے''۔

ٹوانے نے مزید لکھا ہے کہ جس طرح آج ہمیں سترھویں صدی کے مذہبی جھگڑے فضول اور احمقانہ دکھائی دیتے ہیں' اسی طرح مستقبل کی نسلیں آج کی معاشی بھاگ دوڑ کو فضول اور احمقانہ خیال کریں گی۔ یہ بھاگ دوڑ زہر کی طرح معاشرے کے رگ و پے میں سرایت کر چکی ہے۔ جب تک اس زہر کو نکالا نہ جائے گا' معاشرہ صنعت کے مسائل حل کرنے کے قابل نہ ہو گا۔ اگر معاشرہ صنعت کو اس کے صحیح مقام پر رکھنا چاہتا ہے تو پھر ضروری ہے کہ وہ اقدار کے اپنے پیمانے کو از سر نو ترتیب دے۔ ضروری ہے کہ معاشی مفادات کو زندگی کا ایک عنصر قرار دیا جائے اور انہیں خود زندگی کے برابر قرار نہ دیا جائے۔ لازم ہے کہ معاشرہ اپنے ارکان کو فائدوں کے ایسے مواقع کی مذمت پر آمادہ کرے جو متعلقہ خدمت کے بغیر حاصل ہوتے ہیں' کیونکہ ان کے حصول کی بھاگ دوڑ پورے معاشرے کو بیماری میں مبتلا رکھتی ہے۔ صنعت کی تنظیم اس طرح کرنی چاہئے کہ وہ اس سماجی مقصد کے تابع ہو جائے جس کے لئے اسے وجود میں لایا گیا ہے۔

امریکہ میں صنعتی تہذیب کے معاصر ممتاز تحقیق کاروں میں سے ایک الٹن میو ہیں جن کے خیالات درخیم سے ملتے جلتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ''یہ بجا ہے کہ سماجی انتشار کا مسئلہ امریکہ دوسرے حصوں کے مقابلے میں شکاگو میں شدید تر ہے۔ غالباً یورپ کے مقابلے میں امریکہ میں یہ مسئلہ زیادہ فوری اہمیت کا حامل ہے۔ تاہم یہ سماجی ترقی میں نظم و ضبط کا مسئلہ ہے جو ساری دنیا سے تعلق رکھتا ہے''۔

معاشی سرگرمیوں پر ضرورت سے زیادہ توجہ پر بحث کرتے ہوئے میو کہتا ہے ''جس طرح گزشتہ دو سو برسوں سے ہمارے سیاسی اور معاشی مطالعات محض زندگی کے معاشی وظائف پر توجہ دیتے رہے ہیں اسی طرح عملی زندگی میں ہم نے معاشی ترقی کے حصول کو شدید سماجی توڑ پھوڑ کی منزل کی جانب لے جانے کی اجازت دے رکھی ہے............ غالباً یہ درست ہے کہ آدمی جو کام کرتا ہے وہ معاشرے میں اس کا اہم ترین وظیفہ ہے لیکن جب تک اس کی زندگی کے لئے کوئی مربوط سماجی پس منظر موجود نہ ہو' اس وقت تک وہ اپنے کام سے کوئی قدر بھی منسوب نہیں کر سکتا۔ انیسویں صدی کے فرانس میں درخیم نے جو

تحقیقات کی تھیں ان کا بیسویں صدی کے امریکہ پر بھی اطلاق ہوتا دکھائی دیتا ہے''۔

میو نے اپنی تحقیقات سے نتائج اخذ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اپنے کام اور حالات کار کو سمجھنے میں محنت کشوں اور منتظمین کی ناکامی اور شخصی لاحاصلی کا احساس صرف شکاگو تک محدود نہیں بلکہ ساری مہذب دنیا میں پایا جاتا ہے اپنے سماجی وظیفے میں فرد کا یقین اور گروہ کے ساتھ وحدت کا احساس .... کام میں تعاون کی اس کی اہلیت .... ختم ہوتا جا رہا ہے۔ جزوی طور پر اسے تیز رفتار سائنسی اور فنی پیش رفت نے تباہ کیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی تحفظ اور خوشی کا احساس بھی مرتا جا رہا ہے۔ یوں وہ زندگی سے ایسے مبالغہ آمیز مطالبے کرنے لگتا ہے جن کی طرف درخیم نے توجہ دلائی ہے۔ میو نہ صرف اپنی تشخیص کے فیصلہ کن نکتے پر درخیم سے اتفاق کرتا ہے بلکہ وہ اس اہم نتیجے تک بھی پہنچتا ہے کہ درخیم کے بعد کی سائنسی کاوشوں کی نصف صدی میں اس مسئلے کا فہم حاصل کرنے میں بہت ہی کم کامیابی حاصل ہوئی ہے۔ لکھتا ہے کہ ''مادی اور سائنسی شعبوں میں علم اور تکنیک کو ترقی دینے پر تو ہم نے بہت توجہ صرف کی ہے، لیکن انسانی، سماجی اور سیاسی شعبوں میں ہم نے محض بے جوڑ اندازوں اور ٹوٹکوں پر قناعت کر لی ہے۔ انسانی فہم اور کنٹرول کے اہم شعبوں میں ہم حقائق اور ان کی ماہیت سے بے خبر ہیں .... یوں ہم اس بات پر مجبور کر دیئے گئے ہیں کہ معاشرہ مناسب طبی امداد کے بغیر ہی یا تو صحت مند ہو جائے یا تباہ ہو جائے''۔ میو نے خاص طور پر سیاسی نظریے کی پسماندگی کی طرف توجہ دلائی ہے۔ معاشرہ تو تبدیلی کے عمل سے گزر رہا ہے، لیکن سیاسی نظریہ آنکھیں بند کئے تبدیلیوں کو نظر انداز کئے جا رہا ہے۔

ایف۔ ٹانینبام معاصر سماجی منظر نامے کا ایک اور فکر انگیز طالبِ علم ہے اس نے اپنے مطالعے سے جو نتائج اخذ کئے ہیں وہ ٹوانے کے نتائج سے غیر متعلق نہیں ہیں، حالانکہ ٹانینبام ٹریڈ یونین کے مرکزی کردار پر اصرار کرتا ہے، جب کہ ٹوانے محنت کشوں کی براہِ راست شرکت کے اشتراکی تصور کی حمایت کرتا ہے۔ اپنے' فلسفہ محنت' کو اختتام تک پہنچاتے ہوئے ٹانینبام لکھتا ہے کہ ''گذشتہ صدی کا بڑا مغالطہ یہ تھا کہ پورے معاشرے کی تشکیل معاشی مقصد پر' منافع پر' کی جا سکتی ہے۔ ٹریڈ یونین نے اس تصور کو غلط ثابت کر دیا ہے۔ اس نے ایک بار پھر یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان محض روٹی پر نہیں جیتے۔ کارپوریشن

چونکہ صرف روٹی یا کیک ہی مہیا کرسکتی ہے لہٰذا وہ اچھی زندگی کے تقاضے پورے کرنے میں ناکام رہی ہے۔ اس کے مقابلے میں یونے اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوجود کارپوریشن کو اپنے فطری' معاشرے' میں سمو کر اسے اور اس کی عظیم کارکردگیوں کو بچا سکتی ہے۔ وہ اسے ایسا مفہوم عطا کرسکتی ہے جس کے حامل تمام حقیقی معاشرے ہوتے ہیں۔ ایسا مفہوم محض معاشی مقصد کو وسعت دے کر حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر کارپوریشن نے باقی رہنا ہے تو پھر اسے دنیا میں کوئی اخلاقی کردار ادا کرنا ہوگا۔ اور محض معاشی کردار سے بالاتر ہونا ہوگا''۔

لیوس مسفورڈ ایک ایسا مصنف ہے جس کی تحریروں اور میرے خیالات میں بہت سے مشترک نکات موجود ہیں۔ ہماری معاصر تہذیب کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ اس پر جو سب سے سخت اعتراض کیا جاسکتا ہے' وہ یہ ہے کہ جدید تہذیب خود انسان کے بنائے ہوئے بحرانوں اور آفات سے قطع نظر انسانی دلچسپی سے محروم ہے۔ بالآخر اس قسم کی تہذیب ایک ''عوامی انسان'' ہی تیار کرسکتی ہے جو انتخاب کرنے کا اہل نہیں ہوتا' خود اپنی راہیں نہیں بناتا۔ جدید تہذیب انسان کو بالآخر اندھی بغاوت پر مجبور کردے گی .... وہ یا تو خودکشی کرلے گا یا پھر نئی تعمیر کا آغاز کرے گا۔

اے۔ آر۔ ھرون سرمایہ دارانہ نظام کا بڑا حامی ہے۔ وہ ان تمام مصنفین سے زیادہ قدامت پسندی کی طرف مائل ہے جن کا ذکر ہم نے یہاں کیا ہے۔ اس کے باوجود ھرون بھی ایسے نتائج تک پہنچتا ہے جو درخیم اور میو کے خیالات سے قریب تر ہیں۔ اپنی کتاب ''انسان کام کیوں کرتے ہیں'' میں اس نے لکھا ہے ''بہت سے مزدوروں کو بوریت لاحاصلیت اور مایوسی کے سبب اجتماعی خودکشی کرتے ہوئے تصور کرنا بڑی عجیب بات لگتی ہے' لیکن سارا تعجب اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب ہم خودکشی کے اپنے تصور میں وسعت پیدا کرتے ہیں اور اسے جسم کی مادی زندگی کے خاتمے سے زیادہ کچھ سمجھنے لگتے ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ جو شخص بھی سوچ بچار' آرزومندی' امنگوں' خودی اور شخصی حاصلات سے محرومی کی زندگی کو قبول کر لیتا ہے وہ ان صفات کی موت کے آگے سر جھکا دیتا ہے جو انسانی زندگی کی امتیازی خصوصیات ہیں۔ دفتر میں کرسی پر بیٹھ کر یا فیکٹری میں جا کر جگہ گھیرنے سے' دوسروں کے بتائے ہوئے کام کرنے سے' مشینوں کو چلانے یا بند کرنے سے انسانی زندگی کی بنیادی اہلیتوں کے تقاضے پورے نہیں ہوتے''۔

ھرون کا کہنا ہے کہ ''ٹکنالوجی اور کثیر پیداوار سے حاصل ہونے والے فوائد سے ہمیں کبھی دست بردار نہیں ہونا چاہئے۔لیکن اگر ہم نے ایسے محنت کش پیدا کئے جو قابل قدر کام سے حاصل ہونے والی تسکین سے محروم رہے' تو پھر اعلیٰ مقاصد کی تکمیل نہ ہو سکے گی۔ہمیں عام شہریوں کی ذہنی سطح بلند کرنے اور ان کی انسانی صفات کو ترقی دینے کی ضرورت ہے' کیونکہ جمہوری نظام کے حوالے سے وہی ہمارے حکمران ہیں''۔

اس باب میں اب تک ہم نے مختلف سماجی سائنس دانوں کی آرا درج کی ہیں۔ آیئے اب اس کے آخر میں ہم تین ایسے نمایاں اصحاب سے رجوع کریں جو سماجی سائنس کے حلقے سے تعلق نہیں رکھتے۔ یہ صاحبان اے۔ہکسلے' اے۔شوائٹزر اور اے۔آئن سٹائن ہیں۔

ہکسلے نے بیسویں صدی کے سرمایہ دارانہ نظام پر فرد جرم اپنے ناول "Brave New World" میں لگائی ہے جو ۱۹۳۱ء میں شائع ہوا تھا۔ناول میں خودکار مشینوں کی دنیا کی تصور کشی کی گئی ہے۔یہ دنیا صاف طور پر جنون کی شکار ہے' پاگل ہے' لیکن صرف تفصیلات اور درجے کے اعتبار ہی سے آج کی حقیقی دنیا سے مختلف ہے۔ہکسلے نے جو متبادل راہ پیش کی ہے وہ ایک جنگلی کی زندگی ہے جس نے قدیم توہمات کے مذہب کو قبول کر رکھا ہو۔

۱۹۴۶ء میں اس ناول کے ایک نئے ایڈیشن کے دیباچے میں ہکسلے نے لکھا تھا کہ ''اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہم ہیروشیما کے تجربے سے کوئی سبق سیکھنے کے قابل ہیں تو پھر ہم ایک ایسے عہد کی توقع کر سکتے ہیں جو امن کا سنہری عہد تو نہ ہوگا' البتہ جنگیں محدود ہوں گی اور ان کی تباہ کاریوں کا دائرہ بھی جزوی ہوگا۔اس عہد میں یہ بھی فرض کیا جا سکے گا کہ ایٹمی توانائی کا استعمال صنعت وحرفت میں ہوگا۔ظاہر ہے کہ نتیجے کے طور پر ایسی معاشی اور سماجی تبدیلیاں رونما ہوں گی جو اپنی سرعت اور کاملیت کے اعتبار سے بے مثال ہوں گی۔ انسانی زندگی کے تمام موجودہ انداز ردوبدل کے عمل میں آجائیں گے اور ایٹمی قوت کی غیر انسانی حقیقت سے مطابقت کے لئے نئے طور طریقوں کو فروغ دینا پڑے گا''۔اس دیباچے میں ہکسلے نے حکومتوں کے اقتدار اور اختیارات میں بڑھتے ہوئے اضافے پر تشویش ظاہر کی۔اس نے لکھا کہ ''ایٹمی قوت کو بروئے کار لانے سے پہلے ہی غالباً تمام حکومتیں کم وبیش آمرانہ انداز اختیار کر لیں گی۔آمریت اور ریاست پرستی سے اس رجحان

کو روکنے کے لئے وسیع پیمانے پر عوامی تحریک چلانے کی ضرورت ہوگی۔ اس کے بغیر مرکزیت پسندی کو نہ روکا جا سکے گا۔ اس وقت ایسی کسی تحریک کے شروع ہونے کا کوئی اشارہ نہیں ملتا''۔

ہکسلے نے جدید آمریتوں کے خدوخال پر بھی روشنی ڈالی ہے۔اس کا کہنا ہے کہ یہ جدید ٹیکنالوجی کے عہد کی آمریتیں ہیں' لہٰذا انہیں پرانے ہتھکنڈوں سے کام لینے کی ضرورت نہیں۔ آج کی آمرانہ ریاست میں مکمل اختیار رکھنے والے سیاسی حکام پر مشتمل انتظامیہ' منتظمین کی فوج کے بل بوتے پر غلاموں کی آبادیوں کو کنٹرول کرتی ہے۔اس قسم کی آمرانہ ریاست کو عوام پر جبروتشدد کی ضرورت ہی نہیں پڑتی کیونکہ عوام تو اپنی غلامی کی زنجیروں سے محبت کرنے لگتے ہیں۔ غلامی کی محبت پیدا کرنے کی خاطر پراپیگنڈے کے وزراء' اخباروں کے مدیروں اور مدرسوں کے اساتذہ سے کام لیا جاتا ہے۔لیکن ان کے طریقے اب بھی سادہ اور غیر سائنسی ہیں۔

صداقت بلاشبہ عظیم ہے' لیکن عملی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو صداقت کے بارے میں خاموشی اس سے بھی عظیم تر ہے۔ چنانچہ اب زیادہ کام اس طریقے سے لیا جاتا ہے کہ بہت سے حقائق کے بارے میں خاموشی اختیار کی جائے۔ تاہم خاموشی بھی کافی نہیں ہوتی۔ آمرانہ مقاصد حاصل کرنے کی خاطر پراپیگنڈے کے منفی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ مثبت پہلوؤں سے بھی موثر انداز میں کام لینا پڑتا ہے۔ اپنے ناول میں ھکسلے نے ایک ایسی دنیا کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں سب کچھ آمر کے قبضہ قدرت میں آ گیا ہے۔اس کا کہنا ہے کہ نسلِ انسانی اسی بے چارگی اور محکومی کی طرف بڑھ رہی ہے۔

ہکسلے کا کہنا ہے کہ اگر ہم نے مرکزیت پسندی کے روز افزوں رجحان کی مزاحمت نہ کی اور اطلاقی سائنس کا استعمال آزاد افراد کی نسل تیار کرنے کے بجائے ایک ایسے مقصد کے لئے کرتے رہے جس کا وسیلہ خود انسانوں کو بنایا جانا ہے' تو پھر ہمیں دو متبادل صورتوں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ اول یہ کہ ایسی قومی' فوجی آمریتیں جنم لیں گی جن کی اساس ایٹمی ہتھیاروں کی دہشت پر ہوگی اور ان کے نتیجے میں تہذیب تباہ ہو جائے گی (اور اگر جنگیں محدود رہیں تو پھر فوج پرستی بڑھتی چلی جائے گی۔) دوسرے یہ کہ ایک ایسی قومی آمریت جنم لے گی جو تیز رفتار فنی ترقی اور خصوصاً ایٹمی انقلاب سے پیدا

شدہ سماجی انتشار کا نتیجہ ہو گی۔ کارکردگی اور استحکام کی ضرورت کے تحت بڑھتے بڑھتے وہ خیالی جنت کی ویلفیئر آمریت کا روپ دھار لے گی۔

البرٹ شوائٹزر اور البرٹ آئن سٹائن دو ایسے صاحبان ہیں جو مغربی دنیا کی ذہنی اور اخلاقی روایات کی انتہائی ترقی کی تجسیم ہیں۔ معاصر مغربی تہذیب کے بارے میں انہوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

البرٹ شوائٹزر کہتا ہے کہ ایک نئی رائے عامہ تشکیل کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ رائے عامہ کو پریس نے، پراپیگنڈے نے، تنظیم نے نیز مالیاتی اور دوسرے اثر و رسوخ نے قائم کر رکھا ہے۔ خیالات کی اشاعت کے اس غیر فطری طریقے کا مقابل فطری طریقے کی مدد سے کیا جانا چاہئے۔ یہ فطری طریقہ انسان سے انسان تک پہنچتا ہے اور وہ مکمل طور پر ہمارے خیالات کی سچائی اور سننے والے کی نئی صداقت کو قبول کرنے کی آمادگی پر انحصار کرتا ہے۔ ماضی کے مقابلے میں اب صورتِ حال بالکل بدل چکی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ماضی میں بھی آزاد خیال افراد معاشرے کے ساتھ الجھتے رہے ہیں۔ لیکن آج یہ جدوجہد جس قدر وسعت اختیار کر گئی ہے، ماضی میں ایسی کبھی نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید تنظیموں اور جدید عوامی جذبوں نے جس طرح آج مجموعی روح کو زنجیریں ڈال رکھی ہیں، ویسی پہلے کبھی نہ تھیں۔

شوائٹزر یہ سوال اٹھاتا ہے کہ ''کیا آج کا انسان اس قدر قوت رکھتا ہے کہ وہ کچھ کر سکے جو کہ روح کا تقاضا ہے اور جسے زمانہ ناممکن بنانا چاہے گا؟''۔

البرٹ شوائٹزر کا کہنا ہے کہ فرد کو ضرورت سے زیادہ تنظیم کے شکار معاشروں کے چنگل سے آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ آج کے معاشرے اور معاشی حالات میں ایک المناک اتحاد پیدا ہو چکا ہے۔ یہ معاشی حالات انسان کو آزادی سے محروم ہو کر دینا چاہتے ہیں۔ وہ انسان کے طور پر اس میں اس قدر خامیاں اور کوتاہیاں پیدا کر دینا چاہتے ہیں کہ وہ انسانی صفات سے عاری ہو جائے۔ ان معاشی حالات کا جبر اس قدر ہے کہ انہیں تبدیل کرنا دشوار ترین ہے۔ شوائٹزر نے آج کے انسان کا موازنہ یونان و روم کے عہد زوال کے انسان سے کیا ہے۔ زوال کے اس عہد کا انسان مزاحمت سے نااہل ہو کر حالات کے سامنے گھٹنے ٹیک گیا تھا۔ اس نے دنیا کو اس کے حال پر چھوڑ دیا

تھا اور خود باطنی دنیا میں پناہ تلاش کرنے لگا تھا۔ اس کی طرح آج ہم بھی زندگی کے اپنے تجربے کے ہاتھوں حواس باختہ ہیں۔ اس کی طرح ہم بھی آج یہ ترغیب دلانے والی آوازیں سنتے ہیں کہ جو شے آج کی زندگی کو قابلِ برداشت بنا سکتی ہے' وہ یہ ہے کہ ہم صرف آج کے لئے زندہ ہیں۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو اپنے مقدر تک محدود رکھیں۔ اس سے آگے نہ تو کچھ سوچیں اور نہ ہی کسی شے کی خواہش کریں۔ ہم قناعت میں پناہ تلاش کریں۔

اس امر کا احیاء کہ تہذیب کی اساس کسی نہ کسی نظریہ کائنات پر ہوتی ہے۔ صرف روحانی بیداری کے ذریعے ممکن ہے۔

دوسری طرف آئن سٹائن نے "Why Socialism" کے عنوان سے ایک مختصر مضمون میں لکھا تھا کہ ''اب میں ایک ایسے نکتے تک پہنچ گیا ہوں جہاں میں اس بات کا مختصر اشارہ دے سکتا ہوں کہ میرے نزدیک ہمارے عہد کے بحران کا جوہر کیا ہے۔ اس کا تعلق معاشرے کے ساتھ فرد کے معاملے سے ہے۔ فرد پہلے سے زیادہ معاشرے کی محتاجی سے آگاہ ہو گیا ہے۔ وہ اس محتاجی کو مثبت اثاثہ' عضویاتی رشتہ یا حفاظت کرنے والی قوت خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اپنے فطری حقوق اور یہاں تک کہ معاشی وجود کے لئے خطرہ خیال کرتا ہے۔ مزید براں معاشرے میں فرد کی حیثیت ایسی ہے کہ اس کی خود پرستانہ خواہشات کا زور بڑھتا جا رہا ہے' جب کہ اس کے معاشی رجحانات جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے کمزور تر ہیں' مسلسل ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہیں۔ تمام انسان' معاشرے میں اپنی حیثیت سے قطع نظر' ٹوٹ پھوٹ کے اس عمل کی زد میں ہیں۔ وہ اپنی خود پرستی کے انجانے شکار ہیں اور عدم تحفظ' تنہائی اور زندگی کے سادہ اور فطری لطف سے محرومی کے مارے ہوئے ہیں۔ زندگی مختصر ہے اور خوفناک بھی۔ لیکن اپنے آپ کو صرف معاشرے سے وابستہ کر کے ہی انسان زندگی کے معنی تلاش کر سکتا ہے۔''

ساتواں باب

مختلف حل

انیسویں صدی کے بصیرت رکھنے والے صاحبان نے مغربی معاشرے کی سیاسی قوت، شان وشوکت اور مال وزر کی فراوانی کے باوجود یہ دیکھ لیا تھا کہ زوال اور انسان کی خرابی کا عمل شروع ہو چکا ہے۔ ان میں سے بعض نے بربریت و وحشت کی طرف اس رجعت کو ناگزیر تسلیم کر لیا تھا، تاہم بعض دوسرے صاحبان نے متبادل راہوں کی نشاندہی کی۔ تاہم ان دونوں قسم کا موقف رکھنے والے، جو تنقید کرتے تھے وہ انسان اور معاشرے کے مزہبی، انسان دوست تصور پر مبنی تھی۔ خود اپنے معاشرے پر تنقید کرتے ہوئے وہ اس سے ماورا ہو جاتے تھے۔ وہ ایسے اضافیت پسند نہ تھے جو یہ کہہ دیتے کہ جب تک معاشرہ کارفرما رہتا ہے وہ صحت منداور اچھا معاشرہ ہے .... جب تک فرد اپنے معاشرے سے مطابقت اختیار کئے رکھتا ہے وہ ہوش منداور صحت مند فرد ہے۔ برک ھارٹ ہو یا پرودھون، ٹالسٹائی ہو یا بادلیئر یا پھر مارکس ہی کیوں نہ ہو، ان سب صاحبان بصیرت کا تصور انسان بنیادی طور پر مذہبی اور اخلاقی نوعیت کا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ انسان نصب العین ہے، لہٰذا اسے کسی طور بھی وسیلے کی حیثیت سے استعمال نہ کرنا چاہئے۔ مادی پیداوار انسان کے لئے ہے نہ کہ انسان مادی پیداوار کے لئے ہے۔ زندگی کا مقصد انسان کی خوابیدہ تخلیقی قوتوں کو بیدار کرنا ہے۔ اور تاریخ کا نصب العین یہ ہے کہ ایک ایسا معاشرہ وجود میں لایا جائے جس پر انصاف اور سچائی کی حکمرانی ہو............ یہ ہیں وہ اصول جن پر جدید سرمایہ داریت کی تنقید بلاواسطہ یا بلواسطہ طور پر مبنی تھی۔

مذہبی اور انسانی دوستی کے یہ اصول بہتر معاشرے کی تجاویز کی اساس بھی تھے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ گذشتہ دوصدیوں کے دوران مذہبی جوش وخروش کا زیادہ تر اظہار ان

تحریکوں میں ہوا ہے' جنہوں نے اپنا ناطہ روائتی مذہب سے توڑ لیا تھا۔ عبادت گاہوں میں مذہب' تنظیم اور عقیدے کے دھندے کے طور پر باقی رہا۔ جب کہ مذہبی جوش اور زندہ ایمان کے طور پر مذہب کو ان لوگوں نے آگے بڑھایا جو بظاہر مذہب دشمن تھے۔

جو کچھ ابھی ہم نے یہاں کیا ہے' اس کی وضاحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ مسیحی مغربی تہذیب کی پیش رفت کے بعض نمایاں پہلوؤں کی طرف توجہ دلائی جائے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یونانیوں کے نزدیک تاریخ کا کوئی مقصد نہ تھا' جب کہ تاریخ کے یہودی اور مسیحی تصور کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ اس میں انسان کی نجات کا تصور مضمر تھا۔ مسیح اس حتمی نجات کی علامت تھا جس نے آخری وقت پر انسانوں کو نجات دلانی تھی۔ البتہ آخری زمانے کے بارے میں دو مختلف تصورات پائے جاتے تھے۔ یوں تاریخ کے مقصد سے متعلق بھی دو آراتھیں۔ ایک کے حوالے سے آدم اور حوا کی اسطور کو نجات کے تصور سے منسلک کر دیا گیا ہے۔

مختصراً یہ تصور یوں ہے کہ ابتدا میں انسان فطرت سے ملا ہوا تھا۔ فطرت اور انسان یا مرد اور عورت کے درمیان کوئی تضاد نہ تھا۔ تاہم انسان سب سے بنیادی خصوصیت۔ یعنی خیر و شر کے علم کی خصوصیت .... سے محروم تھا۔ لہٰذا وہ آزاد فیصلے اور ذمہ داری کے نا اہل تھا۔ اس کی نافرمانی کا پہلا قدم آزادی کا پہلا قدم بھی بن گیا' یوں انسانی تاریخ کا آغاز ہوا۔ انسان کو جنت سے خارج کر دیا گیا۔ وہ فطرت کے ساتھ اپنی ہم آہنگی سے محروم ہو چکا ہے۔ وہ اپنے قدموں پر کھڑا ہے۔ لیکن وہ کمزور ہے اور ابھی تک اس کی عقل پسماندہ ہے۔ ترغیب کی مزاحمت کرنے کی اس کی اہلیت ابھی تک کم ہے۔ اس نے اپنی عقل کو ترقی دینا ہے۔ فطرت کے ساتھ ایک نئی ہم آہنگی حاصل کرنے کی خاطر اپنی انسانیت کی تکمیل کرنی ہے۔ اس طرح اس نے فطرت کے ساتھ ساتھ خود اپنے ساتھ اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ مطابقت حاصل کرنی ہے۔ تاریخ کا مقصد انسان کی تکمیل ہے۔ تب ''زمین پروردگار کے علم سے اسی طرح بھر جائے گی جس طرح پانی سمندر پر چھایا ہوتا ہے۔'' تمام قوموں میں ایکتا پیدا ہو جائے گی اور تلواریں ہل بن جائیں گی۔ اس تصور کے حوالے سے دیکھا جائے تو خدا مہربانی سے کام نہیں لیتا۔ انسان نے ٹھوکریں کھاتے ہوئے اپنا سفر جاری رکھنا ہے۔ وہ گناہ کرتا ہے اور اس کے نتائج بھگتتا ہے۔ خدا اس کے مسائل

حل نہیں کرتا بلکہ صرف زندگی کے مقاصد اس پر آشکار کر دیتا ہے۔ انسان نے اپنی نجات خود ہی حاصل کرنی ہے۔ خود ہی جدوجہد کرنی ہے اور آخری زمانے میں نئی ہم آہنگی اور نیا امن حاصل کرنا ہے۔ یوں تاریخ کے عمل میں انسان آگے بڑھتے ہوئے آدم اور حوا پر نازل ہونے والے عذاب کو ختم کرے گا۔

مسیحی کلیسا میں مقبولیت حاصل کرنے والا نجات کا دوسرا تصور یہ ہے کہ انسان خود کبھی اس داغ سے نجات نہیں پا سکتا جو آدم کی نافرمانی سے پیدا ہوا تھا۔ صرف خدا ہی اپنی رحمت سے انسان کو بچا سکتا ہے اور اس نے حضرت عیسیٰؑ کے روپ میں ظاہر ہو کر انسان کو نجات دلائی‘ جنہوں نے نجات دہندہ کی قربانی کی موت پائی تھی۔ کلیسا کی برکت سے انسان اس نجات میں شریک ہو جاتا ہے.......... اور یوں خدا کی رحمت پاتا ہے۔ تاریخ کا مقصد حضرت عیسیٰؑ کی دوسری واپسی ہے.......... جو کہ تاریخی واقعہ نہیں بلکہ مافوق الفطرت سانحہ ہے۔

یہ روایت مغربی دنیا کے اس حصے میں جاری رہی جس میں کیتھولک چرچ کا غلبہ رہا۔ تاہم امریکہ اور یورپ کے باقی حصے میں‘ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے دوران‘ الہیاتی فکر قوت سے محروم ہوتی گئی۔ روشن خیالی کے عہد کی خصوصیت چرچ اور کلیسائیت کے خلاف اس کی جدوجہد تھی۔ اس دوران شک وشبے کو فروغ حاصل ہوتا رہا اور تمام مذہبی تصورات سے انکار کر دیا گیا۔ تاہم مذہب کی یہ نفی اس فکر کی نئی صورت تھی جو پرانے مذہبی جوش وخروش کو ظاہر کر رہا تھا۔ جہاں تک تاریخ کے مفہوم اور مقصد کا تعلق ہے‘ یہ بات خاص طور پر نمایاں تھی۔ عقل‘ مسرت‘ انسانی وقار اور آزادی کے نام پر مسیحی تصور کو ایک نیا اظہار ملنے لگا۔

فرانس میں کنڈورسٹ نے نسل انسانی کی بالآخر تکمیل میں یقین کی بنیادیں استوار کیں۔ جو اس کے بقول عقل ومسرت کے ایک نئے دور کو پیدا کرے گی اور جس کی کوئی حد نہ ہوگی۔ عہدِ مسیحائی کی آمد کنڈورسٹ کا پیغام تھا جس نے سینٹ سائمن‘ کامٹ اور پرودھون کو متاثر کیا۔ سچ تو یہ ہے کہ انقلاب فرانس کو جوش وخروش سیکولر زبان میں مسیحائی جوش وخروش ہی تھا۔

روشن خیالی جرمن فلسفے میں بھی نجات کے مذہبی تصور کو سیکولر زبان میں پیش کیا

گیا۔ اس ضمن میں لیزنگ قابلِ ذکر ہے جس نے فرانسیسی فکر کو بھی متاثر کیا تھا۔ اس کے نزدیک مستقبل، عقل اور خود تکمیلی کا عہد تھا جو نسلِ انسانی کی تعلیم سے پیدا ہونا تھا اور یوں اس نے مسیحی الہام کا وعدہ پورا کرنا تھا۔ فشٹے روحانی عہد کی آمد میں یقین رکھتا تھا۔ جبکہ ہیگل کے نزدیک تاریخ میں خدائی سلطنت نے وجود میں آنا تھا۔ یوں ہیگل نے مسیحی الہٰیات کو دنیاو دارانہ فلسفے میں پیش کیا تھا۔ ہیگل کے فلسفے کا اہم ترین تاریخی تسلسل مارکس کی صورت میں سامنے آیا۔ روشن خیالی کے عہد کے اکثر فلسفیوں کے مقابلے میں مارکس کے فلسفے میں ہمیں سیکولر زبان میں مذہبی تعلیمات غالباً زیادہ ہی دکھائی دیتی ہیں۔ مارکس
کے فلسفے میں ہمیں سیکولر زبان میں مذہبی تعلیمات غالباً زیادہ ہی دکھائی دیتی ہیں۔ مارکس
کے نزدیک ماضی کی تمام تاریخ اصل میں 'قبل تاریخ' ہے۔ یہ خود برگشتگی کی تاریخ ہے۔ اشتراکیت کے ساتھ انسانی تاریخ........... انسانی آزادی کی تاریخ شروع ہوگی۔ انصاف' بھائی چارہ اور عقل پر مبنی غیر طبقاتی معاشرہ ایک نئی دنیا کا آغاز ہوگا............یعنی ایک ایسی نئی دنیا کا آغاز جس کی طرف ماضی کی تمام تاریخ پیش قدمی کرتی رہی ہے۔

اس باب کا خاص مقصد اگرچہ یہ ہے کہ سرمایہ داریت کے نقائص کے حل کی اہم ترین کوشش کے طور پر اشتراکی تصورات پیش کئے جائیں۔ تاہم یہاں ہم پہلے کلیت پسندانہ حلقوں کا مختصر جائزہ لیں گے اور ایک ایسے حل پر بھی نظر ڈالیں گے جسے مناسب طور پر سپر سرمایہ داریت کا عنوان دیا جاسکتا ہے۔

آمروں کی پرستش

فاشزم' نازی ازم اور سٹالن ازم میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ انہوں نے بکھرے ہوئے افراد کو ایک نئی پناہ اور نیا تحفظ فراہم کیا۔ یہ سارے نظام برگشتگی کی معراج ہیں۔ ان میں فرد کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو بے بس اور لاچار خیال کرے اور اسے سکھایا جاتا ہے کہ وہ اپنی تمام انسانی قوتیں قائد سے یا مادرِ وطن سے منسوب کردے، جس کے آگے اس نے سر جھکانا ہے اور جس کی اس نے پرستش کرنی ہے۔ یوں وہ آزادی سے فرار حاصل کر کے ایک نئی قسم کی بت پرستی کے دامن میں پناہ لیتا ہے۔ قرونِ وسطیٰ سے انیسویں صدی تک کی انفرادیت پسندی اور عقل کے تمام حاصلات کو ان نئے بتوں کی

MashalBooks.com

قربان گاہ پر چڑھا دیا جاتا ہے۔ نئے نظام کھلے جھوٹ پر تعمیر کئے گئے تھے۔ اپنے پروگرام اور اپنے لیڈروں کے اعتبار سے بھی وہ جھوٹ کا پلندہ تھے۔ اپنے پروگراموں میں وہ کسی نہ کسی قسم کی اشتراکیت کی تعمیر کا دعویٰ کرتے تھے۔ لیکن ان کا ہر عمل اشتراکیت کی نفی کرتا تھا۔ یہاں تک کہ ان نظاموں کے رہنماؤں کی شکل وصورت بھی عظیم فریب کاری کو نمایاں کرتی تھی۔ مسولینی جو کہ ایک ڈرپوک لپاڈیا تھا' وہ مردانگی اور جرات کی علامت بن گیا۔ ہٹلر جو تباہی و بربادی کا دیوتا تھا اسے نئے جرمنی کی تعمیر کا خالق سمجھا جانے لگا اور سٹالن جو کہ سفاک سازشی تھا اسے اپنے عوام کے محبت کرنے والے باپ کے روپ میں پیش کیا گیا۔

اس قدر اشتراک کے باوجود ہمیں آمریت کی ان تین اقسام کے اہم اختلافات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔ اٹلی' مغربی یورپ کے دوسرے ملکوں کے مقابلے میں' پہلی جنگ عظیم میں اپنی کامیابی کے باوجود' کمزور ترین تھا۔ اس کے بالائی اور حکمران طبقات ضروری اصلاحات اور خصوصاً زرعی شعبے میں اصلاحات پر آمادہ نہ تھے' جب کہ اس کے عوام میں بے چینی بڑھتی چلی جا رہی تھی۔ فاشزم نے جھوٹے نعرے لگا کر زخمی قومی انا کو تسکین دی اور لوگوں کی بے چینی اور اضطراب کا رخ اس کے حقیقی ہدف سے موڑ دیا۔ تاہم ساتھ ہی وہ اٹلی کو زیادہ ترقی یافتہ صنعتی قوت بھی بنانا چاہتا تھا۔ تاہم فاشزم کو اپنے تمام حقیقت پسندانہ مقاصد میں بھی ناکامی ہوئی کیونکہ اس نے کبھی سنجیدگی سے اٹلی کے سماجی اور معاشی مسائل حل کرنے کی کوشش ہی نہ کی تھی۔

اس کے برخلاف جرمنی یورپ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور ترقی پذیر صنعتی ملک تھا۔ فاشزم کا کوئی نہ کوئی معاشی وظیفہ ہوسکتا تھا۔ لیکن نازی ازم تو اس سے بالکل ہی محروم تھا۔ یہ نچلے درمیانے طبقے' بے روزگار ہو جانے والے افسروں اور طالب علموں کا فتنہ تھا اور اس کی بنیاد فوجی شکست اور افراطِ زر سے پیدا ہونے والی مایوسی پر تھی۔ خاص طور پر ۱۹۲۹ء کے بعد کی سرد بازاری سے پیدا ہونے والی وسیع تر بے روزگاری نے اس کی تشکیل میں اہم حصہ لیا تھا۔ تاہم مالیاتی اور صنعتی سرمائے کی سرگرم حمایت کے بغیر نازی ازم کو کامیابی حاصل نہ ہوسکتی تھی۔ سرمایہ داروں نے اس کی حمایت اس لئے کہ وہ سرمایہ دارانہ نظام سے عوام کی بڑھتی ہوئی بے اطمینانی سے نالاں تھے۔ اس زمانے کی کئی سیاسی جماعتوں نے سرمایہ داری کے خلاف پروگرام پیش کر دئے تھے۔ اس سے خائف ہو کر

جرمن سرمایہ داروں نے ہٹلر کے آگے جھکنا شروع کر دیا۔

روس کی صورتِ حال جرمنی کے بالکل برعکس تھی۔ صنعتی اعتبار سے وہ یورپ کے تمام بڑے ملکوں سے مقابلے میں پسماندہ تھا اور وہ نیم جاگیرداری صورتِ حال سے نکلنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تاہم اس کا صنعتی شعبہ بجائے خود خاصا ترقی یافتہ اور مرکزیت کا حامل تھا۔ زاریت کے نظام کے اچانک زوال نے ایک خلاء پیدا کر دیا تھا۔ قانون ساز اسمبلی ہی ایک ایسی قوت رہ گئی تھی جو اس خلاء کو پر کر سکتی تھی۔ لینن نے اسے بھی ختم کر دیا اور یوں اسے امید ہوئی کہ وہ نیم جاگیردارانہ نظام سے صنعتی طور پر ترقی یافتہ اشتراکی نظام کی طرف سیدھی چھلانگ لگا سکتا ہے۔ تاہم لینن کی پالیسی کی تشکیل جذباتی طور پر نہ ہوئی تھی بلکہ ان کی سیاسی سوچ کا منطقی نتیجہ تھی۔ اس سوچ کی تشکیل روسی انقلاب سے برسوں پہلے ہو چکی تھی۔ مارکس کی طرح لینن بھی معاشرے کو نجات دلانے کے محنت کش طبقے کے تاریخی مشن پر یقین رکھتے تھے۔ تاہم انہیں اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے محنت کشوں کے عزم اور اہلیت پر یقین کم ہی تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ اگر پیشہ ور انقلابیوں کا کوئی چھوٹا منظّم گروہ محنت کشوں کی قیادت کرے تو پھر تاریخ کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے اور معاشرے کو ایک نئے قسم کے طبقاتی سماج کی صورت میں ڈھلنے سے بچایا جا سکتا ہے۔ لینن کے نظریاتی موقف کا اہم نکتہ یہ تھا کہ وہ مزدوروں اور کسانوں کے بے ساختہ عمل میں یقین نہ رکھتے تھے.........

اور اس کا سبب یہ تھا کہ وہ انسان میں یقین نہ رکھتے تھے۔ یہی وہ شے ہے جو لینن کے نقطہ نظر اور آزاد خیالی کے مخالف خیالات میں قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتی ہے۔ دوسری طرف انسان میں ایمان تاریخ کی تمام حقیقی طور پر ترقی پسند تحریکوں کی اساس ہے اور یہ جمہوریت اور اشتراکیت کی اہم ترین شرط بھی ہے۔ انسان میں یقین کے بغیر انسانیت میں یقین یا تو فریب کارنہ ہوتا ہے اور اگر مخلصانہ ہو تو پھر اس سے ویسے ہی نتائج برآمد ہوتے ہیں جیسے کہ عیسائیت کی مذہبی عدالتوں کی المناک تاریخ اور لینن کی آمریت سے پیدا ہوئے۔ بہت سے جمہوری اشتراکیت پسند دانش وروں اور اشتراکی انقلابیوں نے لینن کے تصور میں مضمر خطرات کو بھانپ لیا تھا۔ روزا لکسمبرگ ان میں سب سے زیادہ ہونا ہے۔ روس کے حالات نے اس کی پیش گوئی کو درست ثابت کر دیا۔ وہ اگرچہ سرمایہ داری کی شدید مخالف تھی۔ لیکن انسان میں گہرا اور نا قابلِ تردید ایمان بھی رکھتی تھی۔ جب جرمن ردِ انقلاب

کے سپاہیوں نے اسے قتل کیا تو گویا انسان میں یقین کی انسان دوست روایت بھی اس کے ساتھ قتل ہو گئی۔ انسان میں اعتماد کی اس عدم موجودگی نے آمرانہ نظاموں کو انسان پر غلبہ پانے کے قابل بنایا اور اسے اپنے آپ پر بھروسہ کرنے کے بجائے کسی بت پر ایمان رکھنے پر مجبور کیا۔

سرمایہ داری کی ابتدائی لوٹ مار اور استحصال نیز اشتراکیت کے استحصال میں ذرہ بھر فرق نہیں ہے۔ ریاستی اداروں نے اگرچہ سرمایہ داری کے ابتدائی مراحل میں محنت کشوں کے استحصال کی تائید کی تھی، لیکن وہ نئے اور ترقی پسند خیالات کے ظہور کو روک نہ سکے۔ سچ تو یہ ہے کہ تمام عظیم اشتراکی خیالات اسی دور میں پیدا ہوئے تھے۔ اور یہ بھی جھوٹ نہیں ہے کہ زار کی حکومت اگرچہ پورے یورپ میں سب سے زیادہ رجعت پسند تھی لیکن وہ بھی ظلم و تشدد کے وہ ہتھکنڈے استعمال نہ کر سکتی تھی جو سٹالن نے کیے۔ روس نے ترقی پسند پیش رفت کے تمام دروازے بند کر دیئے۔ یوں گویا ایک تاریک صورتِ حال پیدا ہو گئی۔ سٹالن کے عہد میں سوویت نظام حقیقی اشتراکیت کے آخری آثار سے بھی محروم ہو گیا۔ کئی اعتبار سے سٹالن کا نظام یورپی سرمایہ داری کے ابتدائی مراحل سے مشابہت رکھتا تھا۔ ان مراحل کے دوران سرمایہ تیزی سے مرتکز ہوا تھا اور محنت کشوں کا استحصال بے دردی سے کیا جاتا تھا۔ فرق بس یہ ہے کہ سٹالن نے جابرانہ معاشی قوانین کے بجائے سیاسی دہشت کو استعمال کیا۔

سپر سرمایہ داری

اس کے قطعی برعکس موقف کو امریکی صنعت کاروں کا ایک گروہ (فراس میں بھی یہی صورتِ حال ہے) پیش کر رہا ہے۔ یہ گروہ 'منافع میں شراکت کی کونسل' کے تحت متحد ہے اور اس گروہ کے فلسفے کو جیمز' ایف۔ لنکن نے "Incentive Management" کے عنوان سے ایک کتاب میں بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ لنکن تیس برسوں تک لنکن الیکٹرک کمپنی کا انتظامی سربراہ رہا ہے۔ اس گروہ کی سوچ کا آغاز ایسے مقدمات سے ہوتا ہے جو کئی اعتبار سے سرمایہ دارانہ نظام کے مذکورہ بالا نقادوں کی یاد دلاتے ہیں۔ لنکن نے لکھا ہے کہ ''صنعت کار مشینوں پر توجہ مرکوز رکھتا ہے اور انسان کو بھول جاتا ہے' جو کہ نہ

MashalBooks.com

صرف مشینوں سے کام لیتا ہے بلکہ مشینوں کو ترقی بھی دیتا ہے اور واضح طور پر ان سے کہیں زیادہ امکانات کا حامل ہے۔ صنعت کار اس امر واقعہ پر توجہ نہیں دیتا کہ اس کے کارخانوں میں ایسے لوگ کام کرتے ہیں کہ جن کو اگر موقع اور ترغیب فراہم کی جائے تو وہ اپنی اپنی صلاحیتوں کو فروغ دے سکتے ہیں''۔ لنکن نے مزید لکھا ہے کہ محنت میں محنت کش کی عدم دلچسپی ایسی بے اطمینانی کو جنم دیتی ہے جس سے یا تو محنت کش کی صلاحیت کار کم ہو جاتی ہے یا پھر صنعتی بدامنی اور طبقاتی کشمکش کا سبب بنتی ہے۔ لنکن نے اس مسئلے کا جو حل پیش کیا ہے اسے وہ ہمارے صنعتی نظام کی اصلاح کے لئے ہی نہیں بلکہ سرمایہ داری کی بقاء کے لئے بہت ضروری خیال کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ''اس معاملے میں امریکہ ایک چوراہے پر کھڑا ہے۔ فیصلہ جلد از جلد کرنا ہے۔ عام طور پر لوگ اس معاملے میں زیادہ دلچسپی نہیں لے رہے' پھر بھی انہیں انتخاب کرنا ہی پڑے گا۔ امریکہ اور فرد کے مستقبل کا دارومدار ان کے فیصلے پر ہے۔'' سرمایہ دارانہ نظام کا دفاع کرنے والے اکثر لوگوں کے بالکل برخلاف اس نے صنعتی نظام میں منافع کے محرک کی بالا دستی پر نکتہ چینی کی ہے وہ لکھتا ہے ''صنعت میں منافع اور صرف منافع کو کمپنی کی سرگرمی کا مقصد بتایا جاتا ہے۔ سٹاک ہولڈروں کے علاوہ کوئی ایسا نہیں ہوتا جو یہ منافع حاصل کرے اور عام طور پر چند ہی سٹاک ہولڈر ایسے ہوتے ہیں جو کمپنی کے رکن ہوتے ہیں۔ جب تک یہ صورتحال برقرار رہے گی' منافع کا نصب العین کارکنوں میں کوئی جوش وخروش پیدا نہ کرے گا۔ اس طرح کام نہ چلے گا سچ تو یہ ہے کہ اکثر کارکن یہ محسوس کرتے ہیں کہ سٹاک ہولڈر پہلے ہی بہت سا منافع حاصل کر چکے ہیں''۔

لنکن کا مزید کہنا ہے کہ کارکن کو اس بات کا بھی رنج پہنچتا ہے کہ پیداوار کے آلات کے اخراجات کے ضمن میں معاشی نظریات کے ذریعے اسے احمق بنایا جاتا ہے۔ جب کہ وہ دیکھتا ہے کہ اکثر یہ اخراجات حکام بال کی نااہلی اور خودغرضی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ یہ اعتراضات بڑی حد تک ویسے ہی ہیں۔ جیسے سرمایہ داری کے اشترا کی نقادوں نے اٹھائے ہیں۔ یہ اعتراضات معاشی اور انسانی حقائق کے حقیقت پسندانہ فہم کی نشاندہی کرتے ہیں۔ تاہم اس کے پیچھے جو فلسفہ کارفرما ہے وہ اشترا کی نصب العینوں کے بالکل برعکس ہے۔ لنکن کو اس بات کا پختہ یقین ہے کہ ''فرد کی نشوونما صرف زندگی کے شدید مسابقانہ کھیل ہی میں ممکن ہے''۔ ایک اور جگہ وہ لکھتا ہے کہ ''خودغرضی ہی وہ قوت محرکہ ہے

جس نے نسل انسانی کو' اچھی یا بری جو کچھ بھی ہے' بنایا ہے۔ لہٰذا یہی وہ قوت ہے جس پر ہمیں لازماً اعتماد کرنا چاہئے۔ اگر نسل انسانی نے ترقی کرنا ہے''۔ بعد ازاں اس نے 'حماقت آمیز' اور 'ذہانت آمیز' خود غرضی میں فرق قائم کیا ہے۔ اول الذکر خود غرضی وہ ہے جو انسان کو ڈاکہ ڈالنے اور چوری کرنے پر آمادہ کرتی ہے' جب کہ موخر الذکر خود غرضی انسان کو ترقی کی منزل کی طرف بڑھنے کی جدوجہد پر اکساتی ہے' تاکہ وہ زیادہ خوش حال ہو جائے۔ محنت کی ترغیب کا ذکر کرتے ہوئے لنکن نے لکھا ہے کہ جس طرح ہونہار کھلاڑی کا مقصد روپے پیسے کا حصول نہیں ہوتا' اس طرح ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ صنعتی کارکنوں کے لئے روپے یا کم اوقات کار' سنیارٹی' تحفظ اور سودے بازی کی قوت محنت کی ترغیب نہیں ہوتی۔ حقیقی ترغیب یہ ہے کہ ہمارے معاصرین اور خود ہم اپنی صلاحیتوں کو پہچان لیں۔

اس قسم کے خیالات کے عملی نتیجے کے طور پر لنکن صنعتی تنظیم کا ایک ایسا طریقہ کار تجویز کرتا ہے جس کے حوالے سے کارکن کو اس کے تمام مثبت کاموں کا صلہ دیا جاتا ہے اور اس وقت سزا دی جاتی ہے جب اس کی کارکردگی مفید ثابت نہیں ہوتی۔ کارکن ٹیم کا رکن ہوتا ہے اور اسے اس حوالے سے جزا یا سزا ملتی ہے کہ وہ کیا کچھ کر سکتا ہے اور کھیل جیتنے کے مواقع میں وہ واقعی کیا کچھ کرتا ہے۔ اس سسٹم کا اطلاق کرتے ہوئے ....

''انسان ان تمام لوگوں کے ساتھ منسلک ہو جاتا ہے جو اس کے کام کے کسی نہ کسی مرحلے کا صحیح علم رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے اسے جزا یا سزا ملتی ہے۔ بہترین شخص کو وہ تعریف وستائش حاصل ہوتی ہے جس کا وہ آرزومند ہوتا ہے۔ کمپنی کی کامیابی میں اس کے کردار کا صلہ ملتا ہے۔ بونس اور ترقی کی صورت میں وہ اپنا انعام حاصل کرتا ہے''۔ بونس کا تعین اس طرح کیا جاتا ہے کہ منافع کا چھ فی صد حصہ سٹاک ہولڈروں کو نفع کے طور پر ادا کر دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد کمپنی کے مستقبل کے لئے رقم مخصوص کی جاتی ہے۔ اس رقم کا تعین موجودہ سرگرمیوں کی اساس پر ڈائریکٹرز کرتے ہیں۔ یہ رقم ادارے کی توسیع وترقی اور ردوبدل کے کام آتی ہے۔ منافع میں سے یہ دونوں قسم کی رقم نکالنے کے بعد باقی تمام رقم کارکنوں اور انتظامیہ میں بونس کے طور پر تقسیم کر دی جاتی ہے۔ اس نظام کے تحت لنکن کمپنی' جس میں ایک ہزار کے لگ بھگ کارکن اور ملازم کام کرتے ہیں' بہت عمدہ کارکردگی کا مظاہرہ کرتی

رہی ہے اور فی ملازم کے اعتبار سے اس کی مصنوعات کی قدر فروخت الیکٹرک مشینری کی بقیہ صنعت کے مقابلے میں کم و بیش دو گنا رہی ہے۔ ۱۹۳۴ء اور ۱۹۴۵ء کے دوران لنکن فیکٹری میں کام کبھی بند نہیں ہوا۔ جب کہ الیکٹرک مشینری کی بقیہ صنعت میں کم از کم گیارہ اور زیادہ سے زیادہ چھیانوے بار کام بند ہونے کی نوبت آئی۔

یہاں جس ترغیبی نظام کا خاکہ پیش کیا گیا ہے' اس میں کارفرما اصول ایک اعتبار سے روائتی سرمایہ داری سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی اس نظام کے تحت کارکنوں کی اجرتیں ان کی محنت اور محنت کے حاصلات سے الگ تھلگ نہیں ہیں۔ بلکہ ان سے قریبی طور پر منضبط ہیں۔ کارکن منافع بڑھانے میں شریک ہوتا ہے جب کہ سٹاک ہولڈر ایک باقاعدہ آمدن حاصل کرتا ہے جس کا کمپنی کے منافع سے اس قدر براہِ راست تعلق نہیں ہوتا ہے۔ کمپنی کے ریکارڈ سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس نظام کی بدولت کارکن کی صلاحیت کار میں اضافہ ہوا اور ہڑتالوں کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

اب اگرچہ یہ نظام ایک اہم حوالے سے روائتی سرمایہ داری کے قول و فعل سے مختلف ہے' تاہم ساتھ ہی وہ سرمایہ داری کے چند اہم ترین اصولوں کا اظہار بھی ہے' خاص طور پر انسانی پہلو کے اعتبار سے یہ بات درست ہے۔ روائتی سرمایہ داری کی طرح یہ نظام بھی خود غرضی اور مسابقت پر مبنی ہے اور مالی صلے کو سماجی اعتراف کا اظہار قرار دیتا ہے۔ اسی طرح محنت کے عمل میں محنت کار کی حیثیت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتا۔ لنکن نے بار بار اس نظام کا ماڈل فٹ بال ٹیم کو قرار دیا ہے' جس میں مسابقانہ تعاون سے کام لیا جاتا ہے۔ سچ تو یہ کہ ترغیبی انتظامیہ کا یہ نظام سرمایہ دارانہ نظام کا منطقی نتیجہ ہے۔ وہ ہر شخص کو' کارکن اور ملازم کو اور ساتھ ہی ساتھ منتظم کو چھوٹے چھوٹے سرمایہ دار بنا دینا چاہتا ہے۔ وہ ہر شخص میں مقابلے اور خود غرضی کے احساس کو بڑھانا چاہتا ہے اور اس کی کوشش یہ ہے کہ ساری قوم ہی سرمایہ دار بن جائے۔

منافع میں شراکت کا یہ نظام روائتی سرمایہ داری سے اس قدر مختلف نہیں' جس قدر کہ وہ دعویٰ کرتا ہے۔ وہ انسان کا چرچا تو بہت کرتا ہے اور کارکنوں کا حامی ہونے کا مدعی ہے' تاہم اس نظام میں بھی انتظامیہ ہی آمرانہ طریقے سے سارے معاملات طے کرتی ہے۔ بنیادی اصول' منافع میں شراکت' ہے 'محنت میں شراکت' نہیں۔ اگرچہ یہ اصول

نئے نہیں ہیں، پھر بھی منافع کی تقسیم کا یہ تصور دلچسپ ہے، کیونکہ یہ سپر سرمایہ داری کا سب سے زیادہ منطقی مقصد ہے جس میں کارکن کی بے اطمینانی پر غلبہ اس طرح پایا جاتا ہے کہ اسے یہ احساس دلایا جاتا ہے کہ وہ خود بھی ایک سرمایہ دار ہے اور اس نظام کا فعال شریک کار ہے۔

اشتراکیت

فسطائیت، سٹالن کے انداز کی آمریت اور سپر سرمایہ داری کے علاوہ سرمایہ داری کا ایک اور بڑا ردِعمل اور تنقید اشتراکی نظریئے میں صورتِ پذیر ہوئی ہے۔ فسطائیت اور سٹالن ازم کے مقابلے میں یہ محض نظری خواب ہے، کیونکہ فسطائیت اور سٹالن ازم تو سیاسی اور سماجی حقیقتوں کا روپ دھار چکے ہیں۔ یہ بات اس حقیقت کے باوجود درست ہے کہ انگلینڈ اور سکنڈے نیویا کے ملکوں میں تھوڑے یا زیادہ عرصے کے لئے اشتراکی حکومتیں برسر اقتدار آتی رہی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس اکثریت پر ان کے اقتدار کی بنیاد تھی، وہ اس قدر معمولی تھی کہ یہ حکومتیں اپنے پروگرام کے صرف معمولی سے حصے پر ہی عمل کر سکیں۔

بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ آج کل 'اشتراکیت' اور 'مارکسزم' کی اصطلاحیں اس قدر جذبات انگیز ہو چکی ہیں کہ پرسکون ماحول میں ان مسائل پر بحث کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ آج کل اکثر لوگ ان الفاظ سے 'مادہ پرستی' لادینیت' خون خرابہ اور اس قسم کی دوسری باتیں منسوب کرتے ہیں۔ اس کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں معقول سوچ بچار کا کم و بیش خاتمہ ہی ہو گیا ہے............

'اشتراکیت' اور 'مارکسزم' کے الفاظ سے جو غیر معقول ردِعمل پیدا ہوتا ہے' اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ جو لوگ یہ لفظ سن کر ہسٹریائی ردِعمل ظاہر کرتے ہیں وہ اشتراکیت اور مارکسزم دونوں سے عام طور پر قطعی بے خبر ہوتے ہیں۔ اب یہ ایک حقیقت ہے کہ مارکس کی کتابوں کے علاوہ دوسرے اشتراکیوں کی تصانیف بھی عام ملتی ہیں' لیکن ان کے خلاف جذباتی ردِعمل ظاہر کرنے والے لوگ ایسے ہیں کہ انہوں نے کبھی ان کتابوں کا مطالعہ نہیں کیا ہوتا۔ بعض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کا مطالعہ بہت سرسری ہوتا

ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر اشتراکیت اور مارکسزم کے خیالات کو اس بری طرح مسخ نہ کیا جاتا جیسا کہ انہیں کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ بہت سے آزاد خیال لوگ اور بعض ایسے لوگ بھی جو جذباتی ردِعمل ظاہر نہیں کرتے، یہ سمجھتے ہیں کہ مارکس نظام اس تصور پر مبنی ہے کہ مادی منافع انسان کی سب سے زیادہ فعال قوت ہے اور یہ کہ اس کا مقصد مادی لالچ کو فروغ دینا اور اس کی تسکین کرنا ہے۔ اگر ہم اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھیں کہ سرمایہ داری خودغرضی اور لالچ کے تصور پر مبنی ہے تو پھر ہم کو معلوم ہوگا اشتراکیت سے اس مادہ پرستی کو منسوب کر دیا جاتا ہے جو اصل میں سرمایہ داری کی نمایاں ترین خصوصیت ہے۔ اب اگر کوئی شخص اشتراکی مصنّفین کا مطالعہ کرنے کی تکلیف گوارا کرے تو اسے معلوم ہوگا کہ ان کا نقطہ نظر اس کے بالکل برعکس ہے اور یہ کہ وہ سرمایہ داری پر سب سے بڑا اعتراض ہی مادہ پرستی کے حوالے سے کرتے ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ اشتراکیت کی مختلف صورتیں ہمارے عہد میں سب سے زیادہ خیال پرست اور اخلاقی تحریکیں ہیں۔

مغربی جمہوریتوں نے اشتراکیت کو مسخ کرنے میں جس سیاسی حماقت کا مظاہرہ کیا ہے، وہ واقعی افسوس ناک ہے۔ روس اور ایشیا میں سٹالن ازم نے اپنی کامیابیاں دنیا کے عوام میں اشتراکیت کی کشش کے حوالے سے حاصل کی تھیں۔ یہ ویسے ہی ہے جیسے ہٹلر نے اپنے نسل پرست اور قوم پرست خیالات کے ساتھ ساتھ اشتراکیت کا لفظ بھی استعمال کیا تھا۔ سٹالن کے اپنے پراپیگنڈے کی خاطر اشتراکیت اور مارکسزم کے تصور کو مسخ کیا۔ اس کا موقف بنیادی طور پر غلط ہی تھا، کیونکہ اس نے اشتراکیت کے خالص معاشی پہلو کو، یعنی ذرائع پیداوار کی اجتماعی ملکیت کے تصور کو، اشتراکیت کے پورے تصور سے الگ کر لیا اور اس سے انسانی اور سماجی مقاصد کو ان کی ضد میں بدل دیا۔ ذرائع پیداوار کی ریاستی ملکیت کے باوجود سٹالن کا نظام کسی اشتراکی معاشرے کے تصور کی نسبت مغربی سرمایہ داری کی ابتدائی اور خالصتاً استحصالی صورت کے قریب تر ہے۔ جب ہم اس دعویٰ کو قبول کر لیتے ہیں اشتراکیت اور مارکسزم وہی کچھ ہے جو کہ سٹالن کا نظام پیش کرتا ہے تو پھر ہم ایک لحاظ سے سٹالن پسندوں کی خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ جب کہ ان کے دعووں کو جھوٹا ثابت کر کے ہم ان کی حوصلہ شکنی کر سکتے ہیں۔

اشتراکی فکر کے مختلف مکاتیب میں بہت فرق پایا جاتا ہے۔ اور یہ فرق اہم بھی

ہے۔ تاہم جیسا کہ انسانی فکر کی تاریخ میں اکثر ہوتا ہے' ان مختلف مکاتیب کے نمائندوں میں ہونے والے بحث و مباحثہ نے اس حقیقت پر پردہ ڈال دیا ہے کہ مختلف اشتراکی مفکروں میں مشترک عنصر ان کے باہمی اختلافات سے کہیں زیادہ ہے اور فیصلہ کن بھی ہے۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سیاسی تحریک اور اس کے ساتھ ساتھ سماج کے قوانین اور اس کی بیماریوں کی تشخیص کے طور پر اشتراکیت کا آغاز انقلاب فرانس میں بابیوف سے ہوا۔ اس نے اراضی کی نجی ملکیت کو ختم کرنے کی حمایت کی اور زمین کے ثمرات سے مساوی طور پر بہرہ ور ہونے کا مطالبہ کیا۔ ساتھ ہی اس نے امیر اور غریب' رعایا اور حکمرانوں میں فرق کو ختم کرنے کی حمایت کی۔ اس کا کہنا ہے کہ ''مساوی لوگوں کی جمہوریہ'' کا وقت آ گیا ہے۔

بابیوف کے اس نسبتاً سادہ اور ابتدائی قسم کے نظریئے کے مقابلے میں چارلس فوئرر نے نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ نظریہ پیش کیا۔ وہ انسان اور اس کے جذبوں کو سماج کے فہم کی اساس قرار دیتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ صحت مند معاشرہ' مادی دولت میں اضافے کا سبب اس قدر نہیں بنتا جس قدر وہ برادرانہ محبت کے بنیادی انسانی جذبے کی تکمیل کا وسیلہ بنتا ہے۔ وہ تبدیلی کی ضرورت کو ایک بنیادی انسانی جذبہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ محنت کو وسیلہ مسرت ہونا چاہئے اور یہ کہ روزانہ دو گھنٹے کا کام کافی ہونا چاہئے۔ وہ پیداوار اور استعمال دونوں شعبوں میں آزاد اور رضاکارانہ تنظیموں کی حمایت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف اس طرح معاشرہ تیسرے یعنی ہم آہنگی کے مرحلے میں داخل ہوگا۔ اس کے نزدیک پہلے دو مرحلے آقا اور غلام کے رشتے پر نیز آجر اور اجیر کے رشتے پر موسس تھے۔

فوئرر نظریہ پرست تھا جب کہ اس کے مقابلے میں رابرٹ اوون عملی آدمی تھا اور وہ سکاٹ لینڈ کی بہترین انتظام والی ٹیکسٹائل ملوں میں سے ایک کا ناظم اور مالک تھا۔ اوون کے نزدیک بھی نئے سماج کا بنیادی مقصد پیداوار میں اضافہ نہیں بلکہ انسان کی ترقی ہے۔ فوئرر کی طرح اس کی سوچ بھی انسانی کردار پر نفسیاتی غور و فکر پر مبنی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگرچہ چند انسانی کردار خصوصیات کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں' لیکن ان کے کردار کا تعین یقینی طور پر ان حالات سے ہوتا ہے جن میں وہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر زندگی کے سماجی حالات اطمینان بخش ہوں تو پھر انسانی کردار اپنی داخلی خوبیوں کو نشو و نما دیتا ہے۔

MashalBooks.com

اوون کا کہنا ہے کہ تمام سابقہ تاریخ میں انسان کو صرف اپنا دفاع کرنا یا دوسروں کو تباہ کرنا سکھایا گیا ہے۔ اب لازم ہے کہ ایک نیا سماجی نظام تخلیق کیا جائے جس میں انسان کی تربیت ایسے اصولوں کے مطابق کی جائے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر کام کرنا سیکھے۔ اور افراد کے درمیان حقیقی اور سچے رشتے استوار ہو سکیں۔ اوون اجتماعی امداد کی بنیاد پر چھوٹے گروہوں کی تشکیل کا تصور پیش کرتا ہے۔

پروھون کی نگارشات میں معاشرے کی اس سے بھی زیادہ کڑی تنقید ملتی ہے۔ اس کے نزدیک اصل مسئلہ یہ نہیں کہ ایک حکومت کی جگہ دوسری حکومت لے لے' بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایسا سیاسی نظام تعمیر کیا جائے جو خود سماج کا اظہار ہو۔ وہ اتھارٹی کی واحد اور نظام مراتب والی تنظیم کو تمام بدنظمی اور معاشرے کی تمام خرابیوں کا اہم ترین سبب قرار دیتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ''فرد اور گروہ دونوں کی آزادی کے لئے ریاست کے دائرہ کار کی حدود زندگی اور موت کا مسئلہ ہیں''۔

نئے سماجی نظام سے متعلق اس کا تصور یہ ہے کہ مزدور ایسے صنعت کار کے لئے کام کرنے کے بجائے' جو انہیں اجرت ادا کرتا ہے اور مصنوعات اپنے قبضے میں لے لیتا ہے' وہ ایک دوسرے کے لئے محنت کریں اور یوں مشترکہ اشیاء تیار کرنے میں تعاون کریں جس کے منافع کو وہ آپس میں تقسیم کرالیں گے۔ پرودھون مزدوروں کی آزاد' خود مختار اور بے ساختہ انجمنوں کی حمایت کرتا ہے جو ریاست کی طرف سے نہ ٹھونسی گئی ہوں۔ وہ اس معاملے میں ریاستی مداخلت کی مذمت کرتا ہے۔ اس طرح پرودھون نے دوسروں کے مقابلے میں سٹالن ازم میں پوشیدہ خطرات کو زیادہ صاف طور پر محسوس کر لیا تھا۔ وہ عقیدہ پرستی کے خطرے سے بھی بخوبی آگاہ تھا۔ مارکس کے نام ایک خط میں اس نے لکھا تھا کہ ''اگر آپ پسند کریں تو ہم مل کر سماج کے قوانین کی جستجو کر سکتے ہیں' ہم ان طریقوں کو دریافت کر سکتے ہیں جن کے حوالے سے ان قوانین کی تکمیل ہوتی ہے' لیکن خدا کے لئے تمام عقیدوں کو ملیا میٹ کرنے کے بعد اب خود لوگوں کو عقیدے کی تعلیم دینے کا تصور ذہن میں نہ لائیے''۔ پرودھون کی فکر ایک اخلاقی تصور پر مبنی ہے جس میں عزت نفس اخلاقیات کا اصول اول ہے۔ اپنے احترام سے اپنے ہمسائے کا احترام پیدا ہوتا ہے۔ یوں پرودھون باطنی تبدیلی کو نئے سماجی نظام کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ ایک خط میں اس نے لکھا تھا

کہ ''پرانی دنیا شکست و ریخت کے عمل سے دوچار ہے......اس کو صرف خیالات میں اور دلوں میں ایک مربوط تبدیلی کے ذریعے ہی بچایا جا سکتا ہے............''

مائیکل باکونن کی تحریروں میں بھی مرکزیت پسندی کے خطرات سے ایسی ہی آگاہی اور انسان کی تعمیری قوتوں میں ایسا ہی یقین ملتا ہے۔ تاہم اس کے ہاں تباہی کی رومانوی ستائش بھی دکھائی دیتی ہے۔ ۱۸۶۸ء کے ایک خط میں اس نے لکھا تھا کہ ''ہم سب کے عظیم استاد پرودھون نے کہا تھا کہ سب سے زیادہ افسوسناک ملاپ یہ ہوسکتا ہے کہ اشتراکیت کو مطلق پسندی سے ملا دیا جائے۔ یعنی یہ کہ خوشحالی اور معاشی آزادی کی عوام کی خواہش کو آمریت اور ریاست کی صورت میں تمام سیاسی اور سماجی قوتوں کو مرتکز کر کے پورا کیا جائے۔ مستقبل ہمیں آمریت کی نوازشوں سے بچائے اور نظریہ باز یا ریاستی اشتراکیت کے برے نتائج سے بھی محفوظ رکھے......انسان آزادی کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا اور اشتراکیت کی جو قسم آزادی ہی کو سلب کر لے یا آزادی کو واحد تخلیقی اصول یا اساس کے طور پر تسلیم نہ کرے وہ ہمیں سیدھا غلامی اور حیوانیت کی طرف لے جائے گی''۔

مارکس کے نام پرودھون کے خط کے پچاس سال بعد پیٹر کروپوٹکن نے اشتراکیت سے متعلق اپنی تصور کو یوں بیان کیا تھا کہ ''انفرادیت کی مکمل ترین ترقی رضاکارانہ معاشرت کی اعلیٰ ترین ترقی کی ساتھ اس کی جملہ صورتوں میں ہم آہنگ ہو جائے گی''۔ کروپوٹکن نے اپنے بہت سے اشتراکی پیش رو دانش وروں کی طرح انسانوں میں تعاون اور باہمی مدد کے جذبے پر بہت اصرار کیا ہے۔

کروپوٹکن کے انسان دوست اور اخلاقی فکر کی روایت کو انارکیت پسندی روایت کے ایک آخری اہم نمائندے گستاف لانڈئر نے آگے بڑھایا۔ پرودھون کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے کہا کہ سماجی انقلاب سیاسی انقلاب سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ یہ سچ ہے کہ سیاسی انقلاب کے بغیر سماجی انقلاب کی بنیاد مضبوط نہیں ہوتی، لیکن پھر بھی وہ ایک پر امن ڈھانچے کا حامل ہے۔ اس کے نزدیک اشتراکیوں اور ان کی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ دلوں کی سختی کو دور کیا جائے تاکہ جو کچھ تہہ میں دب گیا ہے وہ سطح پر آسکے، تاکہ جو کچھ کہ ابھی زندہ ہے، لیکن مردہ دکھائی دیتا ہے، وہ پھر سے بیدار ہو سکے۔

ابھی ہم نے جن اشتراکی مفکرین کا ذکر کیا ہے۔ مجموعی طور پر ان سب کے

مقابلے میں مارکس اور اینگلز کے نظریات کی بحث زیادہ تفصیل کی متقاضی ہے۔ جزوی طور پر اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نظریے زیادہ پیچیدہ ہیں' وہ وسیع تر دائرے کے حامل ہیں اور یہ کہ وہ تضادات سے خالی نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں جزوی طور پر اس کا سبب یہ بھی ہے کہ اشتراکیت کا مارکسی مکتبہ فکر دنیا بھر میں اشتراکی فکر کی بالادست صورت اختیار کر گیا ہے۔

دوسرے تمام اشتراکیوں کی طرح مارکس کی بنیادی دلچسپی بھی انسان میں ہے۔ ایک بار اس نے لکھا تھا کہ ''انقلابی ہونے کا مطلب جڑوں تک پہنچنا ہے اور جڑ تو...... انسان خود ہے''۔ دنیا کی تاریخ انسان کی تخلیق کے سوا کچھ بھی نہیں۔ یہ انسان کے جنم کی تاریخ ہے۔ تاہم ساری تاریخ انسان کی اپنے آپ سے برگشتگی کی اور خود اپنی انسانی توانائیوں اور صلاحیتوں سے برگشتگی کی تاریخ بھی ہے۔ ماضی کے سارے تاریخی عمل میں انسان خود اپنی تخلیق کو اپنے سے ماورا معروضی قوت سے منسوب کرتا رہا ہے۔ انسان حالت کا غلام رہا ہے جب کہ اسے غالب رہنا چاہئے' تاکہ ''انسان انسان کے لئے اعلیٰ ترین ہستی بن جائے''۔ مارکس کے نزدیک آزادی کا مطلب صرف سیاسی آمروں سے آزادی نہیں بلکہ اشیاء اور حالات کی بالادستی سے انسان کی آزادی ہے۔ آزاد انسان امیر انسان ہے۔ لیکن روپے پیسے کے معاملے میں نہیں' بلکہ انسانی مفہوم میں۔ مارکس کے نزدیک امیر وہ ہے جو خود بہت کچھ ہے' نہ کہ وہ جس کے پاس بہت کچھ ہے۔

سماج اور تاریخی عمل کا تجزیہ لازماً انسان سے شروع ہونا چاہئے۔ تجرید کے بجائے حقیقی انسان کو اس کا نقطہ آغاز ہونا چاہئے لازماً اس کا آغاز انسان کے جوہر سے ہونا چاہئے۔ معاشیات اور سماج کا مطالعہ محض ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ حالات نے کس طرح انسان کو مسخ کر دیا ہے اور کس طرح وہ اپنے آپ سے اور اپنی صلاحیتوں سے برگشتہ ہو گیا ہے۔ انسان کی فطرت کے بارے میں علم سرمایہ دارانہ سماج میں انسانی فطرت کے مخصوص اظہار سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارا مقصد لازمی طور پر یہ جاننا ہونا چاہئے کہ انسان کے لئے اچھا کیا ہے تاہم مارکس کا کہنا ہے کہ ''اگر ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کتے کے لئے مفید کیا ہے تو پھر ہمیں لازماً کتے کی فطرت کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ خود اس فطرت کو افادیت کے اصول سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان پر اس امر کا اطلاق کرتے ہوئے جو کوئی تمام انسانی اعمال' حرکات اور روابط وغیرہ پر تنقید کرنا چاہتا ہے افادیت کے اصول

کے حوالے سے' اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے وہ عمومی انسانی فطرت کا علم حاصل کرے اور بعد ازاں ہر تاریخی عہد میں انسانی فطرت کی تشکیل پانے والی صورتوں کا مطالعہ کرلے۔ اس معاملے میں بینتھم نے تو حد ہی کر دی ہے۔ وہ آج کے دکاندار کو اور خاص طور پر انگریز دکاندار کو نارمل انسان کے طور پر قبول کر لیتا ہے''۔

مارکس کے نزدیک انسان کی ترقی کا مقصد انسان اور انسان تیز انسان اور فطرت کے مابین ایک نئی ہم آہنگی کی جستجو ہے۔ یہ ایک ایسی پیش رفت ہے جس میں دوسرے انسانوں کے ساتھ انسان کا رشتہ اس کی اہم ترین انسانی ضرورت کے مطابق ہو گا۔ مارکس کے نزدیک اشتراکیت ''ایک ایسا اجتماع ہے جس میں ایک شخص کی آزادانہ نشوونما دوسرے تمام لوگوں کی آزادانہ نشوونما کی شرط ہے۔ یہ ایک ایسا سماج ہے جس میں ہر فرد کی آزاد اور مکمل نشوونما غالب اصول بن جاتا ہے''۔ اس مقصد کو وہ فطرتیت اور انسان دوستی مختلف ہے۔ پھر بھی ان دونوں کی سچائی کو یکجا کر دیتا ہے۔

مارکس کے نزدیک 'انسان کی نجات' کیونکر ممکن ہے؟ اس نے جو حل پیش کیا ہے' وہ اس تصور پر مبنی ہے کہ چونکہ سرمایہ دارانہ سماج میں انسان کی طبعی قوت شئے فروخت بن گئی ہے' لہٰذا انسان شئے بن کر رہ گیا ہے اور اس کی خود برگشتگی انتہا کو پہنچ گئی ہے۔ مارکس کا کہنا ہے کہ محنت کش طبقہ آبادی کا سب سے زیادہ برگشتہ طبقہ ہے اور اسی لئے وہ انسانی نجات کے لئے جدوجہد کی قیادت کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ ذرائع پیداوار کی سماجی ملکیت میں اس طبقے کو ایسے حالات پیدا ہوتے دکھائی دیتے ہیں جو انسان کو سماجی اور معاشی عمل میں فعال اور ذمہ دار شریک کار بنا دیں گے اور وہ انسان کی انفرادی اور سماجی فطرت میں پائی جانے والی تقسیم کو بھی دور کر سکے گا۔ مارکس کا کہنا یہ ہے کہ انسانیت کی نجات صرف اس وقت ہوگی جب انسان اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو سماجی قوتوں کے طور پر قبول کرے گا اور ان کی تنظیم کرے گا اور اپنی سماجی قوت کو سیاسی قوت کی صورت میں اپنے آپ سے جدا نہ کرے گا۔ گویا جب وہ ریاست کی تشکیل سے دست بردار ہو جائے گا۔

مارکس یہ فرض کرتا ہے کہ اگر محنت کش کو ''ملازم'' رکھنے کا عمل بند ہو جائے تو اس کی محنت کی فطرت اور نوعیت بدل جائے گی۔ تب کام بے معنی مشقت کے بجائے انسانی

MashalBooks.com

صلاحیتوں کا بامعنی اظہار بن جائے گا...... مارکس کے نزدیک کام کے اس نئے تصور کی اہمیت اس قدر زیادہ تھی کہ اس نے جرمن سوشلسٹ پارٹی کے گوتھا پروگرام میں بچوں کی محنت کے مکمل خاتمے کی تجویز پر بھی نکتہ چینی کی۔ بلاشبہ وہ بچوں کے استحصال کا مخالف تھا تاہم اسے یہ اصول منظور نہ تھا کہ بچے کوئی محنت ہی نہ کریں۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ تعلیم کو جسمانی محنت کے ساتھ ملا دینا چاہئے۔ وہ اس بات کو بھرپور انسانی شخصیت کی............ تشکیل کے لئے ضروری سمجھتا ہے اس کا کہنا ہے کہ کام کو لازماً پرکشش اور انسانی ضرورتوں اور خواہشوں کے مطابق ڈھالنا چاہیئے اس ضمن میں بعض دوسرے اشتراکی دانش وروں کی طرح اس کی تجویز یہ ہے کہ کسی شخص کو کسی خاص قسم کے کام کا ماہر نہیں بننا چاہے۔ اس کے بجائے اسے اپنی مختلف دلچسپیوں اور صلاحیتوں کے مطابق مختلف پیشوں میں کام کرنا چاہئے۔

سرمایہ داری سے اشتراکیت کی طرف سماج کی معاشی تبدیلی میں مارکس کو انسان کی آزادی اور نجات کے فیصلہ کن وسائل دکھائی دیئے۔ یہ بجا ہے کہ اس کی آخری دور کی تصانیف میں انسان اور انسانی ضروریات سے زیادہ معاشی مسائل پر بحث ملتی ہے' لیکن اس کے نزدیک معاشی سبعہ کبھی بھی بجائے خود مقصد نہ تھا اور وہ ہمیشہ انسانی ضرورتوں کی تسکین کا وسیلہ رہا۔ عامیانہ کیمونزم' پر اس کی بحث اس نکتے کو بالکل واضح کر دیتی ہے اس کیمونزم سے مارکس کی مراد ذرائع پیداوار میں صرف نجی ملکیت ....

تسکین کا وسیلہ رہا۔ 'عامیانہ کیمونزم' سے مارکس کی مراد ذرائع پیداوار میں صرف نجی ملکیت کے خاتمے پر اصرار ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ''عامیانہ کیمونزم کے لئے مادی ملکیت کا خاتمہ ہی زندگی اور وجود کا مقصد رہتا ہے۔ وہ کام کی کوالٹی کو بدلنا نہیں چاہتا بلکہ اسے تمام انسانوں پر لاگو کرنا چاہتا ہے۔ انسان کی شخصیت کو یکسر نظر انداز کرنے کے سبب یہ کیمونزم نجی ملکیت کا شاخسانہ ہے جو کہ صریحاً انسان کی نفی ہے...... عامیانہ کیمونزم محض حسد کی تکمیل ہے''۔

ریاست کے مسئلے پر مارکس اور اینگلز کے خیالات اس سے بھی زیادہ پیچیدہ اور بعض حوالوں سے متناقص ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ مارکس اور اینگلز کے نزدیک اشتراکیت کا مقصد نہ صرف غیر طبقاتی معاشرے کا قیام بلکہ غیر ریاستی معاشرے کا قیام بھی تھا۔ کم از کم اس مفہوم میں وہ ریاست سے محفوظ سماج ضرور چاہتے تھے جس کو اینگلز نے یوں بیان کیا ہے کہ ریاست کا وظیفہ محض ''اشیاء کا انتظام'' رہ جائے گا اور وہ ''عوام پر حکومت''

کرنے کا وظیفہ ادا نہ کرے گی۔ ۱۸۷۴ء میں مارکس کے نقطہ نظر کی مطابقت میں یہ کہا تھا کہ تمام اشتراکی اس امر پر متفق ہیں کہ اشتراکیت کی کامیابی کی صورت میں ریاست کا خاتمہ ہو جائے گا۔ ان دونوں دانش وروں نے مرکزیت پسندی پر بھی کڑی نکتہ چینی کی ہے وہ غیر مرکزیت پسند سماج کی تائید کرتے ہیں۔

ایڈ یورڈ برنسٹائن نے مارکس کے ان خیالات اور پرودھون کے ریاست مخالف اور مرکز مخالف خیالات کے درمیان مشابہت کی نشاندہی کی ہے' جب کہ لینن نے دعویٰ کیا تھا کہ مارکس کی یہ آراء کسی طور غیر مرکزیت کی تائید نہیں کرتیں۔ لگتا ہے کہ مارکس اور اینگلز کے اس موقف کی توجیہہ میں برنسٹائن اور لینن دونوں ہی درست تھے اور یہ کہ اس تضاد کا حل اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ اگرچہ مارکس غیر مرکزیت اور ریاست کے خاتمے کو اشتراکیت کا مقصد قرار دیتا ہے' لیکن وہ سمجھتا تھا کہ یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے کہ جب کہ محنت کش طبقہ سیاسی اقتدار پر قبضہ کر لے اور ریاست کی حیثیت کو بدل دے۔ گویا مارکس کے نزدیک ریاست کے خاتمے کے لئے ضروری ہے کہ ریاست پر قبضہ کیا جائے۔

مارکسی فکر میں مرکزیت پسندی کے جو عناصر موجود تھے' انہوں نے روس میں اشتراکی تصور کی المناک پیش رفت کے لئے بنیاد مہیا کی۔ ممکن ہے کہ لینن کے ذہن میں یہ بات ہو کہ مرکزیت کو ختم کر دیا جائے گا۔ سوویٹس کے تصور میں ہمیں اس کا اشارہ بھی ملتا ہے لیکن سٹالن نے اس امید کو ملیا میٹ کر دیا اور نہایت ہی شدید قسم کی مرکز پسندی کے لئے راہ ہموار کر دی۔ یہاں تک کہ اس معاملے میں اس نے فسطائیت اور نازی ازم کو بھی پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

اصل میں مارکس میں پایا جانے والا تضاد محض مرکز پسندی یا مرکز دشمنی کے اصولوں تک محدود نہیں۔ ایک طرف تو وہ دوسرے تمام اشتراکیوں کی طرح یقین رکھتا ہے کہ انسان کی نجات بنیادی طور پر سیاسی نہیں بلکہ معاشی اور سماجی سوال ہے اور یہ کہ آزادی کا جواب محض ریاست کی سیاسی صورت میں تبدیلی کے ذریعے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اسے سماج کی معاشی اور سماجی تبدیلی میں تلاش کرنا چاہئے۔ دوسری طرف' خود اپنے نظریوں کے باوجود' مارکس اور اینگلز سماجی' معاشی حلقوں پر سیاسی حلقے کی بالادستی کے روایتی تصور سے جان نہ چھڑا سکے تھے۔ وہ ریاست اور سیاسی اقتدار کی اہمیت کے روایتی

MashalBooks.com

تصور کے زیرِ اثر رہے۔ یہ وہ تصور ہے جو سترھویں اور اٹھارہویں صدیوں کے عظیم درمیانے طبقے کے انقلابیوں کا رہنما اصول رہا تھا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو پرودھون' باکونن اور کروپوٹکن جیسے دانش وروں کے مقابلے میں مارکس اور اینگلز زیادہ 'بورژوا' مفکر تھے۔ بظاہر یہ بات متناقض دکھائی دیتی ہے' تاہم دیکھا جائے تو اشتراکیت کو لینن نے جس طرح ترقی دی' اس سے وہ اوون' پرودھون اور دوسرے لوگوں کے پیش کردہ نئے تصور کے بجائے ریاست اور سیاسی اقتدار کے بورژوا تصور سے قریب تر ہوگئی۔ مارکس کے فکر کے اس تناقص کو بیوبر نے صاف طور پر بیان کیا ہے۔

انقلابی عمل سے متعلق مارکس کا رویہ اس کی مرکز پسندی سے قریبی طور پر منضبط ہے۔ یہ اگرچہ درست ہے کہ مارکس اور اینگلز دونوں نے تسلیم کیا تھا کہ ضروری نہیں کہ صرف قوت اور انقلاب کے بل بوتے پر ریاست پر اشتراکی غلبہ حاصل کیا جائے تاہم یہ بھی درست ہے کہ مجموعی طور پر وہ یہ یقین رکھتے تھے کہ اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لئے محنت کش طبقہ انقلاب کے ذریعے ہی اقتدار پر قبضہ کرسکتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ دونوں صاحبان ہمہ گیر فوجی سروس اور بسا اوقات بین الاقوامی جنگوں کے حامی بھی تھے' کیونکہ ان باتوں کو اقتدار پر انقلابی قبضے میں مددگار خیال کرتے تھے۔ ہماری نسل نے روس میں قوت اور آمریت کے المناک نتائج دیکھے ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ سماج کے اندر قوت کا استعمال انسانی فلاح و بہبود کے معاملے میں اسی قدر تباہ کن ہے جس قدر جنگ کی صورت میں بین الاقوامی رشتوں میں اس کا استعمال ہے۔ تاہم جب آج مارکس پر زیادہ تر یہ الزام لگایا جائے کہ اس نے قوت اور انقلاب کی وکالت کی تھی' تو یہ بات حقیقت کو مسخ کرنے کے مترادف ہوگی۔ سیاسی انقلاب کا تصور محض مارکسی یا اشتراکی تصور نہیں بلکہ گزشتہ تین صدیوں سے درمیانے طبقے کا روایتی تصور ہے۔ درمیانہ طبقہ یہ سمجھتا تھا کہ شہنشاہیت میں مضمر سیاسی قوت کا خاتمہ اور سیاسی اقتدار پر لوگوں کا قبضہ سماجی مسئلے کا حل ہے' لہٰذا سیاسی انقلاب کو آزادی کے حصول کا وسیلہ خیال کیا جاتا تھا۔ جدید مغربی جمہوریت' قوت اور انقلاب کا نتیجہ ہے مغربی جمہوری ملکوں میں ۱۹۱۷ء کے کرینسکی انقلاب اور ۱۹۱۸ء کے جرمن انقلاب کا گرمجوشی سے استقبال کیا گیا تھا۔ مارکس کی یہ المناک غلطی ہے کہ وہ سیاسی اقتدار اور قوت کو بہت زیادہ اہمیت دینے کے روایتی طرزِ فکر

سے نجات حاصل نہ کر سکا اور یوں سٹالن ازم کی راہ ہموار ہوئی۔ تاہم ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ یہ خیالات نئے اشتراکی فلسفے سے مخصوص نہ تھے' بلکہ ماضی کے ورثے کا حصہ تھے۔

تاریخی مادیت کا ذکر کئے بغیر مارکس کا مختصر مارکس کا یہ نظریہ غالباً تاریخ فکر میں اس کا سب سے زیادہ دیرپا اور اہم اضافہ ہے۔ اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ کسی قسم کی ثقافتی سرگرمی میں شرکت سے پہلے انسان کو لازماً اپنے مادی وجود کی بقاء کے وسائل پیدا کرنے پڑتے ہیں۔ بہت سے معروضی حالات ان طریقوں کا تعین کرتے ہیں جن کے مطابق وہ چیزوں کو پیدا کرتا اور استعمال کرتا ہے۔ ان میں اس کی اپنی جسمانی ساخت اور اسے حاصل شدہ پیداواری قوتیں شامل ہیں اور خود جن کا تعین زمین کی زرخیزی' قدرتی وسائل' ذرائع مواصلات اور ان طریقوں سے ہے جن کو وہ فروغ دیتا ہے۔ مارکس کا کہنا ہے کہ انسان کے مادی حالات اس کے طریقہ پیداوار استعمال کا تعین کرتے ہیں۔ اور پھر یہ طریقہ انسان کی سماجی' سیاسی تنظیم' زندگی کے انداز اور بالآخر فکر و احساس کے انداز کا تعین کرتا ہے اس نظریہ کے بارے میں پائی جانے والی عام غلط فہمی اس توجیہہ سے پیدا ہوئی کہ گویا مارکس کا مطلب یہ تھا کہ منافع کی خواہش انسان کی بنیادی تحریک ہے۔ اصل میں تو یہ تصور سرمایہ دارانہ سوچ میں پایا جاتا ہے جو بار بار یہ کہتا ہے کہ انسان محنت کی طرف راغب ہی زیادہ تر مالی صلے کی بنا پر ہوتا ہے۔ معاشی عامل کی اہمیت سے متعلق مارکس کا تصور نفسیاتی ماہیت کا حامل نہیں۔ یہ سماجیاتی ہے جو ثقافتی اور تہذیبی ترقی کے لئے معاشی ترقی کو معروضی شرط قرار دیتا ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام پر مارکس کا سب سے بڑا اعتراض ہی یہ ہے کہ اس نے معاشی مفادات کی بالادستی قائم کر کے انسان کو مسخ کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک اشتراکی نظام کا مطلب ایسے سماج کا قیام ہے جس میں انسان کو اس بالادستی سے نجات مل جائے گی۔ مارکس کا مادی فلسفہ بنیادی طور پر انیسویں صدی کے مقبول عام مادی فلسفے سے مختلف تھا۔ انیسویں صدی کی مادیت پسندی میں روحانی امور کو مادی امور کا نتیجہ قرار دیتے تھے جس طرح ''پیشاب گردے کی فعالیت ہے'' اس کے برخلاف مارکس کا کہنا یہ تھا کہ ذہنی اور روحانی مظاہر کو لازماً زندگی کے مجموعی عمل کا نتیجہ سمجھنا چاہیے۔ اپنے جدلیاتی طریقے کی مدد سے مارکس نے انیسویں صدی کے مادی فلسفے پر غلبہ پالیا اور اس نے انسان

کی فزیالوجی کے بجائے اس کی سرگرمی پر مبنی ایک حقیقی متحرک نظریہ پیش کیا۔

سماج کے قوانین کا فہم حاصل کرنے کے سلسلے میں تاریخی مادیت کا نظریہ اہم سائنسی تعقلات مہیا کرتا ہے۔ بہتر بات یہ ہوتی کہ مارکس کے پیروکار اس نظریے کو عقیدہ بنانے کے بجائے اسے مزید ترقی دیتے۔ اس نظریے کی مزید نشوونما کا نکتہ یہ ہے کہ مارکس اور اینگلز نے فقط پہلا قدم ہی اٹھایا تھا اور معاشیات اور تہذیب میں رابطے کو تلاش کیا تھا۔ مارکس نے انسانی جذبوں کی پیچیدگی کی اہمیت کو کم کیا تھا۔

اس نے اس حقیقت کو مناسب طور پر تسلیم نہ کیا تھا کہ انسانی فطرت بذات خود ضروریات اور قوانین کی حامل ہے جو ان معاشی شرائط کے ساتھ مسلسل تعامل رکھتے ہیں جو تاریخی پیش رفت کی صورت گری کرتے ہیں۔ نفسیاتی بصیرتوں کی کمی کے باعث مارکس انسانی کردار کے تسلی بخش تصور سے محروم تھا اور اس حقیقت سے آگاہ نہ تھا کہ اگرچہ سماجی اور معاشی نظام انسان کی صورت گری کرتے ہیں، لیکن جواب میں انسان بھی ان کی تشکیل کرتا ہے اور ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ انسانی فطرت میں جڑیں رکھنے والے جذبوں اور تحریکوں کو اچھی طرح جان نہ سکا۔ حالانکہ یہ جذبے اور تحریکیں انسانی پیش رفت کی سب سے زیادہ طاقتور تحریکی قوتیں ہیں۔ تاہم یہ تمام کوتاہیاں یک رخے پن کا نتیجہ ہیں اور یہ ہمیں تمام تخلیقی سائنسی تعقلات میں ملتی ہیں۔ خود مارکس اور اینگلز بھی ان باتوں سے آگاہ تھے۔ چنانچہ اینگلز نے اپنے ایک مشہور مکتوب میں اعتراف کیا ہے کہ اپنی دریافت کے نئے پن کے سبب وہ اور مارکس اس حقیقت پر کافی توجہ نہ دے سکے کہ تاریخ کا تعین محض معاشی شرائط سے نہیں ہوتا بلکہ ثقافتی عوامل بھی سماج کی معاشی بنیاد پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

خود مارکس سرمایہ دارانہ نظام کے معاشی تجزیے میں زیادہ سے زیادہ دلچسپی لیتا رہا۔ اس کے معاشی نظریے کی اہمیت اس حقیقت سے متاثر نہیں ہوتی کہ اس کے بنیادی مفروضے اور پیش گوئیاں محض جزوی طور پر درست تھیں اور ایک بڑی حد تک غلط تھیں۔ خاص طور پر اس کا یہ مفروضہ غلط ثابت ہوا کہ وقت کے ساتھ ساتھ محنت کش طبقے کی حالت بدتر ہوتی چلی جائے گی۔ محنت کش طبقے سے اس نے جو رومانوی نصب العین منسوب کئے تھے وہ بھی غلط ثابت ہوئے۔ تاہم ان تمام خامیوں سے قطع نظر سائنسی اعتبار سے دیکھا جائے تو مارکس کا معاشی نظریہ اور سرمایہ دارانہ نظام کے معاشی ڈھانچے کا تجزیہ دیگر تمام

اشتراکی نظریوں کو مات دے گیا ہے۔

ویسے اس نظریے کی قوت اس کی کمزوری بھی ہے۔ اگرچہ مارکس نے اپنے معاشی تجزیہ کو انسان کی برگشتگی کے اسباب معلوم کرنے کے لئے شروع کیا تھا اور اسے یقین تھا کہ اس کام کے لئے نسبتاً کم مطالعے کی ضرورت ہوگی، لیکن اس نے اپنے علمی کام کا بڑا حصہ کم وبیش مکمل طور پر معاشی تجزیے کی نذر کر دیا۔ اب اگرچہ اس نے اپنے مقصد۔ انسان کی نجات ....کو کبھی نظر انداز نہیں کیا تھا، لیکن سرمایہ داری کی تنقید اور اشتراکی نصب العین پر معاشی سوچ بچار کا غلبہ بڑھتا چلا گیا۔ وہ انسان کی ان غیر معقول قوتوں کو نہ سمجھ سکا جن کے سبب انسان آزادی سے خوف کھاتا ہے اور جو قوت اور تباہی کی ہوس پیدا کرتی ہیں۔ اس کے برعکس اس کے تصور انسان کی اساس اس کی فطری اچھائی پر ہے جو مارکس کے نزدیک معاشی زنجیروں کے ٹوٹنے کے فوراً بعد نمایاں ہو جائے گی۔ ''کیمونسٹ مینی فسٹو'' کا آخری اور مشہور جملہ یہ ہے کہ مزدوروں کے پاس کھونے کے لئے زنجیروں کے سوا کچھ نہیں''۔ اس جملے میں ایک گہرا نفسیاتی مغالطہ مضمر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان زنجیروں کے ساتھ ساتھ انہوں نے ایسی غیر معقول ضرورتوں اور امنگوں سے بھی نجات حاصل کرنی ہے جو ان زنجیروں کے سبب پیدا ہوئی تھیں۔ اس معاملے میں مارکس اور اینگلز اٹھارہویں صدی کی سادہ لوح امید پرستی سے کبھی ماورا نہ ہو سکے تھے۔

انسانی جذبوں کی پیچیدگی کو یوں کم وقعت دینے کے سبب مارکس کے فکر میں تین سب سے زیادہ خطرناک غلطیاں پیدا ہوئیں۔ اول یہ کہ انسان کے اخلاقی عنصر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ مارکس کا خیال یہ تھا کہ معاشی تبدیلیاں رونما ہونے کے بعد انسانی اچھائی خود بخود نمایاں ہو جائے گی۔ لیکن وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ ایک بہتر سماج کی تشکیل ایسے لوگ نہیں کر سکتے جو خود اخلاقی تبدیلی کے عمل سے نہ گزرے ہوں۔ کم از کم واضح طور پر اس نے نئے اخلاقی رویے کی ضرورت پر کوئی توجہ نہ دی جس کے بغیر تمام سیاسی اور معاشی تبدیلیاں بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں۔

دوسری غلطی کا منبع بھی یہی ہے اور وہ اشتراکیت کی تکمیل کے امکانات کے متعلق مارکس کے عجیب وغریب فیصلے ہیں۔ پرودھون اور باکونن جیسے لوگوں نے یہ دیکھ لیا تھا کہ تاریکی کا ایک دور مغربی دنیا کو گھیرے میں لے لے گا۔ اس کے بعد ہی نئی روشنی پھیلے

گی۔ اس کے برعکس مارکس اور اینگلز یہ سمجھتے تھے کہ نصب العینی سماج فوراً ہی وجود میں آ جائے گا۔ وہ کیمونزم اور فسطائی آمریت کے روپ میں نئی بربریت یا بے مثال تباہی کی جنگوں کے امکان کا بہت ہی دھندلا سا احساس رکھتے تھے۔ یہ غیر حقیقت پسندانہ غلط فہمی مارکس اور اینگلز کے فکر میں کئی نظری اور سیاسی غلطیوں کا سبب بنی اور یہ اشتراکیت کی اس تباہی کی اساس بھی تھی جس کا آغاز لینن سے ہوا۔

مارکس کے فکر کی تیسری غلطی یہ تھی کہ اس نے یہ فرض کر لیا کہ سرمایہ دارانہ سماج کو اشتراکی تعاون کے سماج میں بدلنے کے لئے ذرائع پیداوار کی سماجی ملکیت نہ صرف ضروری بلکہ مکتفی شرط بھی ہے۔ اس غلطی کی تہہ میں بھی اس کا انسان کے بارے میں ضرورت سے زیادہ سادہ اور امید پرست تصور کارفرما ہے۔ جس طرح فرائڈ یہ سمجھتا تھا کہ اگر انسان کو غیر فطری اور ضرورت سے زیادہ سخت جنسی پابندیوں سے نجات دلا دی جائے تو اس سے ذہنی صحت پیدا ہوگی' اس طرح مارکس کو یقین تھا کہ استحصال سے نجات ملنے پر آزاد اور اشتراک کرنے والے انسان خود بخود پیدا ہو جائیں گے۔ اس نے ان غیر معقول اور تباہ کن جذبوں کو سمجھنے میں غلطی کی جو معاشی تبدیلیوں کے بعد فوراً ہی ختم نہیں ہو جاتے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد فرائڈ کو تباہی کے انسانی جذبے کی شدت کا احساس ہو گیا اور اس نے تباہی کی تحریک کو جنسی تحریک جتنا طاقتور تسلیم کرتے ہوئے اپنا پورا فکری نظام ہی سرتاپا بدل دیا۔ مارکس کو کبھی اس قسم کی آگاہی حاصل نہ ہو سکی اور نہ ہی وہ اشتراکیت کے بارے میں اپنے سادہ فارمولے میں کوئی تبدیلی پیدا کر سکا۔

اس غلطی کا ایک اور منبع سیاسی اور معاشی نظام کو ضرورت سے زیادہ اہم سمجھنا تھا۔ اس کا ذکر ہم پہلے ہی کر چکے ہیں مارکس نے اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہوئے غیر حقیقت پسندی کا ثبوت دیا کہ مزدور کی شخصیت پر اس بات کا اثر بہت کم پڑتا ہے کہ جس کارخانے میں وہ کام کرتا ہے' آیا وہ ''عوام'' کی ملکیت ہے' ریاست کی' ریاست افسر شاہی کی یا پھر سٹاک ہولڈرز کی ملازم افسر شاہی کی ملکیت ہے۔ اپنے نظری فکر کے بالکل برخلاف اس نے یہ محسوس نہ کیا کہ جو چیزیں اہم ہیں وہ محنت کی حقیقی اور واقعی شرائط ہیں' کام کے ساتھ کارکن کا تعلق اور اس کے ساتھ ساتھ دوسرے محنت کشوں کے ساتھ اور کاروبار کی پالیسی بنانے والوں کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت ہے۔

لگتا ہے کہ زندگی کے آخری برسوں میں مارکس اپنے نظریے میں بعض تبدیلیاں کرنے پر آمادہ تھا۔ ان میں سے ایک اہم تبدیلی یہ تھی کہ مارکس بوچوفن اور مارگن کی تحقیق کے زیرِ اثر تسلیم کرنے لگا تھا کہ تعاون اور زمین کی مشترکہ ملکیت کی اساس پر مبنی قدیم زرعی سماج، سماجی تنظیم کی ایک زوردار صورت تھا اور وہ سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کے مرحلے سے گزرے بغیر سماجی ملکیت کی اعلیٰ تر صورتوں کی طرف بڑھ سکتا تھا۔ مارکس کے فکر میں اس اہم تبدیلی کی طرف جی فش نے اشارہ کیا ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ زندگی کے آخری آٹھ برسوں میں مارکس مایوس اور دل شکستہ تھا اور اسے اپنی انقلابی امیدوں کی ناکامی کا احساس تھا کہ تاریخی مادیت کے اپنے نظریے میں اس نے خیالات کی قوت پر کافی توجہ نہیں دی تاہم مارکس اور اینگلز دونوں نے اپنے نظام میں کوئی بنیادی تبدیلی نہ کی۔

بیسویں صدی کے اواخر میں اب ہم مارکس کے مغالطے کی آسانی سے نشاندہی کر سکتے ہیں۔ ہم نے اس مغالطے کے المناک نتائج کو سوویت یونین میں اجاگر ہوتے دیکھا ہے۔ سٹالن ازم نے جہاں یہ ثابت کیا کہ معاشی نقطۂ نظر سے اشتراکی معیشت کامیابی سے کام کر سکتی ہے۔ تاہم ساتھ ہی اس نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ یہ نظام بذاتِ خود مشاورت اور تعاون کی روح پیدا کرنے کا پابند نہیں۔ اس نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ ذرائع پیداوار کی، عوامی ملکیت، صنعتی، فوجی اور سیاسی افسر شاہی کے ہاتھوں عوام کے استحصال کا نظریاتی پردہ بن سکتی ہے۔ برطانیہ میں لیبر پارٹی کی حکومت کے ہاتھوں بعض صنعتوں کی سوشلائزیشن نے یہ واضح کر دیا کہ کسی برطانوی کاٹن یا سٹیل یا کیمیکل انڈسٹری کے مزدور کو اس بات سے بہت کم فرق پڑتا ہے کہ اس کے کارخانے کے منیجروں کو کون مقرر کرتا ہے، کیونکہ اس کے حقیقی حالات کار جوں کے توں رہتے ہیں۔

اس ساری بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مارکس کے اشتراکیت کے مقاصد بھی بنیادی طور پر وہی تھے جو کہ دیگر اشتراکی مکتبہ ہائے فکر کے تھے۔ یعنی یہ سب انسان کو انسان کے غلبے اور استحصال سے نجات دلانا چاہتے تھے، معیشت کے بوجھ سے نکالنا چاہتے تھے، انسان کو سماجی زندگی کے اعلیٰ تر مقصد کے طور پر بحال کرنا چاہتے تھے۔ انسان اور انسان کے درمیان نیز انسان اور فطرت کے درمیان ایک نئی وحدت کو تخلیق کرنا چاہتے تھے۔ مارکس اور اینگلز کا مغالطوں .... سیاسی اور قانونی عوام پر زیادہ اصرار،

MashalBooks.com

سادہ لوح امید پرستی اور مرکز پسندی...... کا سبب یہ تھا کہ وہ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے متوسط طبقے کی روایت میں گہری جڑیں رکھتے تھے۔

تاریخی اعتبار سے مارکس کے مغالطوں نے اہم ہی ہونا تھا کیونکہ اشتراکیت کا مارکسی تصور براعظم یورپ کی مزدور تحریک پر غالب آ گیا تھا۔ یورپی مزدور تحریک میں مارکس اور اینگلز کے جانشین یورپ کی مزدور تحریک پر غالب آ گیا تھا۔ یورپی مزدور تحریک میں مارکس اور اینگلز کے جانشین مارکس کے اس قدر زیرِ اثر تھے کہ انہوں نے اس نظریے کو آگے نہ بڑھایا اور بتدریج بڑھتے ہوئے بانجھ پن کے ساتھ پرانے فارمولوں کو دہراتے رہے۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد مارکسٹ مزدور تحریک دو متصادم گروہوں میں تقسیم ہو گئی۔ پہلی جنگ کے دوران اخلاقی شکست کے بعد سوشل ڈیموکریٹک گروہ ایسی جماعت کی صورت اختیار کرتا گیا جو محنت کش طبقے کے محض معاشی مفادات میں دلچسپی رکھتی ہو نیز ٹریڈ یونین میں جس پر اس کی بنیاد تھی۔ اس نے 'ذرائع پیداوار کی سماجی ملکیت' کے مارکسی فارمولے کو مذہبی عقیدے کی حیثیت دے دی اور اس کا ورد کرنے لگی۔ دوسری طرف کیمونسٹ پارٹی نے مایوسی کے عالم میں اقتدار پر قبضہ کرنے اور ذرائع پیداوار کو سماجی ملکیت میں دینے کو ہی نصب العین سمجھ لیا۔

اگرچہ مارکس اشتراکیت کے ان دونوں گروہوں کی پیش رفت ایک دوسرے سے متصادم رہی ہے، تاہم ان میں بعض مشترک اقدار بھی موجود ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ دونوں گروہ مارکسزم کے ابتدائی مرحلے کی امیدوں سے مایوس ہو چکے ہیں۔ ایک اور قدر مشترک ہے کہ یہ دونوں گروہ انسان کو مکمل طور پر نظر انداز کرتے ہیں۔ سرمایہ داری کی تنقید مکمل طور پر معاشی نقطہ نظر سے تنقید بن کر رہ گئی ہے۔ انیسویں صدی میں اس تنقید کا جواز موجود تھا جب کہ محنت کش کا بے رحمی سے استحصال کیا جاتا تھا اور وہ بہت ہی ناگفتہ بہ حالات میں زندگی بسر کرتے تھے۔ تاہم بیسویں صدی میں سرمایہ داری کی پیش رفت کے ساتھ اس قسم کی تنقید فرسودہ اور دقیانوسی ہو کر رہ گئی ہے۔ تاہم کیمونسٹوں کے لئے یہ بات بالکل منطقی ہی ہے، کیونکہ وہ اب بھی یہ یقین رکھتے ہیں کہ سرمایہ دار ملکوں میں مزدوروں کا ویسے ہی برا حال ہے جیسے کہ گزشتہ صدی میں تھا۔ اشتراکیت کے تصور کی

MashalBooks.com

صورت زیادہ سے زیادہ بگڑتی گئی ہے۔ سوویٹ یونین میں تو اس کا مطلب محض یہ رہ گیا ہے کہ ذرائع پیداوار پر ریاست کا قبضہ ہو۔ مغربی ملکوں میں اشتراکیت سے مراد یہ رہ گئی ہے کہ مزدوروں کو زیادہ سے زیادہ اجرت دی جائے۔ تاہم اشتراکیت کا تصور ابھی تک اپنے انسانی اور مذہبی دلسوزی سے مکمل طور پر محروم نہیں ہوا۔ ۱۹۱۴ء کے بعد سے بھی وہ یورپ اور باقی دنیا کے کروڑوں محنت کشوں اور دانش وروں کے لئے انسان کی آزادی کی امید' انسانی یکجہتی کی علامت اور نئی اخلاقی اقدار کے قیام کا پیغام چلا آ رہا ہے۔ یہاں ہم نے اس پر جو کڑی نکتہ چینی کی ہے اس کا مقصد بنیادی طور پر یہ ہے کہ جمہوری اشتراکیت کو سماجی مسئلہ کے انسانی پہلوؤں پر توجہ دینے اور ان سے رجوع کرنے کی ضرورت کا احساس دلایا جائے۔ سرمایہ داری پر اسے اس حوالے سے تنقید کرنے چاہئے کہ اس نے انسان کی انسانی صفات' اس کی روح اور اس کی انسانیت کو کس طرح مسخ کیا ہے۔ اسے بتانا چاہئے کہ اشتراکی سماج کس طرح انسان کی برگشتگی کو نیز معیشت اور ریاست کی پرستش کو ختم کرنے میں معاون ہوگا۔

آٹھواں باب

ہوشمندی کی راہیں

سرمایہ داری کے مختلف تنقیدی تجزیوں میں ہمیں قابلِ ذکر مشابہت دکھائی دیتی ہے۔ یہ بات اگرچہ درست ہے کہ انیسویں صدی کے سرمایہ دارانہ نظام پر اس لئے نکتہ چینی کی جاتی تھی کہ اس نے مزدوروں کی مادی فلاح و بہبود کو نظرانداز کر رکھا تھا۔ تاہم نکتہ چینی کا یہ سبب کبھی بھی بنیادی نہ تھا۔ اوون، پرودھون، ٹالسٹائی، باکونن، درخیم، مارکس، آئن سٹائن اور شوائٹزر جس شئے کا چرچا کرتے ہیں، وہ انسان اور صنعتی نظام میں اس پر گزرنے والی بپتا ہے۔ ان کے تعقلات مختلف ہیں، تاہم وہ سب اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انسان اپنی مرکزی حیثیت کھو چکا ہے، اسے معاشی مقاصد کے حصول کا آلہ کار بنا دیا گیا ہے وہ اپنے آپ سے اجنبی ہو گیا ہے۔ اپنے ہم جنسوں سے اور فطرت کے ساتھ ٹھوس رشتوں سے محروم ہو گیا ہے اور یہ کہ اب اس کی زندگی بامعنی نہیں رہی۔ اس بات کو ہم نے برگشتگی کے تصور کی وضاحت کے ذریعے بنانے کی کوشش کی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ برگشتگی کے نفسیاتی اثرات کیا ہوتے ہیں۔ یہ کہ انسان پیداواری اور تخلیقی کردار سے محروم ہو جاتا ہے اور منڈی کے اصولوں کا غلام بن جاتا ہے۔ وہ احساس خودی سے محروم ہو جاتا ہے۔ دوسروں کی منظوری کا پابند ہو جاتا ہے۔ وہ ہم آہنگی کی جستجو کرتا ہے۔ اس کے باوجود عدم تحفظ کے احساس کا شکار رہتا ہے۔ وہ غیر مطمئن، بور اور تشویش زدہ رہتا ہے۔ اس کی زیادہ تر توانائی اپنی تشویش پر قابو پانے میں صرف ہو جاتی ہے۔ اس کی ذہانت تو خوب ہوتی ہے، لیکن اس کی عقل مسخ ہو جاتی ہے۔ اپنی فنی قوتوں کی بنا پر وہ تہذیب بلکہ خود نسل انسانی کے وجود کو خطرے میں ڈال رہا ہے۔

اس صورتِ حال کے اسباب سے متعلق مختلف مفکرین سے رجوع کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ بیماری کی تشخیص کے مقابلے میں اس کے اسباب سے متعلق اختلاق رائے زیادہ پایا جاتا ہے۔انیسویں صدی کے اوائل میں یہ رواج عام تھا کہ سیاسی آزادی کی عدم موجودگی اور خاص طور پر عالمگیر حق رائے دہی کے موجود نہ ہونے کو سبب ٹھہرایا جائے۔ اشتراکیوں اور خصوصاً مارکسیوں نے معاشی عوامل کی اہمیت پر زور دیا۔ان کا خیال یہ تھا کہ انسان کی برگشتگی اس کے استحصال کا نتیجہ ہے۔ دوسری طرف ٹالسٹائی اور بعض دوسرے دانشوروں نے مغربی انسان کے زوال کا سبب روحانی اور اخلاقی افلاس کو قرار دیا۔فرائڈ کا کہنا یہ تھا کہ انسان کا روگ جبلتوں کو ضرورت سے زیادہ دبانے سے پیدا ہوا ہے۔

بات یہ ہے کہ جب کیس ایک پہلو پر زیادہ توجہ دی جائے اور دوسرے پہلوؤں کو فراموش کر دیا جائے تو پھر اسباب کا تلاش کرنا محال ہو جاتا ہے۔سماجی' معاشی' روحانی اور نفسیاتی توجیہات ایک مظہر کو مختلف پہلوؤں سے دیکھتی ہیں۔نظری تجزیے کا کام یہ ہے کہ وہ اس امر کا جائزہ لے کہ یہ مختلف پہلو کس طرح ایک دوسرے سے منضبط ہیں اور کس طرح وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

جدید انسان کے روگ کے علاج کے تعین میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس روگ کا اصل وجہ معاشی ہے تو ظاہر ہے کہ میں جو علاج تجویز کروں گا وہ بھی معاشی نوعیت کا ہو گا۔ دوسری طرف اگر میں یہ دیکھتا ہوں کہ کس طرح مختلف پہلو ایک دوسرے سے منضبط ہیں تو پھر میں اس نتیجے تک پہنچوں گا کہ ذہنی صحت اور دانائی کو صنعتی و سیاسی نظام' روحانی اور فلسفیانہ بنیاد' کردار کی ساخت اور تہذیبی سرگرمیوں میں بیک وقت تبدیلیوں کے ذریعے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔اگر جدوجہد کو کسی ایک پہلو تک محدود کر دیا جائے اور دوسرے پہلو نظر انداز کر دیئے جائیں تو اس سے کوئی مثبت نتیجہ برآمد نہ ہو گا۔ سچ تو یہ ہے کہ اس قسم کی جدوجہد میں انسان کی ترقی کی راہ میں حائل سب سے بری رکاوٹ دکھائی دیتی ہے۔عیسائیت نے روحانی احیاء کی راہ تو دکھائی' لیکن سماجی نظام میں تبدیلیوں کو نظر انداز کر دیا۔ظاہر ہے کہ ان تبدیلیوں کے بغیر روحانی احیاء لوگوں کی اکثریت کے لئے غیر موثر رہتا ہے۔ روشن خیالی کے عہد میں عقل پر زور دیا گیا اور سیاسی مساوات کا چرچا کیا گیا۔لیکن اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا کہ سماجی اور معاشی

نظام میں بنیادی تبدیلیوں کے بغیر سیاسی مساوات انسانوں میں بھائی چارہ پیدا نہیں کر سکتی۔ اشتراکیت اور خصوصاً مارکسزم نے سماجی اور معاشی تبدیلیوں کی ضرورت پر زور دیا ہے اور ساتھ ہی انسانوں کی باطنی تبدیلی کی ضرورت کو پسِ پشت ڈال دیا ہے۔ اس باطنی تبدیلی کے بغیر معاشی تبدیلی کسی طور، اچھا معاشرہ پیدا نہیں کر سکتی۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ گذشتہ دو ہزار برسوں کی ان اصلاحی تحریکوں میں سے ہر ایک نے زندگی کے کسی ایک عنصر پر زور دیا ہے کہ دوسروں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اصلاح و احیاء کے لئے ان کی تجاویز انقلابی نوعیت کی تھیں، لیکن وہ کم و بیش مکمل طور پر ناکام رہیں۔ عیسائیت کی تبلیغ نے کیتھولک چرچ کو جنم دیا۔ اٹھارہویں صدی کے عقل پرستوں کی تعلیمات کا نتیجہ نپولین کی صورت میں سامنے آیا اور مارکس کے نظریوں سے سٹالن پیدا ہوا ہے۔ ان سب کے نتائج بہ مشکل ہی مختلف ہو سکتے تھے۔ انسان ایک وحدت ہے۔ اس کی فکر، احساس اور عملِ حیات آپس میں یوں منضبط ہوئیں اور انہیں ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان اگر جذباتی طور پر آزاد نہ ہو تو پھر فکری طور پر بھی وہ آزاد نہیں ہو سکتا۔ وہ اس وقت تک جذباتی طور پر آزاد نہیں ہو سکتا جب تک زندگی کے عمل میں محتاج اور غلام ہے۔ اگر ایک شعبے میں تیزی سے آگے کی طرف قدم اٹھائے جائیں اور دوسرے شعبوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو ویسے ہی نتائج سامنے آئیں گے جیسے کہ درحقیقت وہ سامنے آئے۔

اس مسئلے سے قریبی طور پر منضبط انتہا پسندی اور اصلاح کا مسئلہ ہے جو مختلف سیاسی حلقوں کے درمیان حدِ امتیاز دکھائی دیتا ہے۔ تاہم حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔

اگر ہم نے اس باب میں دانائی کی راہوں کو موضوع بحث بنایا ہے، یعنی علاج کے طریقوں پر غور کرنا ہے تو پھر بہتر ہے کہ ایک لمحے کے لئے یہاں رک کر خود سے یہ سوال کریں کہ انفرادی ذہنی امراض کے علاج کی ماہیت سے متعلق ہم کیا کچھ جانتے ہیں۔ سماجی روگ کا علاج بھی اسی اصول پر مبنی ہونا چاہئے، کیونکہ یہ بہت سے انسانوں کا روگ ہے۔

انفرادی روگ کی شرائط زیادہ تر حسبِ ذیل ہیں

(ا) ایسی صورتِ حال پیدا ہو جو سائیکی کی مناسب کارکردگی کے برعکس ہو۔ فرائڈ کے نظریے میں اس کا مطلب یہ ہے کہ لبیڈو کی نشو و نما مناسب طور پر نہیں ہوئی اور

اس کے نتیجے میں بیماری کے آثار پیدا ہوئے ہیں۔ انسان دوست تحلیل نفسی کے حوالے سے دیکھا جائے تو روگ کا سبب یہ ہے کہ مریض کوئی تخلیقی اور پیداواری کردار ادا کرنے میں ناکام رہا ہے۔ اس ناکامی سے غیر معقول جذبے پیدا ہوتے ہیں۔ خاص طور پر محرموں سے جنسی تعلق، تباہی اور استحصال کے جذبے جنم لیتے ہیں۔ وہ دکھ، چاہے وہ شعوری ہو یا لاشعوری، جو معمول کی نشوونما نہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے، وہ دکھ پر قابو پانے کی متحرک خواہش کا سبب بنتا ہے۔ یعنی وہ تبدیلی کا تقاضا کرتا ہے۔ ہمارے جسمانی یا ذہنی عضویے میں صحت کی یہ خواہش بیماری کے کسی علاج کی بنیاد ہے۔ اور یہ خواہش کسی شدید ترین بیماری کی صورت ہی میں غیر موجود ہوتی ہے۔

(۲) صحت کی اس آرزو کو متحرک کرنے کی طرف پہلا قدم دکھ کا شعور ہے۔

(۳) بڑھتی ہوئی خود آگاہی صرف اس وقت موثر ہوتی ہے جب ایک اور قدم اٹھایا جائے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے اس عمل کو تبدیل کر دیا جائے جو نیوراتی ڈھانچے کی بنیاد تھا۔

سماجی روگ کے علاج کے لئے بھی یہی تین شرائط............انسانی فطرت کے تقاضوں کے ساتھ تصادم اور اس سے پیدا ہونے والے دکھ، اس کا شعور اور صورتِ حال میں تبدیلی نیز اقدار میں تبدیلی............ضروری ہیں۔

انسانی ضروریات اور ہمارے سماجی ڈھانچے میں تضاد کو ظاہر کرنا اور ان تضادات کی آگاہی کو فروغ دینا اس کتاب کے گذشتہ باب کا مقصد تھا۔ اس باب میں ہم اپنے معاشی، سیاسی اور تہذیبی نظام میں مختلف عملی تبدیلیوں کے امکانات کا جائزہ لیں گے۔ تاہم پہلے ہم اس کتاب کے آغاز میں پیش کئے جانے والے مقدمات کی اساس پر یہ دیکھ لیں کہ ذہنی صحت کیا ہے اور کس قسم کی تہذیب ذہنی صحت کے لئے زیادہ کارآمد ہوسکتی ہے۔

ذہنی طور پر صحت مند شخص تخلیق کار اور غیر برگشتہ شخص ہوتا ہے۔ وہ محبت سے دنیا کے ساتھ اپنا رشتہ استوار کرتا ہے۔ وہ اپنی عقل کو حقیقت کو معروضی طور پر سمجھنے کے لئے بروئے کار لاتا ہے۔ وہ اپنا تجربہ ایک منفرد انفرادی ذات کی حیثیت سے کرتا ہے۔ تاہم ساتھ ہی وہ اپنے آپ کو اپنے جیسے دوسرے انسانوں کے ساتھ متحد محسوس کرتا ہے۔ وہ ضمیر اور عقل کی معقول اتھارٹی کو رضامندی سے قبول کرتا ہے۔ جب تک وہ زندہ رہتا ہے،

اپنے آپ کو نئے جنم کے عمل میں رکھتا ہے اور زندگی کو اپنا سب سے زیادہ گراں قدر موقع خیال کرتا ہے۔

یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ذہنی صحت کے یہ آدرش ایسے خیالات نہیں ہیں جن کو فرد پر زبردستی ٹھونسا جاتا ہے۔ نہ ہی وہ ایسے آدرش ہیں جن کو انسان اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب وہ اپنی فطرت' پر غالب آ جائے اور اپنی ''طبعی خودغرضی'' کو قربان کر دے۔ اس کے برعکس ذہنی صحت' خوشی' ہم آہنگی' محبت اور پیداواریت کی خواہش پر انسان کو ودیعت ہوتی ہے' بشرطیکہ وہ ذہنی یا اخلاقی اعتبار سے احمق نہ ہو۔ موقع ملنے پر یہ خواہشات پوری قوت سے اپنا اظہار کرتی ہیں۔

ذہنی صحت کے اس مقصد کی مطابقت کس قسم کا سماج کرتا ہے اور یہ کہ صحت مند سماج کا ڈھانچہ کیا ہوگا؟ اس سماج کی پہلی خوبی تو یہ ہے کہ اس میں کوئی فرد کسی دوسرے فرد کے مقصد کے حصول کا وسیلہ نہ ہوگا۔ وہ بذاتِ خود مقصد ہوگا۔ ہر شخص خود اپنی انسانی صلاحیتوں اور امکانات کی تکمیل کے لئے سرگرم کار ہوگا۔ انسان ہر قسم کی سرگرمیوں کا مرکز ہوگا۔ صحت مند سماج میں تمام معاشی اور سیاسی سرگرمیوں کا مقصد انسان کی نشوونما ہوگا اور وہ اس مقصد کے ماتحت ہوں گی۔ ذہنی طور پر صحت مند سماج میں لالچ' استحصال' ہوس زر وملکیت اور نرگسیت جیسی منفی صفات کے زیادہ مالی فائدوں کے لئے بروئے کار لانے کا کوئی موقع نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی شخص انہیں اپنی حیثیت بڑھانے کے لئے استعمال کر سکے گا۔ اس سماج میں اپنے ضمیر کے مطابق عمل کرنے کو بنیادی اور ناگزیر صفت سمجھا جائے گا اور موقع پرستی اور بے اصولی کو سماج دشمنی سے تعبیر کیا جائے گا۔ وہاں فرد کو سماجی امور میں اس قدر دلچسپی ہوگی کہ وہ اس کے شخصی امور بن جائیں گے۔ وہاں دوسرے افراد کے ساتھ اس کا رشتہ نجی دائرے سے خارج نہ ہوگا۔ مزید براں صحت مند سماج وہ ہے جو فرد کو قابل اہتمام اور قابلِ مشاہدہ ابعاد میں سرگرم ہونے کا موقع دیتا ہے۔ وہ فرد کو اپنی زندگی کا مالک اور سماج کی زندگی کا ایک فعل سرگرم شریک کار بناتا ہے۔ وہ انسانی یکجہتی کو فروغ دیتا ہے اور نہ صرف اپنے ارکان کو یہ موقع دیتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ محبت اور بھائی چارے کے رشتے استوار کریں بلکہ اس ضمن میں ان کی حوصلہ افزائی بھی کرتا ہے۔ صحت مند سماج کام میں ہر شخص کی صلاحیت کو بڑھاتا ہے' عقل کو نشوونما فراہم کرتا ہے اور انسانوں اور اجتماعی

فنون اور رسوم کے ذریعے باطنی ضروریات کے اظہار کے قابل بناتا ہے۔

معاشی تبدیلی

اشتراکیت مسئلے کی حیثیت سے

گذشتہ بات میں ہم نے آج کے روگ کے تین حلوں یعنی آمریت' سپر سرمایہ داری اور اشتراکیت کا جائزہ لیا تھا۔ اب جہاں تک آمریت کا تعلق ہے چاہے وہ فسطائی انداز کی ہو یا سٹالن کے انداز کی' وہ واضح طور پر انسان کے روگ میں اضافے کا سبب ہی بنتی ہے۔ دوسری طرف سپر سرمایہ داری اس بیماری کو بڑھا دیتی ہے جو سرمایہ داری میں مضمر ہے۔ وہ انسان کی برگشتگی میں اضافے کا سبب بنتی ہے اور اسے پیداوار کے بت کا پجاری بنا دیتی ہے۔ اس صورت حال میں واحد تعمیری حل اشتراکیت ہے جو ہمارے معاشی اور سماجی نظام کی اس طرح تشکیل نو کرنا چاہتی ہے کہ انسان کو ان زنجیروں سے نجات دلائی جا سکے جو موجودہ نظام نے انہیں پہنا رکھی ہیں۔ تاہم اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اب تک جہاں کہیں اشتراکی نظام نافذ ہوا ہے' وہاں نتائج مایوس کن ہی رہے ہیں۔ آخر اس ناکامی کے اسباب کیا ہیں؟ سماجی اور معاشی تشکیل نو کے کون سے ایسے مقاصد ہیں جو اس ناکامی سے بچا سکتے ہیں اور ایک صحت مند سماج کی طرف رہنمائی کر سکتے ہیں؟

مارکسی اشتراکیت ذرائع پیداوار کی سماجی ملکیت اور ساتھ ہی ساتھ منظّم معیشت پر زور دیتی ہے۔ سوویٹ یونین میں ان دونوں باتوں پر توجہ مرکوز کی گئی' لیکن اس اشتراکیت کے بعض دوسرے تقاضوں کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا۔ مارکس نے آمدنی میں مکمل مساوات کا کبھی درس نہ دیا تھا۔ تاہم وہ اس بڑے فرق کو ختم بھی کرنا چاہتا تھا جو سرمایہ داری نظام میں پیدا ہو جاتا ہے۔ سوویٹ یونین میں اس پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اور وہاں آمدنیوں میں فرق برطانیہ اور امریکہ کے مقابلے میں بھی زیادہ ہے۔ مارکس کا ایک اور تصور یہ تھا کہ اشتراکی نظام کی بنا پر ریاست رفتہ رفتہ دم توڑ دے گی اور سماجی طبقے بھی ختم ہو جائیں گے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوویٹ یونین میں ریاست کی قوت اور سماجی طبقہ بندی پہلے سے بڑھ گئی ہے۔ اسی طرح مارکس انسان کو زندگی کے پورے نظام کا

مرکز بنانا چاہتا تھا۔ لیکن سوویٹ یونین کا نظام سرمایہ دار ملکوں کے نظام سے بھی زیادہ انسان سب برگشتہ ہے۔

تاہم مارکسی اشتراکیت کے معاشی اصولوں پر عمل کرنے کی کوشش صرف سوویٹ یونین ہی نے نہیں کی، بلکہ برطانیہ نے بھی کی ہے۔ اس کی لیبر پارٹی کی اساس اگرچہ مارکس نظریے پر نہیں لیکن اس کے عملی اقدامات مارکس نظریے کی پیروی کرتے ہیں۔ تاہم اگر اشتراکیت کے معاشی پہلو کے بجائے انسانی پہلو کو پیش نظر رکھا جائے تو ہم کو یہ ماننا ہوگا کہ لیبر پارٹی کی پالیساں اشتراکیت کے نفاذ میں معاون ثابت نہیں ہوئیں۔ یہ طرزِ استدلال بھی اثر انگیز نہیں کہ لیبر پارٹی نے تو ابھی اپنا کام شروع ہی کیا ہے اور یہ کہ اگر اسے اقتدار میں زیادہ عرصے تک رہنے کا موقع ملے تو پھر وہ اشتراکیت کو نافذ کر سکے گی۔

سوویٹ کیمونزم کے خوف زدہ کرنے والے نتائج اور لیبر پارٹی کی اشتراکیت کے مایوس کن حاصلات نے بہت سے جمہوریت پسند اشتراکیوں میں مایوسی کی لہر پیدا کر دی ہے۔ بعض اب بھی اشتراکیت میں یقین رکھتے ہیں، لیکن ان کا یہ یقین حقیقی نہیں بلکہ اکثر اوقات ضدی پن کا نتیجہ ہے۔ بعض ایسے ہیں کہ وہ اشتراکی جماعتوں میں مصروف کار رہتے ہیں اور عملی سرگرمیوں سے مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح بعض ایسے ہیں کہ جو سماج کی تعمیر نو میں اعتماد کھو بیٹھے ہیں اور وہ سوویٹ کیمونزم کے خلاف جہاد کو اپنا سب سے بڑا مقصد سمجھتے ہیں۔ وہ سوویٹ سماج کی خرابیوں کا چرچا تو کرتے ہیں، لیکن سرمایہ داری کی برائیوں کے بارے میں زبان بند رکھتے ہیں۔ وہ یہ تاثر دیتے ہیں کہ اگر دنیا کو کیمونسٹ خطرے سے بچا لیا جائے تو سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا۔ ان کا رویہ ناکام عاشقوں جیسا ہے جو محبت میں ناکامی کے بعد سب کچھ فنا کر دینا چاہتے ہیں۔ اس رویے کی ایک مثال آر۔ ایچ۔ ایس۔ کراس مین کے ہاں ملتی ہے جو لیبر پارٹی کے بائیں بازو کا ایک دانش ور اور سرگرم رہنما ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ کیمونسٹ اور آزاد دونوں قسم کے بلاکوں میں آمریت کی طرف پیش رفت جاری ہے اور یہ کہ اشتراکیت کا وظیفہ یہ نہیں کہ وہ اس پیش رفت کو روکے (کیونکہ کراس مین کی رائے میں یہ ناممکن ہے) بلکہ یہ کہ اسے مہذب بنائے۔

ہمیں یوں دکھائی دیتا ہے کہ کراس مین کا مغالطہ یہ ہے کہ آمریت کو مہذب بنایا جا سکتا ہے۔ حالانکہ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ اپنی حقیقی انسانی اور اخلاقی امنگوں کے حوالے سے اشتراکیت اب بھی دنیا بھر کے لاکھوں کروڑوں انسانوں کا زوردار مقصد ہے اور انسان دوست جمہوری اشتراکیت کے آج کے معروضی حالات' انیسویں صدی کے مقابلے میں کہیں زیادہ سازگار ہیں۔ اس مفروضے کے دلائل مندرجہ ذیل تجاویز میں مضمر ہیں جو معاشی' سیاسی اور ثقافتی شعبوں کی اشتراکی تشکیل کی غرض سے پیش کی جارہی ہیں۔ اگرچہ یہ کہنا ضروری نہیں' پھر بھی ہم جتلا دینا چاہتے ہیں کہ ہماری یہ تجاویز نہ تو نئی ہیں اور نہ ہی حتمی ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ تفصیلات میں وہ لازمی طور پر درست ہوں۔ یہ اس خیال سے پیش کی جارہی ہیں کہ اصولوں کی عمومی بحث سے اس امر کے عملی مسائل کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے کہ ان اصولوں کو عملی صورت کیونکر دی جا سکتی ہے۔ سیاسی جمہوریت کے نفاذ سے بہت عرصہ پہلے اٹھارہویں صدی کے دانش ور کے ایسے آئینی اصولوں کے نمونے پیش کیا کرتے تھے جن کا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ مملکت کی جمہوری تنظیم کس طرح ممکن ہے۔ بیسویں صدی کا مسئلہ سیاسی جمہوریت پر عمل کروانے کے طریقوں اور وسیلوں پر بحث کرنا اور اسے حقیقی انسانی سماج میں تبدیل کرنا ہے۔ اس ضمن میں جو اعتراضات اٹھائے جاتے ہیں وہ زیادہ تر یاس پرستی پر مبنی ہیں اور اعتقاد کی گہری کمی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ بعض دوسرے اعتراضات تخیل کی کمی سے پیدا ہوتے ہیں اور چند ایسے بھی ہیں جن کا سبب آزادی کا خوف ہے۔ بہرطور یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ سماجی تشکیل نو کے مسائل کو حل کرنا .... نظری اور عملی دونوں اعتبار سے .... اس قدر دشوار نہیں ہے جس قدر مشکل فنی مسائل ہمارے کیمیا دان اور طبیعات دان حل کر چکے ہیں۔ اس بارے میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ ہمیں جہازوں اور ٹیلی ویژن سے کہیں زیادہ انسانی احیاء کی ضرورت ہے۔ فطری علوم میں جس قدر فہم ودانش اور عمل کی صلاحتیں استعمال کی جاتی ہیں۔ اگر ان کا قلیل حصہ بھی انسانی مسائل حل کرنے کی خاطر بروئے کار لایا جائے تو اس کام کو بخوبی جاری رکھا جا سکتا ہے جس پر اٹھارہویں صدی کے ہمارے آباؤ اجداد بہت فخر کیا کرتے تھے۔

کمو یٹرین (Comonunitarian) اشترا کیت کا اصول

مارکس نے ذرائع پیداوار کو سماجی ملکیت میں لینے پر جو زور دیا ہے تو اس سلسلے میں وہ انیسویں صدی کے سرمایہ دارانہ نظام سے متاثر ہوا تھا۔ اس زمانے میں ملکیت اور حقوق ملکیت سرمایہ دار معیشت کے بنیادی مقولے تھے۔ مارکس بھی اس حلقے سے ماورانہ ہو سکا جب اس نے سرمایہ دار ملکیت کے نظام کو الٹ کر اشترا کیت کا تعین کیا۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو مارکس اور اینگلز دونوں اشترا کیت کے کسی مکتبہ فکر کے مقابلے میں بورژوا روح سے زیادہ متاثر ہوئے تھے۔

مارکسی اشترا کیت کی نا کامی اور شاید اس کی مقبولیت کا سبب ملکیت کے حقوق اور خالصتاً معاشی عوامل کو بورژوائی انداز کی ضرورت سے اہمیت دینا ہے۔ تاہم اشترا کی فکر کے دوسرے مکاتیب مارکسی فلسفہ میں مضمر اس مغالطے سے خوب آگاہ رہے اور انہوں نے اشترا کیت کے مقاصد کا تعین موزوں تر طریقے سے کیا ہے۔ اشترا کیت کی ان مختلف صورتوں یعنی اوون پرستی' سنڈیکلزم' انارکیت پسندی اور گلڈ سوشلزم وغیرہ کو ہم کومنیٹرین اشترا کیت کا عنوان دے سکتے ہیں۔ ان کا نصب العین ایسا صنعتی نظام تھا جس میں ہر کارکن فعال اور ذمہ دار شریک کار ہو' جس میں کام پرکشش اور بامعنی ہو' جس میں سرمایہ محنت کو استعمال نہیں کرے گا بلکہ محنت سرمائے کو بروئے کار لائے گی۔ وہ کام کی تنظیم اور انسانوں کے باہمی' سماجی رشتوں پر زور دیتے تھے اور ملکیت کے سوال کو ان کے نزدیک بنیادی اہمیت حاصل نہ تھی۔ جیسا کہ ابھی ہم وضاحت کریں گے ساری دنیا کے اشترا کیوں میں اس رویے کی طرف واپسی رجحان پیدا ہو رہا ہے' حالانکہ چند عشرے پہلے تک وہ خالص مارکسی نظریے کو تمام مسائل کا حل خیال کرتے تھے۔ کول نے اس قسم کے کومنیٹرین اشترا کیت کے فکر کی وضاحت کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عام آدمی ''مہذب زندگی کا کم از کم معیار'' حاصل کرنے کی خاطر اشترا کی نہیں بنتا' بلکہ اس لئے بنتا ہے کہ اسے اس غلامی پر شرم محسوس ہوتی ہے جسے وہ اپنے گردوپیش دیکھتا ہے اور وہ اس صنعتی نظام کو ختم کرنا چاہتا ہے جو انسانوں کو غلام بناتا ہے۔ کول کا کہنا ہے کہ محنت کشوں کو لازماً صنعتی حکومت خود اختیاری حاصل کرنی چاہئے' انہیں اپنے حکام منتخب کرنے کا حق حاصل ہونا چاہئے۔ انہیں

لازماً صنعت وتجارت کی تمام پیچیدہ میکانیت کو سمجھنا چاہئے اور اسے کنٹرول کرنا چاہئے۔

سماجی اور نفسیاتی اعتراضات

صنعتی سماج میں کمونیٹرین اشتراکیت کی تکمیل کی عملی تجاویز پر بحث کرنے سے پہلے بہتر ہے کہ ہم چند لمحے رک کر اس قسم کے امکانات پر ہونے والے چند اعتراضات پر غور کریں۔ پہلی قسم کے اعتراض کی بنیاد صنعتی کام کی ماہیت کے تصور پر ہے۔ دوسرے انسان کی فطرت پر اور کام کے لئے نفسیاتی ترغیبات پر ہے۔

بہت سے ہمدردی رکھنے والے مبصرین نے محنت کی صورت حال میں تبدیلی سے متعلق کمونیٹرین اشتراکیت پر شدید قسم کے اعتراضات اٹھائے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جدید صنعتی کام خود اپنی نوعیت کے اعتبار سے میکانکی' غیر دلچسپ اور برگشتہ ہے۔ وہ تقسیم محنت کی شدت پر مبنی ہے اور وہ کبھی بھی پورے انسان کی دلچسپی اور توجہ کا مرکز نہیں بن سکتا۔ اس کام کو دوبارہ دلچسپ اور بامعنی بنانے سے متعلق تمام تصورات اصل میں روحانی خواب ہیں۔ اگر ان پر عمل کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اپنے صنعتی پیداوار کے نظام سے دست بردار ہو جائیں اور دستکاریوں کے قبل صنعت نظام کی طرف لوٹ جائیں۔ معترضین کا کہنا ہے کہ اس کر برعکس ہمارا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ اس کام کو مزید بے معنی اور زیادہ میکانکی بنائیں۔ ہمیں جملہ کام کو خودکار مشینوں کے سپرد کرنے کی توقع کرنی چاہئے۔ آدمی چند گھنٹے کام کرے گا اور یہ کام تکلیف دہ نہ ہوگا نہ ہی زیادہ توجہ کا متقاضی ہو گا۔ دانتوں کو برش کرنے کی طرح یہ کام بھی تقریباً لاشعوری عادت کا کام بن جائے گا۔ یوں ہر شخص کی زندگی کا مرکزی حصہ فرصت کے اوقات ہوا کریں گے۔

یہ استدلال مرعوب کن دکھائی دیتا ہے۔ کون یہ کہہ سکتا ہے کہ مکمل طور پر خودکار فیکٹری اور ہر قسم کی ناگوار اور تکلیف دہ محنت کا خاتمہ ایسا مقصد نہیں جس طرف ہمارا صنعتی ارتقاء قدم اٹھا رہا ہے؟ تاہم ایسی کئی باتیں ہیں جو ایک صحت مند سماج کے لئے محنت کی خودکاری کو اپنا اہم مقصد ٹھہرانے میں رکاوٹ بنتی ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ خود یہ بات ہی مشتبہ ہے کہ کام کو مشینی بنانے سے وہ نتائج پیدا ہوں گے جن کی طرف مندرجہ بالا استدلال میں اشارہ کیا گیا ہے۔ بہت سی شہادتیں اس کے خلاف جاتی ہیں۔ موٹروں کی صنعت کے کارکنوں کا ایک حالیہ مطالعہ ان مفروضوں

کی تردید کرتا ہے۔ اس مطالعہ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ وسیع پیمانے پر پیداوار دینے والے یونٹوں میں کام کرنے والے کارکن چھوٹے پیمانے پر پیداوار دینے والے یونٹوں میں کام کرنے والے کارکنوں کے مقابلے میں زیادہ تعداد میں ملازمتیں چھوڑتے ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ میکانکی کام مزدوروں کو ان کے سپنوں میں کھونے کا جو موقع عطا کرتا ہے' اس کا مثبت اور مفید ہونا شک و شبے سے بالاتر نہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ دن کے سپنے حقیقت کے ساتھ تعلق کی کمی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ مزدور کو تازہ دم نہیں کرتے۔ بلکہ وہ تو فرار کی ایک صورت ہیں اور ان کے ساتھ وہ تمام منفی نتائج منسلک ہیں جو فراریت سے منسوب ہیں کوئی شخص بھی اپنے ذاتی مشاہدے کی بنیاد پر اس دعویٰ کی حقیقت کو پڑھ سکتا ہے۔

علاوہ ازیں ہمیں یہ امر بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ مکمل طور پر خود کار کارخانوں کے رواج میں ابھی کئی نسلیں درکار ہوں گی۔ اس معاملے میں ہمیں صرف امریکہ اور یورپ کو ہی نہیں بلکہ ایشیا اور افریقہ کو بھی یاد رکھنا چاہئے' جہاں صنعتی انقلاب ابھی بہ مشکل ہی شروع ہوا ہے۔ اچھا تو کیا آنے والی چند صدیوں تک انسان اپنی زیادہ تر توانائی بے معنی کام پر صرف کرتا رہے اور اس امید پر رہے کہ ایک ایسا وقت بھی آئے گا جب محنت پر توانائی شاید ہی صرف ہوا کرے گی؟ ان صدیوں کے دوران انسان پر کیا گزرے گی؟ کیا وہ نہ صرف فرصت کے وقت میں بلکہ محنت کے دوران بھی زیادہ سے زیادہ برگشتہ نہ ہوتا چلا جائے گا؟ کیا بغیر مشقت کے کام کا تصور محض ایک خواب نہیں ہے؟ کیا محنت انسان کے وجود کا بنیادی جز نہیں اسے کبھی زندگی سے خارج نہیں کرنا چاہئے؟ کیا مکمل طور پر خود کار محنت مکمل طور پر خود کارانہ زندگی کا سبب نہ بن جائے گی؟

اگر یہ تمام سوالات مکمل طور پر خود کار محنت کی آدرش کی تکمیل کے بارے میں شبہات ظاہر کرتے ہیں' تاہم اب ہمیں اس موقف کی طرف توجہ دینی چاہئے جو اس امکان کو تسلیم نہیں کرتا کہ کام کو پر کشش اور بامعنی بنایا جا سکتا ہے۔ یہ استدلال اس طرح ہے کہ جدید فیکٹری کا کام اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایسا ہے کہ اسے دلچسپ اور اطمینان بخش نہیں بنایا جا سکتا۔ علاوہ ازیں بعض ضروری کام بھی ہوتے ہیں جو غیر خوش گوار اور بسا اوقات کراہت انگیز ہوا کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ انتظامیہ میں مزدور کی فعال شرکت جدید صنعت کے تقاضوں کے خلاف ہے اور اس سے انتشار پیدا ہو گا۔ اس نظام میں صحیح طور پر کام کرنے کی

خاطر ضروری ہے کہ انسان تابع فرمان ہو اور اپنے آپ کو حالات کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لے۔ فطرت کے اعتبار سے انسان کاہل ہے اور ذمہ داری سے بھاگتا ہے۔ لہٰذا اسے زیادہ بے ساختگی کے بغیر رضامندی سے کام کا عادی بنایا جانا چاہئے۔

اس استدلال سے نمٹنے کے لئے آیئے پہلے ہم کاہلی کے مسئلے کا جائزہ لیں۔ یہ بات حیران کن ہے کہ بعض نفسیات دان اور عام لوگ ابھی تک انسان کی فطری کاہلی ہرگز فطری خصوصیت نہیں بلکہ وہ تو ذہنی روگ کی علامت ہے۔ درحقیقت ذہنی بیماری کی ایک بدترین صورت بوریت ہے' جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو یہ معلوم ہی نہ ہو کہ اس نے اپنی زندگی کا کیا کرنا ہے؟۔ اگر انسان کو کسی مالی یا کسی اور صلے کی توقع نہ ہو تو بھی وہ اپنی توانائی کو کسی بامعنی انداز میں صرف کرنے پر تیار ہوگا' کیونکہ وہ اس بوریت کو برداشت نہیں کرسکتا جو مجہولیت سے پیدا ہوتی ہے۔

اس کے باوجود انسان کی پیدائشی کاہلی میں پائے جانے والے عام یقین کا جواز بھی موجود ہے۔ اس کی بری وجہ تو یہ ہے کہ برگشتہ کام بوریت انگیز اور غیر اطمینان ہوتا ہے۔ اس قسم کی محنت سے بے چینی اور کشیدگی پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح محنت سے نفرت ہونے لگتی ہے۔ نتیجے کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ کاہلی کی خواہش جنم لیتی ہے اور بہت سے لوگ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ کچھ نہ کرنے کی کیفیت انسان کی بہترین حالت ہے۔ اس حوالے سے کاہلی کو انسان کی فطرت بھی سمجھا جانے لگتا ہے اور اسے ذہنی بیماری کی علامت نیز بے معنی اور برگشتہ محنت کا نتیجہ قرار نہیں دیا جاتا۔ اگر ہم محنت کی ترغیب سے متعلق جدید نظریات کا جائزہ لیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ وہ برگشتہ محنت کے تصور پر مبنی ہیں اور یوں ان کے نتائج کا اطلاق گیر برگشتہ اور پرکشش محنت پر نہیں ہوتا۔

روایتی اور مقبول عام نظریہ یہ ہے کہ پیسہ محنت کا سب سے بڑا محرک ہے۔ اس کے دو مختلف معنی ہو سکتے ہیں۔ اول یہ کہ بھوک کا خوف انسان کو محنت پر ابھارتا ہے۔ اس لحاظ سے تو یہ جواب درست ہی ہے۔ پست اور سخت قسم کا کام کیا ہی اس لئے جاتا ہے کہ مزدوروں کو بھوک سے مرنے کا ڈر یہ کام کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

دوسرے معنی یہ ہیں کہ زیادہ پیسہ کمانے کی خواہش زیادہ محنت کرنے کی محرک بنتی ہے۔ یہ استدلال یوں ہے کہ اگر انسان کو زیادہ مالی صلے کی امید نہ ہو تو پھر اول تو وہ کام

ہی نہ کرے گا اور اگر کرے گا تو اس میں کوئی دلچسپی نہ لے گا۔

بہت سے صنعت کار اور ٹریڈ یونین لیڈر ابھی تک اس دلیل کے قائل ہیں۔ یہاں ہم پچاس منتظمین کی رائے درج کرتے ہیں جنہوں نے اس سوال کا جواب دیا تھا کہ مزدور کی صلاحیت کار میں اضافے کے لئے کیا شئے اہم ہے؟

ان میں ۴۴ فیصد کا جواب یہ تھا کہ صرف روپیہ پیسہ ہی اصل شئے ہے۔ ۲۸ فیصد کا کہنا یہ تھا اہم ترین شئے تو پیسہ ہی ہے۔ تاہم تھوڑی بہت اہمیت کم غیر محسوس اشیاء کو بھی دی جاسکتی ہے۔ باقی ۲۸ فیصد کی رائے یہ تھی کہ پیشہ اہم ہے۔ تاہم ایک خاص حد کے بعد اس سے کوئی نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔

دراصل پوری دنیا میں آجر یہ سمجھتے ہیں کہ اجرتوں میں اضافہ محنت کش کے لئے زیادہ محنت کی واحد ترغیب ہے۔ صنعت اور حکومت کے اداروں کی رپورٹیں اور جائزے عام طور پر اجرتوں میں اضافے کے موثر ترغیب ہونے کی تصدیق کرتے ہیں۔ بظاہر دکھائی دیتا ہے کہ محنت کشوں کی اپنی رائے بھی یہی ہے۔ تاہم بعض ماہرین کا کہنا ہے کہ زیادہ اجرت کے ذریعے مزدور کو زیادہ محنت کی ترغیب اگرچہ دی جاسکتی ہے' لیکن اس کا تعاون حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ بعض حالات میں اس سے مسئلہ شدید تر ہو جاتا ہے اب بہت سے صنعتی نفسیات کے ماہرین اور بعض صنعت کار بھی اسی رائے کے حامل ہوتے جا رہے ہیں۔

بہرطور پر بحث اس وقت تک نامکمل رہے گی جب تک ہم اس حقیقت پر توجہ نہ دیں کہ زیادہ پیسے کی خواہش اصل میں وہی صنعت پیدا کرتی ہے جو پیسے کو محنت کی بڑی ترغیب قرار دیتی ہے۔ اشتہار بازی' قسطوں پر اشیاء کی فروخت اور بہت سے دوسرے طریقوں سے فرد کی زیادہ سے زیادہ اشیا خریدنے کی ہوس کو بھڑکایا جاتا ہے۔ یوں پیسے کی ترغیب اس سے زیادہ موثر ہو جاتی ہے جتنی کہ وہ عام حالات میں ہوتی۔ علاوہ ازیں اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ مالی ترغیب اس وقت تک اہم کردار ادا کرتی رہے گی جب تک وہ واحد ترغیب رہے گی' کیونکہ محنت کا عمل بذات خود غیر اطمینان بخش اور بوریت انگیز ہے۔ اس امر کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ جن میں لوگ ایسے کام کو منتخب کرتے ہیں جو دلچسپ ہونا' چاہئے اس سے مالی صلہ نسبتاً کم ہی ملتا ہو۔

روپے پیسے کے علاوہ وقار' حیثیت اور ان سے متعلقہ اختیار کو محنت کی اہم

ترغیب سمجھا جاتا ہے۔ یہ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کہ فی زمانہ متوسط اور اعلیٰ طبقوں میں عزت واحترام اور قوت کا حصول کام کی موثر ترین ترغیبات ہیں۔ تاہم اس بات کو عموماً نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ مزدوروں' کلرکوں اور نچلے طبقے کے دوسرے افراد میں بھی عزت کی ضرورت اہم ترغیب ہے۔

آبادی کے غالب حصے کے لئے آج پیسہ' عزت اور قوت محنت کی نمایاں ترغیبات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ تاہم دوسرے محرکات بھی ہیں۔ جیسے معاشی خود مختاری سے حاصل ہونے والی تسکین اور مہارت کا اظہار۔ یہ دونوں محرکات پیسے اور قوت کے حصول کے لئے کئے جانے والے کام سے زیادہ کام کو دلچسپ اور پرکشش بنا دیتے ہیں۔ تاہم بیسویں صدی کے آغاز سے ان دونوں محرکات کا کردار تیزی سے کم ہو رہا ہے۔

تاہم ایک اور عنصر بھی ہے جو محنت کی برگشتگی کو کم کر سکتا ہے۔ اس سے مراد وہ ہنر مندی ہے جو محنت کے لئے درکار ہوتی ہے۔ تاہم اس معاملے میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ہنر مندی کی ضرورت روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے۔ یوں برگشتگی بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ ہنر مندی کی ایک اب کام چلاؤ قسم کی تربیت پر زور دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شکاگو کی مٹھائی کی ایک فیکٹری میں نوے فیصد کارکنوں کو صرف ''موقع پر تربیت'' کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے ۴۸ گھنٹوں سے زیادہ وقت درکار نہیں ہوتا۔

اس معاملے میں سوئٹزر لینڈ کی گھڑیوں کی صنعت جیسی صنعت میں بھی بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ حالانکہ یہ وہ صنعت ہے جس کی بنیاد ہی اعلیٰ تربیت یافتہ اور ہنر مند افراد پر رکھی گئی تھی۔ اگرچہ اب بھی وہاں بعض ایسی فیکٹریاں ہیں جو ہنر مندی اور مہارت کے روایتی اصولوں کے مطابق مصنوعات تیار کرتی ہیں' لیکن دوسری فیکٹریوں میں حقیقی طور پر تربیت یافتہ اور ہنر مند کارکنوں کا تناسب بہت ہی کم ہے۔

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آبادی کا بڑا حصہ ملازم کے طور پر کام کرتا ہے اور کام کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کے لئے معمولی ہنر مندی درکار ہوتی ہے اور یہ کہ کسی خاص استعداد کو فروغ دینے کا کم و بیش کوئی موقع دستیاب نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی نمایاں کامیابی کو ظاہر کرنے کا موقع ملتا ہے۔ منتظمین اور پیشہ ور گروہوں میں کوئی غیر شخصی کامیابی حاصل کرنے میں کسی حد تک دلچسپی ہوتی ہے۔ لیکن کارکنوں کی اکثریت اپنی

جسمانی یا تھوڑی بہت ذہنی صلاحیت کو آجر کے پاس فروخت کر دیتے ہیں جس کا مقصد ایسا منافع حاصل کرنا ہوتا ہے جس میں کارکنوں کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ ان کا واحد مقصد روزی حاصل کرنا یا صرف اپنے صارف کے لالچ کو پورا کرنے کا کوئی موقع حاصل کرنا ہوتا ہے۔

اس صورتِ حال کے ناگزیر نتائج بے اطمینانی بوریت اور زندگی کی بے معنویت کے مبہم احساس کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ اچھا تو آیئے ہم دیکھیں کہ آیا اس امر کی کوئی تجربی شہادت موجود ہے کہ فی زمانہ اکثر لوگ اپنے کام سے مطمئن نہیں ہیں؟

اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہوئے ہمیں پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ لوگ اپنی تسکین کے بارے میں شعوری طور پر کیا سوچتے ہیں اور لاشعوری طور پر کیا سوچتے ہیں۔ تحلیل نفسی کے تجربے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ناخوشی اور بے اطمینانی کے احساس کو گہرے گور پر دبایا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی شخص شعوری سطح پر مطمئن محسوس کرتا ہو' لیکن اس کے خواب' نفسیاتی مرض' بے خوابی اور بہت سی دوسری علامتیں اس کی چھپی ہوئی بے اطمینانی کی نشاندہ کرتی ہوں۔ چونکہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطمئن نہ ہونے کا مطلب ناکام ہونا ہے۔ اس لئے بہت سے لوگ اپنی بے اطمینانی کو چھپائے رکھتے ہیں۔

خیر اس کے باوجود کام کے بارے میں شعوری بے اطمینانی سے متعلق جو اعداد وشمار ہیں وہ بھی متاثر کن ہیں۔ امریکہ میں کئے جانے والے ایک مطالعہ کے مطابق ۸۵ فیصد پیشہ ور صاحبان اور منتظمین نے اپنے کام کو تسلی بخش اور مسرت انگیز قرار دیا۔ درمیانے طبقے کے ۶۴ فیصد افراد نے یہی رائے دی۔ جب کہ ۴۱ فیصد فیکٹری مزدوروں نے اپنے کام کو سکون کا باعث ٹھہرایا۔ ایسے ہی ایک اور مطالعے کے مطابق پیشہ ور طبقے کے ۸۶ فیصد' منتظمین کے طبقے کے ۷۴ فیصد' تجارتی اداروں کے ملازمین کے ۴۲ فیصد' تربیت یافتہ اور ہنرمند طبقے کے ۵۶ فیصد اور نیم تربیت یافتہ مزدوروں کے ۴۸ فیصد افراد نے اپنے کام سے متعلق اطمینان کا اظہار کیا۔

ان مطالعات کے حوالے سے ہم دیکھتے ہیں کہ پیشہ ور اور منتظمین طبقے کے افراد کی اکثریت تو اپنے کام سے مطمئن ہے' لیکن مزدوروں اور کلرکوں کی بڑی تعداد غیر مطمئن نصف سے زیادہ حصہ شعوری طور پر اپنے کام سے ناخوش ہے اور اس میں خوشی محسوس نہیں کرتا۔ اب اگر ہم لاشعوری بے اطمینانی کو بھی پیش نظر رکھیں تو ان کی تعداد کافی

بڑھ جائے گی۔ اسی طرح پیشہ ور اور منتظمین حضرات جو کام سے مطمئن ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں سے بہت سے نفسیاتی اسباب سے لاحق ہونے والی کئی بیماریوں' مثلاً ہائی بلڈ پریشر' السر' بے خوابی' اعصابی تناؤ اور تھکاوٹ کا شکار رہتے ہیں۔ اگرچہ اس بارے میں صریح اعداد و شمار موجود نہیں لیکن اگر ہم ان امور کو ذہن میں رکھیں تو معلوم ہوگا کہ کام سے حقیقی طور پر سکون اور خوشی حاصل کرنے والے لوگوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔

جہاں تک دفتری کلرکوں اور فیکٹری مزدوروں کا تعلق ہے' شعوری طور پر غیر مطمئن افراد کا تناسب بھی خاصا زیادہ ہے۔ بلاشبہ غیر شعوری طور پر غیر مطمئن کلرکوں اور مزدوروں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ بہت سے مطالعوں نے اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے۔ معشی نقطہ نظر سے اہم ترین علامت فیکٹری مزدوروں کا یہ رجحان ہے کہ وہ کام میں اپنی بہترین صلاحتیں استعمال نہیں کرتے۔ ایک جائزے کے نتائج میں بتایا گیا ہے کہ ۴۹ فیصد مزدوروں نے سوال کئے جانے پر بتایا تھا کہ ''جب کوئی شخص فیکٹری میں ملازمت حاصل کرتا ہے تو پھر اسے اس قدر زیادہ کام کرنا چاہئے جتنا کہ وہ کرسکتا ہے''۔ تاہم ۴۱ فیصد کا جواب یہ تھا کہ اسے کام میں اپنی بہترین صلاحتیں صرف نہیں کرنی چاہیں اور اوسط حد تک کام کرنا چاہئے۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ اس قسم کے کام سے بری حد تک شعوری اور اس سے بھی زیادہ لاشعوری بے اطمینانی پائی جاتی ہے جو ہمارا صنعتی معاشرہ اپنے اکثر ارکان کو پیش کرتا ہے۔ اس وسیع سطح پر پھیلی ہوئی بے اطمینانی کو دور کرنے کی خاطر مالی ترغیب اور عزت وغیرہ کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی ترغیبات' خاص طور پر متوسط اور تجارتی طبقہ میں خاصی حد تک محنت کرنے کی آمادگی پیدا کرتی ہیں۔ لیکن ان ترغیبات کے حوالے سے لوگوں کو کام پر آمادہ کرنا اور بات ہے اور یہ بالکل دوسری بات ہے کہ آیا اس کام کا اندازہ ذہنی صحت اور مسرت کے حصول میں مددگار رہے۔ محنت کے محرک کی بحث میں عام طور پر توجہ پہلے مسئلے پر دی جاتی ہے' یعنی آیا کوئی ترغیب مزدور کی پیداواری صلاحیت کو بڑھاتی ہے یا نہیں۔ دوسرے مسئلے کو یعنی مزدور کے انسانی پہلو کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے کہ ایسی بہت سے ترغیبات موجود ہیں جن کے حوالے سے کسی شخص کو محنت کرنے پر اکسایا جاسکتا ہے' لیکن یہ ترغیبات اس شخص کے لئے نقصان دہ

ثابت ہوتی ہیں۔

ہم میں سے اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جس قسم کا برگشتہ کام ہمارے معاشرے میں پایا جاتا ہے' اس کے علاوہ محنت کی کوئی اور قسم نہیں ہے۔ لہٰذا محنت سے بے زاری فطری شئے ہے اور یہ کہ اس حوالے سے پیسہ اور عزت محنت کی واحد ترغیبات ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے تخیل سے ذرا سا کام لیں تو پھر ہم خود اپنی زندگیوں سے اس امر کی شہادت حاصل کر لیں گے کہ ہم اپنی توانائی کو کسی بامعنی شے پر صرف کرنے کے آرزومند ہیں اور اگر ہم ایسا کر سکیں تو ہمیں خوشی ہوتی ہے اور یہ کہ اگر ہم کوئی بامعنی کام کر رہے ہوں تو پھر ہم معقول اتھارٹی کو قبول کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔

یہ بات اگرچہ درست ہے۔ لیکن اکثر لوگ پوچھتے ہیں کہ ہمیں اس سچائی سے کیا حاصل ہوتا ہے اور وہ ہمارے کس کام آتی ہے۔ صنعتی اور میکانکی کام اپنی ماہیت کے اعتبار سے ہی بامعنی نہیں ہوسکتا۔ وہ کوئی خوشی یا اطمینان مہیا نہیں کرسکتا۔ ان حقائق کو بدلنے کے کوئی طریقے نہیں ہیں' سوائے اس کے کہ ہم اپنے فنی حاصلات سے دست بردار ہو جائیں۔ اس اعتراض کا جواب دینے کی خاطر اور ایسے خیالات پر بحث کو آگے بڑھانے کے لئے کہ جدید محنت کو کس طرح بامعنی بنایا جاسکتا ہے' میں محنت کے دو مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا چاہئے۔ ان دونوں پہلوؤں میں فرق ہماری موجودہ بحث کے حوالے سے بہت اہم ہے۔ یہ ہے محنت کے فنی اور سماجی پہلوؤں میں پایا جانے والا فرق۔

دلچسپی اور شرکت محرک کی حیثیت سے

اگر ہم محنت کی صورتحال کے فنی اور سماجی پہلوؤں پر جداگانہ نظر ڈالیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں تک فنی پہلو کا تعلق ہے بہت سی اقسام کے کام پر کشش ہوں گے۔ بشرطیکہ سماجی پہلو تسلی بخش ہو۔ دوسری طرف اس قسم کے کام بھی موجود ہیں جن میں فنی پہلو اپنی نوعیت کے اعتبار ہی سے دلچسپ نہیں ہوسکتا' لیکن کام کی صورتِ حال کا سماجی پہلو اسے بامعنی اور پر کشش بنا سکتا ہے۔

آیئے وضاحت کی خاطر یہاں ہم ہوٹل کے بیرے کی مثال لیتے ہیں۔ بہت سے لوگوں کے لئے اس کا کام پر کشش ہوسکتا ہے اگر اس کا سماجی درجہ مختلف ہو۔ اس کام

میں بہت سے لوگوں کے ساتھ میل ملاپ کا موقع ملتا ہے اور اگر کوئی کھانوں کا شوقین ہو تو نت نئے کھانے کھانے اور لوگوں کو ان کے بارے میں مشورے دینے کا موقع بھی ملتا ہے۔ بلاشبہ اگر اس کام کو سماجی طور پر اچھا سمجھا جاتا ہو اور آمدنی بھی معقول ہو تو بہت سے لوگ سارا دن دفتروں میں فائلوں میں سر کھپانے کے بجائے بیرے کے کام کو ترجیح دینے لگیں۔ اسی طرح بہت سے ٹیکسی ڈرائیور بننا پسند کریں' بشرطیکہ سماجی اور معاشی طور پر یہ کام اچھا ہو۔

اکثر کہا جاتا ہے کہ بعض کام ایسے ہیں کہ اگر معاشی مجبوری نہ ہو تو کوئی شخص بھی ان کو کرنے پر تیار نہ ہو۔ اس ضمن میں کانکن کے کام کی مثال اکثر دی جاتی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ انسان کی شخصیت بے شمار قسم کی ہوتی ہے۔ ان کی شعوری اور لاشعوری امنگیں ہزاروں قسم کی ہوتی ہیں' لہٰذا یہ سمجھنا بالکل معقول ہے کہ بہت سے لوگ ایسے ہوں گے کہ وہ زیرِ زمین کام کرنا اور زمین کے خزانوں کو نکالنا پسند کریں گے۔ یہاں بھی شرط یہ ہے کہ اس کام کی سماجی اور معاشی وقعت موجود ہو۔ سچ تو یہ ہے کہ شاید ہی کوئی ایسا کم ہو جو کسی نہ کسی قسم کی شخصیات کو متوجہ نہ کرے' بشرطیکہ سماجی اور مالی پہلو بھی سازگار ہوں۔

یہ بھی درست ہے کہ جدید طرز کا صنعتی روٹے کام ایسا ہے کہ وہ مشکل ہی سے خوشی اور تسلی کا موجب بن سکتا ہے۔ یہاں بھی کام کے سماجی اور فنی پہلوؤں میں امتیاز اہم ثابت ہوتا ہے۔ فنی پہلو اگرچہ غیر دلچسپ ہو سکتا ہے' لیکن کام کی مجموعی صورتِ حال بڑی حد تک تسلی بخش ہو سکتی ہے۔

صنعتی نفسیات کے شعبے میں کئے جانے والے حالیہ مطالعے کام کی صورتِ حال سے متعلق فنی اور سماجی پہلوؤں میں فرق کی اہمیت کی بہت سے شہادتیں مہیا کرتے ہیں۔ اس سلسلے کی ایک کلاسیکی مثال ایلٹن میو نے پیش کی ہے جس نے ویسٹرن الیکٹرک کمپنی کے شگاگو ھاوتھرون ورکس میں تجربات کئے تھے۔ اس نے اس ادارے میں کام کرنے والی کارکن خواتین کے اوقات کار کم کر دیئے اور انہیں چائے اور کافی وغیرہ کام کے دوران فراہم کرنے کا اہتمام کیا۔ اس قسم کے اقدامات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کارکن خواتین کی کارکردگی پہلے سے کہیں زیادہ بہتر ہو گئی۔

میو کے تجربے کے چونکا دینے والے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مزدوروں کی

بیماریاں، تھکاوٹیں اور کمزور کارکردگی بنیادی طور پر کام کی اکتاہٹ انگیز یکسانیت کے فنی پہلو سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا بنیادی سبب مزدور کی سماجی پہلوؤں میں کام کی مجموعی صورتِ حال سے برگشتگی ہے۔ میو نے یہ اہتمام کیا کہ مزدوروں کو کسی ایسے امر میں شرکت کا موقع دیا جائے جو اس کے نزدیک بامعنی اور اہم ہو، اور جس میں وہ کسی قدر اپنی مرضی سے کام لے سکے تو نتیجہ یہ ہوا کہ کام کے بارے میں اس کا تمام تر نفسیاتی ردِعمل تبدیل ہو گیا، حالانکہ فنی اعتبار سے وہ اب بھی وہی کام کرتا رہا جو اس سے پہلے کررہا تھا۔

میو کے اس تجربے کے بعد اور بھی کئی تحقیقاتی مطالعے کئے گئے جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ کام کی صورتِ حال کا سماجی پہلو مزدور کے رویے پر اثر انداز ہوتا ہے، چاہے فنی حوالے سے کام کی نوعیت میں کوئی تبدیلی پیدا نہ کی جائے۔ چنانچہ، مثال کے طور پر، ویاٹ اور اس کے ساتھیوں نے کام کی صورتِ حال کی بعض ایسی خصوصیات تلاش کیں جو محنت کرنے پر رضامندی پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ کام کرنے والوں کا گروپ چھوٹا ہو تو کام سے زیادہ تسکین حاصل ہوتی ہے اور پیداوار بھی بڑھ جاتی ہے۔ ہیوٹ اور پارفٹ نے کپڑے کے ایک برطانوی کارخانے میں اپنے تجربات کے ذریعے اسی حقیقت کو واضح کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس امر کو بھی اجاگر کیا گیا ہے کہ مزدوروں کی زیادہ تعداد پر مشتمل کارخانے میں مزدور چھٹیاں بھی نسبتاً زیادہ کرتے ہیں۔ قبل ازیں دوسری جنگِ عظیم کے دوران میو اور لومبارڈ نے طیارہ سازی کی صنعت میں جو مطالعہ کیا تھا، اس میں بھی اس قسم کے نتائج اخذ کئے گئے تھے۔

جی۔ فریڈمان نے محنت کے خالص فنی پہلو کے مقابلے میں اس کے سماجی پہلو پر خاص زور دیا ہے۔ ان دونوں پہلوؤں کے باہمی فرق کی مثال کے طور پر وہ اس ''نفسیاتی ماحول'' کا ذکر کرتا ہے جو ایک ساتھ کام کرنے والے لوگوں میں پیدا ہو جاتا ہے۔ ان کے درمیان شخصی تعلقات اور دلچسپیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور یوں محنت کی صورتِ حال ان میں کام کرنے والوں کے لئے اس قدر افسردہ کن نہیں رہتی جس قدر کہ وہ ان دوسرے لوگوں کو نظر آتی ہے جو محنت کے صرف فنی پہلو پر نگاہ رکھتے ہیں

صنعتی نفسیات کے شعبے میں پہلی کی جانے والی تحقیقات کی مثالیں جہاں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ جدید صنعتی تنظیم کے حلقے میں ذرا سی فعال شرکت سے کیا نتائج برآمد ہوتے

ہیں۔ وہاں ہم کمونیٹرین تحریک کی رپورٹوں کے مطالعے سے کہیں زیادہ موثر نتائج کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ تحریک آج کے یورپ کی اہم ترین اور دلچسپ تحریکوں میں سے ایک ہے۔

یورپ میں ایک سو کے لگ بھگ محنت کی کیمونیٹیز ہیں۔ ان میں سے اکثر فرانس میں ہیں' تاہم بعض بلجیم' سوئٹزر لینڈ اور ہالینڈ میں بھی موجود ہیں۔ ان میں سے بعض صنعتی ہیں۔ جب کہ بعض زرعی ہیں۔ کئی حوالوں سے وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں' تاہم جہاں تک بنیادی اصولوں کا تعلق ہے' ان میں کافی حد تک مشابہت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک کے مختصر ذکر سے ہم ان کے بارے میں عمومی واقفیت حاصل کر سکتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہم یہاں فرانس کی ایک بڑی واچ کیس فیکٹری کا ذکر کریں گے۔ اس کی بنیاد مارسل بور بونے رکھی تھی اور اس کا نام بوائی مانڈو فیکٹری ہے۔ بار بونے اپنی فیکٹری بنانے کے لئے بڑی محنت سے پیسہ کمایا تھا۔ اس فیکٹری میں اس نے ایک فیکٹری کونسل کا رواج ڈالا۔ سب کی مرضی سے اجرت طے کی اور منافع میں بھی کارکنوں کو شامل کیا۔ تاہم وہ اس سے بھی آگے قدم بڑھانا چاہتا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں نازیوں کے ہاتھوں فرانس کی شکست کے بعد اس نے اپنے ارادوں پر پوری طرح عمل کرنا چاہا۔ ویلنس میں چونکہ مستری دستیاب نہ تھے۔ اس لئے وہ بازاروں میں گیا اور ایک حجام' ایک باورچی اور ایک بیرے کو پکڑ لایا۔ یہ تینوں تیس سال سے کم عمر تھے۔ بار بونے انہیں واچ کیس بنانے کا کام سکھانے کی پیش کش کی اور شرط یہ لگائی کہ وہ اس کے ساتھ مل کر ایک ایسا ڈھانچہ تلاش کریں جس میں آجر اور اجیر کی تمیز ختم ہو جائے۔

رفتہ رفتہ اس فیکٹری میں دو درجن کے قریب کارکن جمع ہو گئے۔ وہ آزادی کے ساتھ اپنے مسائل پر بحث کرتے اور انہیں مل جل کر حل کرنے کی کوشش کرتے۔ ان کے خیالات اور آرا میں بہت فرق پایا جاتا تھا۔ تاہم انہوں نے اپنے اختلافات کو برقرار رکھتے ہوئے مشترکہ نکات تلاش کرنے کی کوشش کی اور ایک ضابطہ اخلاق بنایا۔ انہوں نے اپنے اصول اور قدریں نظری بحث و مباحثے کے بجائے حقیقی زندگی کے تجربات سے اخذ کیں۔ ان کے اصول مندرجہ ذیل تھے۔

تم اپنے ہمسائے سے محبت کرو گے

تم قتل نہ کرو گے
تم اپنے ہمسائے کے مال پر قبضہ نہ کرو گے
تم جھوٹ نہ بولو گے
تم اپنا وعدہ پورا کرو گے
تم محنت کے پسینے سے اپنی روزی حاصل کرو گے
تم اپنے ہمسائے کا اور اس کی آزادی کا احترام کرو گے
تم اپنا احترام کرو گے
تم پہلے اپنے خلاف اور پھر ان تمام برائیوں کے خلاف جہاد کرو گے جو انسان کو ذلیل کرتی ہیں اور ان جذبوں کے خلاف بھی جو انسان کو غلامی کی زنجیریں پہناتے ہیں اور سماجی زندگی کے دشمن ہیں' یعنی غرور' لالچ' ہوس' حرص' غصہ اور کاہلی
تم یہ یقین رکھو گے کہ ایسی خوبیاں موجود ہیں جن کا درجہ زندگی سے بھی بلند ہو' یعنی آزادی' انسانی وقار' سچائی اور انصاف............

ان کارکنوں نے ان اقدار پر عمل کرنے کا فیصلہ کیا اور ایک دوسرے کا مذاق اڑانے یا لطیفے گھڑنے سے احتراز کرنے کا تہیہ کیا ایک اور بات انہوں نے یہ دریافت کی کہ انہیں اپنی تربیت کرنے کی آرزو تھی۔ انہوں نے حساب لگایا کہ کام سے جو وقت بچتا تھا اسے تعلیم حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جا سکتا تھا۔ تین مہینوں کے اندر ان کے کام کی پیداوار اس قدر بڑھ گئی کہ ۴۸ گھنٹوں کے ہفتے میں وہ ۹ گھنٹے بچا سکتے تھے۔ یہ گھنٹے انہوں نے تعلیم کے حصول کے لئے وقف کر دیئے' جب کہ انہیں اس وقت کا بھی محنت کے گھنٹوں کی طرح معاوضہ ملتا تھا۔ پہلے وہ مل کر گانا سیکھنا چاہتے تھے۔ اس کے بعد وہ اپنی فرینچ گرائمر کو بہتر بنانا چاہتے تھے اور اس کے بعد تجارتی کھاتوں کو پڑھنا سیکھنا چاہتے تھے۔ بعد میں اور بھی راہیں کھلیں۔ یہ ساری تعلیم فیکٹری میں ہوتی تھی اور ان کے استاد ایسے تھے کہ جن سے بہتر ان کو مل نہ سکتے تھے۔ انہوں نے انجینئرنگ' طبیعات' ادب' مارکسی فلسفہ' عیسائیت' رقص' گانے اور باسکٹ بال کی تربیت حاصل کی۔

وہ ہر شعبے میں انسان سے بات شروع کرنا چاہتے تھے۔ ان کا مقصد یہ نہ تھا کہ پیداوار بڑھائی جائے یا بہتر اجرتیں حاصل کی جائیں' بلکہ وہ زندگی کے نئے انداز کی جستجو

کر رہے تھے۔ وہ صنعتی انقلاب کے ثمرات سے دست بردار ہونے کے بجائے ان سے بھرپور فائدہ اٹھانا چاہتے تھے۔ ان کے اور دوسری ورک کیمونیٹیز کے بنیادی اصول یہ ہیں:

(۱) انسانی زندگی بسر کرنے کی خاطر فرد کو اپنی محنت کے تمام تر ثمرات سے لطف اندوز ہونا چاہئے۔

(۲) فرد کو اپنی تربیت کرنے کا اہل ہونا چاہئے۔

(۳) فرد کو پوری دنیا کے ساتھ فعال طور پر منضبط ہونا چاہئے۔ جہاں تک معاوضے کا تعلق ہے، وہ انفرادی محنت کش کے حاصل کے مساوی ہوتا ہے، لیکن وہ نہ صرف پیشہ ورارانہ کام کو پیش نظر رکھتا ہے بلکہ ہر اس انسانی سرگرمی کو بھی مدِنظر رکھتا ہے جو گروپ کے لئے قابلِ قدر ہو۔ تمام ارکان ہفتے میں ایک بار میل ملاپ کی مجلس کا اہتمام کرتے ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تمام ارکان کو کیمونٹی کے امور سے باخبر رکھا جا سکے اور وہ ایک دوسرے کے ساتھ میل جول بھی بڑھا سکیں۔

کیمونٹی کی ایک اہم خصوصیت ''ہمسایوں کے گروپ'' میں جو وقتاً فوقتاً میل ملاپ کرتے رہتے ہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ ایک دوسرے کے قریب رہنے والے پانچ چھ خاندان ہمسایوں کے گروپوں کے سربراہ کی رہنمائی میں شام کے وقت اکھٹے ہوتے ہیں۔ اس طرح بھی لوگوں کو ایک دوسرے کو جاننے اور ایک دوسرے کی مدد کرنے کا موقع ملتا ہے۔

کمیونٹی کی ایک اور خصوصیت عدالت ہے۔ تمام ارکان مل کر اسے منتخب کرتے ہیں اور اس کا کام یہ ہے کہ کوئی سے دو شعبوں یا کسی شعبے اور کسی رکن کے درمیان پیدا ہونے والے جھگڑے کا فیصلہ کرے۔ اگر کیمونٹی کا سربراہ کسی معاملے کا فیصلہ نہ کر سکے تو اسے عدالت کے آٹھ منتخب ارکان کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ جہاں کوئی طے شدہ قوانین موجود نہیں۔ بلکہ کمیونٹی کے آئین کی روشنی میں اور مشترکہ اخلاقی ضابطوں اور فہم عامہ کی روشنی میں فیصلے کئے جاتے ہیں۔

بوائی مانڈیو کی کیمونٹی میں دو بڑے شعبے ہیں۔ ان میں سے ایک سماجی شعبہ ہے اور دوسرا صنعتی۔ سماجی شعبے کا تعلق غیر فنی سرگرمیوں سے ہے۔ تمام ارکان اور ان کی بیویوں سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنی روحانی، ذہنی، تخلیقی اور طبعی نشو و نما کا عمل جاری

رکھیں گے۔کمیونٹی کے ۲۸ سماجی شعبے ہیں۔تاہم ان میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

کمیونٹی آف ورک کی روح اور عمل کا فہم حاصل کرنے کے لئے ہم اس کے ارکان کے بیانات سے کسی دوسری تعریف کے مقابلے میں غالباً زیادہ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ چنانچہ ایک یونین ممبر کا کہنا ہے کہ ''۱۹۳۶ء میں میں ایک شاپ ڈیلی گیٹ تھا۔ ۱۹۴۰ء میں مجھے گرفتار کیا گیا اور بچوالڈ بھیج دیا گیا۔ بیس برسوں تک میں نے بہت سی سرمایہ دار فرموں کو دیکھا ہے............... کمیونٹی آف ورک میں پیداوار زندگی کا مقصد نہیں بلکہ وسیلہ ہے............... میں اپنی نسل کے دوران اس قدر وسیع اور بھرپور نتائج کی توقع نہیں کر سکتا تھا''۔

ایک کمیونسٹ رکن نے لکھا ہے کہ ''فرانس کی کمیونسٹ پارٹی کے رکن کی حیثیت سے اور کسی غلط فہمی کو دور کرنے کی غرض سے میں واضح کرتا ہوں کہ میں اپنے کام اور کمیونٹی میں اپنی زندگی سے پوری طرح مطمئن ہوں۔ میرے سیاسی خیالات کا احترام کیا جاتا ہے اور میری مکمل آزادی اور میری سابقہ زندگی کا نصب العین حقیقت بنا گیا ہے''۔

اس کمیونٹی کے جو اصول ہیں ان میں آزادی پر خصوصی زور دیا گیا ہے۔ تاہم کمیونٹی کا کہنا ہے کہ انسان صرف اس وقت حقیقی طور پر آزاد ہوتا ہے کہ جب اسے معاشی آزادی، ذہنی آزادی اور اخلاقی آزادی حاصل ہو۔کمیونٹی کے ارکان کہتے ہیں کہ ''ہم ان لوگوں کی مذمت کرتے ہیں جو دھواں دھار تقریروں میں اعلان کرتے ہیں کہ تمام لوگ مساوی ہیں۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ قدر کے اعتبار سے تمام لوگ مساوی نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک حقوق کی مساوات کا مفہوم یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کی ذات کی تکمیل کے وسائل فراہم کر دیئے جائیں''۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی کمیونٹی کے مختلف انتظامات اور اصولوں پر انگلی اٹھائی جا سکتی ہے اور ان پر بحث بھی ہو سکتی ہے۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ کیمونٹیز ہمیں تخلیقی زندگی کی موثر ترین حقیقی مثالیں مہیا کرتی ہیں۔ وہ اس قسم کے امکانات بھی نمایاں کرتی ہیں جن کو سرمایہ داری نظام میں بسر ہونی والی ہماری موجودہ زندگی میں سہانے خوابوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ابھی ہم نے جو مثالیں دی ہیں، بلاشبہ وہ اجتماعی زندگی کے امکان کی واحد

صورتیں نہیں ہیں۔ چاہے ہم اوون کی کمیونٹیز کی مثال لیں یا ہٹرائٹس کی کمیونٹیز کا ذکر کریں یا پھر اسرائیل کی زرعی بستوں کا چرچا کریں' یہ سب زندگی کے ایک نئے انداز کے بارے میں ہمارے علم میں اضافہ کرتی ہیں۔ وہ یہ بھی ظاہر کرتی ہیں کہ اس قسم کی اجتماعی زندگی کے اکثر تجربات ان لوگوں نے کئے جو ذہانت کے ساتھ ساتھ عملی احساس سے بہرہ ور تھے۔ وہ کسی لحاظ سے بھی ایسے خواب دیکھنے والے نہ تھے جیسا کہ ہمارے نام نہاد حقیقت پسند انہیں سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف وہ ہمارے روایتی بزنس لیڈروں کے مقابلے میں زیادہ حقیقت پسند اور پرتخیل تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان تجربوں کے اصولوں اور عمل میں بہت سی کوتاہیاں ہیں اور ان سے بچنے کے لئے ان کوتاہیوں کو جاننا ضروری ہے۔ اس بات میں بھی شبہ نہیں کہ انیسویں صدی کے مقابلے میں آج کے حالات اس قسم کی اجتماعی زندگی کے لئے زیادہ سازگار ہیں۔

عملی تجاویز:

سوال یہ ہے کہ اجتماعی زندگی کے اس قسم کے تجربوں کو پورے معاشرے تک پھیلایا جا سکتا ہے؟ اس صورت حال میں مقصد یہ ہوگا کہ محنت کے ایسے حالات پیدا کئے جائیں جن میں انسان اپنی زندگی اور توانائی کسی ایسے کام کے لئے وقف کردے جو اس کے نزدیک بامعنی ہو' جس میں اسے علم ہو کہ وہ کیا کررہا ہے' اور جو کام کیا جارہا ہے' اس پر اس کا اثر و رسوخ ہو اور وہ یہ کام کرتے ہوئے دوسرے انسان کے ساتھ تعلق محسوس کرے۔ یہ نہ ہو کہ کام اسے دوسرے انسان سے جدا کردے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کام کی صورت حال کو ازِسرِنو ٹھوس بنایا جائے۔ کارکنوں کے گروہوں کو اس حد تک چھوٹا بنایا جائے کہ فرد اپنے آپ کو گروہ کے ساتھ وابستہ محسوس کرسکے' چاہے فیکٹری میں ہزاروں کارکن کام کرتے ہوں۔ گویا مرکز پسند اور مرکز گریز اصولوں کو یوں سمویا جائے جو ہر شخص کو فعال شرکت اور ذمہ داری کا موقع فراہم کریں۔ ساتھ ہی' جس حد تک ضروری ہو' وہ متحدہ قیادت بھی تخلیق کریں۔

یہ کیونکر ممکن ہے؟

کارکن کی فعال شرکت کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ نہ صرف اپنے کام سے

متعلق باخبر ہو' بلکہ پورے انٹر پرائز کی کارکردگی کا اچھا خاصا علم رکھتا ہو۔ اس قسم کا علم سب سے پہلے کام کے عمل سے متعلق فنی علم ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی کارکن بہت ہی معمولی کام کرتا ہو' لیکن جب اسے پورے منصوبے کی فنی دشواریوں کا علم حاصل ہو تو پھر کام کے بارے میں اس کا رویہ بدل جاتا ہے۔ اس قسم کا فنی علم کسی صنعتی مدرسے کے توسط سے حاصل کیا جا سکتا ہے اور فیکٹری میں کام کے پہلے برسوں کے دوران بھی حاصل ہوتا ہے۔ مزید براں فنی علم فیکٹری کے تمام کارکنوں کے لئے شروع کئے جانے والے فنی اور سائنسی کورسوں کے ذریعے بھی حاصل ہو سکتا ہے' چاہے ان کے لئے کام میں سے وقت دینا پڑے۔ اگر فیکٹری کا فنی عمل کارکن کے لئے دلچسپی اور علم میں اضافے کا موجب ہے' اگر یہ علم اس کی سوچ کو متاثر کرتا ہے تو پھر چاہے اس کا کام بے کیف ہی کیوں نہ ہو' وہ پرکشش دکھائی دینے لگتا ہے۔ صنعتی عمل سے متعلق فنی علم کے علاوہ وہ ایک اور قسم کا علم بھی ضروری ہے۔ اس علم کا تعلق اس منصوبے کے معاشی وظیفے سے ہے جس میں وہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس علم کا تعلق پورے معاشرے کی معاشی ضروریات اور مسائل سے اس منصوبے کے تعلق سے بھی ہوتا ہے۔ اگر کارکن کو ابتدائی برسوں میں تربیت مہیا کی جائے اور کارخانے سے متعلقہ معاشی سرگرمیوں سے متعلق اس کو مسلسل معلومات فراہم کی جاتی رہیں تو پھر کارکن قومی اور عالمی معیشت کے حلقے میں اس کے وظیفے کے بارے میں حقیقی علم حاصل کر سکتا ہے۔

یہ علم اگرچہ بہت اہم ہے' لیکن کافی نہیں۔ جب تک نظری علم اور دلچسپی کو عملی جامہ پہنانے کی کوئی صورت نہ ہو' جو جمود کا شکار ہو جاتی ہے۔ کارکن بھی اسی وقت فعال سرگرم اور ذمہ دار شریک کار بن سکتا ہے' جب اسے ان فیصلوں پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت حاصل ہو جو اس کی انفرادی صورتِ حال اور مجموعی منصبے سے متعلق کئے جاتے ہیں۔ کام سے اس کی برگشتگی صرف اس وقت ختم ہو سکتی ہے جب کہ وہ سرمائے کا ملازم نہ رہے' وہ حکم کا بندہ نہ رہے بلکہ ایسا ذمہ دار فرد بن جائے جو سرمائے کو بروئے کار لاتا ہے۔ یہاں اہم نکتہ ذرائع پیداوار کی ملکیت نہیں بلکہ انتظامیہ اور فیصلہ سازی میں شرکت ہے۔ سیاسی حلقے کی طرح یہاں بھی مسئلہ ہے کہ ایسی انارکی کوئی صورت حال کے خطرے سے محفوظ رہا جائے جس میں مرکزی منصوبہ بندی اور قیادت کا فقدان ہو گا۔ تاہم مرکزی

آمرانہ انتظامیہ اور بے منصوبہ نیز کارکنوں کی انتظامیہ میں متبادل ضروری نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مرکز پسندی اور غیر مرکز پسندی میں امتزاج پیدا ہو جائے۔

مشترکہ انتظامیہ اور کارکنوں کی شرکت کے اصول کو یوں وضع کیا جا سکتا ہے کہ انتظامیہ مرکزی قیادت اور عام کارکنوں میں منقسم ہو جائے۔ اچھی طرح باخبر چھوٹے گروپ اپنے کام کی صورتِ حال اور پورے منصوبے کے امور پر غور وفکر کریں۔ ان کے فیصلے انتظامیہ تک پہنچیں اور حقیقی مشترک انتظامیہ کی اساس بنیں۔ تیسرے شریک کار کے طور پر صارف بھی کسی نہ کسی صورت میں فیصلہ سازی اور منصوبہ بندی کے عمل میں حصہ لے گا۔ جب ایک بار ہم اس اصول کو مان لیں کہ کسی کام کا بنیادی مقصد لوگوں کی خدمت کرنا ہے اور منافع کمانا نہیں ہے' تو پھر جن کی خدمت کی جاتی ہے ان کو خدمت کرنے والوں کے عمل میں کوئی نہ کوئی اثر ورسوخ حاصل ہونا چاہئے۔ البتہ اس اثر ورسوخ کی صورتوں کا تعین کرنا ایک مشکل کام ہے۔ لیکن جب اصولی طور پر اسے تسلیم کر لیا جائے تو کوئی نہ کوئی راہ ڈھونڈی ہی جا سکتی ہے۔

مشترکہ انتظامیہ اور مشترکہ فیصلہ سازی کے اصول کا مطلب حقوق ملکیت پر شدید نوعیت کی پابندی ہے۔ فیکٹری کے مالک یا مالکوں کو ان کی سرمایہ کاری پر معقول حد تک منافع حاصل ہوگا' لیکن انہیں کارکنوں پر مکمل اختیار حاصل نہ ہوگا۔ انہیں اس اختیار میں کم از کم ان لوگوں کو شریک کرنا پڑے گا جو کارخانے میں کام کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بڑی کارپوریشنوں میں سٹاک ہولڈرز فیصلہ سازی میں شریک ہو کر حقوق ملکیت بروئے کار نہیں لاتے۔ لہٰذا اگر محنت کشوں کو اس عمل میں شامل کر لیا جائے تو پھر سٹاک ہولڈرز کے حقیقی کردار پر کوئی بنیادی اثر نہ پڑے گا۔ فیصلوں میں شرکت کی مشترکہ انتظامیہ حقوق ملکیت کو محدود تو ضرور کرے گی لیکن ان حقوق میں کسی طور انقلابی تبدیلی سے عبارت نہ ہو گی۔

اس ضمن میں ایک تجویز ایف۔ تانن بام نے اپنی کتاب ''فلسفہ محنت'' میں پیش کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یونینوں کو چاہئے کہ وہ اپنے کارخانوں کی انتظامیہ میں شریک ہونے کی خاطر کافی تعداد میں حصص خرید لیں۔ اس سلسلے میں جو بھی قدم اٹھایا جائے وہ ارتقائی نوعیت کا حامل ہوگا اور اس سے انقلابی تبدیلیوں کی توقع رکھنا مناسب نہ ہو گا۔

کارکنوں کی شرکت کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے ہمیں یہ خطرہ پیش نظر رکھنا

چاہئے کہ یہ شرکت کہیں منافع میں شرکت کا وہ رخ اختیار نہ کر لے جو سپر سرمایہ داری سے مخصوص ہے۔ اگر کسی فیکٹری کے کارکنوں اور ملازموں کی دلچسپی صرف ان کی فیکٹری تک محدود رہے تو پھر انسان اور سماجی قوتوں کے درمیان پائی جانے والی برگشتگی جوں کی توں رہے گی۔ بس یہ ہوگا کہ برگشتہ رویہ فرد سے بڑھ کر جماعت کا ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ محض کارکنوں کی شرکت کا اتفاقیہ پہلو نہیں بلکہ اس کا لازمی جزو ہے کہ وہ اپنے کارخانے سے باہر کے امور پر بھی توجہ دیتے ہیں۔ وہ صارفین اور اپنی صنعت کے دوسرے کارکنوں اور تمام محنت کشوں کے معاملات میں دلچسپی لیتے ہیں اور ان سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ رویہ بے نیازی اور علیحدگی کے رجحان کو ختم کرتا ہے اور یوں برگشتگی کے خاتمے کا سبب بنتا ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسانیت کے ساتھ یکجہتی کو فروغ دیا جائے۔ یہی حقیقی مطمع نظر ہے۔

کارکنوں کی شرکت کے موضوع پر بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم دوبارہ اس نکتے پر زور دیں گے کہ محنت کو انسانی صورت دینے کا مقصد حاصل کرنے کی خاطر پیش کی جانے والی تمام تجاویز لازماً معاشی پیداوار میں اضافے کا سبب نہیں بنتیں اور نہ ہی ان کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ محنت سے حاصل ہونے والی تسکین میں اضافہ کیا جائے۔ یہ تجاویز ایک بالکل مختلف سماجی ڈھانچے ہی میں بامعنی بنتی ہیں .... یعنی ایسا سماجی ڈھانچہ جس میں معاشی سرگرمی سماجی زندگی کا صرف ایک حصہ' بلکہ یوں کہیے کہ غیر غالب جزو ہوتی ہے۔ محنت کی فعالیت کو سیاسی سرگرمی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ہی اسے فالتو وقت کے استعمال اور نجی زندگی سے جدا کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر محنت تو دلچسپ ہو جائے' لیکن زندگی کے دوسرے شعبے جوں کے توں رہیں تو پھر کوئی حقیقی تبدیلی رونما ہوگی۔ سچ تو یہ ہے کہ اس صورت میں محنت کی صورت حال بھی تبدیل نہ ہو سکے گی۔ آج کی تہذیب کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ وہ زندگی کے مختلف شعبوں کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ کر دیتی ہے۔ دانائی اور سماجی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس تقسیم کو ختم کیا جائے۔ یوں معاشرے میں اور فرد میں ایک نئی وحدت اور ایک نئی یکجہتی پیدا کی جائے۔

ہم پہلے اس بات کا ذکر کر چکے ہیں کہ اشتراکیت کے عملی نتائج سے بہت سے اشتراکی بددل ہوئے ہیں۔ تاہم اس بات کا شعور بھی بڑھتا جا رہا ہے کہ اشتراکیت کے بنیادی مقصد میں کوئی خامی نہیں۔ بلکہ اصل نجی ملکیت بمقابلہ اجتماعی ملکیت پر غلط اصرار

MashalBooks.com

کرنے نیز انسانی اور مناسب سماجی عوامل کو نظر انداز کرنے کا ہے۔ لہٰذا ایک اشتراکی بصیرت کی ضرورت بڑھتی جا رہی ہے جو کارکنوں کی شرکت' مشترکہ انتظامیہ اور مرکزیت پسندی کے خاتمے پر زور دے اور محض جائیداد کے تجریدی تصور کو توجہ کا مرکز نہ بنائے رکھے۔ امید یہ بھی ہے کہ جمہوریت پسند اور انسان دوست اشتراکیوں میں اس امر کا شعور بڑھ رہا ہے کہ اشتراکیت کا آغاز اندر سے ہوتا ہے' یعنی اس بات سے کہ اشتراکی جماعتوں کو سوشلائز کیا جائے۔ یہاں اشتراکیت سے مطلب ملکیت کے حقوق نہیں بلکہ ہر رکن کی ذمہ دارانہ شرکت ہے۔ جب تک اشتراکی جماعتیں اشتراکیت کے اس اصول کو خود اپنے اوپر لاگو نہیں کرتیں' اس وقت تک وہ دوسروں کو قائل بھی نہیں کر سکتیں۔ اگر ان جماعتوں کو سیاسی اقتدار حاصل ہو جائے تو ان کے نمائندے اپنے خیالات پر سرمایہ داری کی روح کے حوالے سے عمل کریں گے' چاہے وہ جو بھی اشتراکی لیبل استعمال کرتے ہوں۔ ٹریڈ یونینوں سے متعلق بھی یہی بات درست ہے۔ اگر ان کا نصب العین صنعتی جمہوریت ہے تو پھر انہیں اپنی تنظیموں میں جمہوریت کے اصول کو رائج کرنا چاہیئے اور ان کا انتظام اس طرح نہ کرنا چاہیئے جس طرح سرمایہ داری نظام میں بڑے بڑے کاروبار چلائے جاتے ہیں۔

اشتراکیت کے مسائل پر ایک حالیہ کتاب "New Fabian Essays" ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے ہم اشتراکیت کے فعالی اور انسانی پہلوؤں پر بڑھتے ہوئے اصرار کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس کتاب میں سی۔اے۔آر۔ کراس لینڈ اپنے مضمون ''سرمایہ سے عبور'' میں لکھتے ہیں کہ ''اشتراکیت کا تقاضا یہ ہے کہ صنعت میں رقابت پائی جاتی ہے' اس کی جگہ ایک مشترکہ منصوبے میں شرکت کا احساس لے لے۔ یہ مقصد کس طرح حاصل ہو سکتا ہے؟ سیدھا اور آسان راستہ مشترکہ مشوروں کا راستہ ہے۔ اس معاملے میں بہت سا مفید کام ہوا ہے اور اب یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس معاملے میں مشترکہ پیداواری انجمنوں سے زیادہ کسی شے کی ضرورت ہے۔ فیصلہ سازی کے عمل میں شرکت کا احساس مزدور کو دلانے کے لئے زیادہ بنیادی قسم کی کوشش درکار ہے۔ بعض ترقی پسند فرموں نے پہلے ہی جراتمندانہ اقدام کئے ہیں اور ان کے نتائج حوصلہ افزا رہے ہیں۔ ''اس ضمن میں کراس لینڈ نے تین اقدامات تجویز کئے ہیں۔ ان میں وسیع پیمانے پر

نیشلائزیشن، منافع کی قانونی حد بندی اور انتظامیہ میں محنت کشوں کی شرکت شامل ہیں۔

آر۔ جینکن نے اپنے مضمون میں یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ شرکت پذیر جمہوری اشترا کی معاشرے کا تقاضا یہ ہے کہ جب کارخانے سرمایہ داروں سے لئے جائیں تو ریاست کے حوالے کرنے کے بجائے زیادہ تعلق رکھنے والی عوامی انجمنوں کے سپرد کرنا چاہئے۔

"The Organizahan of Industry" کے عنوان سے اس کتاب میں شامل اے۔ البو نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ ''بنیادی صنعتوں کو قومی تحویل میں لینے سے فنی اور معاشی طور پر چاہے جتنا بھی فائدہ پہنچا ہو، لیکن اس سے اتھارٹی کی زیادہ جمہوری تقسیم کی خواہش پوری نہیں ہوئی۔ یوں نیشنلائزیشن سے ایسے بہت سے اشترا کیوں کو مایوسی ہوئی ہے جو ریاست کی قوت کو زیادہ مرکوز کرنے کے کبھی خواہش مند نہ تھے۔ البو اتھارٹی کی جمہوری تقسیم کے ضمن میں ایک مشاورتی نظام تجویز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی نہ کوئی ایسا عمل ہونا چاہئے جس کے ذریعے سے ایک صنعت میں کام کرنے والے تمام لوگ پالیسی کے فیصلوں میں شریک ہو سکیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اشترا کی صنعتی پالیسی میں مشترکہ مقصد کے احساس کی تخلیق ہنوز باقی ہے۔

"New Fabian Essays" میں جن صاحبان کے مضامین شامل ہیں، ان میں سے جان سٹریچے غالباً لیبر حکومت کے حاصلات سے سب سے زیادہ مطمئن اور رجائیت پسند ہے۔ وہ بھی البو کی اس بات سے اتفاق کرتا ہے کہ محنت کشوں کی شرکت ضروری ہے۔ ''برٹش لیبر کے مقاصد اور حاصلات'' کے عنوان سے وہ اپنے مضمون میں لکھتا ہے کہ ''جوائنٹ سٹاک کمپنی میں جو خامی پائی جاتی ہے وہ غیر ذمہ دارانہ آمریت ہے۔ یہ آمریت کسی قدر حصہ داروں کی طرف سے لیکن درحقیقت، اکثر صورتوں میں، ایک یا دو خود ساختہ آمروں کی طرف نافذ ہوتی ہے۔ پبلک کمپنیوں کو براہِ راست کمیونٹی کے آگے اور تمام متعلق لوگوں کے آگے جوابدہ بنا دیا جائے تو وہ فوراً ہی مختلف قسم کے ادارے بن جائیں''۔

یہاں ہم نے برطانوی لیبر پارٹی کے بعض رہنماؤں کے خیالات اس لئے درج کئے ہیں کہ ان کے یہ خیالات بڑی حد تک عملی تجربے کا نتیجہ ہیں۔ تاہم یورپ کے دوسرے

MashalBooks.com

اشتراکیوں نے بھی اب صنعت میں کارکنوں کی شرکت پر پہلے سے زیادہ اصرار کیا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد فرانس اور جرمنی میں ایسے قوانین بنائے گئے تھے جو کارخانوں میں محنت کشوں کو انتظامیہ میں شرکت کا موقع دیتے ہیں۔ اگرچہ اس کے نتائج تسلی بخش نہ رہے (اس کا سبب یہ تھا کہ یہ اقدامات نیم دلی سے کئے گئے تھے) پھر بھی یہ امر بالکل واضح ہے کہ اشتراکی اب اس حقیقت کا شعور حاصل کرتے جارہے ہیں کہ اگر ملکیت کے حقوق نجی سرمایہ کار سے لے کر معاشرے یا ریاست کے سپرد کر دیئے جائیں تو اس تبدیلی سے محنت کشوں کی صورتحال پر بہت ہی معمولی اثر پڑتا ہے۔ اور یہ کہ اشتراکیت کا مرکزی مسئلہ یہ ہے کہ محنت کشوں کی محنت کی صورتِ حال کو تبدیل کیا جائے۔ یہاں تک کہ فرینک فورٹ میں تشکیل شدہ سوشلسٹ انٹرنیشنل کے کسی قدر کمزور اور مبہم اعلانات میں بھی معاشی قوت کی مرکزیت کو ختم کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ صنعتی منظر کے سائنسی مبصرین میں خاص طور پر فرائڈ مین اور کسی حد تک گیلیسپی ان نتائج تک پہنچے ہیں جو ہم نے محنت کی ماہیت میں تبدیلی سے متعلق یہاں پیش کئے ہیں۔

ہم نے جو نقطہ نظر پیش کیا ہے‘ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ریاست کی کسی حد تک براہِ راست مداخلت اور سوشلائزیشن ضروری نہیں ہیں۔ مشترکہ انتظامیہ کے علاوہ اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ ہماری پوری صنعت کی بنیاد ہر دم پھیلتی ہوئی اندرونی منڈی کے بڑے سے بڑے حصے پر قبضہ کر سکے۔ اس معاشی صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہے کہ صنعت آبادی کی چیزیں خریدنے کی خواہش کو زیادہ سے زیادہ بے قابو کرنے کے درپے ہے۔ اس کا مزید نتیجہ یہ ہے کہ نئی مگر غیر ضروری اشیاء کی خواہش پیدا ہوگئی ہے۔ علاوہ ازیں ہر شخص زیادہ سے زیادہ خریداری کا آرزومند ہے‘ چاہے نئی اشیاء کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو۔ اس صورتِ حال کا ایک اور پہلو چیزوں کو ضائع کرنے کا رجحان ہے جس کو فروغ دینے میں وسیع پیمانے پر پیداوار کو بڑھانے کی معاشی ضرورت نے بھی حصہ لیا ہے۔ ضائع کرنے کے اس رجحان سے صرف معاشی نقصان ہی نہیں ہوتا‘ بلکہ اس سے صارف‘ محنت اور انسانی کوشش کے احترام سے بھی محروم ہو جاتا ہے۔ یہ رجحان اسے اپنے ملک میں اور بیرونی دنیا میں اپنے سے زیادہ بدقسمت لوگوں کی ضروریات کو فراموش کر دینے پر بھی آمادہ کرتا ہے۔ حالانکہ جن چیزوں کو وہ ضائع کر دیتا ہے‘ وہ ایسے لوگوں کی ضرورت پوری کر سکتی ہیں۔

مختصراً یہ کہ ضائع کرنے کی ہماری عادتیں انسانی زندگی کی حقیقتوں سے بیگانہ غفلت کی غماز ہیں۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر ہمارے معاشی نظام کی صورت گری یوں ہو کہ اس وقت بحران کا خطرہ لاحق ہو جائے جب لوگ نت نئی مصنوعات کو خریدنا پسند نہ کریں، تو پھر بالآخر کوئی روحانی اثر ورسوخ کامیاب نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ چیزوں کے استعمال کو برگشتہ کے بجائے انسانی انداز دیا جائے تو پھر ان معاشی اعمال کو تبدیل کرنا ہوگا جو برگشتہ استعمال کو رواج دیتے ہیں۔ اس قسم کے اقدامات کا تعین کرنا معاشیات کے ماہرین کا کام ہے۔ سیدھے سادھے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پیداوار کا رخ ان شعبوں کی طرف موڑا جائے جن میں سے پہلے سے موجود حقیقی ضروریات ابھی پوری نہیں ہوئیں۔ ان شعبوں میں پیداوار کی حوصلہ شکنی کی جائے جن میں ضروریات مصنوعی طور پر پیدا کرنی پڑتی ہیں۔ یہ مقصد سرکاری ملکیت کے بنکوں کے قرضوں، بعض کارخانوں کو سماجی تحویل میں دینے اور اشتہار بازی کی ماہیت تبدیل کرنے والے سخت قوانین کی مدد سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

صنعتی طور پر ترقی یافتہ ملکوں کی طرف سے معاشی طور پر پسماندہ ملکوں کی معاشی امداد کا مسئلہ زیرِ بحث مسئلے سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ سامراجی لوٹ کھسوٹ کے دن اب بیت گئے ہیں۔ بین الاقوامی فاصلے سمٹ گئے ہیں اور یہ کہ دولت مند ملکوں کے امن کا دارومدار غریب ملکوں کی معاشی ترقی پر ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ مغربی دنیا کا امن اور آزادی تیسری دنیا میں بھوک اور بیماری کے دوش بدوش برقرار رہے۔ اگر ترقی یافتہ ملک پسماندہ اقوام کی مدد کرنا چاہتے ہیں تو پھر غیر ضروری استعمال کو لگام دینا ضروری ہے۔ اب اگر انہیں امن کی خواہش ہے تو پھر ترقی یافتہ ملکوں کو یہ قدم اٹھانا ہی پڑے گا۔

آیئے ہم چند حقائق پر غور کریں۔ ایچ۔ براؤن کا کہنا ہے کہ پچاس برسوں پر مشتمل ایک عالمی ترقیاتی منصوبہ زرعی پیداوار کو اس حد تک بڑھا دے گا کہ تمام لوگوں کو ضروری حد تک غذا دستیاب ہو سکے اور پسماندہ علاقوں میں اس قدر صنعتی ترقی ہو جائے جس قدر جنگ سے پہلے جاپان میں تھی۔ اس منصوبے کے پہلے تیس برسوں کے دوران

امریکہ کو چار سے پانچ ارب ڈالر سالانہ خرچ کرنے ہوں گے۔ بعدازاں یہ رقم کم ہو جائے گی اس مصنف کا کہنا ہے کہ اگر اس رقم کا موازنہ امریکہ کے دفاعی بجٹ' دفاعی اخراجات اور جنگی اخراجات سے کیا جائے تو پھر زیادہ دکھائی نہیں دیتی۔ اگر اس کا جائزہ حاصل ہونے والے فوائد سے کیا جائے تو پھر یہ رقم اور بھی کم محسوس ہوتی ہے۔

اب اگر اس کا مقابلہ ہاتھ پر ہاتھ دھرے رکھنے کے نتائج سے کیا جائے تو پھر یہ رقم بہت معمولی ہو جاتی ہے۔

یہ مسئلہ اس عمومی مسئلے کا محض ایک جزو ہے کہ منافع بخش سرمایہ کاری کو نقصان دہ اور غیر صحت مند طریقے سے عوامی ضروریات کا استحصال کرنے کی کس حد تک اجازت دی جائے۔ اس کی واضح ترین مثالیں ہماری فلمی صنعت' گھٹیا کتابوں کی اشاعت اور ہمارے اخبارات کے جرائم کے صفحات ہیں۔ زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کی غرض سے گھٹیا ترین جبلتوں کو مصنوعی طور پر تحریک دی جاتی ہے اور عوام کے ذہنوں کو زہر آلود کیا جاتا ہے۔ خوراک اور ادویات کے قانون کے تحت نقصان دہ خوراک اور ادویات کی تیاری اور اشتہار بازی پر پابندی عائد ہے۔ اسی قسم کی پابندی دوسری تمام ضروری اشیاء کے ضمن میں عائد کی جا سکتی ہے۔ اگر اس قسم کے قوانین غیر موثر ثابت ہوں تو پھر بعض صنعتوں کو' جیسے فلمی صنعت کو' سوشلائز کیا جا سکتا ہے۔ یا کم از کم ان کا مقابلہ کرنے والی صنعتوں کو فروغ دیا جا سکتا ہے۔ ان کو پبلک فنڈ سے سرمایہ مہیا کیا جا سکتا ہے۔ جس معاشرے کا واحد نصب العین انسان کی ترقی ہو اور جس میں مادی ضروریات روحانی ضروریات کے ماتحت ہوں وہاں ضروری تبدیلیوں کو یقینی بنانے کے لئے قانونی اور معاشی ذرائع کو دریافت کرنا دشوار نہ ہوگا۔

جہاں تک انفرادی شہریوں کی معاشی صورتِ حال کا تعلق ہے' آمدنی کی مساوات کبھی بھی اشتراکی مطالبہ نہیں رہا۔ کئی اسباب کی وجہ سے اس قسم کا مطالبہ پسندیدہ بھی نہیں ہے۔ ضروری بات ایسی آمدنی ہے جو باوقار انسانی زندگی کی بنیاد بن سکے۔ آمدنی میں فرق کو اس حد تک نہیں بڑھنے دینا چاہیے جہاں وہ زندگی کی صورتِ حال میں فرق کا سبب بن جائے اور افراد کے تجربے مختلف ہو جائیں۔ لاکھوں کروڑوں روپے کی آمدنی والا شخص کسی تامل کے بغیر اپنی خواہشات کی تسکین کر سکتا ہے۔ یوں اس کے تجربات حیات

اس شخص سے بالکل مختلف ہو جاتے ہیں جو کسی ایک آرزو کی تکمیل دوسری آرزوؤں کی قربانی دے کر ہی کر سکتا ہے۔ جو شخص کبھی اپنے شہر سے باہر سفر نہیں کر سکتا' زندگی کی سہولتوں سے محروم رہتا ہے' اس کا تجربہ اپنے اس ہمسائے سے یقیناً مختلف ہوتا ہے' جو دور دراز کے سفر کرتا ہے اور زندگی کی آسائشوں سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ تاہم آمدنی میں کسی حد تک فرق کے باوجود زندگی کا تجربہ ایک جیسا ہو سکتا ہے شرط بس یہ ہے کہ یہ فرق ایک خاص حد سے نہ بڑھ جائے۔ اصل بات زیادہ یا کم آمدنی نہیں' بلکہ وہ حد ہے جہاں آمدنی کا مقداری فرق زندگی کے تجربات میں قدری فرق کا سبب بن جاتا ہے۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ سوشل سیکیورٹی کا نظام جو مثلاً برطانیہ میں رائج ہے' اسے برقرار رہنا چاہئے۔ تاہم یہ کافی نہیں۔ موجودہ سماجی تحفظ کے نظام کو بڑے پیمانے پر وسعت دینے کی ضرورت ہے۔

ہر شخص صرف اس وقت آزاد اور ذمہ دار فرد بن سکتا ہے کہ جب موجود غلامی اور محتاجی کے بڑے اسباب میں سے ایک کو دور کر دیا جائے .... یعنی بھوک سے مرنے کا خطرہ۔ یہ خوف لوگوں کو محنت کی ایسی شرائط قبول کرنے پر مجبور کر دیتا ہے جن کو بصورتِ دیگر وہ کبھی قبول نہ کریں۔ اس وقت تک کوئی آزادی وجود نہیں رکھ سکتی' جب تک سرمایہ دار اپنی مرضی کو اس شخص پر مسلط کر دے کہ' جو صرف اپنی ''جان'' کا مالک ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے شخص کے پاس سرمایہ نہ ہونے کے سبب اس کے سوا کوئی کام نہیں ہوتا جو سرمایہ دار اسے پیش کرتا ہے۔

سو سال پہلے یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی کہ کوئی شخص اپنے ہمسائے کے لئے ذمہ دار نہیں ہے۔ فرض یہ کیا جاتا تھا .... اور معاشیات کے ماہرین ''سائنسی'' طور پر اسے ثابت بھی کرتے تھے .... کہ معیشت کو جاری و ساری رکھنے کی خاطر غریب اور بے روزگار افراد کی بڑی تعداد کا موجود رہنا ضروری ہے۔ آج کوئی شخص بھی اس اصول کی تائید کرنے کی جرات نہیں کرتا۔ اب عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ قومی دولت میں سب کو حصہ ملنا چاہئے۔ تمام مغربی ملکوں میں بیمے کا نظام رائج کیا گیا ہے جو بے روزگاری' بیماری اور بڑھاپے کی صورت میں کم از کم آمدنی کی ضمانت دیتا ہے۔ اس سے یہ بات صرف ایک قدم ہی آگے ہے کہ تمام افراد کو ان اسباب کے بغیر ہی زندہ رہنے کے

وسائل مہیا کیۓ جائیں۔ عملی طور پر اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کو زندہ رہنے کے کم از کم وسائل طلب کرنے کا حق ہونا چاہئے۔ وہ یہ رقم اس وقت بھی طلب کر سکے جب وہ خود ہی نوکری چھوڑ دے یا کسی اور کام کی تیاری کرنا چاہئے۔ یا کوئی اور سبب ہو۔

ممکن ہے کہ یہ تجویز دوراز کار دکھائی دے۔ لیکن سو سال پہلے کے لوگوں کو ہمیں کا ہمارا نظام بھی ایسا دکھائی دیتا تھا۔ اس پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ اگر زندگی کی بنیادی ضرورتوں کی ضمانت مل جائے تو لوگ محنت کرنا چھوڑ دیں گے۔ اس مفروضے کی بنیاد انسانی فطرت میں مضمر کاہلی کے مغالطے پر ہے۔ سچ یہ ہے کہ سوائے چند ذہنی مریضوں کے کم ہی لوگ ایسے ہوں گے جو کم از کم وسائل سے زیادہ حاصل نہ کرنا چاہیں گے اور یوں کام سے انکار کریں گے۔

دوسروں کا استحصال کرنے کی غرض سے جو لوگ سرمایہ داری نظام کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں' ان کے حوالے سے دیکھا جائے تو زندگی کی بنیادی ضرورتوں کی ضمانت دینے والے نظام کے خلاف شکوک وشبہات بے بنیاد نہیں ہیں۔ بات یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مرنے سے بچنے کے لئے کام کرنے پر مجبور نہ ہو' تو پھر کام کو اس قدر دلچسپ اور پرکشش بنانا پڑے گا کہ لوگ کام کرنے پر آمادہ ہو سکیں۔ تعلق کی آزادی اسی وقت ممکن ہوتی ہے جب کہ فریقین اسے قبول کرنے یا مسترد کرنے میں آزاد ہوں۔ موجودہ سرمایہ داری نظام میں صورتِ حال مختلف ہے۔

تاہم ضمانت دینے والا نظام نہ صرف آجر اور اجیر کے درمیان تعلق کی حقیقی آزادی کا آغاز ہوگا بلکہ روزمرہ کی زندگی میں افراد کے مابین ذاتی تعلقات کے دائرے میں بہت بڑی حد تک آزادی کو بڑھا دے گا۔

آیئے ہم ایک دو مثالیں دیکھیں۔ ایسے شخص کا تصور کیجئے جو برسرروزگار ہے' لیکن اپنے کام کو پسند نہیں کرتا۔ لین وہ اس کام کو جاری رکھنے پر مجبور ہے' کیونکہ وہ ایک دو ماہ کے لئے بھی بے روزگاری کا خطرہ مول نہیں لے سکتا۔ یہ بھی ہے کہ اگر وہ از خود ملازمت چھوڑتا ہے تو پھر اسے بے روزگاری کا الاؤنس نہیں ملتا۔ تاہم اس صورتِ حال کے نفسیاتی اثرات بہت گہرے ہوتے ہیں۔ محض یہ حقیقت ہی اسے اپنے مالک سے خوف زدہ ہونے پر مجبور کر دیتی ہے کہ وہ بے روزگاری کا خطرہ مول نہیں لے سکتا۔ وہ ہر وقت

اسے خوش رکھنے کی کوشش کرے گا۔ اس کے آگے آنکھیں نیچی رکھے گا۔ اس کے سامنے زبان بند رکھے گا' کیونکہ اسے ہر وقت دھڑکا لگا رہے گا کہ کہیں مالک اسے نوکری سے نہ نکال دے۔

اب ایک اور شخص کی مثال لیجئے جو چالیس برس کی عمر کو پہنچنے کے بعد فیصلہ کرتا ہے کہ اسے بالکل مختلف قسم کا کام چاہئے' جس کی خاطر تیاری کے لئے اسے ایک یا دو سال چاہیں۔ چونکہ بنیادی ضروریات کی ضمانت کے نظام میں اس فیصلے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ یہ مدت کسی آسائش کے بغیر بسر کرے' لہٰذا وہ حقیقی خواہش اور جوش وخروش کی بنا پر ہی یہ فیصلہ کرے گا۔ اب ایک خاتون کی مثال لیجئے جو ناخوش گوار ازدواجی زندگی بسر کر رہی ہے۔ وہ صرف اس لئے اپنے خاوند کے ساتھ رہ رہی ہے کہ وہ اس قابل نہیں کہ کسی ملازمت کی تربیت حاصل کرنے کے دوران اپنے اخراجات پورے کر سکے۔ یہ سب مثالیں واضح کرتی ہیں کہ اگر بنیادی ضروریات کا تحفظ فراہم کر دیا جائے تو ہر شخص کو عمل کی آزادی حاصل ہوسکتی ہے۔

اخراجات کا کیا ہوگا؟ یہ سوال اہم ہے۔ تاہم ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ہم پہلے ہی اس اصول کو بے روزگاروں' بیماروں اور بوڑھوں کے لئے تسلیم کر چکے ہیں۔ ان کے بعد ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہوگی جو اس رعایت سے فائدہ اٹھانا چاہیں گے۔ ان میں وہ لوگ شامل ہوں گے جو حقیقی صلاحیتوں کے مالک ہیں' جو اپنے آپ کو عارضی تضاد میں پھنسے ہوئے پاتے ہیں اور ایسے دیوانے بھی جو ذمہ داری کا کوئی احساس نہیں رکھتے یا جن کو کام میں کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ بہر طور اس قسم کے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ نہ ہوگی۔ محتاط تحقیق کے ذریعے اخراجات کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے۔ تاہم یہ امر پیش نظر رہنا چاہئے کہ اس تجویز کو ان دوسری سماجی تبدیلیوں کے ساتھ قبول کیا جانا چاہئے جن کا ذکر ہم نے یہاں کیا ہے۔ یہ بھی یاد رہنا چاہئے کہ جس معاشرے میں لوگ کام میں سرگرمی سے حصہ لیتے ہیں' اس میں ان لوگوں کی تعداد موجود صورتِ حال کے مقابلے میں بہت کم ہو گی۔ خیر' ان کی تعداد جو بھی ہو' یہ واضح ہے کہ اس سکیم کے اخراجات شاید ہی ان اخراجات سے زیادہ ہوں گے جو بڑے ملک اپنی افواج کے لئے مخصوص کرتے ہیں۔ یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ جو نظام زندگی اور محنت میں تمام لوگوں کی دلچسپی کو بحال کر دیتا ہے' اس میں

انفرادی کارکن کی پیداواری صلاحیت موجودہ صلاحیت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوگی۔ علاوہ ازیں اس قسم کے نظام میں مجرموں اور ذہنی مریضوں پر اٹھنے والے اخراجات بہت کم ہوجائیں گے۔

سیاسی تبدیلی

ہم پہلے اس امر کا چرچا کر چکے ہیں کہ ایک برگشتہ معاشرے میں جمہوریت کامیاب نہیں ہوسکتی۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ جس انداز میں ہمارا جمہوری نظام چلایا جا رہا ہے' وہ برگشتگی میں اضافے کا باعث ہے۔ جمہوریت کا مطلب اگر یہ ہے کہ فرد اپنے اعتقاد اور اپنے عزم کا اظہار کرے تو پہلی بات یہ ہے کہ اس کے پاس اعتقاد اور عزم ہو۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ آج کے جدید' برگشتہ فرد کے پاس آرا اور تعصّبات تو ہیں' لیکن اعتقاد جیسی کوئی شئے نہیں۔ پسند و ناپسند کی چیزیں تو ہیں' لیکن عزم موجود نہیں۔ اس کی آرا' تعصّبات اور پسند و ناپسند کا اسی طرح استحصال کیا جاتا ہے جس طرح اس کے ذوق کا استحصال کیا جاتا ہے۔ یہ استحصال طاقتور پراپیگنڈہ کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ یہ ذرائع کامیاب نہ ہوسکتے تھے اگر فرد پہلے اشتہار بازی اور اپنے پورے برگشتہ انداز حیات کے سبب ہدف بننے کے لئے تیار نہ ہوتا۔

عام رائے دہندہ خاصا بے خبر ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنے اخبار کا باقاعدگی سے مطالعہ کرتا ہے' لیکن ساری دنیا اس سے اس قدر برگشتہ ہوتی ہے کہ اس کے لئے کوئی بات بھی حقیقتاً بامعنی نہیں ہوتی۔ وہ اربوں ڈالر کے خرچ ہونے اور لاکھوں انسانوں کے مرنے سے متعلق پڑھتا ہے۔ لیکن یہ اعداد و شمار محض تجریدات ہیں اور جو کسی صورت بھی حقیقی اور ٹھوس دنیا کی توجیہہ پیش نہیں کرتے۔ جن سائنسی افسانوں کا وہ مطالعہ کرتا ہے وہ سائنسی معلومات سے کم ہی مختلف ہوتے ہیں۔ ہر شے غیر حقیقی غیر محدود اور غیر شخصی ہے۔ بلاشبہ یہ عام آدمی کی بنیادی اکائی کی علامت ہے کہ ان تمام حالات کے باوجود آج کے سیاسی انتخابات سراسر غیر معقول نہیں ہیں۔ اور یہ کہ جب کبھی انتخابات ہوتے ہیں تو کسی حد تک سنجیدہ فیصلے سامنے آتے ہیں۔

ان باتوں کے علاوہ ہمیں یہ بھی نہ بھولنا چاہئے کہ اکثریتی ووٹ کا تصور ہی تجرید

MashalBooks.com

کاری اور برگشتگی کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ابتدا میں اکثریت کی حکمرانی' اقلیت کی حکمرانی کا بدل تھی اس کا مطلب یہ تھا کہ اکثریت درست ہوتی ہے۔ اس کا مطلب محض یہ تھا کہ اکثریت کا غلط ہونا اس سے بہتر ہے کہ کوئی اقلیت' بادشاہ یا امراء اپنی مرضی کو اکثریت پر ٹھونس دیں۔ تاہم مطالعہ پذیری کے اس عہد میں جمہوری طریقہ کار کا مطلب زیادہ سے زیادہ یہ لیا جانے لگا کہ اکثریت کا فیصلہ لازمی طور پر درست بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ اخلاقی لحاظ سے اقلیت کے فیصلے سے بہتر ہوتا ہے۔ لہٰذا اکثریت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی مرضی کو اقلیت پر مسلط کر دے۔ یہ واضح طور پر ایک مغالطہ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر ہم تاریخی حوالے سے دیکھیں تو فلسفے' مذہب یا سائنس کی طرح سیاست میں بھی تمام ''درست'' تصورات ابتدا میں اقلیتوں کے تصورات تھے۔ اگر خیالات کی قدر و قیمت کا تعین تعداد کے حوالے سے کرنے کا رواج ہوتا تو پھر ہم سب ابھی تک غاروں میں زندگی بسر کر رہے ہوتے۔

جیسا کہ شوم پیٹر نے واضح کیا ہے' رائے دہندہ محض ان امیدواروں میں سے اپنی ترجیح کا اظہار کرتا ہے جو اس کے ووٹ کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ وہ اپنے کسی حقیقی انتخاب کا اظہار نہیں کرتا اور نہ ہی موجودہ حالات میں اس سے اس امر کی توقع کی جا سکتی ہے۔

انیسویں صدی کے وسط سے لے کر بیسویں صدی کے وسط تک جمہوری عمل میں یہ پیش رفت ہوئی کہ رائے دہندگان کا حلقہ وسیع کر دیا گیا ہے اور اب تمام لوگوں کے ووٹ دینے کے حق کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی کافی نہیں ہے۔ جمہوری نظام کی مزید ترقی کو اب لازماً ایک نیا قدم اٹھانا چاہئے۔ پہلے تو اس امر کو تسلیم کرنا چاہئے کہ عوامی رائے دہی کے ماحول میں حقیقی فیصلے نہیں کئے جا سکتے۔ اس قسم کے فیصلوں کے لئے موزوں ماحول نسبتاً چھوٹے گروہوں کا ماحول ہے۔ کہہ لیجئے کہ اس قسم کے کسی گروہ میں پانچ سو سے زیادہ افراد نہیں ہونے چاہئیں۔ اس قسم کے چھوٹے گروہوں میں مسائل پر اچھی طرح بحث ہو سکتی ہے۔ ہر رکن اپنے خیالات کا اظہار کر سکتا ہے۔ دوسروں کے خیالات سن سکتا ہے اور ان پر تبادلہ خیال بھی کر سکتا ہے۔ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ شخصی تعلق بنا سکتے ہیں۔ اس طرح محض تقریر بازی یا کوئی غیر معقول اثر و رسوخ ان کے ذہن کو متاثر نہیں کر سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر شہری کے پاس اہم حقائق ہونے چاہیں جو اسے

کوئی معقول فیصلہ کرنے میں مدد دے سکیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ جو کوئی بھی گروہ کے رکن کی حیثیت سے فیصلہ کرتا ہے اس کا اثر براہِ راست مرکزی طور پر منتخب پارلیمانی انتظامیہ کی فیصلہ سازی پر پڑنا چاہئے۔ اگر ایسا نہ ہوا تو پھر عام شہری سیاسی اعتبار سے اسی طرح احمق رہے جس طرح وہ آج کل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا جمہوریت کی موجودہ مرکز پسند صورت میں اس قدر زیادہ نوعیت کی غیر مرکزیت پسندی کو شامل کیا جا سکتا ہے۔ کیا ہم جدید صنعتی معاشرے میں قرونِ وسطیٰ کی شہری مجلس کے نظام کو از سرِ نو رائج کر سکتے ہیں؟

ہمیں تو اس میں کوئی نا قابلِ حل دشواری دکھائی نہیں دیتی' ایک طریقہ کار تو یہ ہو سکتا ہے کہ ساری آبادی کو رہائشی علاقے یا کام کے مقامات کے حوالے سے' پانچ پانچ سو افراد پر مشتمل' چھوٹے چھوٹے گروہوں میں منظم کیا جائے۔ جہاں تک ممکن ہو ان گروہوں میں تمام طبقوں کے افراد شامل ہونے چاہیں۔ ان گروہوں کے اجلاس باقاعدگی سے' مثلاً ہر مہینے' ہوا کریں۔ وہ اپنے اہل کاروں اور کمیٹیوں کو منتخب کریں۔ جو سال بہ سال بدلتی جائیں۔ ان کا پروگرام یہ ہوا کہ اہم سیاسی مسائل پر بحث کی جائے۔ ان میں مقامی اور قومی دونوں نوعیت کے مسائل شامل ہونے چاہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں بحث کے بامعنی ہونے کی خاطر ضروری ہوگا کہ ارکان کے پاس خاصی حد تک واقعاتی معلومات موجود ہوں۔ یہ کیونکر ممکن ہوگا؟ یہ بات قطعی طور پر قابلِ عمل دکھائی دیتی ہے کہ کوئی ثقافتی ادارہ' جو سیاسی لحاظ سے خود مختار ہو' واقعاتی معلومات کو جمع کرنے اور مشتہر کرنے کا کام سرانجام دے سکتا ہے۔ یہ ویسی ہی بات ہے جیسی کہ ہمارے تعلیمی نظام میں پہلے سے موجود ہے جہاں بچوں کو ایسی معلومات فراہم کی جاتی ہیں جو نسبتاً معروضی ہوتی ہیں اور ان پر بدلتی ہوئی حکومتوں کا اثر نسبتاً کم ہوتا ہے۔ ایسے انتظامات کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے جن کے تحت' مثال کے طور پر' فن' علوم' مذہب' سیاست اور دیگر شعبوں کی ان ممتاز شخصیتوں کو غیر سیاسی ثقافتی ادارے کی تشکیل کے لئے چنا جا سکتا ہے جن کی نمایاں کامیابیوں اور اخلاقی کیفیت پر کسی کو شبہ نہ ہو۔ یہ لوگ اپنے سیاسی خیالات کے حوالے سے ایک دوسرے سے اختلافات رکھتے ہوں گے۔ تاہم یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس امر پر معقول حد تک متفق ہو سکیں گے کہ حقائق سے متعلق معروضی اطلاع کون سی ہے۔

اختلاف کی صورت میں شہریوں کومختلف حقائق فراہم کئے جا سکتے ہیں اور اختلاف کی بنیاد کی تشریح بھی کی جا سکتی ہے۔ جب مذکورہ چھوٹے گروہوں کو معلومات مہیا ہو جائیں گی اور وہ امور پر تبادلہ خیال کر چکیں گے تو پھر رائے شماری ہو گی۔ جدید ٹیکنالوجی کی مدد سے اس کام کو آسانی سے اور تھوڑے وقت میں مکمل کیا جا سکتا ہے۔ تب مسئلہ یہ ہو گا کہ اس طرح حاصل ہونے والے فیصلوں کو مرکزی حکومت کی سطح تک پہنچایا جائے اور فیصلہ سازی کے عمل میں انہیں موثر بنایا جائے۔ تاہم اس مسئلے کا حل بھی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ پارلیمانی روایت میں عموماً دو پارلیمانی ایوان ہوتے ہیں۔ دونوں فیصلہ سازی میں شریک ہوتے ہیں، لیکن ان کا انتخاب مختلف اصولوں کے حوالے سے ہوتا ہے۔ مجوزہ چھوٹے گروپوں کے فیصلے کو حقیقی طور پر دارالعلوم کا عنوان دیا جا سکتا ہے۔ جو منتخب نمائندوں پر مشتمل ایوان اور منتخب انتظامیہ کے ساتھ اقتدار میں شریک ہو گا۔ اس طریقے سے فیصلہ سازی کا عمل جاری رہے گا۔ یہ عمل نہ صرف اوپر سے نیچے کی طرف آئے گا، بلکہ نیچے سے اوپر کی طرف بھی جائے گا اور اس کی بنیاد انفرادی شہریوں کی فعال اور ذمہ دارانہ سوچ پر ہو گی۔ چھوٹے گروہوں میں بحث ومباحثہ اور رائے شماری کے سبب فیصلہ سازی کی غیر معقول اور تجریدی خصوصیت بڑی حد تک ختم ہو جائے گی اور سیاسی مسائل حقیقی طور پر شہریوں کی دلچسپی کا موضوع بن جائیں گے۔ برگشتگی کا وہ عمل ختم ہو جائے گا جس میں شہری ووٹ دینے کی رسم ادا کر کے اپنے سیاسی ارادے سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہر فرد پھر سے معاشرے کی زندگی میں شریک کار کے طور پر اپنا کردار ادا کرنے لگے گا۔

ثقافتی تبدیلی

ہر سماجی یا سیاسی نظام اس کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتا کہ وہ بعض اقدار اور آدرشوں کو فروغ دے یا ان کی راہ میں رکاوٹ بن جائے۔ سامی مذاہب کی روایت کے نصب العین اس مادہ پرست تہذیب میں حقیقت کا روپ نہیں دھار سکتے جس کا مرکز پیداوار، استعمال اور منڈی میں کامیابی ہے۔ دوسری طرف کوئی اشتراکی معاشرہ بھائی چارے، انصاف اور انفرادیت پسندی کے مقصد کو اس وقت تک حاصل نہیں کر سکتا جب تک اس کے خیالات ایک نئے ولولے کے ساتھ انسانوں کے دل میں اترنے کے قابل نہ

ہوں۔

ہمیں نئے نصب العینوں یا نئے روحانی مقاصد کی ضرورت نہیں۔نسل انسانی کے عظیم رہنما صحت مند زندگی کے اصول پہلے ہی اجاگر کر چکے ہیں۔ بلاشبہ وہ مختلف زبانیں بولتے رہے ہیں' مختلف پہلوؤں پر زور دیتے رہے ہیں اور بعض موضوعات پر ان کے خیالات بھی مختلف رہے ہیں۔ پھر بھی ان کے اختلافات معمولی ہیں۔ یہ بجا ہے کہ عظیم مذاہب اور اخلاقی نظام ایک دوسرے کے ساتھ اکثر الجھتے رہے ہیں اور وہ اپنی مشابہتوں کو واضح کرنے کے بجائے باہمی اختلافات پر زور دیتے رہے ہیں۔لیکن اس صورتِ حال کا سبب وہ لوگ ہیں جو مندر' گرجے اور مسجدیں بناتے ہیں اور عظیم رہنماؤں کی عطا کردہ سادہ سچائیوں پر سیاسی تنظیموں کی تشکیل کرتے ہیں۔ چونکہ نسل انسانی نے فطرت اور حیوانی دنیا سے فیصلہ کن علیحدگی اختیار کر لی ہے اور وہ شعور اور باہمی یکجہتی میں نئے آشیانے کی متلاشی ہے۔ چونکہ اس نے پہلے نسل انسانی کے نئے جنم سے متعلق سوچا۔اس لئے خیالات اور آدرشوں میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔تہذیب کے ہر مرکز میں' زیادہ تر کسی باہمی اثر کے بغیر' ایک سی بصیرتیں ملتی ہیں اور ایک جیسے نصب العینوں کا پرچار کیا جاتا ہے۔آج ہمیں ان تمام خیالات تک آسانی سے رسائی حاصل ہے اور ہم عظیم انسان دوست تعلیمات کے بلاواسطہ وارث ہیں۔اس لئے ہمیں اس امر کے نئے علم کی ضرورت نہیں کہ دانائی سے کس طرح زندہ رہا جاتا ہے............ اصل میں ضرورت اس امر کی ہے کہ جن باتوں میں ہم ایمان رکھتے ہیں' جن کی ہم تبلیغ کرتے ہیں اور جن کا درس دیتے ہیں' ان کو سنجیدگی سے قبول کریں۔ ہمارے دلوں کا انقلاب نئی دانش کا متقاضی نہیں' بلکہ نئی سنجیدگی اور عزم کا تقاضا کرتا ہے۔

ہماری تہذیب کے رہنما اصولوں اور قدروں کو لوگوں کے دل و دماغ میں بٹھانے کا فرض سب سے پہلے تعلیم نے ادا کرنا ہے۔لیکن ہمارا تعلیمی نظام یہ فرض ادا کرنے کے لئے بہت ہی نااہل ہے۔موجودہ نظام تعلیم کا بنیادی مقصد یہ رہ گیا ہے کہ وہ فرد کو ایسا علم مہیا کرے جو اسے موجودہ صنعتی تہذیب میں کام کرنے کے اہل بنا سکے۔اور اس کے کردار کی تشکیل ضرورت کے مطابق کرے۔یعنی وہ فرد کو آرزومند' مقابلہ باز اور ساتھ ہی ساتھ مخصوص حدود کے مطابق کرے۔یعنی وہ فرد کو آرزومند' مقابلہ باز اور ساتھ ہی ساتھ

MashalBooks.com

مخصوص حدود کے اندر تعاون کرنے والا' اتھارٹی کا ادب کرنے والا تاہم ''پسندیدہ حد تک آزاد'' بنانے کی تگ ودو کرتا ہے۔ وہ فرد کو دوستانہ تو بنانا چاہتا ہے' تاہم یہ نہیں جانتا کہ وہ کسی فرد یا شئے سے گہری وابستگی کا حامل ہو۔ ہمارے سکول اور کالج طالب علموں کو مسلسل علم فراہم کر رہے ہیں جس کی ان کو عملی زندگی میں ضرورت ہے اور ایسے کردار کے سانچے میں ڈھال رہے ہیں جو شخصیت کی منڈی میں مطلوب ہے۔ وہ طالبِ علموں میں تنقیدی فکر کی اہلیت بہی ہی کم پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ ایسی کرداری صفات بھی پیدا نہیں کرتے جو ہماری تہذیب کے تسلیم شدہ نصب العینوں سے مطابقت رکھتی ہوں۔ یقیناً اس نکتے کی مزید وضاحت کرنے اور اس تنقید کو دہرانے کی ضرورت نہیں جو رابرٹ ھچنز اور دوسرے صاحبان پہلے ہی پیش کر چکے ہیں۔ ہم یہاں صرف ایک نکتے پر زور دینا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ نظری اور عملی علم میں نقصان دہ دوئی کو ختم کیا جائے۔ یہ دوئی محنت اور فکر کی برگشتگی کا حصہ ہے۔ وہ نظریے کو عمل سے جدا کرتی ہے اور اسے اس فرد کے لئے آسان بنانے کے بجائے دشوار بنا دیتی ہے۔ یوں فرد کو اپنے کام میں زیادہ بامعنی طور پر شریک ہونے میں مدد نہیں دیتی۔ اگر محنت کو علم پر مبنی فعالیت بنانا ہے اور محنت کش کو اس کام کا فہم فراہم کرنا ہے جو وہ کر رہا ہے' تو پھر ہمارے طریقہ تعلیم میں شدید تبدیلی کی ضرورت ہے۔ اس تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ ابتدا ہی سے نظری تربیت اور عملی کام کو یکجا کر دیا جائے۔ نوجوانوں کے لئے عملی کام نظری تربیت کے مقابلے میں ثانوی ہونا چاہئے۔ سکول کی عمر کے بعد کے افراد کے لئے معاملہ اس کے برعکس ہونا چاہئے۔ تاہم کسی مرحلے پر بھی ان دونوں شعبوں کو ایک دوسرے سے جدا نہ کیا جائے۔ کسی طالبِ علم کو اس وقت تک سکول سے فارغ نہ کیا جائے جب تک وہ کسی دستکاری کا کام تسلی بخش طور پر نہ سیکھ لے۔ بنیادی تعلیم اس وقت تک مکمل نہ ہو جب تک طالب علم ہماری صنعت کے بنیادی فنی پہلوؤں پر گرفت نہ حاصل کر لے۔ بعض ھائی سکولوں میں دستکاری کے عملی کام اور جدید صنعتی تکنیک کو نظری تربیت کے ساتھ ہم آہنگ کرنا چاہئے۔

اس وقت ہم اپنے سماجی ڈھانچے کے لئے' اپنے شہریوں کو مفید بنانے پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں اور انسانی نشو ونما کو اولیت نہیں دیتے۔ یہ بات اس امر واقعہ سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ہم تعلیم کو چودہ یا اٹھارہ برس اور زیادہ سے زیادہ بیس بائیس

برس کی عمر تک ضروری خیال کرتے ہیں۔ آخر ایسا کیوں ہے کہ معاشرہ صرف بچوں کی تعلیم کی ذمہ داری محسوس کرے اور باقی عمر بالغوں کو نظر انداز کر دے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ' جیسا کہ الون جانسن نے بہت ہی موثر طریقے سے واضح کیا ہے' سولہ سے اٹھارہ برس تک کی عمر تدریس کے لئے اس قدر مناسب نہیں ہوتی جس قدر عام طور پر فرض کیا جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ دور لکھنے' پڑھنے حساب کتاب اور زبانیں سیکھنے کے لئے بہترین ہوتا ہے لیکن تاریخ' فلسفہ' مذہب' ادب' نفسیات وغیرہ کا فہم اس ابتدائی عمر میں بلکہ بیس برس کی عمر کے لگ بھگ بھی بہترین نہیں ہوتا ان علوم کے مسائل کو حقیقی طور پر سمجھنے کے لئے' اکثر صورتوں میں ضروری ہوتا ہے کہ فرد کے پاس زندگی کا اس سے زیادہ تجربہ ہو جتنا کہ کالج کے زمانے میں عموماً ہوتا ہے۔ بہت سے لوگوں کے لئے سیکھنے کا بہترین زمانہ تیس چالیس برس کی عمر کا ہوتا ہے۔ یہاں سیکھنے سے مراد محض زبانی رٹنا نہیں بلکہ فہم حاصل کرنا ہے۔ اکثر صورتوں میں عمومی دلچسپی بھی نوجوانی کے ایام کے بعد ہی پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اسی عمر کے لگ بھگ فرد کو اپنا پیشہ مکمل طور پر تبدیل کرنے کی آزادی ہونی چاہئے۔ گویا اسے دوبارہ پڑھنے کا موقع ملنا چاہئے' یعنی وہ موقع جو آج کل ہم صرف بچوں کو دیتے ہیں۔

صحت مند معاشرے کے لئے ضروری ہے کہ وہ تعلیم بالغاں کے مواقع مہیا کرے جس طرح کہ وہ بچوں کے لئے تعلیم کے ذرائع فراہم کرتا ہے۔ آج کل اس اصول کا اظہار تعلیم بالغان کے کورسز میں ہو رہا ہے۔ تاہم اس ضمن میں کی جانے والی نجی کوششیں آبادی کے ایک مختصر حصے ہی کو سہولیت فراہم کر سکتی ہیں۔ جب کہ ضرورت اس امر کی ہے کہ تمام آبادی کو تعلیم بالغاں کی سہولیت فراہم کی جائے۔

تعلیم میں مدرسے کا کردار جزوی ہی رہتا ہے چاہے وہ علم کے حصول کا ذریعہ ہو یا کردار سازی کا وسیلہ۔ اب معاملہ یہ ہے کہ اگر انسان کے پاس علم ہو' اگر وہ اپنا کام اچھی طرح کرتا ہو' اگر وہ نفیس اور ایماندار ہو اور اسے اپنی مادی ضروریات سے متعلق کسی قسم کی پریشانیاں لاحق نہ ہوں ....تو بھی وہ مطمئن نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے۔

انسان کے مطمئن ہونے کی خاطر ضروری ہے کہ جس دنیا میں وہ رہتا ہے' اس کو نہ صرف اپنے دماغ کے ذریعے گرفت میں لے' بلکہ اپنے حواس' اپنی آنکھوں' اپنے کانوں اور اپنے پورے جسم کے ذریعے اسے محسوس کرے' اسے پہچانے۔ ذہن اور جسم کو اس

حوالے سے یا کسی اور حوالے سے ایک دوسرے سے جدا..................نہیں کیا جا سکتا۔ اگر انسان خیال کے ذریعے دنیا کو گرفت میں لیتا ہے' اس کا فہم حاصل کرتا ہے اور اپنے تئیں اس کے ساتھ متحد کر لیتا ہے تو پھر وہ فلسفہ' الٰھیات' اسطور اور سائنس تخلیق کرتا ہے۔ اگر وہ دنیا کے فہم کو حواس کے ذریعے ظاہر کرتا ہے تو پھر وہ فن اور رسوم تخلیق کرتا ہے۔ وہ گیت' ناچ' ڈرامہ' مصوری اور سنگ تراشی کے نمونے بناتا ہے۔ جب ہم ''فن'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اسے جدید مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے کہ یہ زندگی سے الگ تھلگ کوئی شئے ہو۔ ہمارے نزدیک فن کار ایک خاص قسم کا ماہر ہوتا ہے۔ جب کہ دوسرے لوگ اس کے مداح ہوتے ہیں یا فن کو استعمال کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ ایک جدید مظہر ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ تمام عظیم تہذیبوں میں ''فن کار'' موجود نہ تھے۔ مصری' یونانی یا اطالوی اصنام کی تخلیق غیر معمولی طور پر صلاحیت رکھنے والے فن کاروں نے کی تھی۔ اسی طرح یونانی ڈرامے یا سترھویں صدی کے بعد سے موسیقی کے خالق بھی عظیم فن کار تھے۔

یہ تو ٹھیک ہے۔ لیکن کسی گوتھک گرجے' کسی کیتھولک رسم' بارش کے اطالوی رقص' پھولوں کی جاپانی آرائش کسی لوک رقص یا اجتماعی گیت کے بارے میں کیا خیال ہے؟ کیا وہ بھی فن کی ذیل میں آتے ہیں؟ عوامی فن؟ ہمارے پاس اس کے لئے کوئی لفظ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے عمومی اور وسیع مفہوم میں' ہر شخص کی زندگی کے ایک جزو کی حیثیت سے فن ہماری دنیا سے معدوم ہو چکا ہے۔ پھر ہم کون سا لفظ اس کے لئے استعمال کر سکتے ہیں؟ برگشتگی کی بحث میں ہم نے ''رسم'' کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ تاہم یہاں اسے استعمال کرنے میں مشکل یہ ہے کہ وہ مذہبی مفہوم کی حامل ہے۔ یوں اس کا دائرہ مختلف ہو جاتا ہے۔ کسی بہتر لفظ کی عدم موجودگی میں ہم ''اجتماعی فن'' کی اصطلاح استعمال کریں گے۔ اس کا مفہوم ویسا ہے جیسا ''رسم'' کا ہے۔ اس کا مطلب ایک بامعنی' ماہرانہ' تعمیری' فعال اور بھرپور طریقے سے اپنے حواس کے ساتھ دنیا کو جواب دینا ہے۔ یہ جدید فن سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ جدید فن اپنی تعمیر و تشکیل کے لحاظ سے انفرادی ہے جب کہ ''اجتماعی فن'' انسان کا رشتہ بامعنی انداز میں دوسرے انسانوں کے ساتھ جوڑتا ہے۔ یہ ''فالتو وقت'' کی انفرادی مصروفیت کا نتیجہ نہیں جس کا زندگی میں اضافہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ زندگی کا لازمی جزو ہے۔ وہ انسان کی ایک بنیادی ضرورت کا جواب

MashalBooks.com

ہے۔ جب تک یہ ضرورت پوری نہ ہو' انسان اسی طرح غیر محفوظ اور پریشان رہتا ہے' جیسے دنیا کی خیالی تصور نامکمل رہ گئی ہو۔ تخلیقی زندگی بسر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ انسان فنکارانہ طور پر خود کو دنیا سے منضبط کرے اور صرف فکری یا سائنسی طور پر اسے سمجھنے کو کوشش نہ کرے۔ اگر کوئی تہذیب اس کا موقع فراہم نہیں کرتی تو پھر اس کا ایک عام شہری محض لین دین کی حالت سے اوپر نہیں اٹھ سکتا۔

ہم کہاں کھڑے ہیں؟ کیتھولک لوگوں کے سوا دوسروں کے لئے مذہبی رسوم کی کوئی اہمیت نہیں رہی۔ سیکولرزم کا شاید ہی کوئی وجود ہو۔ ہاں کھیلوں اور قوم پرستی سے متعلق چند رسوم ضروری ہیں' لیکن وہ مجموعی شخصیت کے صرف ایک چھوٹے سے حصے کی ضروریات پوری کرتی ہیں۔ ہماری تہذیب صارفین کی تہذیب ہے۔ ہم فلموں کو' جرائم کی رپورٹوں کو' شراب کو اور تفریح کو "ہضم" کر جاتے ہیں۔ کوئی فعال پیداواری شرکت باقی نہیں رہی۔ کوئی مشترکہ تجربہ نہیں رہا۔ ہم اپنی نوجوان نسل سے کس بات کی توقع کرتے ہیں؟ جب ان کے پاس بامعنی' مشترکہ فنکارانہ سرگرمیوں کا کوئی امکان نہ ہو تو پھر وہ کیا کریں؟ آخر وہ شراب نوشی' فلم بازی' جرم اور جنون کے سوا اور کس کونے میں پناہ تلاش کریں؟ اگر ہمارے پاس اپنی پوری شخصیتوں کے اجتماعی اظہار کا کوئی وسیلہ نہیں' کوئی مشترک فن یا رسم نہیں تو پھر نا خواندگی کے خاتمے اور اعلیٰ تعلیم کی فراوانی کا آخر کیا فائدہ ہے؟ سچی بات تو یہ ہے کہ ہماری تعلیم یافتہ' اخبار پڑھنے والی اور ریڈیو سننے والی تہذیب سے وہ نسبتاً پسماندہ گاؤں زیادہ مہذب ہے جس میں ابھی تک میلے ٹھیلے اور مشترکہ فنی اظہار کے وسیلے موجود ہیں۔

خالص عقلی علم کی موجودگی اور مشترکہ فنی تجربے کی کم و بیش مکمل طور پر عدم موجودگی کی اساس پر کوئی صحت مند معاشرہ تعمیر نہیں کیا جا سکتا۔ صحت مند معاشرے کی تشکیل کے مسئلے پر غور کرتے ہوئے ہمیں لازماً تسلیم کرنا چاہئے کہ غیر مذہبی بیاد پر رسم اور مشترکہ فن کی تخلیق کم از کم اس قدر ضروری ہے جس قدر خواندگی اور اعلیٰ تعلیم ضروری ہے۔ فرد پرست معاشرے میں تبدیلی اس امر کی متقاضی ہے کہ لوگوں کے لئے از سرِ نو مل جل کر گانے' اکٹھے چلنے اور اکٹھے ناچنے کے مواقع پیدا کئے جائیں۔

مشترکہ فن و رسم کے احیا کے لئے بہت سی کوششیں ہوئی ہیں۔ انقلاب فرانس

نے ''عقل کا مذہب'' تخلیق کیا تھا جس کی اپنی رسمیں اور تقریبیں تھیں۔ قوم پرستی کے جذبے نے چند نئی رسموں کی داغ بیل ڈالی۔ لیکن ان کو وہ اہمیت حاصل نہ ہوسکی جو پرانی مذہبی رسموں کو حاصل تھی۔ اشتراکیت نے یوم مئی کی صورت میں اپنی رسم جاری کی اور ہم خیال افراد کے لئے ''کامریڈ'' کا برادرانہ لفظ رائج کیا۔ تاہم بات زیادہ آگے نہ بڑھ سکی۔ غالباً اجتماعی فن اور رسم کا سب سے زیادہ بنیادی اور گہرا اظہار جرمن یوتھ موومنٹ میں ملتا ہے جو پہلی جنگ عظیم سے پہلے اور بعد کے برسوں میں پروان چڑھی تھی۔ لیکن اس تحریک کا دائرہ محدود رہا اور وہ نازی ازم اور نسل پرستی کے چڑھتے ہوئے سیلاب میں بہہ گئی۔

مجموعی طور پر ہماری جدید رسوم اجتماعی فن اور اجتماعی رسوم کے لئے انسان کی ضرورت کو پورا کرنے کے اہل نہیں ہیں۔ تو پھر ہم کیا کریں؟ کیا ہم رسوم ایجاد کر سکتے ہیں؟ کیا کوئی شخص مصنوعی طور پر اجتماعی فن کو تخلیق کر سکتا ہے؟ یقیناً نہیں۔ البتہ جب ہم ان کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، جب ہم انہیں پیدا کرنے کی خواہش کرتے ہیں تو اس کے بیج پھوٹنے لگے ہیں۔ یوں باصلاحیت لوگ آگے آئیں گے اور نئے اضافے کریں گے۔

اجتماعی فن کنڈر گارٹن میں بچوں کے کھیلوں کے ساتھ شروع ہوگا، جنہیں سکولوں میں جاری رکھا جائے اور پھر مابعد کی زندگی میں بھی قائم رکھا جائے۔ ہمارے پاس اجتماعی رقص، کھیل، موسیقی اور بینڈز ہوں جو جدید کھیلوں کے ساتھ ساتھ ہماری زندگی کا حصہ بنیں ....

یہاں بھی، صنعتی اور سیاسی تنظیم کی طرح، فیصلہ کن عامل مرکزیت پسندی کو ختم کرنا ہے۔ یوں چھوٹے چھوٹے، فعال اور ذمہ دار گروہوں کو آگے آنا چاہئے۔ فیکٹریوں میں، سکولوں میں، سیاسی بحث کے چھوٹے گروہوں میں اور دیہاتوں میں اجتماعی فنی سرگرمیوں کی بہت سی صورتیں تخلیق کی جاسکتی ہے۔ ان کو مرکزی فنی مجلس کی طرف سے ضروری امداد اور تحریک فراہم کی جاسکتی ہے، لیکن رہنمائی ان کی طرف نہ آنی چاہئے۔ اسی طرح ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی جدید سہولتیں بہترین ادب اور موسیقی کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے بے شمار مواقع مہیا کرتی ہیں۔ یہاں اس بات کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں کہ ان سہولتوں کو تجارتی طریقے سے بروئے کار لانے کے بجائے تعلیمی امراض کے لئے استعمال کرنا چاہئے۔

کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اجتماعی فن اور رسم کے وسیع پیمانے پر احیاء کا تصور رومانوی نوعیت کا حامل ہے۔ یا یہ کہ یہ تصور دستکاریوں کے عہد کے لئے مناسب تھا مگر مشینی پیداوار کے دور میں اسے موزوں نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر یہ اعتراض درست ہے تو پھر ہمیں اس حقیقت کو بھی مان لینا چاہئے کہ جلد ہی ہمارا انداز زندگی' توازن اور دانائی کے فقدان کے سبب' خود کو تباہ و برباد کر لے گا۔ تاہم یہ اعتراض ان اعتراضات سے زیادہ وزنی نہیں ہے جو کبھی ریلوں اور طیاروں کے امکان پر کئے جاتے تھے۔ اس اعتراض میں صرف ایک ٹھوس نکتہ ہے اور وہ ہے کہ آج ہم جس طرح بکھرے بکھرے' برگشتہ اور اجتماعیت کے ہر قسم کے احساس سے محروم ہیں' اس کے پیشِ نظر ہم اجتماعی فن اور رسوم کی نئی صورتیں تخلیق کرنے کے قابل نہ ہوں گے۔

خیر یہ وہی بات ہے' جس پر ہم شروع سے زور دیتے آئے ہیں۔ ہمارے صنعتی اور سیاسی ڈھانچے میں تبدیلی کو تعلیمی نظام اور ثقافتی زندگی کے ڈھانچے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس وقت تک تبدیلی اور تعمیر نو کی کوئی سنجیدہ کوشش کامیاب نہ ہو گی جب تک اسے ان تمام دائروں میں بیک وقت شروع نہ کیا جائے۔

کیا ہم مذہب کا ذکر کئے بغیر معاشرے کی روحانی قلب ماہیت کا چرچا کر سکتے ہیں؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عظیم توحیدی مذاہب کی تعلیمات جن انسان دوست مقاصد پر زور دیتی ہیں وہ وہی ہیں جو تخلیقی طرز عمل کی بنیاد ہیں۔ توحیدی مذاہب کے مقاصد یہ ہیں کہ انسان کے احترام کو بذاتہٖ ایک مقصد سمجھا جائے' برادرانہ محبت کو فروغ دیا جائے اور مادی اقدار پر روحانی اقدار کو برتری دی جائے۔ یہ اخلاقی نصب العین خدا کے بعض تعقلات سے منسلک ہیں جن کے معاملے میں مختلف مذاہب کے ماننے والے ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں اور جو کروڑوں دوسرے لوگوں کے لئے قابلِ قبول نہیں ہیں۔ تاہم ملحدوں کی غلطی یہ رہی ہے کہ وہ خدا کے تصور پر حملہ کرنے پر ساری توجہ دیتے رہے ہیں۔ ان کا حقیقی مقصد یہ ہونا چاہئے تھا کہ وہ مذہب پرستوں کو چیلنج کرتے کہ وہ اپنے مذہب اور خاص طور پر تصور خدا کو سنجیدگی سے قبول کریں۔ مطلب یہ کہ وہ برادرانہ محبت' سچائی اور انصاف کی روح پر پوری طرح عمل کریں۔ اس طرح وہ آج کے معاشرے کے سب سے زیادہ انتہا پسند نقاد بن سکتے ہیں۔

MashalBooks.com

آج کے معاشرے نے مشین قوت اور ریاست کو خدائی درجہ دے رکھا ہے۔ ہمہ پہلو برگشتگی انسان کی روحانی صفات کے لئے خطرہ بن گئی ہے۔ ہم مذہبی ہیں یا غیر مذہبی، ہم نئے مذہب کی ضرورت میں یقین رکھیں یا پرانے مذاہب کے تسلسل کو مانیں، جہاں تک ہم چھلکے کے بجائے جوہر سے، لفظ کے بجائے تجربے سے اور ادارے کے بجائے انسان سے وابستگی رکھیں گے، ہم جدیدیت پرستی کی نفی میں ایک دوسرے کے ساتھ سختی سے متحد ہو سکتے ہیں۔ یوں ہمیں یقیناً زیادہ برادرانہ محبت اور عاجزی ملے گی۔

یہ بیان اس وقت بھی درست رہتا ہے جب کہ کوئی شخص ہماری طرح یہ یقین رکھتا ہو کہ انسانیت کی مزید پیش رفت کے ساتھ مذہبی تصورات ختم ہو جائیں گے۔ جو لوگ توحیدی مذاہب کو انسانی نسل کے ارتقا کا محض ایک مرحلہ سمجھتے ہیں۔ ان کے لئے یہ سوچنا بعید از کار نہیں ہے کہ آئندہ چند صدیوں کے اندر ایک نیا مذہب پیدا ہوگا، یعنی ایسا مذہب جو نسل انسانی کا پیش رفت سے مطابقت رکھتا ہوگا۔ اس مذہب کی نمایاں ترین خصوصیت اس کی عالمگیریت ہوگی۔ یہ خصوصیت اس امر کی مطابقت میں ہوگی کہ اس عہد میں نسل انسانی متحد ہوتی جارہی ہے۔ یہ آنے والا مذہب مشرق و مغرب کے تمام بڑے مذاہب کی انسان دوست تعلیمات کو جذب کر لے گا۔ اس کے تصورات نسل انسانی کی عقلی بصیرتوں کی نفی نہیں کریں گے اور اس کا زور نظری اعتقادات کے بجائے زندگی کے عمل پر ہوگا۔ یہ مذہب نئی رسوم اور اظہار کی نئی صورتیں تخلیق کرے گا جو زندگی کے احترام اور نسل انسانی کی یکجہتی مں معاون ہوں گی۔ بلاشبہ مذہب کو ایجاد نہیں کیا جا سکتا۔ وہ اسی طرح ایک نئے معلم کے ظہور کے ساتھ معرض وجود میں آئے گا، جس طرح ماضی میں حالات سازگار ہونے پر معلمین پیدا ہوتے رہے ہیں۔ دریں اثناء جو لوگ خدا کے وجود میں ایمان رکھتے ہیں، انہیں چاہئے کہ وہ اپنے ایمان کو عمل کے ذریعے ظاہر کریں۔ اور جو لوگ ایمان نہیں رکھتے، انہیں چاہئے کہ وہ محبت، انصاف .... اور انتظار کے تصورات پر عمل پیرار ہیں۔

نواں باب

خلاصہ اور نتائج

انسان پہلے پہل ایک عجوبے کے طور پر حیوانی دنیا سے ممتاز ہوا۔ حیوانی سرگرمیوں کو متحرک کرنے والے جبلی آلات سے محروم ہونے کی بنا پر وہ زیادہ بے بس تھا اور اکثر حیوانوں کے مقابلے میں اپنی بقا کی جنگ لڑنے کے کم اہل تھا۔ باایں ہمہ اس نے سوچ، تخیل اور خود آگہی کی اہلیت کو فروغ دیا جو فطرت کو اور خود اپنے آپ کو بدلنے کی بنیاد بن گئی۔ ہزاروں نسلوں تک انسان کی زندگی خوراک جمع کرنے اور شکار کرنے تک محدود رہی۔ وہ ابھی تک فطرت سے چمٹا ہوا تھا اور اس سے الگ کئے جانے سے خوف زدہ تھا۔ وہ اپنے تئیں حیوانوں سے منسلک تھا اور فطرت کے ان نمائندوں کو دیوتاؤں کا درجہ دے کر ان کی پوجا کرتا تھا۔ سست رفتار ترقی کے ایک طویل عرصے کے بعد اس نے زمین کی کاشت شروع کی اور یوں زراعت اور حیوانات کی پرورش پر مبنی ایک سماجی اور مذہبی نظام کو تخلیق کیا۔ اس زمانے میں فطری زرخیزی کی حامل ہونے کی بنا پر دیویوں کی پوجا کرتا تھا۔ اپنے آپ کو ایسا بچہ خیال کرتا تھا جو زمین کی زرخیزی کا محتاج ہو اور دھرتی ماں کی زندگی بخش چھاتیوں پر پل رہا ہو۔ تقریباً چار ہزار سال پہلے انسان کی تاریخ میں ایک فیصلہ کن موڑ آیا۔ اس نے فطرت سے الگ ہونے کے طویل عمل میں ایک نیا قدم اٹھایا۔ اس نے فطرت سے، ماتا سے تعلق توڑ لیا اور اپنے لئے ایک نئی منزل متعین کی۔ یعنی بھرپور جنم لینے، پوری طرح باشعور ہونے اور بھرپور انسان ہونے کی منزل............ پوری طرح آزاد و خود مختار ہونے کی منزل۔ تب عقل و شعور ایسے اصول بن گئے جنہوں نے اس کی رہنمائی کرنا تھا۔ اس کا نصب العین ایک ایسا معاشرہ تھا جو برادرانہ محبت انصاف اور سچائی پر مبنی ہو۔ وہ ایک ایسے انسانی آشیانے کا متلاشی تھا جو گھر کی جگہ لے سکے، جسے انسان نے

MashalBooks.com

فطرت میں کھو دیا تھا اور جسے اب دوبارہ وہ حاصل نہ کرسکتا تھا۔

مزید براں حضرت عیسیٰؑ سے لگ بھگ پانچ سو سال پہلے ہندوستان، یونان، فلسطین، ایران اور چین کے عظیم مذہبی نظاموں میں وحدت انسانی کے تصور نے اور جملہ حقیقت کے پیچھے چھپے ہوئے، متحد کرنے والے روحانی اصول نے ایک نئی اور ترقی یافتہ صورت میں اپنا اظہار شروع کر دیا تھا۔ لاوزے، مہاتما بدھ، ہیراکلیٹس اور سقراط نے اور بعد ازاں حضرت عیسیٰؑ اور دوسرے نبیوں نے فلسطین میں اور عرب میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کی وحدت کے تصورات کی تبلیغ کی۔ عقل، محنت اور انصاف کا درس دیا اور بتایا کہ یہ وہ نصب العین ہیں جن کی خاطر انسان کو جدوجہد کرنی چاہئے۔

شمالی یورپ ایک طویل عرصے تک خوابیدہ رہا۔ پھر یونانی اور مسیحی خیالات اس کی سرزمین میں داخل ہوئے جن کو جذب کرنے میں اسے ہزار برس لگ گئے۔ ۱۵۰۰ عیسوی کے لگ بھگ ایک نیا عہد شروع ہوا۔ انسان نے فطرت اور فرد کو دریافت کیا، اس نے فطری علوم کی بنیادیں استوار کیں جنہوں نے کرہ ارض کی صورت کو بدلنا شروع کر دیا۔ قرون وسطیٰ کی بدن دنیا ٹوٹ پھوٹ گئی، متحد کرنے والی جنت منتشر ہو گئی۔ انسان نے سائنس میں متحد کرنے والا ایک نیا اصول دریافت کیا اور وہ کرہ ارض کی سماجی و سیاسی وحدت اور فطرت کے غلبے میں ایک نئی وحدت تلاش کرنے لگا۔ اخلاقی شعور، جو مذہبی روایت کا ورثہ تھا، اور عقلی شعور، جو یونانی روایت کا ورثہ تھا، بھڑک اٹھے اور انہوں نے انسانی تخلیق کو وہ ترقی دی جس کا پہلے کوئی تصور نہ تھا۔۔

ثقافتی اعتبار سے یورپ انسانیت کا سب سے نیا مرکز تھا۔ اس نے اس قدر دولت بنائی اور ایسے ہتھیار تیار کئے کہ وہ کئی صدیوں تک باقی دنیا کا مالک بن گیا۔ تاہم ایک بار پھر، بیسویں صدی کے وسط میں، ایک عظیم تبدیلی رونما ہونے لگی۔ یہ تبدیلی اتنی ہی بڑی ہے جتنی بڑی تبدیلیاں ماضی میں پیدا ہوتی رہی تھیں۔ حیوانوں اور انسانوں کی توانائی کو استعمال کرنے والے طریقوں کی جگہ بھاپ، تیل اور بجلی کو بروئے کار لانیوالے طریقوں نے لے لی۔ انہوں نے مواصلات کے ایسے وسائل تخلیق کئے جنہوں نے کرہ ارض کو ایک برّ اعظم کی صورت دے دی اور انسانی نسل کو ایک ایسا معاشرہ بنا دیا جس میں ایک گروہ کا مقدر باقی سب گروہوں کا مقدر بنا گیا ہے۔ انہوں نے ایسے طریقے دریافت

کئے جن کی مدد سے فن' ادب اور موسیقی کے بہترین شاہکاروں کو معاشرے کے تمام ارکان تک پہنچایا جا سکتا ہے۔ انہوں نے ایسی پیداواری قوتیں تخلیق کی ہیں جو تمام انسانوں کو باوقار مادی زندگی مہیا کر سکتی ہیں۔ ان قوتوں نے محنت کو اس حد تک کم کر دیا ہے کہ اب وہ فرد کے ایک دن کے چھوٹے سے حصے تک محدود ہو سکتی ہے۔

لیکن آج جب کہ یہ دکھائی دیتا ہے کہ انسان ایک نئے اور زیادہ پر مسرت انسانی عہد کی دہلیز تک پہنچ گیا ہے اس کا اور مستقبل کی نسلوں کا وجود پہلے سے کہیں زیادہ خطرے کی زد میں آ گیا ہے۔ یہ کیونکر ممکن ہوا ہے؟

انسان مذہبی اور غیر مذہبی خاکوں سے نجات حاصل کر چکا تھا۔ وہ تنہا تھا اور عقل وشعور اس کے واحد منصف تھے لیکن وہ اپنی نئی حاصل ہونے والی آزادی سے خوف زدہ تھا۔ اس نے آزادی تو حاصل کر لی تھی' لیکن وہ ابھی اپنا مالک بننے' تخلیقی ہونے اور پوری طرح بیدار ہونے کے قابل نہ ہوا تھا۔ یوں اس نے آزادی سے فرار ہونے کی کوشش کی۔ اس کی کامیابی نے' یعنی فطرت پر غلبے نے' فرار کی راہیں کھولیں۔

نئے صنعتی ڈھانچے کو تعمیر کرتے ہوئے انسان اپنے اس نئے کام میں اس قدر محو ہو گیا کہ یہی اس کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بن گیا۔ کبھی اس کی توانائیاں اور صلاحیتیں خدا اور نجات کی تلاش کے لئے وقف تھیں۔ اب ان کا مقصد فطرت پر غلبہ پانا اور زیادہ سے زیادہ مادہ آسائشیں حاصل کرنا رہ گیا۔ پیداوار بہتر زندگی کا وسیلہ ہی نہیں بلکہ بذاتِ خود مقصد بن گئی۔ زندگی کو اس مقصد کے تابع کر دیا گیا۔ محنت کی بتدریج بڑھتی ہوئی تقسیم اور محنت کے زیادہ سے زیادہ مشینی ہونے کے عمل میں انسان خود مشین کا آقا بننے کی بجائے اس کا محض ایک پرزہ بن کر رہ گیا۔ وہ اپنے آپ کو فروخت اور سرمایہ کاری کی شئے خیال کرنے لگا۔ اس کا مقصد کامیابی رہ گیا۔ یعنی یہ کہ منڈی میں اپنی زیادہ سے زیادہ قیمت لگوائے۔ اس کی قدر کا تعین اس کی قیمت فروخت سے ہونے لگا۔ محبت اور عقل کی اس کی انسانی صفات اور اس کی فنکارانہ صلاحیتیں بے قدر ہو گئیں۔ خوشی کا مطلب نت نئی اور بہتر مصنوعات کا استعمال رہ گیا۔ اب انسان کے پاس اپنی ذات کا تصور اکثریت کے ساتھ مطابقت کے سوا کچھ نہیں رہا۔ اس لئے وہ عدم تحفظ اور تشویش کا شکار ہے اور دوسروں کی پسند کا محتاج بن گیا ہے۔ وہ اپنے آپ سے برگشتہ ہو گیا ہے۔ اپنے ہی ہاتھوں کی تیار کردہ

چیزوں کو پوجتا ہے جیسے کہ وہ اس سے ماورا ہوں اور اس کی اپنی بنائی ہوئی نہ ہوں۔ ایک لحاظ سے وہ اسی مرحلے میں واپس پہنچ گیا ہے جہاں وہ دوسرے ہزار برس قبل مسیح میں عظیم انسانی ارتقا شروع ہونے سے پہلے تھا۔

وہ محبت کرنے' اپنی عقل کو استعمال کرنے اور فیصلے کرنے کے لئے نا اہل ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ زندگی کو سمجھنے کے قابل بھی نہیں۔ اس لئے ہر شے کو تباہ کرنے پر آمادہ رہتا ہے۔ دنیا پھر حصوں بخیروں میں تقسیم ہو رہی ہے۔ وحدت سے محروم ہو رہی ہے۔ انسان پھر سے مختلف چیزوں کی پرستش کرنے لگا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اب یہ چیزیں فطرت کا حصہ نہیں' بلکہ خود انسان کی بنائی ہوئی ہیں۔

نئے عہد کا آغاز انفرادی پیش رفت کے تصور سے ہوا تھا۔ درحقیقت سولھویں اور سترھویں صدیوں میں نئی دنیاؤں اور نئے سمندری راستوں کی دریافت' سائنس کے بانی' نئے فلسفوں کے مبلغ، عظیم برطانوی' فرانسیسی اور امریکی انقلابوں کے فلسفی اور مدبر اور نئی صنعتی دنیا کے خالق شاندار انفرادی پیش رفت کے نمونے تھے۔ تاہم سرمایہ داری نظام نے انفرادی پیش رفت کے تمام امکانات ملیامیٹ کر دیئے ہیں۔

افسر شاہی کی فطرت ہی یہ ہے کہ وہ ہر نئے قدم سے ڈرتی ہے۔ جدید معاشرے نے ایک ایسی تہذیب کو تخلیق کرنے کی بصیرت کے ساتھ آغاز کیا تھا جو انسان کی ضروریات کو پورا کرے گی۔ اس کا آدرش فرد اور سماجی ضروریات کے درمیان ہم آہنگی نیز انسانی فطرت اور سماجی نظام کے مابین پائے جانے والے تضاد کا خاتمہ ہے۔ لوگ سمجھتے تھے کہ دو طریقوں سے اس آدرش کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ پیداواری تکنیک کو ترقی دی جائے تاکہ ہر شخص کی تسلی بخش حد تک ضروریات پوری کی جائیں اور دوسرے یہ کہ انسان اور اس کی حقیقی ضروریات کی معروضی انداز میں تصویر کشی کی جائے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ جدید انسان کی جدوجہد کا مقصد ایک صحت مند معاشرے کی تخلیق تھا۔ خاص طور پر اس کا مقصود ایک ایسا معاشرہ تھا جس کے ارکان نے اپنی عقل کو معروضیت کے معاملے میں اس حد تک ترقی دے دی ہو کہ وہ اپنے آپ کو' دوسروں کو اور فطرت کو اس کی سچی حقیقت میں دیکھ سکیں اور تعصّبات کے پردے میں وہ حقائق کو مسخ نہ کرتے ہوں۔ اس کا مطلب ایک ایسا معاشرہ تھا جس کے ارکان نے اس حد تک اپنی آزادی کو بڑھا لیا ہو کہ وہ

MashalBooks.com

خیر وشر کے باہمی فرق کو سمجھ گئے ہوں۔ جہاں وہ اپنے انتخاب خود کر سکیں' جہاں وہ آراء کے بجائے اعتقادات کے حامل ہوں۔ اس سے مراد ایک ایسا معاشرہ تھا جس کے ارکان نے اپنے بچوں سے' اپنے ہمسایوں سے' سب لوگوں سے' اپنے آپ سے اور ساری فطرت سے محبت کرنا سیکھ لیا ہو۔ جو سب کے ساتھ ایکتا محسوس کر سکیں لیکن اپنی انفرادیت کا احساس بھی برقرار رکھیں۔ جو تباہی کے بجائے تخلیق کے ذریعے فطرت سے ماورا ہوں۔

اس تگ و دو میں اب تک ہم ناکام رہے ہیں۔ ایک اقلیت نے ان مقاص کو حاصل کر لیا ہے۔ لیکن اکثریت بہت پیچھے رہ گئی ہے اور ہم اس اقلیت اور اکثریت کے درمیان حائل خلیج کو پاٹ نہیں کر سکے۔ اکثریت ابھی تک پتھر کے زمانے' ٹوٹم کے عہد' بت پرستی کے دور اور جاگیرداری عہد میں پھنسی ہوئی ہے۔ کیا اکثریت ذہنی صحت حاصل کر سکے گی؟ یا وہ انسانی عقل کی عظیم ترین دریافتوں کو اپنے جنون اور پاگل پن کے مقاصد کے لئے استعمال کرے گی؟ کیا ہم ایک اچھی اور صحت مند زندگی کی ایسی بصیرت تخلیق کر سکیں گے جو ان لوگوں کی زندگی کو متحرک کر سکے جو آگے قدم اٹھانے سے خائف ہیں۔ اب نسل انسانی ایک ایسے چوراہے پر کھڑی ہے جہاں غلط قدم آخری قدم ہو سکتا ہے۔

ہمارے عہد میں ایسے دو بڑے گروہ پیدا ہو گئے ہیں جو ایک دوسرے سے خوف زدہ ہونے کے باعث ہر دم بڑھتی ہوئی فوجی تیاریوں میں تحفظ تلاش کر رہے ہیں۔ ایک طرف امریکہ اور اس کے اتحادی ہیں جو امیر تر ہیں۔ ان کا میعار زندگی اعلیٰ تر ہے۔ آسائش اور مسرت میں ان کی دلچسپی اپنے حریفوں' یعنی سوویٹ یونین' اس کے اتحادیوں اور چین کی نسبت زیادہ ہے۔ یہ دونوں گروہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کا نظام انسان کی حتمی نجات کا وسیلہ ہے اور مستقبل کی جنت ارضی ضمانت ہے۔ دونوں اپنے نظاموں کو ایک دوسرے کی ضد قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر نسل انسانی کا تحفظ درکار ہے تو پھر مخالف نظام کو برباد کرنا ضروری ہے۔ یہ دونوں حریف انیسویں صدی کے آدرشوں کی زبان میں گفتگو کرتے ہیں۔ مغربی دنیا انقلاب فرانس کے تصورات' آزادی' عقل اور فرد پرستی کی اصطلاحوں میں گفتگو کرتی ہے۔ جب کہ اشتراکی دنیا یکجہتی اور مساوات کے اشتراکی تصورات میں گفتگو کرتی ہے۔

ان دونوں نظاموں میں ایک فیصلہ کن اختلاف پایا جاتا ہے مغربی دنیا میں

موجود نظام پر نکتہ چینی کرنے والے خیالات کو ظاہر کرنے کی آزادی پائی جاتی ہے جب کہ سوویٹ یونین اور اس کے اتحادی ملکوں میں تنقید اور مخالف خیالات کے اظہار کو بے رحم قوت کے ذریعے کچل دیا جاتا ہے۔ اس طرح مغربی دنیا میں پر امن اور بتدریج تبدیلی کا امکان موجود ہے' جب کہ سوویٹ دنیا میں اس قسم کا امکان کم وبیش معدوم ہے۔ مغربی دنیا میں فرد کی زندگی قید و بند' تشدد یا موت کے خوف سے محفوظ ہے' جب کہ سوویٹ معاشرے میں مطابقت اختیار نہ کرنے والے ہر شخص کو ان باتوں کا خوف لاحق رہتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ مغربی دنیا میں انسانی زندگی اس قدر بھرپور اور پر مسرت رہی ہے اور اب بھی ہے جس قدر کہ وہ انسانی تاریخ میں کسی اور جگہ رہی ہوگی۔ سوویٹ نظام میں زندگی کسی طور پر مسرت نہیں ہوسکتی۔ ظاہر ہے کہ جہاں گردن مارنے والا ہر وقت تاڑ میں رہے' وہاں زندگی کس طرح پر مسرت ہوسکتی ہے۔

تاہم آزاد سرمایہ داری اور آمرانہ کیمونزم میں فی زمانہ پائے جانے والے فرق کو نظر انداز نہ کرتے ہوئے بھی ان کے مابین موجود مشابہتوں کو نہ دیکھنا کوتاہ نظری ہو گی۔ یہ دونوں نظام صنعتی ترقی پر اساس رکھتے ہیں۔ ان کا مقصد زیادہ سے زیادہ معاشی کمال اور دولت کا حصول ہے۔ ان دونوں نے ایسے سماج تخلیق کئے ہیں جن پر ناظمین کا طبقہ اور پیشہ ور سیاست دان حکومت کر رہے ہیں۔ اپنے نقطہ نظر کے اعتبار سے یہ دونوں سراسر مادہ پرست ہیں' حالانکہ مغربی دنیا میں عیسائیت اور اشتراکی دنیا میں انسان دوستی کا چرچا ہے۔ وہ بڑے بڑے کارخانوں اور عوامی سیاسی جماعتوں کی صورت میں انسان کو مرکزیت پسند نظام میں باندھ دیتے ہیں۔ ہر کوئی مشین کا پرزہ بن جاتا ہے اور اسے روانی سے کام کرنا پڑتا ہے۔ مغربی دنیا میں یہ مقصد نفسیاتی طریقوں' عوامی تاثر اور مالی لالچ کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ اشتراکی دنیا میں بھی یہ طریقے بروئے کار لائے جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ تشدد سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ معاشی لحاظ سے سوویٹ نظام جس قدر ترقی کرے گا اسی قدر آبادی کی اکثریت کے استحصال کی ضرورت کم ہوتی جائے گی۔ یوں تشدد کم ہوتا جائے گا اور استحصال کے نفسیاتی طریقوں کا استعمال بڑھتا جائے گا۔ مغربی دنیا تیزی سے ہکسلے کی "The Brave New World" کی سمت بڑھ رہی ہے جب کہ اشتراکی دنیا اورول کی ۱۹۸۴ء کا منظر پیش کرتی ہے۔ تاہم دونوں

نظام اتصال کی طرف مائل ہیں۔

اچھا تو پھر مستقبل کے کیا امکانات ہیں؟ پہلا اور غالباً سب سے بڑا امکان تو ایٹمی جنگ کا ہے۔اس قسم کی جنگ کا امکانی نتیجہ صنعتی تہذیب کی تباہی ہوگا اور دنیا دوبارہ ابتدائی زرعی دور کی طرف لوٹ جائے گی۔لیکن اگر تباہی اس قدر ہمہ گیر نہ ہوئی جس قدر اس شعبے کے بہت سے ماہرین خیال کرتے ہیں تو پھر نتیجہ فاتح کی اس ضرورت کی صورت میں سامنے آئے گا کہ وہ پوری دنیا کو منظّم کرے اور اس پر حکومت کرے۔ یہ بات صرف اس وقت ممکن ہوگی جب ریاست مرکزیت پسند ہو اور قوت پر بنیاد رکھتی ہو.......... یوں یہ بات غیر اہم ہو جائے گی کہ راج ماسکو سے کیا جائے گا یا واشنگٹن سے۔تاہم بدقسمتی یہ ہے کہ اگر محض جنگ نہ ہو تو بھی کوئی روشن مستقبل دکھائی نہیں دیتا۔ ہمارے خیال میں آئندہ پچاس برس یا آئندہ ایک صدی میں سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کی ترقی سے مشینوں کی برتری اور برگشتگی میں اضافہ ہوگا۔ دونوں نظام ناظمانہ معاشروں کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ان کے شہریوں کو اچھا کھانے کو اور اچھا پہننے کو ملے گا۔ان کی خواہشوں کی تسکین ہو گی اور وہ ایسی خواہشوں کے حامل نہ ہوں گے جن کی تسکین ممکن نہیں۔ وہ ایسے خودکار مشین بن جائیں گے جو مجبوری کے بغیر ہی پیروی کرتی ہیں۔ وہ ایسی مشینیں بنائیں گے جو انسانوں کی طرح عمل کرتی ہیں اور ایسے انسان پیدا کریں گے جو مشینوں کی طرح عمل کرتے ہیں۔ وہ ایسے انسان ہوں گے جن کی ذہانت بڑھ جائے گی' لیکن عقل گھٹ جائے گی۔ یوں وہ ایک خطرناک صورتِ حال پیدا کر دیں گے جس میں انسان عظیم ترین مادی قوتوں کا حامل ہوگا' لیکن ان کو استعمال کرنے کی دانائی سے محروم ہوگا یہ برگشتگی اور مشینوں کا راج ہر لمحہ بڑھتی ہوئی دیوانگی کی طرف لے جاتا ہے۔ زندگی مفہوم سے محروم ہو جاتی ہے۔کوئی خوشی باقی نہیں رہتی۔کوئی اعتقاد اور کوئی حقیقت بھی موجود نہیں رہتی۔ ہر کوئی ''خوش'' رہتا ہے۔بس یہ ہے کہ وہ کچھ محسوس نہیں کرتا' عقل سے کام نہیں لیتا اور کسی سے محبت نہیں کرتا۔

انیسویں صدی میں مسئلہ یہ تھا کہ خدا مر گیا ہے۔ بیسویں صدی کا مسئلہ یہ ہے کہ انسان مر گیا ہے۔انیسویں صدی میں غیر انسانیت کا مطلب ظلم تھا۔بیسویں صدی میں اس کا مطلب خود برگشتگی ہے۔ ماضی کا خطرہ یہ تھا کہ انسان کہیں غلام نہ بن جائے۔ مستقبل کا

خوف یہ ہے کہ انسان روبوٹ بن جائے گا...... یہ ٹھیک ہے کہ روبوٹ بغاوت نہیں کرتے۔ لیکن جن انہیں انسانی فطرت ملی ہوتو پھر یہ نہیں ہوسکتا کہ روبوٹ زندہ رہیں اور ہوشمند بھی۔ وہ اپنی دنیا کو اور خود اپنے آپ کو برباد کریں گے' کیونکہ وہ اب ایک بے معنی زندگی کو بوریت کو مزید برداشت نہیں کر سکتے۔

جنگ اور روبوٹزم ہمارے ہیں تو متبادل کیا ہے؟ متبادل راہ یہ ہے کہ ہم جس راہ پر چل رہے ہیں اس سے ہٹ کر انسانیت کے جنم اور خود تکمیلی کی جانت اگلا قدم اٹھائیں۔ اس ضمن میں اولین شرط یہ ہے کہ جنگ کے اس خطرے کو ختم کیا جائے جو تلوار بن کر ہم سب کے سروں پر لٹک رہا ہے اور یوں یقین محکم اور آگے بڑھنے کی خواہش کو مفلوج کر رہا ہے۔ لازم ہے کہ ہم تمام انسانوں کی زندگی کی ذمہ داری قبول کریں اور بین الاقوامی سطح پر اس بات کو فروغ دیں جس کو تمام بڑے بڑے ملکوں نے داخلی طور پر قبول کر رکھا ہے............ یعنی دولت میں شرکت اور معاشی وسائل کی نئی اور زیادہ منصفانہ تقسیم کو بین الاقوامی سطح پر قبول کیا جائے۔ یوں بین الاقوامی معاشی تعاون اور منصوبہ بندی' عالمی حکومت کی مختلف صورتوں اور ہتھیاروں کے مکمل خاتمے کے لئے راہ استوار ہونی چاہئے۔ صنعتی طریقہ کار کو ہمیں لازماً بچانا چاہئے۔ تاہم یہ بھی ضروری ہے کہ محنت اور ریاست میں مرکزیت کو ختم کیا جائے تاکہ ان میں انسانی خصوصیات شامل کی جاسکیں۔ مرکزیت پسندی کو صرف اس حد تک برقرار رکھا جائے جو صنعت کے تقاضوں کی وجہ سے ضروری ہے۔ معاشی شعبے میں ہمیں کسی کارخانے میں کام کرنے والے تمام افراد کی مشترکہ انتظامیہ کی ضرورت ہے' تاکہ وہ فعال اور ذمہ دار بن کر محنت میں شریک ہوسکیں۔ اس قسم کی شرکت کی نئی صورتیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔ سیاسی شعبے میں ہزاروں کی تعداد میں چھوٹے چھوٹے گروہ بنا کر قدیم شہری مجلسوں کے احیاء کی ضرورت ہے۔ ان گروہوں کو باخبر ہونا چاہئے۔ وہ مسائل پر بحث ومباحثہ کریں اور ان کے فیصلوں کو اہمیت دی جائے۔ تہذیبی احیاء کے لئے ضروری ہے کہ نوجوانوں کو تعلیم اور کام کی تربیت بیک وقت دی جائے۔ تعلیم بالغاں کا نظام شروع کیا جائے۔ علاوہ ازیں پوری قوم میں عوامی فن اور سیکولر رسوم کے ایک نئے نظام کو رائج کیا جائے۔

روبوٹزم کے خطرے سے نجات کی واحد راہ مشترکہ زندگی کا نظام' کیمونیٹرزم'

ہے۔ بنیادی مسئلہ جائداد کی ملکیت کا قانونی مسئلہ نہیں اور نہ ہی منافعوں میں حصہ داری کا مسئلہ بنیادی نوعیت کا حامل ہے۔ اصل مسئلہ تو محنت میں اور تجربے میں شراکت کا مسئلہ ہے۔ ملکیت میں اس حد تک تبدیلیاں کی جائیں جس حد تک محنت کے اشتراک کو' پیدا کرنے اور منافع کی خواہش کو' پیداوار کو' سماجی طور پر نقصان دہ سمتوں کی طرف لے جانے سے روکنے کے لئے ضروری ہے۔ آمدنی میں اس حد تک مساوات لازم ہے کہ ہر شخص کو باوقار زندگی کی معاشی بنیادی میسر آسکے اور یوں معاشی امتیازات مختلف سماجی طبقوں کے لئے زندگی کے بنیادی طور پر مختلف تجربے تخلیق نہ کرسکیں۔ انسان کا معاشرے میں اعلیٰ ترین مقام بحال کیا جائے۔ وہ وسیلہ نہ رہے' ایسی شئے نہ رہے جس کو دوسرے لوگ یا وہ خود استعمال کرسکے۔ انسان کے ہاتھوں انسان کا استحصال ختم ہونا چاہئے اور معیشت کو انسان کی ترقی کا وسیلہ بننا چاہئے۔ ضروری ہے کہ سرمایہ محنت کی خدمت کرے' اشیاء زندگی کی خدمت کریں۔

کسی تبدیلی کو بھی قوت کے بل بوتے پر نہیں لانا چاہئے۔ معاشی' سیاسی اور تہذیبی دائروں میں تبدیلی بیک وقت ہونا چاہئے۔ جو تبدیلیاں کسی ایک دائرے تک محدود رہتی ہیں' وہ ہر تبدیلی کے لئے تباہ کن ثابت ہوتی ہیں۔ جس طرح قدیم دور کا انسان فطرت کی قوتوں کے آگے بے بس تھا' اس طرح جدید انسان ان سماجی اور معاشی قوتوں کے آگے بے بس ہے جن کو اس نے خود تخلیق کیا ہے۔ وہ خود اپنے ہاتھوں کی تیار کردہ چیزوں کی پوجا کرتا ہے وہ نئے بتوں کے آگے سجدہ ریز ہے' ساتھ ہی اس خدا کا نام بھی لیتا ہے جس نے اسے تمام بتوں کو توڑنے کا حکم دیا تھا انسان صرف ایک صحت مند معاشرہ تخلیق کر کے ہی اپنی دیوانگی کے مضمرات سے محفوظ رہ سکتا ہے............ یعنی ایسا معاشرہ جو انسان کی ضروریات سے' ایسی ضروریات سے جو اس کے وجود کی شرائط ہیں' ہم آہنگ ہو۔' یہ معاشرہ ہوگا جس میں انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ محبت کے بندھن میں بندھا ہوگا' وہ بھائی چارے اور یکجہتی میں جڑیں رکھے گا اور خون اور زمین کے رشتوں سے ماورا ہوگا۔ وہ معاشرہ تباہی کے بجائے تخلیق کے وسیلے سے انسان کو فطرت سے ماورا ہونے کے امکانات مہیا کرے گا۔ ہر شخص اپنی قوتوں اور اپنی صلاحیتوں کا خود مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی ذات کو محسوس کرے گا اور اپنی ذات کا تعین مطابقت پذیری سے نہ کرے گا۔ اس

میں حقیقت کو مسخ کرنے یا بتوں کو پوجنے کی ضرورت سے بے نیاز ہو کر وابستگی اور جان نثاری کا نظام موجود ہو گا۔

اس قسم کے معاشرے کو تعمیر کرنے کا مطلب اگلا قدم اٹھانا ہے۔ اس کا مطلب تاریخ کے ایک ایسے دور کا خاتمہ ہے جس میں انسان بھرپور طور پر انسان نہ بن سکا تھا۔ اس سے مراد ''زمانے کا خاتمہ'' یا ''تکمیل'' نہیں۔ نہ ہی اس کا مطلب ایسی مکمل ہم آہنگی کی کیفیت ہے جس میں انسان کو کسی تضاد یا مسئلے کا سامنا نہ ہو گا۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ یہ تو انسان کا مقدر ہے کہ اس کا وجود تضادات کے نرغے میں رہے اور وہ ہر دم انہیں حل کئے بغیر حل کرتا رہے۔ جب وہ انسانی قربانی کی ابتدائی کیفیت پر قابو پا لے گا۔ چاہے وہ مذہبی نوعیت کی حامل ہو یا جن کی غیر مذہبی صورت میں، جب وہ فطرت کے ساتھ اندھا دھند تعلق کے بجائے معقول ناطہ استوار کرے گا، جب چیزیں اس کا صنم بننے کے بجائے اس کی خادم بن جائیں گی، تو پھر اسے حقیقی انسانی تضادات اور مسائل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اسے مہم جو، جرات مند، پر تخیل نیز خوشی اور رنج کے اہل بننا پڑے گا۔ لیکن اس کی توانائیاں زندگی کی خدمت گار ہوں گی اور وہ موت کے لئے صرف نہ ہوں گی۔ اگر انسانی تاریخ کا کوئی نیا مرحلہ شروع ہوتا ہے تو وہ خاتمے کے بجائے ایک نیا آغاز ہو گا۔

انسان کو آج سب سے زیادہ بنیادی انتخاب درپیش ہے۔ اس کا تعلق سرمایہ داری اور اشتراکیت میں انتخاب سے نہیں بلکہ (سرمایہ دارانہ اور اشتراکی دونوں قسم کے) روبوٹزم اور انسان دوست اجتماعی اشتراکی نظام میں انتخاب سے ہے۔ اکثر حقائق ظاہر کر رہے ہیں کہ انسان روبوٹزم کو منتخب کر رہا ہے۔ اس کا مطلب جنون اور تباہی ہے۔ تاہم یہ تمام حقائق اس قدر مضبوط نہیں کہ ہم انسان کی عقل، اچھائی اور دانائی میں یقین کو ختم کر دیں۔ جب تک ہم دیگر متبادل راہوں سے متعلق سوچ سکتے ہیں، اس وقت تک ہم ختم نہ ہوں گے۔ جب تک ہم اکٹھے مل کر مشورہ کر سکتے ہیں۔ اور منصوبہ بندی کر سکتے ہیں۔ تب تک ہم امید بھی رکھ سکتے ہیں۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ سائے بڑھاتے جا رہے ہیں۔ جنون کی آوازیں زیادہ اونچی ہوتی جا رہی ہیں۔ ہم انسانیت کی ایسی کیفیت کو حاصل کرنے کی صلاحیت کے حامل ہیں جو ہمارے عظیم معلمین کی بصیرت سے ہم آہنگ ہو۔

☆..................... ☆

MashalBooks.com