اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین

ترجمہ، حواشی و تعلیقات مع مطالعہ متن

خالدہ جمیل ناصر

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی ورثہ وثقافت ڈویژن

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 36314510, 99203573

Fax: [+92-42] 36314496

Email: info@iap.gov.pk

Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-529-5

طبع اوّل	:	۲۰۲۱ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۵۲۰روپے
مطبع	:	فریدیہ آرٹ پریس انٹرنیشنل، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶-میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

انتساب

جدوجہد آزادیِ کشمیر کے نام

فہرست

دیباچہ ۷
مقدمہ ۱۱
باب اول
ترجمہ،حواشی،تعلیقات ۲۱
باب دوم
مقالے کے اہم مضامین ۷۷
فصل اول
اسلام اور شخصی آزادی ۷۹
فصل دوم
تصور جہاد ۱۱۰
فصل سوم
جمہوریت ۱۳۱
فصل چہارم
تصورِ ابلیس ۱۴۶
فصل پنجم
جدید برطانوی نظام تعلیم کے مسلمانوں پر اثرات ۱۶۳
فصل ششم
ہندوستانی مسلمانوں کے معاشی اور معاشرتی حالات کا تجزیہ ۱۸۲
کتابیات ۲۰۵

دیباچہ

اقبال کا کلام فکر ومعنی کا ایسا سمندر ہے جس سے تشنگان علم و ادب نہ صرف اپنی پیاس بجھا رہے ہیں بلکہ اس عمیق سمندر میں غوطہ زنی کرتے ہوئے افکارِ اقبال کی تشریح سے متعلق نئے نئے موضوعات تلاش کر کے انہیں دنیائے علم و ادب کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ بلاشبہ اقبال اپنے فکر اور اپنے پیغام کے لحاظ سے بیسویں صدی کے دنیائے اسلام کی سب سے اہم اور موثر شخصیت ہیں۔ گذشتہ صدی نے عالم اسلام کو متعدد اہم اور موثر مفکرین دیے ہیں، جنہوں نے اپنی فکری اور اصلاحی کاوشوں سے اہل اسلام کو متاثر کیا ہے۔ اقبال اپنے مربوط و منضبط فکر اور پیغام کے حوالے سے ان سب سے منفرد ہیں۔ اسلام کو انھوں نے دنیا کے سامنے بہترین تمدنی نظام کی حیثیت سے پیش کیا ہے، اور اس طرح وہ اسلام کو مذہب انسانیت سمجھتے ہیں اور جب وہ مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہیں تو گویا تمام انسانوں کو اپنا موضوع سخن بناتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر خالد حمید شیخ:

> علامہ نے قرآن کے ابدی حقائق پر اپنے افکار کی بنیاد رکھی ہے جو لوح زماں سے کبھی محو نہیں ہو سکتے۔ اس لیے اقبال کے افکار و نظریات عصر حاضر میں بنی نوع انساں کے دکھوں کا مداوا کرنے میں اپنا ثانی نہیں رکھتے۔ کیونکہ انھوں نے اپنی تمام فکری اور فنی توانائیوں کو مسلمانوں کے احیاء اور استحکام کے لیے وقف کر دیا اور اپنے ولولہ انگیز کلام سے مسلمانوں کے دلوں میں ایک نئی تمنا اور ان کی روح میں نئی تڑپ پیدا کر دی۔ خودی اور خود شناسی کی تعلیم دے کر انہیں اقوام عالم کے سامنے سر اٹھا کر چلنے کا حوصلہ دیا۔ اقبال کا کلام ملت اسلامیہ کی سربلندی، آزادی اور دنیا میں عدل و انصاف پر مبنی ایک اعلیٰ معاشرے کی تشکیل کا پیغام ہے۔

اقبال کی طبیعت میں جو ہمہ گیری تھی، اس کی مثالیں ادب کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہیں ''روحِ اقبال'' کے مصنف ڈاکٹر یوسف حسین خان کے بقول: ''اقبال کی زندگی میں مشرق و مغرب کے علم میں دھارے آ کر مل گئے تھے۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے'' اُن کے افکار و نظریات کا ہر پہلو اپنے اندر بے پایاں حسن و دلکشی رکھتا

ہے۔ بقول نظیری:

ز پائے تا بہ سرش ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا ایں جا

علامہ اقبال کے افکار ونظریات سے مجھے شروع سے ہی لگاؤ تھا۔ گو کہ یہ دلچسپی شاعری کے حوالے سے تھی، جس کا آغاز سکول کے دنوں میں اقبال کی نظم ''بچے کی دعا'' سے ہوا۔ ہر روز صبح اسمبلی میں جب یہ دعا پڑھائی جاتی تھی، تو اس کا ایک ایک لفظ مجھے اپنی روح میں اترتا محسوس ہوتا تھا۔ اس کے بعد ''ماں کا خواب''، ''ہمدردی''، ''ایک پہاڑ اور گلہری''، ''جگنو''، ''محبت''، ''شکوہ''، ''جواب شکوہ''، ''خطاب بہ نوجوانان اسلام'' جیسی ''بانگِ درا'' کی نظموں کا مطالعہ اقبال کے افکار سے دلچسپی کا باعث بنا۔ میں نے سکول سے یونیورسٹی تک، اقبال کے فکر کا مطالعہ، اُن کی اُردو اور فارسی شاعری کے حوالے سے کیا۔ میں ''خطبہ الہٰ آباد'' کے سوا اقبال کی اُردو اور انگریزی نثر سے بالکل واقف نہیں تھی۔ ایم فل، اقبالیات میں امتحانی مشقوں کے دوران، اقبال کے افکار اور اُن کی تمام تصنیفات کو پڑھنے اور سمجھنے کا موقع ملا۔ جوں جوں اقبال کی نثری تحریریں (انگریزی اور اُردو) نظر سے گزرتی گئیں، اس موضوع میں میری دلچسپی بڑھتی چلی گئی اور میں نے فیصلہ کیا کہ ایم فل اقبالیات میں تحقیقی مقالے کے لیے اقبال کی نثر پر کام کروں گی۔

دورانِ مطالعہ میں نے یہ تجزیہ کیا کہ اقبال کے تمام ٹھوس افکار اُن کی نثری تحریروں میں استقلال اور استقرار کے ساتھ ملتے ہیں۔ اقبال کے بعض افکار کے بارے میں قارئین میں جو غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں، اُس کی ایک وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ اقبال کی شاعری سیاق وسباق یا تاریخی پس منظر کے بغیر پڑھ کر یا پھر اُس کی غلط تشریح کر کے، اُسے اپنے مطلب کے مطابق ڈھال لیتے ہیں، جس سے اقبال کی فکری روح کو شدید نقصان پہنچ رہا ہے۔ اس مسئلے کا حل اقبال کی نثری تحریروں کو بھرپور انداز میں قاری کے سامنے پیش کرنے سے ہی ممکن ہے تا کہ ملت اسلامیہ اقبال کے پیغام کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل پیرا ہو سکے۔

ڈاکٹر محمد عثمان اپنے مضمون ''اقبال کی عظیم نثر'' میں کہتے ہیں کہ ''اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے جو بے مثل کارنامہ سرانجام دیا ہے اس کا اعتراف ہر جگہ کیا گیا ہے۔ لیکن جو کارنامہ انھوں نے اپنی نثر کے ذریعے انجام دیا ہے افسوس اور حیرت کا مقام ہے کہ اس کا اعتراف تو در کنار اس کا علم اور احساس بھی بہت کم لوگوں کو ہے...... ان کی شاعری بلاشبہ ایک دنیا کا دل موہ چکی ہے۔ تاہم

شعر آخر شعر ہوتا ہے اور اپنے تمام حسن وسحر کے باوجود اس میں وضاحت وصراحت اور روشنی اور قطعیت پیدا نہیں ہوسکتی، جو فقط اوّل درجے کی نثر ہی کا حصہ ہے۔ شعر کیسا ہی اعلیٰ پائے کا کیوں نہ ہو، جذبات کی آنچ اور اختصار کے نقص سے پاک نہیں ہوسکتا۔ اِدھر قومی مسائل کا بالخصوص جدید زمانے میں اقتضا یہ ہے کہ اِن پر جذبات سے ہٹ کر ٹھنڈے دل، پوری وضاحت اور روشن دلائل کے ساتھ گفتگو کی جائے تا کہ اس سے محض دل متاثر نہ ہوں بلکہ دماغ بھی قائل ومطمئن ہوں اور انہیں روشنی اور فہم نصیب ہو۔ اقبال نے اپنے شعر سے دلوں کو گرمایا لیکن اپنی نثر کے ذریعے انھوں نے قومی مسائل کو ٹھنڈے دل اور گہری نظر کے ساتھ سمجھنے اور متانت اور معقولیت کے ساتھ بیان کرنے کی ایک اعلیٰ روایت سے ہمیں سرفراز کیا ہے‘‘۔

اقبال کا مقالہ "Islam as a Moral and Political Ideal" بھی علامہ کی اُن نثری تحریروں میں سے ایک ہے جسے محققین وماہرین اقبالیات نے عام طور پر نظرانداز کیا ہے۔ حالانکہ فکرِ اقبال کے ارتقائی مطالعے کے حوالے سے یہ تحریر بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ مثلاً ڈاکٹر محمد عثمان کی کتاب ’’حیات اقبال کا ایک جذباتی دور‘‘ میں ’’اقبال کی عظیم نثر‘‘ پر بحث کی گئی ہے۔ لیکن اس مقالے کا وہاں سرسری طور پر بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ اسی طرح ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی تصنیف ’’اقبال کا ذہنی اور فکری ارتقاء‘‘ کو ہی لے لیجیے اس میں صرف اس مقالے کا نام اور سال اشاعت کا تذکرہ ہے۔ جو ڈیڑھ سطور پر محیط ہے۔ اسی طرح اقبال کے ذہنی اور فکری ارتقاء کے حوالے سے جو دیگر کتابیں اور تحریریں ملتی ہیں، ان میں بھی یا تو اس کا تذکرہ بالکل نہیں اور اگر ہے تو بڑے اختصار کے ساتھ۔ حالانکہ یورپ سے واپسی پر یہ اُن کی پہلی تحریر ہے، جس میں اقبال کے اہم ترین افکار کے نقوش موجود ہیں۔ اس تحریر کو بلاشبہ اقبال کی آئندہ تحریروں کا خاکہ کہا جاسکتا ہے۔ لیکن ناقدین اقبال جب بھی اقبال کی انگریزی نثری تحریر کا تذکرہ شروع کرتے ہیں تو ابتداء عموماً اقبال کے مقالے ’’ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر‘‘ سے ہی ہوتی ہے اور اس اہم تحریر سے صرفِ نظر کرتے رہے ہیں جس سے اقبال نے نثر میں اپنے قلمی جہاد کی ابتداء کی۔

علامہ نے اس مقالے میں ہندوستانی مسلمانوں کے اندرونی خلفشار کی بات بھی کی ہے۔ اگر ہم اپنے معاشرے پر نظر ڈالیں تو یوں لگتا ہے کہ یہ اندرونی خلفشار اسی طرح موجود ہے اور ملی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے دَر پے ہے۔ مذہبی فرقہ واریت ایک ناسور کی شکل اختیار کرگئی ہے۔ شیعہ، سنی، وہابی اور نہ جانے کون کون سے مذہبی فرقے ایک دوسرے کی گردن زنی میں لگے ہوئے

ہیں۔ اگر مسلمان قوم پر بین الاقوامی زاویے سے نظر ڈالی جائے تو بھی یہ مذہبی اور قومی خلفشار شدید تر شکل میں نظر آتا ہے۔ اکثر مسلمان ممالک باہمی مسائل میں اس طرح الجھے ہوئے ہیں کہ اُن کا اتحاد پارہ پارہ ہو چکا ہے۔ بین الاقوامی سطح پر اُن کی کوئی مؤثر آواز نہیں، ملی وحدت اور پین اسلام ازم کی تحریکیں اور جذبات دَم توڑ گئے ہیں۔

اسی طرح اقبال نے اس مقالہ میں ہندوستانی نظام تعلیم کو مسلم شخصیت کی نشو ونما کے لیے ناسازگار قرار دیا ہے۔ اگر ہم اپنے موجودہ نظام تعلیم کا جائزہ لیں تو اب بھی ایسی ہی صورتحال نظر آتی ہے۔ مختلف نظام ہائے تعلیم جو اس ملک میں رائج ہیں وہ ایک صحت منداور قومی جذبے سے بھرپور شہری پیدا کرنے میں تقریباً ناکام رہے ہیں۔ اقبال نے تعلیم کے حوالے سے یہ بھی کہا ہے کہ تعلیم کا تعین سیکھنے والے کی ضروریات کے مطابق ہونا چاہیے، ہم اپنے نصاب اور نظام تعلیم کا سرسری جائزہ بھی لیں تو یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ نصاب اور نظام دونوں کا تعین ہم نہ صرف طلبہ کی ضروریات کے مطابق نہیں کر پائے بلکہ یہ ہماری ملکی ضروریات سے بھی بالکل ہم آہنگ نہیں ہے۔

زیر نظر کوشش میں جو بنیادی طور پر اقبال کے ذہنی اور فکری ارتقا کے مطالعہ سے تعلق رکھتی ہے، یہ دیکھنا مقصود ہے کہ اقبال نے جن نظریات کا زیر نظر مقالے میں تذکرہ کیا ہے ان میں کن نظریات سے انھوں نے احتراز کیا اور وہ کونسے نظریات تھے جن پر وہ قائم رہے۔ جن نظریات کا یہاں پر خاکہ موجود ہے وہ ٹھوس صورت میں کس طرح سامنے آئے؟

تحقیق کرنا ایک مشکل اور صبر آزما کام ہے۔ اس دوران محقق کو جن مشکلات اور کٹھن مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس سے تمام ارباب علم و دانش اور اصحاب تحقیق بخوبی واقف ہیں۔ مقالہ پیش کرنے کے موقع پر اپنا فرض سمجھتی ہوں کہ ان مشفق و مہربان اساتذہ کرام اور مخلص دوست واحباب کا دلی شکریہ ادا کروں، جن کی رفاقت، تعاون اور نیک خواہشات قدم قدم پر ساتھ رہی ہیں۔

بآں گروہ کہ از ساغر وفا مستند
سلام ما برسانید ہر کجا ہستند

خالدہ جمیل ناصر

مقدمہ

عنوان ''اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین'' اقبال کے انگریزی مقالے "Islam as a Moral and Political Ideal" کا اُردو ترجمہ ہے۔ اس کا مقدمہ، گذشتہ تراجم کا تنقیدی جائزہ، تصحیح شدہ ترجمہ مع حواشی وتعلیقات اور مطالعہ متن میری تحقیقی کاوش کا حصہ ہیں۔

اقبال کا مقالہ "Islam as a Moral and Political Ideal" اُن کا یعنی پہلا انگریزی لیکچر ہے، جو انھوں نے یورپ سے واپسی پر انجمن حمایت اسلام کی سالانہ تقریب منعقدہ لاہور میں پڑھا۔ لطیف احمد شروانی نے مقالے کے تعارف میں لکھا ہے:

> This paper was read by Allama Iqbal at the anniversary Celebration of the Anjuman Himayat-e-Islam. It was first published in "*The Observer*" of Lahore, in April 1909 and was fully reproduced in "*The Hindustan Review*" of Allahabad in its issues for July and December 1909.
> (*Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Compiled and Edited by Latif Ahmad Sherwani, Iqbal Academy Pakistan Lahore 1995. P-97)

اقبال نے یہ مقالہ انجمن حمایت اسلام کی سالانہ تقریب میں پڑھا۔ پہلی مرتبہ اسے لاہور کے مجلّہ ''ابزرور'' کی اپریل ۱۹۰۹ء کی اشاعت میں شامل کیا گیا۔ اور دوبارہ جولائی اور دسمبر ۱۹۰۹ء کے ''ہندوستان ریویو'' الٰہ آباد میں شائع ہوا۔

ڈاکٹر ایس، وائی ہاشمی نے یہ مقالہ تعارف، حواشی اور ضمیمے کے ساتھ مرتب کر کے کتابی صورت میں انگریزی زبان ہی میں ۱۹۵۵ء میں لاہور سے شائع کروایا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی تصنیف ''زندہ رود'' میں اس کا مختصراً جائزہ پیش کیا ہے۔ اس مقالے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں انھوں نے اسلام کے اخلاقی نصب العین کو بڑی بالغ نظری اور حسن وضاحت کے ساتھ پیش کر کے نہ صرف اسلام کو امن کا مذہب ثابت کیا ہے بلکہ اس نظریہ حیات کی روشنی میں ہندوستانی مسلمانوں کی معاشی، معاشرتی، تعلیمی اور اقتصادی ضروریات کا جائزہ لے کر ان کے حل کی طرف رہنمائی ہے۔

دوسرے حصے میں اسلام کے خالصتاً سیاسی نصب العین کی وضاحت کر کے اس دور کی کچھ

سیاسی ضروریات کے پیش نظر، ہندوستانی مسلمانوں کی رائے عامہ کو ہموار کرنے کی کوشش ہے اور اسلام کے نظریہ جہاد کے بارے میں مستشرقین کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ کرنا چاہا ہے۔ اقبال کے تمام تر خیالات کا سر چشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ انسانی تمدن کے کسی شعبے کے متعلق جب کبھی اظہار خیال کرتے ہیں تو اُن کے ذہن میں کوئی نہ کوئی اسلامی اصول ہوتا ہے جس کی کسوٹی پر وہ جدید تمدن کے اداروں کو پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انسان صرف اپنے اخلاقی نصب العین ہی کے آگے غیر مشروط طور پر سر تسلیم خم کر سکتا ہے۔ اسلام کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے دنیا اور دنیا کی تفریق کو ختم کر دیا ہے۔ انسانی عمل کی کوئی شق بھی اخلاقی اور روحانی عنصر سے خالی نہیں ہو سکتی اور انسان کے سامنے جب تک کوئی واضح Ideal یعنی نصب العین نہ ہو اُس کی حقیقت تک رسائی ناممکن ہے۔ اقبال آئیڈیل اور حقیقت کے اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت خطبات میں کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> With Islam the Ideal and the real are not two opposing forces which cannot be reconciled. the life of the ideal consists, not in a total breach with the real which would tend to shatter the organic wholeness of life into painful oppositions, but in the perpetual endeavour of the ideal to appropriate the real with a view eventually to absorbing it, to converting into itself and to illuminating its whol being

اسلام نے مجاز اور حقیقت کو دو متضاد اور متخالف قوتیں نہیں ٹھہرایا کہ ان میں باہم کوئی مصالحت ہی ممکن نہ ہو اور نہ ہی مجاز کی ہستی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس کا رشتہ حقیقت سے کلیتاً منقطع ہو جائے۔ کیونکہ ایسا ہوا تو زندگی کی نمو پذیری کلیتاً تکلیف دہ اضداد میں بٹ کر درہم برہم ہو جائے گی۔ لہٰذا مجاز کی ہستی قائم رہے گی تو اس مسلسل کوشش میں کہ حقیقت کو بتدریج قبول کرتے ہوئے اسے پورے طور پر اپنے اندر جذب کرے تا آنکہ وہ اس کے رنگ میں رنگیں ہو کر تمام و کمال اس کے نور سے منور ہو جائے۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور ۱۹۹۴ء، ص ۱۴)

اقبال نے اس مقالے میں اسلامی نصب العین کے جن دو پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے اگر ان پر حقیقتاً عمل کیا جائے تو مسلمانوں کے جملہ مسائل کا سد باب بخوبی ہو سکتا ہے۔ اقبال کا زیر نظر مقالہ کئی وجوہات کی بناء پر اہمیت کا حامل ہے۔

۱- اس مقالے میں اسلام کے اہم اخلاقی اور سیاسی مباحث ایجاز کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

۲- یہ مقالہ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی پر اقبال کے ذہنی اور فکری ارتقا کے حوالہ سے اُن کی پہلی انگریزی تحریر ہے۔ جس میں اُن اہم نظریات کا خاکہ موجود ہے جو اُن کے افکار کے اہم ستون قرار دیے جا سکتے ہیں اور یہ نظریات علامہ کی بعد کی تحریروں اور شاعری میں زیادہ تفصیل کے

ساتھ قارئین کے سامنے آئے ہیں۔ نہ جانے کیوں اقبال کے اس مقالہ کو اقبال شناس ناقدین نے زیادہ اہمیت نہیں دی ہے۔ حالانکہ یہ مقالہ اقبال شناسی کے حوالے سے نہایت اہمیت کا حامل ہے اور افکارِ اقبال کے صحیح ادراک و تفہیم کے لیے نہایت مددگار ہے۔

۳۔ اس مقالے میں ایسے کئی افکار کے نقوش موجود ہیں۔ جن پر علامہ نے اپنے فلسفہ خودی کی بنیاد رکھی۔ اس میں انھوں نے ''خودی'' کا لفظ استعمال نہیں کیا بلکہ "Personality" یعنی ''شخصیت'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔

۴۔ اس مقالے میں کچھ ایسی باتیں شامل ہیں جو اقبال کے افکار کے بتدریج ارتقا کی نشاندہی کرتی ہیں کیونکہ اقبال کے کچھ اہم خیالات ابتدائی بکھری حالت میں ملتے ہیں۔ یہ خیالات اُن کی بعد کی تحریروں اور شاعری میں مزید نکھر کر منضبط صورت میں سامنے آئے اور ان کی تعلیمات کا اہم حصہ بنے۔ مثلاً فلسفہ خودی کی ابتدائی نقوش، تصور ملت، تصور باری تعالیٰ، تصور کائنات، تصور جہاد، تصور جمہوریت، احترام آدمیت، تصور شیطان، نظریہ تعلیم، وحدت اسلامی کے بارے میں نظریہ، نظریہ زمان و مکاں، حقیقت وحی، احساس دعا، وحدت آدم، روحانی جمہوریت وغیرہ۔ گویا فکر اقبال کے چیدہ چیدہ اہم نظریات صرف زیر نظر مقالے میں ہی یکجا ملتے ہیں اور یہ نکتہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کو جس طرح ''اسرار و رموز'' کا خلاصہ کہا جاتا ہے۔ اگر زیر مقالے کو افکارِ اقبال کا خاکہ کہا جائے تو ہرگز غلط نہ ہوگا۔

زیرِ نظر مقالہ میں اقبال کے فلسفہ خودی اور اُن کے اہم نظریات کا جو خاکہ موجود ہے اس کا تاریخی پس منظر وہ تین سالہ (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) قیام یورپ ہے، جس نے اقبال کے ذہن کو بدل دیا۔ اقبال نے وہاں تہذیب مغرب، سیاست افرنگ اور عالم اسلام کے حالات و تحریکات کا گہرا مطالعہ کیا جس کے نتیجہ میں ان کے اندر ایک عظیم ذہنی و فکری انقلاب رونما ہوا۔ اس انقلاب کے اثرات کا اندازہ اقبال کے اس قول سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ ''یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلماں کر دیا''، جس کا اظہار انھوں نے یوں بھی کیا ہے:

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے　　تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

(اقبال، ''بانگِ درا''، نظم طلوع اسلام ص ۲۰۶)

اقبال میں جو سب سے بڑی تبدیلی آئی وہ ان کا وطنیت سے ملیت کی طرف گامزن ہوتا ہے۔ یعنی ایک وطن پرست، ملت اسلام کا سودائی بن چکا تھا۔ اقبال میں یہ تبدیلی کیسے پیدا ہوئی؟

اس کے اسباب کیا ہیں؟ مولانا عبدالسلام ندوی نے اپنی مشہور تصنیف ''اقبال کامل'' میں اس تبدیلی کے دو اسباب بیان کیے ہیں:

ایک تو یہ کہ قیام یورپ کے زمانہ میں اقبال نے وطنی قومیتوں کے آپس میں رشک و رقابت کے مناظر دیکھے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ وطن کی بنیاد پر قومیت کی تشکیل سے انسانوں کا آپس میں محبت والفت کا رشتہ استوار نہیں ہوتا بالفاظ دیگر وطن کا انسانوں کے لیے مرکز اتحاد بنانا انسانیت کے لیے مضر ہے۔

دوسرا سبب انھوں نے یہ بیان کیا کہ قیام یورپ سے قبل اقبال کے خیالات مادیت کی طرف مائل تھے اور انگلستان میں رہنے کے بعد ان کا رجحان روحانیت کی طرف ہو گیا۔ اس لیے انھوں نے انسانی اخوت کی بنیاد وطنیت کی بجائے روحانی ملیت پر رکھی۔

(مولانا عبدالسلام ندوی ''اقبال کامل''، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۶۴ء ص ۳۲۵، ۲۳۶)

محمد احمد خان نے اپنی تصنیف ''اقبال کا سیاسی کارنامہ'' میں اقبال کے اس ذہنی اور فکری انقلاب اور تبدیلی کے پانچ اسباب بتائے ہیں:

۱۔ مغربی نظام زندگی کے کھوکھلے پن کا احساس۔

۲۔ اسلامی نظام حیات کی حقیقت کا ادراک۔

۳۔ مغربی نظام زندگی کے سیاسی نصب العین کی وجہ سے وطن قومیتوں کی باہمی آویزش سے تنفر۔

۴۔ اسلامی نظام کے سیاسی مسلک (جس کے باعث تمام بنی آدم اعضائے یک دیگر بن جاتے ہیں) سے محبت۔

۵۔ ہندوستان کے سیاسی حالات اور ہندو مسلماں کی باہمی چپقلش۔

(محمد احمد خان، ''اقبال کا سیاسی کارنامہ'' کاروان ادب کراچی ۱۹۵۲ء ص ۴۶)

جاوید اقبال اپنی تصنیف ''زندہ رود'' میں اس ضمن میں لکھتے ہیں:

۱۹۰۵ء سے اقبال کے قیام انگلستان کے دوران تقسیم بنگال کی مخالفت میں، جو مسلمانوں کی معاشی پسماندگی دور کرنے کے لیے فائدہ مند ثابت ہو سکتی تھی، ہندوؤں کے مظاہروں اور دہشت پسندی کے خوف سے مسلم قائدین نے ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے قیام اور اپنے حقوق کے تحفظ کے سلسلہ میں جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا۔ اس سے اگلے سال (۱۹۰۷ء) اقبال ذہنی اور قلبی انقلاب سے گزرے۔ لندن میں پان اسلامک سوسائٹی اور مسلم لیگ کی برٹش کمیٹی میں ان کی دلچسپی، نیز اسلامی تمدن پر ان کے لیکچروں کے سلسلہ سے ظاہر ہے کہ اقبال کا زاویہ نگاہ بدل چکا تھا۔ لاہور واپسی کے بعد انجمن حمایت اسلام کے دو ایک جلسوں میں نظموں کی بجائے انھوں نے انگریزی میں اسلامی تمدن ہی کے موضوع پر تقریریں کیں۔ ۱۹۰۹ء تک وہ اس نتیجہ پر پہنچ چکے تھے

کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ اپنا اپنا قومی تشخص ایک دوسرے سے الگ برقرار رکھیں۔(جاوید اقبال، ڈاکٹر،''زندہ رود'' شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ص ۳۰۱)

اقوام مشرق کی درماندگی اور یورپ کے بیدردانہ استحصال، نے ان قوموں کو غلامی اور بیچارگی کی تاریک فضاء میں بے دست و پا کر رکھا تھا اور اس ستمگری اور لوٹ کھسوٹ کا خاص تختہ مشق عالم اسلام تھا۔ اس صورتحال نے علامہ کے ذہن میں بھی ایک محشر برپا کر دیا تھا۔ مدیر ''مخزن'' سے مخاطب ہو کر انھوں نے ایک نظم ''عبدالقادر کے نام'' لکھی۔ اس میں انھوں نے اپنی دلی تمنا کا اظہار یوں ہے:

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر — بزم میں شعلہ نوائی سے اُجالا کر دیں
ایک فریاد ہے مانند سپند اپنی بساط — اسی ہنگامے سے محفل تہہ و بالا کر دیں
اس چمن کو سبق آئین نمو کا دے کر — قطرۂ شبنم بے مایہ کو دریا کر دیں
گرم رکھتا تھا ہمیں سردیٔ مغرب میں جو داغ — چیر کر سینہ اسے وقفِ تماشا کر دیں
شمع کی طرح جئیں بزم گہ عالم میں — خود جلیں، دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں

(اقبال ''بانگِ درا'' ص ۹۷)

چنانچہ خود جلنے اور دیدۂ اغیار کو بینا کرنے کی تمنا لے کر علامہ اقبال یورپ سے واپس آئے۔ اقبال نے عالم اسلام اور تمام استعمار زدہ لوگوں کی حالت پر غور کرنا شروع کیا تو انھیں سب سے اہم جو بات نظر آئی وہ یہ تھی کہ غلامی خودی کو زائل کر دیتی ہے۔ اس طرح استعمار اور پسماندگی کی چکی میں پسی ہوئی قومیں عملی زندگی سے دور جا پڑتی ہیں۔ ان نامساعد حالات میں علامہ نے اپنی خداداد ذہنی اور فکری قوتوں اور اپنی بے نظیر شاعرانہ استعداد سے اس خوفناک سیل بلا کا مقابلہ کرنے اور اپنی درماندہ ملت میں امید اور خود اعتمادی کا احساس بیدار کرنے کا عزم کر لیا۔ ''علامہ بڑے غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ عالم اسلام کے زوال کا سبب اسلامی اقدار سے دوری، سلطنت کی مطلق العنانیت، ملائیت اور پیری، مریدی ہیں۔ مگر ان میں سب سے بڑا سبب مسلمانوں کے ادب و معاشرت میں تصور وحدت الوجود کا فروغ تھا جس نے انھیں نفی ذات کی تعلیم دیکر بے عمل بنا دیا اور یوں وہ عملی اعتبار سے بالکل ناکارہ ہو گئے''۔(جاوید اقبال ''افکارِ اقبال'' تشریحات جاوید)

علامہ قیام یورپ کے دوران اپنی قوم کا درد دل میں رکھتے تھے اور ان اسباب کو دور کرنا چاہتے تھے جن کی وجہ سے مسلمان تنزل کا شکار ہو گئے تھے۔ ایک یادگار غزل جو انھوں نے لندن میں مارچ ۱۹۰۷ء کو تحریر کی (بانگِ درا میں یہ غزل ''مارچ ۱۹۰۷ء'' کے عنوان سے موجود ہے) اس میں اس عزم مصمم کا اظہار کیا کہ وہ انتہائی صبر آزما اور جاں گسل حالات میں بھی اپنی آتش نوائی سے

قوم کی رہنمائی کا فریضہ انجام دینے میں کوئی کوتاہی نہیں کریں گے۔

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس میرا شعلہ بار ہوگا
دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا

(''بانگِ درا''ص۱۰۵)

اسی غزل پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار تحریر فرماتے ہیں:

اسی زمانے کی ایک اور غزل میں جس کی تخلیق کا سنہ اور مہینہ (مارچ ۱۹۰۷ء) خاص طور سے شروع میں دیا گیا ہے، اقبال اپنے شعری وجدان کی بدولت کچھ ایسی الہامی پیش گوئیاں کرتے ہیں، جو ان کے ذہن وفکر کے ارتقائی فکری مراحل کے سلسلے میں سنگ میل کہی جاسکتی ہیں۔

(ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار،''اقبال کا ذہنی اور فکری ارتقاء''بزم اقبال لاہور ۱۹۹۸ء ص۳۰)

دوسری گول میز کانفرنس کے موقع پر کیمبرج کی ایک تقریب میں اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

میں نے آج سے پچیس برس پیشتر اس تہذیب (مغربی تہذیب) کی خرابیاں دیکھی تھی تو اس کے انجام کے متعلق بعض پیشین گوئیاں کی تھیں۔ اگرچہ میں خود بھی ان کا مطلب نہیں سمجھتا تھا۔ اس سے چھ سال بعد یعنی ۱۹۱۴ء میں میری پیشین گوئیاں حرف بحرف پوری ہوگئیں۔ (ایضاً ص۳۰)

اس دور قیام یورپ کے بارے میں اقبال کے منظوم تاثرات کے علاوہ چند خودنوشت بیانات بھی اُن کی ذہنی ووجدانی کیفیت پر روشنی ڈالتے ہیں کہ کیسے یہ انقلابی تبدیلی اُن کے ذہن پر وارد ہوئی اور کس طرح انھوں نے اسے لبیک کہا۔

۷ستمبر ۱۹۲۱ء کے ایک مکتوب میں اقبال مدیر ''نقیب'' بدایوں وحید احمد کو لکھتے ہیں: ''اس زمانے میں سب سے بڑا دشمن، اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز وملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اُس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام

سرگزشت قلم بند کروں گا۔ اُس دن جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہ ہی میرا مطمحِ نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے''۔ (ایضاً ص ۳۲) یعنی اقبال کی اس تحریر سے ظاہر ہے کہ یورپ سے واپسی پر فوری ردعمل کے طور پر یہ مقالہ لکھا گیا۔ ملت اسلامیہ اور تمام بنی نوع انسان کی فلاح انھیں اسلام کے ضابطہ حیات کے سوا کہیں نظر نہ آئی کیونکہ اس دور میں اقبال کے ذہن پر اس دین کی آفاقیت پوری طرح آشکار ہوئی جو رنگ، نسل، زبان اور وطن کی تمام عصبیتوں کو مٹا کر عالمگیر اخوت ومحبت اور احترام آدمیت کا پیغام دیتا ہے۔

اقبال تمام زندگی انھی زریں اصولوں کی تبلیغ کرتے رہے۔ اس تبلیغ کا ابتدائیہ ہمیں زیرنظر مقالہ میں نظر آتا ہے۔ اس دور کے کچھ سیاسی اور معاشی حالات تھے جن کے اندر رہ کر اور اُن کا سامنا کر کے خودی کا نظریہ اقبال کے عظیم دماغ میں تیار ہوا۔ بقول پروفیسر محمد عثمان: ''معاشرہ دراصل ایک سوال، ایک چیلنج، ایک دعوت مبارزت ہے۔ جسے فکر مند ذہن قبول کرتا ہے اور اس کے مطابق جواب دیتا ہے۔ اس کلیے کی رو سے اقبال کا نظریہ خودی بھی کسی چیلنج کا جواب اور کسی گتھی کا سلجھاؤ ہے''۔ (پروفیسر، ڈاکٹر، محمد عثمان، ''حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور'' مکتبہ جدید لاہور ۱۹۷۵ء ص ۱۸۶) چنانچہ بلاشبہ اقبال کی اس مہم کا باقاعدہ آغاز اس مقالے سے ہوتا ہے۔

زیرنظر مقالے پر ماضی میں جو تحقیقی کام ہوا ہے اس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

ا۔ تحقیقی کام

ڈاکٹر ایس۔ وائی ہاشمی نے یہ مقالہ تعارف، حواشی اور ضمیمے کے ساتھ مرتب کر کے کتابی صورت میں ۱۹۵۵ء میں لاہور سے شائع کرایا اور اس کتاب کا عنوان "Islam as an Ethical and Political Ideal" رکھا۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ''تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ'' میں مذکورہ فاضل محقق کے کام پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ''موصوف نے اول تو مضمون کے عنوان میں لفظ Moral کو Ethical سے بدل دیا، دوم: متن میں تصرفات کیے۔ سوم: متن کو طویل اور غیرضروری حواشی کے شکنجے میں اس طرح جکڑا کہ کتاب گورکھ دھندا بن کر رہ گئی ہے۔ ۱۹۷۷ء میں اس کتاب کی اشاعت مکرر ہوئی، لطف یہ کہ تعلیقات وحواشی میں یہ ذکر کہیں نہیں ملتا کہ مضمون کب لکھا گیا اور کہاں چھپا؟ تدوین (Editing) کی یہ ایک بڑی مثال ہے''۔ (ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ''تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' اقبال اکیڈمی لاہور ۱۹۸۲ء ص ۳۷۳) S.Y.Hashmy نے اس مقالے کے ساتھ حافظ غلام سرور کا ایک تنقیدی نوٹ بھی شامل کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ماخذ کی تفصیل بھی نہیں دی۔

۲۔تراجم

اس مقالے کے دو زبانوں فارسی اور اردو میں تراجم ہوئے ہیں:

ڈاکٹر حامد خاں مرحوم نے اس مقالے کا فارسی ترجمہ شائع کروایا تھا جو خانہ فرہنگ ایران لاہور کے شائع کردہ ۱۹۷۸ء کے ''یادنامہ اقبال'' کے حصہ فارسی میں شامل ہے۔ اُردو زبان میں اس مقالے کے تین تراجم ہوئے ہیں:

(ا) مقالاتِ اقبال

اس مقالے کا پہلا ترجمہ عبدالواحد معینی کی کتاب ''مقالاتِ اقبال'' میں ملتا ہے۔ اس مقالے کے دو حصے ہیں ایک اخلاقی اور دوسرا سیاسی، مقالے کا وہ حصہ جس میں اقبال نے اسلام کے اخلاقی نصب العین کو واضح کیا ہے۔ عبدالواحد معینی نے اس حصے کی تلخیص کا ترجمہ پیش کیا ہے۔ گویا اس لحاظ سے یہ ترجمہ نامکمل ہے۔

(ا) افکارِ اقبال

دوسرا ترجمہ ڈاکٹر ریاض (مرحوم) نے اپنی کتاب ''افکارِ اقبال'' میں شائع کیا ہے۔ ڈاکٹر ریاض کا یہ ترجمہ پورے مقالے پر محیط ہے۔ ترجمہ حتیٰ الوسع بامحاورہ کیا گیا ہے۔ اُردو زبان کے الفاظ کا انتخاب نہایت عمدہ اور برمحل ہے۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود ان کے ترجمے کا تنقیدی جائزہ لیا جائے تو درج ذیل خامیاں نظر آتی ہیں:

۱- ان کے ترجمے کو پڑھتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے کہ بات کہیں کہیں اُلجھ سی جاتی ہے اور ایک سادہ سی بات عام فہم ہونے کی بجائے بعض اوقات مشکل ہو جاتی ہے۔

۲- گو کہ انھوں نے لفظی ترجمے سے احتراز کیا ہے لیکن کہیں کہیں لفظی ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے۔ اس طرح سیاق وسباق کے حوالے سے اقبال کا موقف واضح نہیں ہو پاتا۔

۳- ایک اور بات جو اس ترجمے میں کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ ترجمہ کرتے ہوئے بعض فقرے نہایت طویل کر دیے گئے ہیں۔ اس طوالت کی وجہ سے فقرے کا صحیح مفہوم قاری پر واضح نہیں ہو پاتا۔ مثلاً ان فقروں کو ملاحظہ کیجیے۔

(الف): ''یہ آلہ نہ صرف ان کوششوں میں اس کا ساتھ دیتا ہے جو وہ معاندانہ فطری ماحول کے خلاف کرتا ہے بلکہ اس مقابلے میں بھی اس کی مدد کرتا ہے جو اس کے عزیز مریضوں کے ساتھ صورت پذیر ہوتا ہے تاکہ وہ بھرپور اچھی زندگی حاصل کر سکے''۔

(ب):''عصر جدید میں جمہوریت انگلستان کا سب سے بڑا عقیدہ ہے اور انگریز سیاستدانوں میں اس اصول پر بڑی دلیری سے اُن ممالک میں استعمال کیا جو صدیوں سے شخصی حکومت کے سفاک صورتوں کے ماتحت فریاد کناں ہیں''۔

۴- بعض الفاظ کا ترجمہ کرتے ہوئے، اس کا صحیح ترجمہ پیش نہیں کیا گیا مثلاً (Biologist) کا ترجمہ ماہر حیاتیات کی بجائے ماہر نباتات کیا گیا ہے۔ یہ کتابت کی غلطی بھی ہوسکتی ہے۔ اسی طرح "Statesman" کا ترجمہ ''مدبر'' کی بجائے ''سیاستدان'' کیا گیا ہے جو درست نہیں۔ "Illegitimacy" کا ترجمہ لاقانونیت کیا گیا ہے۔ جب کہ اس کا ترجمہ ''ناجائز ولادت'' ہونا چاہیے۔ اس اُردو ترجمہ سے صحیح مفہوم قاری تک نہیں پہنچتا۔ اس طرح "Sense of Dwarfness" کا ترجمہ اپنے آپ کو چھوٹا محسوس کرنے کی عادت کیا گیا ہے۔ جبکہ احساس کمتری اس کا قابل فہم ترجمہ ہے۔

۵- کچھ کتابت کی غلطیاں بھی ملتی ہیں۔

گو ڈاکٹر ریاض کا ترجمہ اچھی کاوش ہے۔ لیکن ترجمے کی نوک پلک سنوار کر اسے مزید بہتر اور سہل اندازِ تحریر میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۳) اقبال کی تقریریں، تحریریں اور بیانات

اس مقالے کا تیسرا ترجمہ اقبال احمد صدیقی نے کیا ہے جسے انھوں نے اپنی کتاب ''اقبال کی تقریریں، تحریریں اور بیانات'' میں بعنوان ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی تصور'' شامل کیا ہے۔ یہ صحافیانہ طرز کا ترجمہ ہے۔ لفظوں کا چناؤ بہت خوب ہے۔ لیکن فاضل مترجم نے مفہوم سے زیادہ لفاظی پر زور دیا ہے۔ مقالے کو واضح کرنے میں حواشی اور تعلیقات کی ضرورت بہت اہمیت کی حامل ہوتی ہے لیکن انھوں نے اس سے کلیتاً صرف نظر کیا ہے۔ بعض جگہ انھوں نے بالکل لفظی ترجمہ کیا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ مشکل الفاظ کے معنی لغت سے اُٹھا کر فقروں میں لفظی انداز میں Insert کر دیے ہیں۔ اُن کے لفظی ترجمے کا اندازہ مندرجہ ذیل مثالوں سے بخوبی ہوسکتا ہے:

۱۔ Bread and Butter کا ترجمہ روزی یا ذریعہ معاش کی بجائے روٹی اور مکھن کیا گیا ہے۔

۲۔ Community کا ترجمہ فرقہ کیا گیا ہے۔

۳۔ Sense of dwarfness کا ترجمہ ''احساس کوتاہ قدی'' کیا گیا ہے۔

بہر حال اسی قسم کے الفاظ قاری کو اُلجھن میں ڈال سکتے ہیں اور قاری افکار تک رسائی کی بجائے الفاظ کے طلسم میں گرفتار ہو کر رہ جاتا ہے۔ بعض اوقات لفظی ترجمہ ہونے کی وجہ سے فقرہ اتنی طوالت اختیار کر جاتا ہے کہ صحیح مفہوم ادا نہیں ہو پاتا۔ جیسے ان کے ترجمہ کردہ مجموعے میں صفحہ

۱۲۶پر اس جملے کو ملاحظہ کیجیے:

بلکہ کردار ایک انسان کا حتمی اسلحہ ہوتا ہے اس کی معاندانہ قدرتی ماحول کے خلاف سعی میں ہی نہیں اس مقابلے میں بھی جواب اسے اپنے حریفوں سے کرنا پڑتا ہے ایک بھرپور پر تعیش ناز و نعم کی زندگی گزارنے کے بعد۔

اسی قسم کی دیگر خامیاں اس ترجمے میں موجود ہیں جن کا درست کیا جانا اشد ضروری ہے۔

۳۔ حواشی و تعلیقات

اس مقالے کے حواشی و تعلیقات کے ضمن میں ہونے والے کام کی تفصیل یوں ہے:

۱۔ عبدالواحد معینی نے حواشی اور تعلیقات بالکل نہیں دیے۔

۲۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے بالکل مختصر حواشی دیے ہیں اور بہت سے اہم حواشی سے صرف نظر کیا ہے جس سے مقالے کا مفہوم واضح نہیں ہو سکا۔ اس کے علاوہ تعلیقات اس مقالے کی اہم ضرورت ہیں، اُن سے بھی صرف نظر کیا گیا ہے۔ اسی طرح اس مقالے میں درج اہم مقامات کے بارے میں بھی کسی قسم کی معلومات فراہم نہیں کی گئی۔

۳۔ افتخار احمد صدیقی نے اس مقالے کا ترجمہ کرتے وقت حواشی و تعلیقات سے صرف نظر کیا ہے۔

۴۔ S.Y.Hashmy نے اس مقالے کو مدون کیا ہے، حواشی بھی تفصیل سے دیے ہیں، لیکن بعض جگہ غیر ضروری حواشی سے مقالے کو بوجھل کر دیا ہے۔ تعلیقات کے حوالے سے دیکھا جائے تو انھوں نے مقالے میں مذکورہ شخصیات کے بارے میں تو مختصر معلومات فراہم کی ہیں لیکن مقالے میں جن معروف یا غیر معروف مقامات کا ذکر آیا ہے ان کے بارے میں معلومات بہم پہنچانے سے صرف نظر کیا گیا ہے۔ بہرحال ان کی کاوش قابل تحسین ہے لیکن یہ سارا کام انگریزی زبان میں کیا گیا ہے۔ اس لیے انگریزی زبان میں دسترس نہ رکھنے والے قاری کے لیے یہ کام زیادہ سود مند نہیں۔ چنانچہ ضرورت اس امر کی تھی کہ اس مقالے کو ترجمے کو بہتر بنا کر تشریح طلب اہم چیدہ چیدہ حواشی و تعلیقات کے ساتھ اسے منظر عام پر لایا جا سکے۔ اس طرح اقبال کے اس ذہنی اور فکری ارتقا کا جائزہ بخوبی لیا جا سکے جو ۱۹۰۸ء سے ۱۹۳۸ء تک جاری رہا۔ اب آئندہ صفحات میں اس مقالے کا تصحیح شدہ ترجمہ مع حواشی و تعلیقات پیش کیا جا رہا ہے۔ جس کو حتی الوسع خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ اس کا مفہوم بلا کسی ابہام کے قاری تک پہنچ سکے۔ یہ ترجمہ لطیف احمد شروانی کے مرتب کردہ مجموعے "Speeches, Writings and Statements of Iqbal" کے چوتھے ایڈیشن ۱۹۹۵ء میں موجود صفحہ ۹۷ تا ۱۱۸ کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔

باب اول

مقالے کا ترجمہ مع حواشی وتعلیقات

اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین

تین نقطہ ہائے نظر ہیں جن سے کسی مذہبی نظام کو پرکھا جا سکتا ہے۔ معلم کا نقطہ نظر، مفسر کا نقطہ نظر اور نقاد طالب علم کا نقطہ نظر میں معلم ہونے کا دعوے دار نہیں جس کے فکر و عمل میں اس نصب العین سے مکمل ہم آہنگی ہوتی ہے یا ہونی چاہیے، جس پر وہ اپنی زندگی میں عمل پیرا ہونے کی سعی کرتا ہے اور جسے وہ دوسروں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اور یوں اپنے سامعین کو وعظ سے زیادہ اپنے عمل سے متاثر کرتا ہے۔[۱] نہ ہی مفسر کے اعلیٰ منصب پر فائز ہونے کا دعویٰ کرتا ہوں جو اپنے کام میں دقیق عقل کا سہارا لیتا ہے اور ان اصولوں کے تمام پہلوؤں کی وضاحت کرنے کی سعی بلیغ کرتا ہے، جن کا وہ مفسر ہے اور یہ کہ وہ کچھ پیشگی مفروضات[۲] کے ساتھ کام کرتا ہے جن کی حقانیت پر وہ کبھی اعتراض نہیں کرتا۔

وہ ذہنی رویہ جو ایک نقاد طالب علم کا خاصہ ہے معلم اور مفسر کے رویے سے یکسر مختلف ہے۔ وہ اپنے موضوع تحقیق کا جائزہ تمام پیشگی مفروضات سے بالا ہو کر پیش کرتا ہے اور مذہبی نظام کے منظّم عضویاتی ڈھانچے کو سمجھنے[۳] کی کوشش بالکل اسی انداز میں کرتا ہے جیسے ایک ماہر حیاتیات زندگی کی ایک صورت کا یا ایک ماہر ارضیات دھات کے ٹکڑے کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس کا مطمحِ نظر سائنسی تحقیق کے طریقوں کا مذہب پر اطلاق کر کے یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ کس طرح مختلف عناصر ایک مخصوص ڈھانچے میں ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں، (اور) کس طرح ہر عنصر انفرادی طور پر کام کرتا ہے اور کس طرح ان کا باہمی تعلق کل کی ''افادی قدر''[۴] کا تعین کرتا ہے۔ وہ موضوع کو تاریخ کے نقطہ نظر سے جانچتا ہے اور اس نظام کے آغاز، نمو اور تشکیل کے بارے میں کچھ ایسے بنیادی سوالات[۵] اٹھاتا ہے جن کا فہم مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً:

وہ کون سی تاریخی قواء ہیں جن کے روبہ عمل آنے کا لازمی نتیجہ ایک مخصوص نظام کا ظہور تھا؟

ایک مخصوص مذہبی نظام کو مخصوص افراد ہی کیوں جنم دے سکتے ہیں؟

جن افراد نے ایک مخصوص نظام کو جنم دیا، ان کی تاریخ میں اس نظام کی حقیقی اہمیت کیا ہے اور من حیث المجموع بنی نوع انسان کے لیے یہ نظام کتنی اہمیت کا حامل ہے؟

کیا کوئی خاص جغرافیائی عوامل ہوتے ہیں جو کسی مذہب کے ایک خاص علاقے میں ظہور کا

تعین کرتے ہیں؟

کس حد تک ایک مذہبی نظام ایک قوم کی باطنی روح اور اس کی معاشرتی، اخلاقی اور سیاسی امنگوں کو اجاگر کرتا ہے۔ اس (نظام) نے اس قوم میں اگر کوئی تبدیلی پیدا کی تھی، تو وہ کیا تھی؟

تاریخ انسانی میں انسان کے جس مقصد اولیٰ[6] کا اظہار کیا گیا ہے، اس کے حصول میں مذہب نے کیا کردار ادا کیا؟

یہ چند ایسے سوالات ہیں جن کا جواب مذہب کا ایک نقاد طالب علم دینے کی سعی کرتا ہے تا کہ وہ اس (مذہب) کی اہمیت کو سمجھ سکے اور تاریخی ارتقاء کے عوامل میں مذہب کی ایک ''تہذیب ساز ادارے'' کے طور پر اہمیت کا تعین کر سکے۔ میں اسلام کو ایک نقاد طالب علم کے نقطہ نظر سے پرکھنا چاہتا ہوں۔ لیکن میں ابتدا میں یہ کہتا چلوں کہ میں مقبول الٰہیات[7] میں مروجہ اصطلاحات سے احتراز کروں گا کیونکہ میرا طریقہ بنیادی طور پر سائنسی[8] ہے اور جو نتیجتاً ان اصطلاحات کا استعمال ضروری قرار دیتا ہے، جن کی توضیح روزمرہ کے انسانی تجربے کی روشنی میں کی جا سکے۔ مثال کے طور پر جب میں کہتا ہوں کہ کسی قوم کا مذہب اس کے زندگی بھر کے تجربات کا حاصل ہوتا ہے، جس کا حتمی اظہار ایک عظیم شخصیت کے ذریعے ہوتا ہے تو میں دراصل، حقیقتِ وحی[9] کو سائنسی زبان میں بیان کرتا ہوں بعینہٖ انفرادی اور کائناتی توانائی کا باہمی عمل ''احساسِ دعا''[10] کا ایک اور اندازِ بیان ہے، جسے سائنسی صحت کی خاطر اسی طرح بیان کیا جانا چاہیے۔ ایسا اس لیے ہے کہ میں اپنے موضوع کو کلیتاً انسانی نقطہ نگاہ سے بیان کرنا چاہتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ مجھے اس ضمن میں کوئی شبہ ہے کہ وحی الٰہی ہی تمام مذاہب کی حتمی بنیاد ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ میں زیادہ تر سائنسی مواد پر مبنی اصطلاحات کے استعمال کو ترجیح دیتا ہوں۔ مزید برآں، اسلام عمر کے اعتبار سے جملہ مذاہب میں سب سے نوعمر[11] ہے۔ یہ بنی نوع انسانی کی آخری تخلیق ہے۔ اس مذہب کا بانی واضح طور پر ہمارے سامنے موجود ہے۔ آپؐ حقیقتاً تاریخ کی ایک عظیم شخصیت ہیں اور نہایت مفصل انتقاد کے لیے بالکل تیار نظر آتے ہیں۔ ان کی شخصیت کے گرد کسی اختراعی داستان نے پردے نہیں بنے۔ آپؐ کی ولادت تاریخ کے ایک تابناک دن کی روشنی میں ہوئی۔ ہم آپؐ کے اعمال کے باطنی سرچشمے کا ادراک بخوبی کر سکتے ہیں۔ ہم آپ کے ذہن کا گہرا نفسیاتی تجزیہ کر سکتے ہیں۔[12] آیئے پھر فی الوقت ہم، مافوق الفطرت عناصر سے صرفِ نظر کرتے ہوئے، اسلام کے ڈھانچہ کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کریں جیسے وہ ہمیں نظر آتا ہے۔

میں نے ابھی اس طریقے کی طرف اشارہ کیا ہے جس کے ذریعے مذہب کا نقاد طالب علم اپنے موضوع کا تجزیہ کرتا ہے۔ اس مقالے میں میری لیے اتنی گنجائش نہیں کہ میں اسلام سے متعلق ان تمام سوالوں کے جواب فراہم کرسکوں، جو مذہب کے ایک نقاد طالب علم کو کسی مذہب نظام کے حقیقی معانی اجاگر کرنے کے لیے اٹھانے چاہئیں اور ان کا جواب دینا چاہیے۔ میں اسلام کے آغاز اور اس کی ترقی کے بارے میں کوئی سوال نہیں اٹھاؤں گا۔ نہ ہی میں قبل از اسلام عرب معاشرے کے ان مختلف فکری دھاروں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کروں گا جنہیں مرکزی نقطہ، پیغمبر اسلام کے اقوال کی صورت میں ملا۔ میں اپنی توجہ اسلامی نصب العین کے اخلاقی اور سیاسی پہلوؤں تک محدود رکھوں گا۔

شروع ہی میں ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ہر عظیم مذہبی نظام، آغاز کار، انسانی فطرت اور کائنات کے بارے میں چند مفروضوں سے کرتا ہے۔ مثال کے طور پر بدھ مت☆ کا نفسیاتی نتیجہ دکھ کی وہ نمایاں حقیقت ہے جسے کائنات کے ڈھانچے میں غالب عنصر کی حیثیت حاصل ہے۔ بدھ کی تعلیمات کی رو سے انسان اپنی انفرادی حیثیت میں دکھ کی قوتوں کے سامنے بالکل عاجز ہے۔ درد اور انفرادی شعور کے مابین ایک مستحکم رشتہ ہے، جس کا مطلب درد کے مستقل امکان کے سوا کچھ نہیں۔ درد اور دکھ سے آزادی کا مطلب اپنے انفرادی وجود سے آزادی ہے۔ دکھ سے آغاز کر کے، بدھ مت استقامت کے ساتھ انسان کو ''نفس کشی'' (۱۳) کا نصب العین' عطا کرتا ہے اس باہمی تعلق کی دو اصطلاحوں یعنی دکھ اور ''شعورِ ذات'' میں سے دکھ ہی دائمی ہے۔ دوسرا سراب ہے اور اس سراب سے ہماری آزادی صرف اسی طور ممکن ہے کہ ہم ان خطوط پر عمل کرنا بند کر دیں جن میں شخصیت (کے شعور) کو شدید تر کرنے کا میلان موجود ہے۔ چنانچہ بدھ مت کی تعلیمات کی رو سے نجات ''بے عملی'' میں مضمر ہے ''نفی ذات'' اور ترکِ دینا'' (۱۴) بدھ مت کے نزدیک بڑے اوصاف ہیں بالکل اسی طرح عیسائیت☆ نے بطور ایک مذہبی نظام کے اپنی بنیاد ''حقیقت گناہ'' پر رکھی ہے۔

عیسائیت کے نزدیک اس دنیا کو ''بدی'' گردانا جاتا ہے اور ''داغِ گناہ'' انسان کے لیے موروثی سمجھا جاتا ہے۔ عیسائیت کے نزدیک انسان انفرادی حیثیت میں بالکل نامکمل ہے۔ اسے کسی مافوق الفطرت شخصیت کی ضرورت ہوتی ہے جو انسان اور اس کے خالق کے درمیان واسطہ بن سکے۔ مسیحیت، بدھ مت کے برعکس انسانی ذات کو قدرے حقیقی سمجھتی ہے۔ لیکن بدھ مت سے اس باب میں اتفاق کرتی ہے کہ انسان گناہ کے خلاف بطور ایک قوت کے ناکافی ہے۔ لیکن مسیحیت اور بدھ مت کے اس اتفاق میں ایک نازک سا فرق ہے۔ مسیحیت کی تعلیمات کی رو سے

ہم کسی نجات دہندہ پر انحصار کر کے گناہ سے چھٹکارا پا سکتے ہیں۔ جبکہ بدھ مت کے نزدیک ہم دکھ سے خود کو صرف اسی طور پر آزاد کر سکتے ہیں کہ ناکافی قوت کو ''فطرت'' کی کائناتی توانائی میں ضم کر دیں۔ دونوں مذاہب ''انسانی ذات کی کوتاہی'' پر متفق ہیں اور دونوں اس کوتاہی کو برائی سمجھتے ہیں لیکن ایک اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے نجات دہندہ کی شخصیت پر بھروسہ کرتا ہے جبکہ دوسرا اس میں بتدریج کمی کی ضرورت پر زور دیتا ہے تاآنکہ فناء کامل حاصل ہو جائے۔

جہاں تک زرتشی مذہب کا تعلق ہے یہ فطرت کو خیر و شر کی قوتوں کے درمیان لامتناہی لڑائی کے منظر سے تعبیر کرتا ہے اور یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان میں طاقت ہے کہ وہ خیر و شر میں سے جو راستہ چاہے، چن لے۔ زرتشی مذہب کے مطابق انسان نہ تو کاملاً اچھا ہے اور نہ ہی برا۔ بلکہ وہ دو اصولوں کا امتزاج ہے اور یہ دو اصول عبارت ہیں نور و ظلمت سے (اور) نور و ظلمت آفاقی برتری و تفوق حاصل کرنے کے لیے ایک دوسرے سے مستقلاً برسرِ پیکار ہیں۔ پس بدھ مت، مسیحیت اور زرتشی نظام☆ میں کائنات اور انسان کے بارے میں کچھ بنیادی مفروضات ہیں جو علی الترتیب اس طرح ہیں۔

(۱) فطرت میں درد ہے اور انسان اپنی انفرادی حیثیت میں بدی کا مجسمہ ہے۔ (بدھ مت)

(۲) فطرت میں ''گناہ'' ہے اور گناہ کا یہ حصہ انسان کے لیے مہلک ہے۔ (مسیحیت)

(۳) فطرت میں کشمکش ہے اور انسان ان مصروف کشاکش قوتوں کا آمیزہ ہے اور وہ خیر کی قوتوں کی طرفداری کرنے میں آزاد ہے جنہیں بالآخر غالب آنا ہے۔ (زرتشی نظام)

اسلام کا اخلاقی نصب العین

اب سوال یہ ابھرتا ہے کہ کائنات اور انسان کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر کیا ہے؟ اسلام میں وہ کون سا مرکزی خیال ہے جو اس کے سارے نظام کی ساخت کو متعین کرتا ہے۔ ہم جانتے ہیں دکھ، گناہ اور غم کا قرآن مجید میں بارہا ذکر کیا گیا ہے[۱۵] حق بات تو یہ ہے کہ اسلام اس کائنات کو ایک حقیقت سمجھتا ہے اور نتیجتاً اس میں جو کچھ ہے اسے بھی حقیقت تسلیم کرتا ہے۔ گناہ، دکھ، غم اور کشاکش یقیناً حقیقی ہیں۔ اسلام یہ درس دیتا ہے کہ بدی اس کائنات کا ناگزیر حصہ نہیں ہے، کائنات کی اصلاح کی جا سکتی ہے۔ گناہ اور شر کے عناصر کو بتدریج ختم کیا جا سکتا ہے۔ جو کچھ کائنات میں ہے، اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہے۔[۱۶] اور فطرت کی جو قوتیں تخریبی نظر آتی ہیں، زندگی کے سرچشمے بن جاتی ہیں، بشرطیکہ انسان اُن پر مناسب قدرت حاصل کر لے۔[۱۷] اللہ تعالیٰ نے انسان کو انہیں سمجھنے اور ان پر قدرت حاصل کرنے کی صلاحیت سے نوازا ہے۔[۱۸] یہ اور اسی طرح

کی دیگر قرآنی آیات میں قرآن کا گناہ اور غم کو تسلیم کرنا اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ اسلام کا اس کائنات کے بارے میں جو نظریہ ہے وہ نہ تو رجائیت پر مبنی ہے اور نہ ہی قنوطیانہ ہے۔[۱۹] جدید نفس پیمائی نے بدھ مت کے نفسیاتی مضمرات کا حتمی جواب دے دیا ہے۔ دکھ کائنات کی تشکیل کا جز ولاینفک نہیں ہیم۔ بلکہ قنوطیت معاندانہ سماجی ماحول کی پیداوار ہے۔ اسلام منظّم عمل کی تاثیر میں یقین رکھتا ہے۔ چنانچہ ہم اسلامی نقطہ نظر کو ''ترقی پسندانہ'' کہہ سکتے ہیں۔ جس کا مطلب معاشی ترقی اور سائنسی دریافت کے حوالے سے جملہ انسانی مساعی کا حتمی نظریہ اور جواز ہے۔

اگرچہ اسلام درد، گناہ اور کشمکش کے حقائق کو تسلیم کرتا ہے لیکن انسان کی اخلاقی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ اسلام کے نزدیک نہ تو دکھ ہے نہ گناہ اور نہ ہی کشمکش۔ (بلکہ) یہ (رکاوٹ) خوف[۲۰] ہے جس کا انسان اپنے اردگرد کے ماحول سے لاعلمی اور خدا کی ذات پر یقین مطلق نہ ہونے کی وجہ سے شکار ہے۔ انسان کو اخلاقی ترقی کی معراج اسی وقت نصیب ہوتی ہے جب وہ خوف اور غم سے مطلقاً آزاد ہو جاتا ہے۔

پس مرکزی مفروضہ جو اسلام کے ڈھانچہ کو منظّم کرتا ہے یہ ہے کہ فطرت میں خوف ہے اور اسلام کا مقصد انسان کو اس خوف سے نجات دلانا ہے۔ کائنات کے بارے میں اسلام کا یہ نقطہ نظر انسان کی مابعد الطبیعاتی فطرت کے اسلامی نقطہ نظر پر دلالت کرتا ہے۔ اگر خوف ہی وہ قوت ہو جو انسان پر غالب ہے اور انسان کی اخلاقی ترقی میں رکاوٹ ہے تو پھر انسان کو قوت کی ایک اکائی، توانائی، ایک عزم اور لامتناہی قوت کا جنین سمجھا جانا چاہیے، (اور) جس کا بتدریج اظہار تمام انسانی سرگرمیوں کا مقصد ہونا چاہیے۔ انسان کی حقیقی فطرت کی بنیاد قوت ارادی (عشق) ہے نہ کہ عقل اور فہم وفراست۔[۲۱]

انسان کی اخلاقی فطرت کے بارے میں بھی اسلام کی تعلیمات دیگر مذہبی نظاموں کی تعلیمات سے مختلف ہیں۔ اور جب خدا نے فرشتوں سے کہا ''میں زمین پر نائب یا خلیفہ بنا رہا ہوں'' انہوں نے کہا ''کیا تو زمین پر اسے خلیفہ بنا رہا ہے جو خون بہائے گا اور زمین پر امن کو تباہ کرے گا اور ہم تیری عظمت بیان کرتے ہیں اور تیری حمد وثناء کرتے ہیں''[۲۲] قرآن مجید کی اس آیت کو اگر اس معروف حدیث کی روشنی میں پڑھا جائے کہ ہر بچہ مسلمان (امن پسند) پیدا ہوتا ہے[۲۳] تو یہ اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ اسلامی عقائد کی رو سے انسان لازمی طور پر اچھی فطرت کا مالک اور امن پسند ہوتا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جس کی تشریح اور وکالت ہمارے زمانے میں جدید سیاسی فکر کے جد امجد ''روسو'' ☆ نے کی۔ اس کے برعکس، کلیسائے روم☆ کا انسانی

فطرت کے ''سیاہ کار'' ہونے کا عقیدہ ہے۔ (۲۴) جس کے نہایت ہی ضرر رساں مذہبی اور سیاسی نتائج ہیں۔ پس اگر انسان بنیادی طور پر ہی ''سیاہ کار'' ہے تو اسے اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ اس کی پوری زندگی پر کسی بیرونی طاقت کی نگرانی ہونی چاہیے۔ اس کا مطلب ہے مذہب میں ''دینی پیشوائی'' اور سیاست میں ''مطلق العنانیت''۔ یورپ کی تاریخ کے ازمنہ وسطیٰ میں اس رومن عقیدے نے اپنے مذہبی اور سیاسی نتائج پیدا کیے اور نتیجتاً ایک ایسے معاشرے نے جنم لیا جسے تباہ کرنے اور جس کی ساخت سے متعلق بنیادی مفروضوں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے شدید انقلاب کی ضرورت تھی۔ لوتھر☆ جو مذہب میں مطلق العنانیت اور جور و جبر کا دشمن تھا اور روسو جو سیاست میں مطلق العنانیت کا مخالف تھا کو، یورپ کی نوع انسانی کا پاپائیت☆ کی بھاری بیڑیوں اور مطلق لعنانیت سے نجات دہندہ تصور کیا جانا چاہیے۔

ان کے سیاسی اور مذہبی افکار کو انسانی فسق فجور کے کلیسائی عقیدے کی حقیقی تکذیب سمجھنا چاہیے۔ گناہ اور غم کو ایک تدریجی عمل کے ذریعے ختم کیے جانے کا امکان اور انسان کا فطرتاً اچھا ہونے کی یقین، اسلام کے بنیادی مفروضات ہیں۔ یہی مفروضات جدید مغربی تہذیب کی بھی بنیاد ہیں، جس نے لاشعوری طور پر ان کی حقانیت کو تسلیم کر لیا ہے۔ اس امر کے قطع نظر کہ یہ کس مذہبی نظام سے وابستہ ہے۔

اخلاقی اعتبار سے انسان فطرتاً اچھا اور امن پسند ہے۔ اور اگر مابعد الطبیعاتی حوالہ سے بات کریں تو انسان توانائی کی ایک اکائی ہے اور وہ اپنے ماحول کی نوعیت کے بارے میں غلط تصورات کی وجہ سے اپنے خوابیدہ ممکنات کو بروئے کار نہیں لا سکتا۔ (۲۵) اسلام کا اخلاقی نصب العین انسان کو خوف سے آزادی دلانا ہے اور اس خوف سے نجات دلا کر اسے ''شعور شخصیت''(۲۶) عطا کرنا اور طاقت کے سرچشمے کی حیثیت سے احساس ذات دینا ہے۔ یہی خیال ہے کہ انسان انفرادی طور پر طاقت کا سرچشمہ ہے، اسلامی تعلیمات کے مطابق انسان کے تمام اعمال کی قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے۔ (۲۷) اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو چیز (یا عمل) انسان کے شعور انفرادیت کو شدید کرے وہ اچھا ہے اور جو (عمل) اس کو کمزور کرے وہ برا ہے۔ اچھائی طاقت، قوت اور مضبوطی ہے۔ جب کہ بدی کمزوری ہے۔ (۲۸) انسان کو خود اس کی شخصیت کے احترام کا گہرا شعور دیں اور خدا کی اس وسیع و عریض زمین پر بلا خوف و خطر پھرنے دیں تو وہ دوسروں کی شخصیت کا احترام کرے گا اور مکمل طور پر متقی بن جائے گا۔ (۲۹) میرے لیے اس مقالہ میں یہ ممکن نہیں کہ میں ثابت کر سکوں کہ تمام بڑی برائیوں کی جڑ خوف

ہی ہے۔ (۳۰) لیکن اب ہم دیکھیں گے کہ انسانی سرگرمی کی بعض صورتیں جیسے نفس کشی، افلاس، غلامانہ فرمانبرداری جنہیں بعض اوقات عجز وانکساری اور غیر دنیاداری وغیرہ کے حسین ناموں کا لبادہ اوڑھا دیا جاتا ہے، انسانی سرگرمیوں کے وہ طریقے ہیں جو انسانی انفرادیت کی طاقت کو کمزور کرتے ہیں۔ (۳۱) یہ بدھ مت اور مسیحیت کے نزدیک اوصاف گردانے جاتے ہیں۔ جب کہ اسلام انہیں کلیتاً نظر انداز کرتا ہے۔ قدیم عیسائیوں نے غربت اور غیر دنیاداری کی بہت بڑائی بیان کی جب کہ اسلام افلاس کو ایک برائی سمجھتا ہے اور کہتا ہے ''دنیا سے اپنا حصہ لینا نہ بھولو''۔ (۳۲) اسلام کی نظر میں ارفع ترین وصف نیکوکاری ہے جسے قرآن مجید میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ ''نیکی یہ نہیں ہے کہ نماز کے لیے تم اپنے چہرے مشرق کی طرف پھیرتے ہو یا مغرب کی طرف بلکہ نیکی اس کی ہے جو ایمان رکھتا ہے اللہ پر، روز آخرت پر، فرشتوں پر اور الہامی کتابوں پر اور رسولوں پر۔ اور وہ لوگ نیک کہلانے کے مستحق ہیں جو خدا کی راہ میں اپنے عزیزوں، یتیموں، ضرورت مندوں، مسافروں اور ان لوگوں پر جو مدد کے طالب ہوتے ہیں، اپنا مال خرچ کرتے ہیں، اور اسیروں کی رہائی کے لیے خرچ کرتے ہیں اور وہ جو نمازوں میں تسلسل رکھتے ہیں اور جو اپنے قول وفعل کی پابندی کرتے ہیں جب وہ کوئی عہد کرلیں اور مصیبت اور سختی کے وقت صبر واستقلال سے کام لیتے ہیں''۔ (۳۳)

لہٰذا یہ واضح ہے کہ اسلام دنیائے قدیم کی اخلاقی اقدار کو تبدیل کرتا ہے (۳۴) اور اعلان کرتا ہے کہ انسان کی شخصیت کے شعور کا تحفظ اور اس کی ترقی تمام اخلاقی سرگرمی کا مقصد عین ہے۔ انسان ایک آزاد اور ذمہ دار وجود ہے۔ وہ اپنی تقدیر خود بناتا ہے۔ (۳۵) اور اس کی نجات اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ (۳۶) انسان اور خدا کے درمیان کوئی وسیلہ نہیں۔ (۳۷) خدا پر انسان کا پیدائشی حق ہے۔ (۳۸) اسی لیے، قرآن یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ حضرت عیسیٰ ☆ خدا کی روح ہیں۔ (۳۹) مسیحیت کے نظریہ نجات اور معصوم عن الخطا نظر آنے والے سربراہِ کلیسا کی معصومیت کے نظریہ کے خلاف پرزور احتجاج کرتا ہے۔ (کیونکہ) یہ وہ عقائد ہیں جو انسانی شخصیت کی کوتاہی کے مفروضہ پر مبنی ہیں اور انسانی میں ''احساسِ محتاجی'' پیدا کرنے کا باعث ہیں جسے اسلام ایک ایسی (منفی) قوت سے تعبیر کرتا ہے، جو انسان کی اخلاقی ترقی میں مزاحم ہوتی ہیں۔ اسلامی قانون ناجائز ولادت کو بالکل تسلیم نہیں کرتا۔ کیونکہ ناجائز ولادت کا داغ دراصل انسان میں آزادی کی صحت مند نشو ونما کے لیے بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ بالکل اسی طرح انسان میں احساسِ انفرادیت جلد اُجاگر کرنے کے لیے اسلامی قانون نے بتایا کہ بچہ پندرہ سال کی عمر میں ہی مطلقاً آزاد کہلاتا ہے۔

تاہم اسلام کے نظریہ اخلاقیات پر ایک اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے کہ اگر انسانی انفرادیت کی نشو ونما ہی اسلام کی سب سے بڑی فکر ہے تو یہ غلامی کے ادارے کو کیوں برداشت کرتا رہا ہے؟ قدیم دنیا کے اقتصادی شعور کے لیے آزاد مزدور کا تصور بالکل اجنبی تھا۔ ارسطو☆ غلامی کو انسانی معاشرے کا ایک اہم عنصر قرار دیتا ہے۔ پیغمبر اسلام خاتم النبیین ﷺ نے جو قدیم اور جدید دنیا کے درمیان ایک کڑی ہیں، ایک دانشمند مصلح کی طرح اپنے گرد ونواح کے سماجی حالات کے پیش نظر غلامی کا نام برقرار رکھنے کی حد تک قدرے رعایت برتی، تاہم انہوں نے بڑی خاموشی سے اس ادارے کی پوری روح سلب کر لی۔ اس بات کی دلیل کہ غلاموں کو دیگر مسلمانوں کی طرح مساوی مواقع میسر تھے، یہ ہے کہ اسلام کے بعض عظیم ترین جرنیل، بادشاہ (۴۰) وزراء، اہل علم و دانش اور فقیہہ غلام گزر رہے ہیں۔ ابتدائی خلفاء (۴۱) کے زمانے میں ہی زرخرید غلاموں کا تصور تقریباً معدوم تھا۔ سرکاری محاصل کا ایک حصہ غلاموں کی آزادی پر صرف کرنے کے لیے مختص تھا۔ (۴۲) اور جنگی قیدیوں کو یا تو ویسے ہی آزاد کر دیا جاتا تھا یا فدیہ لے کر چھوڑ دیا جاتا تھا۔ (۴۳) حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے بعد تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تھا۔ (۴۴) غلاموں کو قابل تعزیر قتل کی سزا کے طور پر اور غلطی سے جھوٹی گواہی دینے کے کفارے کے طور پر بھی آزاد کر دیا جاتا تھا۔ خود حضور اکرمؐ کا غلاموں کے ساتھ رویہ انتہائی فیاضانہ تھا۔ (۴۵) عرب کے مغرور اشراف کو تو یہ ایک آزاد شدہ غلام کی سماجی ترقی بھی گوارا نہ تھی۔ مکمل مساوات کے جمہوری نصب العین کو جسے پیغمبر اسلام خاتم النبیین ﷺ کی زندگی میں ایک واضح اظہار کا موقع ملا، عرب کے مغرور اشرافیہ کے سامنے کمال احتیاط کے ساتھ ہی پیش کیا جا سکتا تھا۔ حضور اکرم خاتم النبیین ﷺ نے ایک رہا شدہ غلام اور ایک آزاد قریش خاتون جو آپؐ کی رشتہ دار تھیں، کی شادی (۴۶) کروائی۔ یہ شادی آزاد عرب خاتون کے اشرافی افتخار کے لیے ایک ضرب کاری تھی۔ اس کا اپنے خاوند سے نبھا نہ ہو سکا اور نتیجہ طلاق کی صورت میں برآمد ہوا۔ جس سے اسے مزید لاچار بنا دیا کیونکہ کوئی معزز عرب ایک غلام یا طلاق یافتہ عورت سے شادی کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا۔ ہمہ وقت محتاط اور چوکس رہنے والے پیغمبر اسلام خاتم النبیین ﷺ نے اس موقعے کا فائدہ اٹھایا اور اس کو سماجی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔ آپؐ نے خود اس خاتون سے شادی کر لی (اور) اس طرح یہ ثابت کر دیا کہ نہ صرف ایک غلام ایک آزاد عورت سے شادی کر سکتا ہے بلکہ اس سے طلاق یافتہ عورت پیغمبر اسلام خاتم النبیین ﷺ جیسی عظیم شخصیت کی بیوی بھی بن سکتی ہے۔ عرب کی معاشرتی اصلاح کی تاریخ میں بلاشبہ اس شادی کو بہت اہمیت

حاصل ہے۔ اس امر کا اندازہ کرنا دشوار ہے کہ یورپی ناقدین کا اس شادی کا حقیقی مطلب نہ سمجھنے کا سبب ان کا تعصب ہے یا ان کی جہالت یا بصیرت کے فقدان نے انہیں اندھا کر دیا ہے۔

جدید اسلام کے پیرو کاروں کے غلاموں سے برتاؤ کے حوالے سے میں امیر عبدالرحمٰن افغانی ☆ کی سوانح عمری کے انگریزی ترجمہ سے حوالہ دیتا ہوں:

''مثال کے طور پر امیر کہتا ہے کہ ہرات میں فرامرز خان جو ایک چترالی غلام ہے، نہایت ہی قابل اعتماد سپہ سالار اعلیٰ ہے۔ ایک اور چترالی غلام نذیر احمد سفر خان دربار میں میرا بے حد قابل اعتبار افسر ہے۔ میری مہر اس کے پاس ہوتی ہے کہ وہ جس دستاویز پر چاہے لگائے اور میری خوراک اور غذا پر بھی۔ مختصراً یہ کہ اسے میرا پورا اعتماد حاصل ہے اور میری سلطنت اس کے ہاتھوں میں ہے۔ پروانہ خان مرحوم، نائب سپہ سالار اعظم اور جان محمد خان مرحوم وزیر خزانہ سلطنت کے دو نہایت اعلیٰ عہدیدار تھے اور دونوں ہی میرے غلام تھے''۔ سچ یہ ہے کہ اسلام میں غلامی کا ادارہ صرف برائے نام ہے اور قانون محمدی اور نظام اخلاق، میں انفرادیت کا اصول ایک رہنما اصول کے طور پر جلوہ گر ہے۔

مختصراً یہ کہ ایک مضبوط جسم میں مضبوط قوت ارادی اسلام کا نصب العین ہے۔ لیکن یہاں ایک لمحے کے لیے رکنے دیں تاکہ یہ دیکھیں کہ:

کیا ہم ہندوستان کے مسلمان اس نصب العین پر پورا اترتے ہیں؟

کیا ہندوستانی مسلمان کے مضبوط جسم میں عزم صمیم موجود ہے؟

کیا ان میں زندہ رہنے کا عزم پایا جاتا ہے؟

کیا اس میں کردار کی کافی قوت موجود ہے کہ وہ ان قوتوں کا مقابلہ کر سکے جو اس کے معاشرتی نظام کو درہم برہم کرنا چاہتی ہیں؟ مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ان تمام سوالوں کا جواب نفی میں ہے۔ (۴۷) قاری اس بات سے اتفاق کرے گا کہ زندگی کی سخت جدوجہد میں کسی سماجی نظام کو برقرار رکھنے کی بڑی وجہ افراد کی (زیادہ) تعداد کا ہونا نہیں ہے۔ (۴۸) نہ صرف معاندانہ قدرتی ماحول کے خلاف کوششوں میں بلکہ اپنے ہم نسل رقیبوں کے ساتھ بھرپور، اچھی اور نازونعم کی زندگی گزارنے کے لیے مسابقت میں کردار ہی انسان کا اصل ہتھیار رہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی قوتِ حیات افسوسناک حد تک کمزور ہو چکی ہے۔ (۴۹) مذہبی روح کے انحطاط نے دیگر سیاسی نوعیت کے عوامل کے ساتھ مل کر جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں ہے، اس میں احساس کمتری پیدا کیا

ہے اور دوسروں پر انحصار کو اس نے اپنا شعار بنالیا ہے۔

مزید برآں، وہ تساہل روح اس میں سرایت کر گیا ہے جسے کمزور لوگ اپنی کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کے لیے ''قناعت'' کا باوقار نام دیتے ہیں۔ اپنے غیر جانبدارانہ تجارتی اخلاقیات کی وجہ سے وہ اپنے اقتصادی منصوبے میں ناکام ہو جاتا ہے۔ ملی مفاد کے صحیح تصور کے فقدان اور اس ملک کی دیگر اقوام کے مقابلے میں اپنی قوم کی موجودہ حالت کا صحیح ادراک نہ رکھنے کے باعث وہ اپنی نجی اور غیر نجی زندگی میں ان خطوط پر گامزن ہے جو مجھے خدشہ ہے کہ اسے تباہی کی طرف لے جائیں گے۔ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مقصد کی حمایت سے پہلو تہی کرتا ہے خواہ اس مقصد کی اہمیت مصدقاً قومی نوعیت کی ہی کیوں نہ ہو۔ محض اس لیے کہ اس مقصد سے اس کا بے نیاز رہنا کسی بااثر ہندو کو خوش کرتا ہے جس کی وساطت سے وہ اپنے لیے کوئی ذاتی امتیاز حاصل کرنے کی امید رکھتا ہے۔

میں بلا جھجھک یہ اعلان کرتا ہوں کہ میرے نزدیک ایک ان پڑھ دکاندار زیادہ معزز ہے جو ایمانداری سے اپنی روزی کماتا ہے اور جس کے بازوؤں میں اتنی سکت ہے کہ مشکل وقت میں اپنی بیوی بچوں کا تحفظ کر سکے۔ بہ نسبت اس اعلیٰ درجے کے مہذب اور ذہین گریجوایٹ کے جس کی دھیمی اور کمزور آواز اس کے جسم میں روح کی مردنی کو ظاہر کرتی ہے۔(۵۰) وہ اپنے عجز وانکسار پر فخر کرتا ہے، کم کھاتا ہے اور رات کو بے خوابی کی شکایت کرتا ہے اور اگر کبھی بچے پیدا کرتا ہے تو قوم کے لیے لاغر اور بیمار بچے ہی پیدا کرتا ہے۔

مجھے امید ہے کہ قاری میری اس بات پر ناراض نہیں ہوگا کہ میرے دل میں شیطان کے لیے کسی حد تک تحسین کا جذبہ(۵۱) موجود ہے۔ شیطان نے آدم کے سامنے جھکنے سے انکار کر کے جس کے بارے میں اسے ایمانداری سے یقین تھا کہ وہ (آدم) اس سے کمتر ہے۔ عزت نفس کا جو اعلیٰ شعور پیش کیا میرے خیال میں (یہ) کردار کا وہ اعلیٰ وصف ہے جو اسے (شیطان) اس کی روحانی بدصورتی سے نجات دلانے کے لیے کافی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے مینڈک کی خوبصورت آنکھیں اس کے جسمانی گھن کو چھپانے کے لیے کافی ہیں اور مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے (شیطان کو) اس لیے سزا نہیں دی کہ اس نے ایک کمزور انسانیت کے جدامجد کے سامنے جھکنے سے انکار کیا بلکہ اسے سزا اس بات پر ملی کہ اس نے کائنات کے حاکم کی منشاء کے سامنے مطلق فرمانبرداری سے انحراف کیا تھا۔

ہمارے تعلیم یافتہ نوجوانوں کا نصب العین زیادہ تر ملازمت ہے اور ملازمت بالخصوص ہندوستان جیسے ملک (۵۲) میں دوسروں پر انحصار کرنے کا احساس پیدا کرتی ہے جو انسانی انفرادیت

کی طاقت کو کمزور کر دیتی ہے۔ یقیناً ہم میں سے جو غریب ہیں ان کے پاس کوئی سرمایہ نہیں ہے۔ متوسط طبقہ کے لوگ باہمی بداعتمادی (۵۳) کی وجہ سے مشترکہ نوعیت کا کاروبار شروع نہیں کر سکتے۔ اور امیر طبقہ تجارت کو بطور ایک پیشہ اپنی عظمت و وقار کے منافی سمجھتا ہے (۵۴) دوسروں پر اقتصادی انحصار (۵۵) اور حقیقت ام الخبائث ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے اندر جو برائیاں ہیں وہ اس میں قوت حیات کی کمی کا اظہار ہیں۔ جسمانی طور پر بھی وہ بہت زیادہ انحطاط کا شکار ہوا ہے۔ اگر کوئی شخص سکول اور کالجوں میں مسلمان لڑکوں کے زرد اور مرجھائے ہوئے چہرے دیکھے گا تو اسے میرے بیان کی ایذا رساں تصدیق ہو جائے گی۔ طاقت، توانائی، قوت، مضبوطی اور ہاں جسمانی مضبوطی ہی قانون زندگی ہے۔ ایک طاقتور آدمی کی جیب جب خالی ہوگی تو وہ دوسروں سے چھین لے گا لیکن ایک کمزور اور ڈرپوک آدمی دنیا کے مسلسل جنگ وجدل کے منظر میں ایک ذلیل موت ہی مرے گا۔ لیکن اس ناپسندیدہ صورت حال کی اصلاح کس طور کی جاسکتی ہے؟

ہمیں بتایا جاتا ہے کہ تعلیم ہی مطلوبہ تبدیلی لے کر آئے گی۔ (۵۶) میں فوراً یہ کہوں گا کہ مجھے تعلیم پر ایک اخلاقی تربیت کے وسیلہ کے طور پر زیادہ یقین نہیں۔ میری تعلیم سے مراد وہ تعلیم ہے جو ہندوستان میں رائج ہے۔ بنی نوع انسان کی اخلاقی تربیت درحقیقت عظیم شخصیات کا کام ہوتا ہے جو انسانی تاریخ میں گاہے بگاہے نمودار ہوتی رہتی ہیں۔ بدقسمتی سے ہمارا موجودہ سماجی ماحول اخلاقی مقناطیسیت رکھنے والی شخصیات کی پیدائش اور نشوونما کے لیے سازگار نہیں ہے۔ موجودہ قحط الرجال کی وجہ جاننے کے لیے ہمیں ان مرئی اور غیر مرئی قوتوں کا دقیق تجزیہ کرنا ہوگا جو آج کل ہمارے سماجی ارتقاء کو متعین کر رہی ہیں۔ میں اس مقالے میں اس کی تحقیق میں نہیں پڑوں گا۔ لیکن تمام غیر متعصب لوگ اس بات کو آسانی سے تسلیم کر لیں گے کہ ایسی شخصیات آج کل ہم میں کمیاب ہیں۔ (۵۷) ایسی صورت میں تعلیم ہی وہ راستہ بچتا ہے جس پر ہمیں انحصار کرنا پڑے گا۔ لیکن کس طرح کی تعلیم؟ تعلیم میں بھی فلسفہ اور سائنس کی طرح کوئی مطلق سچ نہیں ہے۔ علم برائے علم احمقوں کا نظریہ ہے۔ (۵۸) کیا ہم نے کبھی کوئی شخص دیکھا ہے کہ اس کے ذہن میں روشنی کا نظریہ تموج صرف اس لیے آیا ہو کہ یہ ایک سائنسی حقیقت ہے۔ دیگر چیزوں کی طرح تعلیم کا تعین بھی سیکھنے والے کی ضرورت کے مطابق ہونا چاہیے۔ ایسی تعلیم جس کا ایک خاص قسم کا کردار پیدا کرنے سے، جس کی تشکیل آپ چاہتے ہیں، براہِ راست تعلق نہ ہو، بالکل بے سود ہے۔

میں یہ مانتا ہوں کہ ہندوستان کا موجودہ نظام تعلیم ہمیں روزگار فراہم کرتا ہے۔ ہم گریجویٹس

کی ایک تعداد پیدا کرتے ہیں اور انہیں خطاب یافتہ بھکاری بنا کر حکومت کے پاس نوکری کی بھیک مانگنے کے لیے بھیج دیتے ہیں۔ مانا کہ ہم اعلیٰ ملازمتوں میں چند نوکریاں حاصل کرنے میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔(۵۹) یہ عوام ہی ہیں جو کسی قوم کی ریڑھ کی ہڈی ہوتے ہیں۔(۶۰) انہیں اچھی خوراک دی جانی چاہیے، اچھا گھر دیا جانا چاہیے اور ان کے لیے مناسب تعلیم کا بندوبست ہونا چاہیے۔ زندگی صرف روزگار کے (حصول) کا نام نہیں ہے۔ (بلکہ) زندگی اس سے بالاتر (چیز) ہے۔(۶۱) یہ صحت مند کردار(۶۲) ہی ہے جو قومی نصب العین کے تمام پہلوؤں کا عکاس ہوتا ہے۔ اور ایک حقیقی قومی کردار(۶۳)۔ (کے حصول) کے لیے آپ کے پاس ایک حقیقی قومی تعلیم ہونی چاہیے۔(۶۴) کیا آپ توقع کرتے ہیں کہ وہ بچہ مسلم کردار کا غماز ہوگا، جس کی تربیت مالی امداد (چندہ) حاصل کرنے والے مدرسے میں ہوتی ہے اور جو اپنی سماجی اور تاریخی روایات سے بالکل بے بہرہ ہوتا ہے۔(۶۵) آپ اسے کرامویل☆ کی تاریخ کی خوراکیں پلاتے رہیں (پھر) یہ امید رکھنا عبث ہوگا کہ وہ حقیقی مسلم کردار کا حامل ہوگا۔ کرامویل کی تاریخ کا علم یقیناً اس میں ''پیورٹین انقلابی'' ☆ کے لیے ستائش وتوصیف کا کافی جذبہ پیدا کر دے گا لیکن یہ اس کی روح میں صحتمند افتخار کا وہ (جذبہ) پیدا نہیں کر سکتا جو ایک سچے قومی کردار کے لیے حیات بخش لہو کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہمارا تعلیم یافتہ نوجوان ولنگٹن☆، گلیڈسٹون☆، ولیٹر☆ اور لوتھر☆ کے بارے میں سب کچھ جانتا ہے وہ آپ کو بتا دے گا کہ لارڈ رابرٹس☆ نے اٹھارہ سال کی عمر میں ایک سپاہی کی حیثیت سے جنوبی افریقہ کی جنگ میں حصہ لی۔ لیکن ہم میں سے کتنے لوگ ہیں جو جانتے ہیں کہ محمد ثانی☆ نے قسطنطنیہ بائیس سال کی عمر میں فتح کیا۔ ہم میں سے کتنے ہیں جنہیں اس بات کا دھندلا سا بھی گمان ہے کہ مسلم تہذیب کا جدید مغربی تہذیب پر کتنا (گہرا) اثر ہے۔ ہم میں سے کتنے ابن خلدون☆ کی حیران کن تاریخی تخلیقات سے باخبر رہیں یا الجزائر☆ کے امیر عبدالقادر اعظم☆ کے غیر معمولی عظیم کردار سے واقف ہیں۔ ایک زندہ قوم اس لیے زندہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے متوفین (ماضی) کو کبھی نہیں بھولتی۔(۶۶)

میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ اس ملک میں مروجہ تعلیمی نظام ہماری قومی ضرورتوں سے بالکل ہم آہنگ نہیں ہے۔ یہ بطور ایک قوم کے ہمارے مزاج کے مطابق نہیں ہے۔ یہ نظام تعلیم ایک غیر مسلم نوع کے کردار کی تشکیل کرتا ہے۔ اس کا تعین ہماری قومی ضروریات کے مطابق نہیں ہوا۔ یہ ہمارے ماضی سے کلیتاً کٹا ہوا ہے۔ اور یہ نظام تعلیم اس غلط مفروضے پر مبنی ہے کہ تعلیم کا

مقصد انسانی عقل کی تربیت ہے نہ کہ انسان کی قوت ارادی کی۔ اور نہ ہی یہ سطحی نظام ہند و مزاج سے ہم آہنگ ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ اس نظام نے ان میں کچھ سیاسی مثالیت پسند پیدا کر دیئے ہیں جنہیں تاریخ کے بارے میں ان کا غلط سیاسی فہم، سماجی امن کے تمام جملہ حالات کو تہس نہس کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ ہم اپنے بچوں کی تعلیم پر ہر سال ایک خطیر رقم خرچ کرتے ہیں۔ ہاں، ہمیں شہنشاہِ انگلستان کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ ہندوستان ایک آزاد ملک ہے (آزادی فکر کے حوالے سے) ہر کوئی اپنی مرضی کی رائے قائم کرنے میں آزاد ہے۔ (۶۷) میں اسے محض ضیاع سمجھتا ہوں۔ اپنی حقیقی آزادی کی خاطر، ہمارے اپنے سکول، اپنے کالج اور اپنی یونیورسٹیاں ہونی چاہئیں جہاں ہم اپنی سماجی اور تاریخی روایات کو زندہ رکھ سکیں۔ جو ہمیں اچھے اور امن پسند شہری بنا دیں اور جو ہم میں ایک آزاد لیکن قانون کی پابند روح پیدا کر دیں جس سے انتہائی عظیم سیاسی اوصاف جنم لیتے ہیں۔ مجھے ان مشکلوں کا بخوبی ادراک ہے جو ہماری راہ میں حائل ہیں۔ لیکن میں صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اگر ہم اپنی مشکلات پر قابو نہ پا سکے تو یہ دنیا جلد ہی ہم سے چھٹکارا پالے گی۔ (۶۸)

اس ریویو کے آخری شمارے میں اسلام کے اخلاقی نصب العین پر بحث کرنے کے بعد اب میں کچھ الفاظ ''اسلام کے سیاسی نصب العین'' کے بارے میں عرض کروں گا۔ لیکن اس موضوع پر بات کرنے سے پیشتر میں اس الزام کا جواب دینا چاہوں گا جو اکثر اوقات ہمارے یورپی ناقدین اسلام پر لگاتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام ایک مذہب ہے جو حالت جنگ کی طرف دلالت کرتا ہے اور یہ (مذہب) صرف حالت جنگ میں ترقی کرتا ہے۔ اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ جنگ کسی بھی قوم کی توانائی کا اظہار ہوتی ہے۔ جو قوم لڑ نہیں سکتی وہ اپنے آپ کو ''انتخابی مسابقت'' کے تناؤ اور کھینچا تانی میں زندہ نہیں رکھ سکتی جو تمام انسانی ترقی کے لیے ایک ناگزیر شرط ہے۔ قرآن نے یقیناً دفاعی جنگ کی اجازت دی ہے۔ لیکن کفار کے خلاف جارحانہ لڑائی کے اصول کو اسلام کی مقدس کتاب (۶۹) نے بالکل رد کر دیا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں ''انہیں اللہ کے راستے کی طرف بلاؤ عقل کے ساتھ اور مشفقانہ تنبیہ کر کے۔ ان کے ساتھ جھگڑا بہت ہی مہربانی کے انداز میں کرو'' (۷۰) اہل کتاب سے اور جاہلوں سے کہو کیا تم اسلام قبول کر لیا تو وہ ہدایت کے راستے پر آ گئے لیکن اگر انہوں نے منہ پھیر لیا تو تب تمہارا فرض صرف تبلیغ کرنا ہے اور اللہ کی نظریں اپنے بندوں پر ہیں''۔ (۷۱)

حضور اکرم خاتم النبیین ﷺ کی حیات طیبہ میں جتنی بھی جنگیں لڑی گئیں، وہ دفاعی جنگیں تھیں۔ آپؐ کی سلطنت روما کے خلاف ۶۲۹ء میں لڑی گئی جنگ اس وجہ سے شروع ہوئی کہ

حکومت قسطنطنیہ نے بین الاقوامی قانون کی سخت خلاف ورزی کی جب اس نے معصوم عرب سفارتی نمائندے کو جسے ان کے دربار میں بھیجا گیا تھا، قتل کر دیا(۷۲) دفاعی جنگوں میں بھی آپ ؐ نے مغلوب دشمنوں کے ساتھ ظلم وزیادتی سے منع فرمایا ہے۔ میں ذیل میں آپ ؐ کے ان رقت آمیز الفاظ کا حوالہ دیتا ہوں جو انہوں نے اپنے پیروکاروں سے اس وقت خطاب کرتے ہوئے کہے، جب وہ لڑائی کی غرض سے روانہ ہونے والے تھے۔

ہم پر لگائے گئے زخموں کا بدلہ لینے کے لیے ان لوگوں کو مت ستاؤ، جو اپنے گھروں میں خلوت نشین ہیں۔ عورتوں پر ہاتھ نہ اُٹھاؤ۔ شیر خوار بچوں کے سینوں کو زخمی نہ کرو، یا ان لوگوں کو جو صاحب فراش ہیں اور علیل ہیں۔ مزاحمت نہ کرنے والے لوگوں کے مکانات کو مسمار کرنے سے گریز کرو۔ ان کے ذرائع معاش کو تباہ مت کرو، نہ ہی پھلدار درختوں کو۔ اور نہ ہی کھجور کے درختوں کو ہاتھ لگاؤ۔ (۷۳)

تاریخ اسلام ہمیں یہ بتاتی ہے کہ اسلام کی بطور مذہب، توسیع کا کسی طور بھی اس کے پیروکاروں کی سیاسی قوت سے تعلق نہیں ہے۔ اسلام کی عظیم ترین روحانی فتوحات اس کے سیاسی زوال وانحطاط کے زمانہ میں ہوئیں۔ جب منگولیا☆ کے وحشیوں نے ۱۲۵۸ میں بغداد☆ کی تہذیب کو خون میں نہلا دیا۔ (۷۴) جب مسلمانوں کے اقتدار کا سپین☆ میں خاتمہ ہوا۔ جب فرڈیننڈ☆ نے ۱۲۳۲ میں بے رحمی سے مسلمانوں کو قتل کر دیا اور انہیں قرطبہ☆ سے نکال باہر کیا، (۷۵) تو اسلام نے سماٹرا☆ میں بھی اپنے قدم جمائے اور ملائی مجمع الجزائر☆ میں بھی پر امن تبدیلی مذہب کا (دور) شروع ہو گیا۔

پروفیسر آرنلڈ☆ کے بقول (۷۶) اسلام نے اپنے سیاسی انحطاط کے دور میں بعض بڑی شاندار فتوحات حاصل کی ہیں۔ تاریخ میں دو بڑے بڑے مواقع آئے ہیں جب وحشی کفار نے حضور اکرم خاتم النبیین ﷺ کے پیروکاروں کی گردنیں کاٹیں، گیارہویں صدی میں سلجوق ترکوں☆ (۷۷) کا واقعہ اور تیرھویں صدی میں منگولوں☆ (۷۸) کا واقعہ لیکن ان دونوں صورتوں میں فاتحین نے مفتوحین کا مذہب ہی قبول کیا ہے۔ کسی اور جگہ وہی فاضل محقق کہتا ہے کہ اسلام نے اپنی عظیم ترین اور دائمی تبلیغی کامیابیاں اس وقت اور ان مقامات پر حاصل کی تھیں، جب اور جہاں ان کا سیاسی اقتدار کمزور پڑ رہا تھا جیسا کہ جنوبی ہندوستان اور مشرقی بنگال میں ہوا۔ حق بات تو یہ ہے کہ اسلام لازماً امن کا مذہب ہے۔ سیاسی اور سماجی فسادات کی تمام صورتوں کی قرآن مجید نے دوٹوک انداز میں مذمت کی ہے۔ میں قرآن مجید کی چند آیات کا حوالہ دیتا ہوں۔

جو کچھ اللہ نے تمہیں دیا ہے، اسی میں سے کھاؤ اور پیو اور روئے زمین پر باغیوں کی طرح نہ دوڑو۔ (۷۹)

اور جب روئے زمین کی اصلاح ہو چکے تو اس کا امن برباد مت کرو اور تمہارے لیے یہی اچھا ہے اگر تم ایمان رکھتے ہو۔ (۸۰)

اور دوسروں کے ساتھ نیکی کرو جس طرح اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ نیکی کی اور زمین پر امن کی خلاف ورزی نہ کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ انہیں پسند نہیں کرتا جو امن میں خلل ڈالتے ہیں۔ (۸۱)

دوسری دنیا میں ان کے لیے ٹھکانہ ہے جو زمین پر بغاوت نہیں کرتے اور فساد نہیں پھیلاتے اور آخرت انہی کے لیے ہے جو خوف خدا رکھتے ہیں۔ (۸۲)

اور جن لوگوں نے شہروں میں بغاوت کی اور بے چینی کو بڑھایا تو اللہ تعالیٰ ان کی طرف آیا سزا کے تازیانے کے ساتھ۔ (۸۳)

ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کتنی سختی سے سیاسی اور سماجی شورشوں کی تمام صورتوں کی مذہب کرتا ہے لیکن قرآن صرف فساد کی برائی کی مذمت پر ہی اکتفا نہیں کرتا، وہ اس برائی کی جڑ تک جاتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ زمانہ قدیم اور زمانہ جدید دونوں ادوار میں خفیہ اجلاس سیاسی اور سماجی بے چینی کا مستقل ذریعہ رہے ہیں۔ قرآن ایسی کانفرنسوں کے بارے میں کہتا ہے۔ ''اے اہل ایمان! اگر تم خفیہ طریقے سے بات چیت کرو تو گناہ اور بغاوت کی غرض سے مت کرو'' (۸۴) ہر قیمت پر سماجی امن کا حصول اسلام کا نصب العین ہے۔ معاشرے میں پر تشدد تبدیلی کے تمام طریقوں کی قرآن مجید نے واضح اور غیر مبہم الفاظ میں مذمت کی ہے۔ تارتشی (۸۵) جو سپین ☆ کا ایک مسلمان وکیل ہے، اسلامی روح کے عین مطابق گفتگو کرتا ہے، جب وہ کہتا ہے کہ ''چالیس سال کا ظلم وجور ایک گھنٹے کی طوائف الملوکی سے بہتر ہے'' بخاری ☆ شریف کی حدیث ہے کہ ''اگر ایک حبشی غلام بھی تمہارا حکمران بنا دیا جائے تو اس کی بات غور سے سنو اور اس کی اطاعت کرو'' ارفاجہ کی سند پر امام مسلم ☆ ایک اور اہم حدیث بیان کرتے ہیں ''ارفاجہ (۸۶) کہتا ہے کہ میں نے پیغمبر خدا کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب تم کسی ایک کی پیروی پر متفق ہو گئے ہو پھر اگر ایک اور آدمی تمہاری لاٹھی کو توڑنے کے لیے آگے بڑھتا ہے (تمہیں کمزور کرنے کے لیے) یا تمہارے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے لیے تو اسے قتل کر دو''۔

ہم میں سے ان لوگوں کو جنہوں نے مسلمانوں کی ہیئت عمومی کے سیاسی نظریات سے اختلاف کرنے کا اپنا شغل بنا رکھا ہے، اس حدیث کو غور سے پڑھنا چاہیے اور اگر وہ حضور اکرمؐ کے الفاظ کے لیے ذرا سی بھی عزت رکھتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ سیاسی رائے کے اظہار میں خود کو اس گھٹیا روش سے باز رکھیں۔ اگرچہ اس طرح انہیں کچھ ذاتی منفعت تو حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن

مسلم قوم کے مفادات کے لیے یہ بہت ضرر رساں ہے۔ ان آیات اور احادیث کا یہاں حوالہ دینے کا مقصد یہ ہے کہ میں سیاسی رائے عامہ کی تربیت خالصتاً اسلامی خطوط پر کر سکوں۔

اس ملک میں ہم عیسائی حکومت کے زیرِ نگین ہیں۔ ان اوّلین مسلمانوں کی مثال ہمیشہ ہمارے پیشِ نظر رہنی چاہیے جن پر ان کے اپنے ہم وطنوں نے ظلم و تشدد کیا اور جنہیں اپنا وطن چھوڑنا پڑا اور حبشہ☆ کی عیسائی ریاست میں آباد ہونا پڑا۔ انہوں نے حبشہ کی ریاست میں رہنے کا جو طرزِ عمل اختیار کیا، وہ اس ملک میں ہمارا رہنما اصول ہونا چاہیے جہاں مغربی نظریات کے حد سے زیادہ اثرات نے (اور) لوگوں کی تاریخی تناظر کے صحیح ادراک میں خطرناک حد تک کمی (لاعلمی) کے باعث موجود حکومت پر تنقید کرنا سکھا دیا ہے اور عیسائیوں کے ساتھ ہمارے تعلقات کا تعین قرآن مجید نے یوں کیا ہے ''اور تم دوستی کے لیے اپنے قرب تر ان لوگوں کو پاؤ گے جو اپنے آپ کو عیسائی کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں اہل علم اور راہب لوگ موجود ہیں اور وہ لوگ کبھی خود بین نہیں ہوتے''۔ (۸۷)

اسلام کا سیاسی نصب العین

اسلام کو ایک امن پسند مذہب ثابت کرنے کے بعد اب میں خالصتاً اسلامی نصب العین کے سیاسی پہلو پر بات کروں گا۔ یعنی وہ نصب العین جو اسلام کی اجتماعی شخصیت کا فکر ہے۔ ایک معاشرے کے قیام کے بعد اسلام اپنے پیروکاروں سے بطور ایک قوم کے کیا توقعات رکھتا ہے؟ اپنے قومی امور کے نظم و نسق میں کن اصولوں سے انہیں رہنمائی حاصل کرنی چاہیے؟ ان کا مقصود منتہا کیا ہونا چاہیے اور اسے کس طرح حاصل کیا جانا چاہیے۔ ہم جانتے ہیں کہ اسلام عقیدے سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ یہ نام ہے ایک قوم کا، ایک ملت کا۔ (۸۸) اسلامی جماعت کی رکنیت کا تعین ولادت، علاقہ یا حقوق قومیت نہیں کرتے بلکہ اسلام کا تعلق مشترکہ عقیدے سے ہے۔ ''انڈین محمدن'' کی اصطلاح، خواہ اس میں کتنی ہی سہولت کیوں نہ ہو، اپنے اندر ہی تضاد رکھتی ہے۔ اسلام اپنی ماہیت کے اعتبار سے زمان و مکان (۸۹) کی تمام شرائط سے بالاتر ہے۔ ہمارے لیے قومیت کا نظریہ ایک خالص نظریہ ہے، اس کی بنیاد و جغرافیائی حدود پر نہیں ہے۔ لیکن جہاں تک ایک اوسط درجے کے انسان کی اس ضرورت کا تعلق ہے کہ اسے اپنی قومیت (کے اظہار) کے لیے ایک مادی مرکز چاہیے۔ تو مسلمان (اس ضرورت کی تکمیل کے لیے) شہر مکہ کی طرف دیکھتے ہیں۔ پس مسلمانوں کی تصورِ قومیت کی بنیاد میں، حقیقی و تصوراتی اور ٹھوس و تجریدی پہلو یکجا ہیں۔ (۹۰)

لہٰذا جب یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام کے مفادات ایک مسلمان کے مفادات سے بالاتر ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب فرد کو ایک اکائی اور قوم کو اسلامی ضابطے کی ایک خارجی علامت سمجھا جائے تو فرد کے مفادات قوم کے مفادات کے تابع ہوتے ہیں۔ صرف یہی ایک اصول ہے جو فرد کی آزادی کی محدود کرتا ہے ورنہ تو انسان بالکل آزاد ہے۔ ایسی قوم کے لیے بہترین طرز حکومت جمہوریت ہوگا۔ جس کا نصب العین انسان کو قابل عمل حد تک آزادی دے کر اسے اس قابل بنانا ہے کہ وہ اپنی فطرت کی جملہ امکانی صورتوں کی نشوونما کر سکے۔ خلیفہ اسلام ایسی ہستی نہیں ہے جس سے کبھی غلطی سرزد ہونے کا امکان نہ ہو۔ دیگر مسلمانوں کی طرح وہ بھی یکساں قانون کے تابع ہے۔ اسے لوگ ہی منتخب کرتے ہیں اور قانون کی خلاف ورزی کی صورت میں وہی معزول بھی کر سکتے ہیں۔ ترکی کے موجود سلطان کے ایک بزرگ پر ایک معمار کی طرف سے ایک عام قاضی کی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا(۹۱) اور وہ قاضی شہر سے اس پر جرمانہ عائد کروانے میں بھی کامیاب ہوگیا(۹۲) چنانچہ جمہوریت کو اسلام کے سیاسی نصب العین کا ایک اہم پہلو سمجھا جانا چاہیے تاہم اس بات کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ مسلمان انفرادی آزادی کے تصور کے باوجود ایشیاء کی سیاسی بہتری کے لیے کچھ نہ کر سکے۔ ان کی جمہوریت صرف تیس سال ہی رہی (۹۳) اور ان کی سیاسی توسیع کے ساتھ ہی ختم ہوگئی۔ گو انتخاب کا اصول ایشیاء میں نیا نہیں تھا (کیونکہ قدیم پارتھیوں (اشکانیوں) کی حکومت کی بنیاد بھی اسی اصول پر تھی لیکن یہ اسلام کے ابتدائی ایام میں کسی نہ کسی وجہ سے ایشیائی اقوام کے لیے موزوں نہ تھا۔ تاہم ایشیاء کے ممالک میں سیاسی روح پھونکنا ایک مغربی قوم کا ہی نصیب ٹھہرا۔ دورِ جدید میں جمہوریت برطانیہ کا سب سے بڑا مشن رہا ہے(۹۴) اور انگریز مدبرین اس اصول کو بڑی دلیری سے ان ممالک تک لے کر گئے جو صدیوں سے مطلق العنانیت کی نہایت ہی ظالمانہ چکی میں پس رہے ہیں۔ سلطنت برطانیہ ایک وسیع و عریض سیاسی ہیئت ہے، جس کی قوت کا دارومدار اس اصول کی بتدریج ترقی پر ہی ہے۔ بنی نوع انسان کے سیاسی ارتقاء میں سلطنت برطانیہ کا ایک مہذب عامل کی حیثیت سے دوام ہمارے مفادات میں سے ایک بڑا مفاد ہے۔ اس وسیع و عریض سلطنت کے لیے ہمارے دل میں بھرپور ہمدردی اور تکریم کا جذبہ موجود ہے۔ کیونکہ اس میں ہمارے سیاسی نصب العین کا ایک (اہم) پہلو آہستہ آہستہ صورت گر ہوتا ہے۔ انگلستان درحقیقت ہمارے بڑے فرائض میں سے ہی ایک فرض کو سرانجام دے رہا ہے۔ جسے ہم نامساعد حالات کے باعث ادا نہ کر سکے۔ سلطنت برطانیہ اس وجہ سے عظیم نہیں کہ اس نے

مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کو تحفظ فراہم کیا ہوا ہے بلکہ یہ اس کا جذبہ ہے جس نے اسے دنیا کی عظیم ترین سلطنت بنا دیا ہے۔ (۹۵)

اب میں اسلامی معاشرے کے سیاسی ڈھانچے کی بات کروں گا۔ جس طرح مسلم اخلاقیات (۹۶) کے دو بنیادی مفروضات ہیں، اسی طرح مسلم سیاسی ڈھانچے کی بنیاد بھی دو اساسی مفروضوں پر استوار ہے۔

۱- خدا کا قانون ہی مطلقاً مقتدرِ اعلیٰ ہے۔ حاکم کو سوائے قانون کے شارح ہونے کے، اسلام کے سماجی ڈھانچے میں کوئی مزید برتری حاصل نہیں ہے۔ ذاتی اقتدار اسلام کے نزدیک خوف و کراہت کی علامت ہے۔ ہم اسے انسانی انفرادیت کے اظہار کے لیے ضرررساں سمجھتے ہیں۔ اس معاملے میں شیعہ سنیوں سے اختلاف رکھتے ہیں ان کا خیال ہے کہ خلیفہ یا امام اللہ تعالیٰ کی جانب سے تقرر کردہ ہوتا ہے اور قانون کے بارے میں اس کی تعبیر حتمی ہوتی ہے۔ وہ غلطی سے مبرا ہے، اس لیے وہ مطلق مقتدرِ اعلیٰ ہے۔ یقیناً اس نظریہ کسی حد تک صداقت پائی جاتی ہے کیونکہ ''اختیار مطلق'' کے اصول نے بنی نوع انسان کی تاریخ میں بڑی خوش اسلوبی سے کام کیا ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم کرنا پڑے گی کہ یہ اصول غیر مہذب معاشروں کے سلسلہ میں تو بالکل صادق آتا ہے لیکن جب اس کا اطلاق تہذیب کے اعلیٰ مدارج پر کیا جائے تو یہ اپنی خامیاں ظاہر کر دیتا ہے۔ لوگ اس نظریہ سے بیزار ہو جاتے ہیں جیسا کہ ایران میں حالیہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات (۹۷) نے ثابت کیا ہے۔ باوجود اس حقیقت کے کہ ایران ایک شیعہ ملک ہے، وہ الیکشن کا اصول متعارف کروا کے اپنی حکومت میں ایک بنیادی ساخت کی تبدیلی کا متقاضی ہے۔

۲- اسلام کا دوسرا سیاسی مفروضہ قوم کے تمام افراد میں مکمل مساوات کا اصول ہے۔ اسلام میں اشرافیہ کا کوئی تور نہیں ہے۔ حضور اکرم خاتم النبیین ﷺ کا قول ہے کہ ''تم میں سے متقی وہ ہے جو خدا سے ڈرتا ہے'' (۹۸) اسلام میں نہ کوئی مراعات یافتہ طبقہ ہے، نہ کوئی دینی پیشوائی کا نظام ہے اور نہ ہی ذات پات کا تصور ہے۔ اسلام ایک وحدت ہے جہاں کوئی امتیاز نہیں ہے۔ اور اس وحدت کا حصول لوگوں کے دو سادہ مفروضوں پر ایمان لانے سے ممکن ہے اور وہ مفروضے ہیں خدا کی وحدانیت اور رسول ﷺ کا مشن۔ یہ مفروضات یقیناً مافوق الملّی کردار کے حامل ہیں لیکن یہ بنی نوع انسان کے عمومی مذہبی تجربہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے ایک اوسط درجے کی انسانی فطرت کے عین مطابق ہیں۔ مساوات کا یہی اصول تھا جس نے ابتدائی دنوں کے مسلمانوں کو دنیا کی ایک عظیم

ترین سیاسی قوت بنا دیا۔ اسلام نے تفریق اور امتیاز مٹانے والی قوت کے طور پر کام کیا، اس نے فرد کو داخلی طاقت کا احساس دیا، اس اصول نے ہی ان لوگوں کو رفعت عطا کی جو سماجی لحاظ سے کمتر تھے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی طاقت کا سب سے بڑا راز کچلے ہوئے طبقے کی سماجی رفعت میں ہی مضمر ہے۔ اس ملک میں برطانوی اقتدار کا نتیجہ بھی بالکل ایسا ہی رہا ہے۔ اور اگر انگلستان اس اصول پر ار بند رہا تو یہ اس کے لیے ایسے ہی طاقت کا سرچشمہ رہے گا جیسا کہ وہ اس کے پیشتروں کے لیے تھا۔

کیا ہم ہندوستانی مسلمان اپنی سماجی اقتصادیات میں اس اصول پر پورا اترتے تھے؟ کیا اس سرزمین پر اسلام کی منظّم وحدت بالکل محفوظ ہے؟(۹۹) مذہبی مہم جوؤں نے مختلف فرقے اور برادریاں قائم کر لی ہیں جو ہر وقت ایک دوسرے سے دامن گیر ہیں اور پھر ہندوؤں کی طرح ذاتوں اور ذیلی ذاتوں کا نظام ہے۔ یقیناً اس معاملے میں ہم نے ہندوؤں کو بھی مات دے دی ہے۔ ہم ذات پات کے دوہرے نظام کا شکار ہیں، مذہبی ذات پات کا نظام یعنی فرقہ واریت اور سماجی ذات پات کا نظام جو ہم نے یا تو ہندوؤں سے سیکھا ہے یا ان سے ورثے میں ملا ہے۔ یہ ان خاموش طریقوں میں سے ایک ہے جس کے ذریعے مفتوح اقوام فاتح اقوام سے بدلہ لیتی ہیں۔ میں اس منحوس مذہبی اور سماجی فرقہ واریت کی نفی کرتا ہوں۔ میں اس کی مذمت کرتا ہوں خدا کے نام پر، انسانیت کے نام پر، حضرت موسیٰ ☆ کے نام اور حضرت عیسیٰ ☆ کے نام پر۔ اور ہاں، اس کے نام پر جس معزز ہستی کا خیال آتے ہیں میری روح میں ہیجان برپا ہو جاتا ہے۔ ہاں، اس کے نام پر جو بنی نوع انسان کے لیے حریت اور مساوات کا آخری پیغام لایا۔ اسلام ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ یہ مذہب کسی قسم کے امتیازات کو برداشت نہیں کرتا۔ اسلام میں کوئی وہابی ☆ شیعہ ☆ مرزائی ☆ یا سنی کا تصور نہیں ہے۔ سچ کی توضیحات پر نہ لڑیں جب کہ سچ خود خطرے میں ہے۔ جب آپ خود اندھیرے میں چل رہے ہوں تو ٹھوکر کھانے کی شکایت کرنا بے وقوفی ہے۔ سب لوگوں کو آگے آنا چاہیے اور قوم کے لیے اپنا حصہ دینا چاہیے۔ آیئے طبقاتی تمیز اور فرقہ واریت کے بتوں کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیں۔ ملک کے تمام مسلمانوں کو ایک بار پھر عظیم حیات کل میں ضم ہو جانا چاہیے۔ ہم اپنے متشدد داخلی خلفشار کی موجودگی میں اس بات کی توقع کس طرح کر سکتے ہیں کہ ہم دوسروں کو اپنے انداز فکر کی طرف راغب کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ بنی نوع انسان کو تو ہم پرستی سے نجات دلانا اسلام کا بطور ایک قوم مقصد اولیٰ ہے، اس کے حصول کے لیے ہم نے اس

باطل عقائد اور توہمات والے عظیم ملک میں بہت کم کام کیا ہے اور اس نصب العین کا حصول ہمارے لیے ہرگز ممکن نہ ہوگا، اگر خود نجات دہندہ ہی بتدریج ان بیڑیوں میں جکڑے چلے جائیں جن سے بنی نوع انسان کو چھٹکارا دلانا ان کا مشن ہے۔

☆☆☆

☆ اس علامت کی تفصیل تعلیقات میں دیکھیں۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ حضور اکرم خاتم النبیین ﷺ کی زندگی میں ہمیشہ یہ اصول کارفرما رہا ہے کہ آپؐ نے جس اصول کی تبلیغ کی اس پر پہلے خود عمل پیرا ہوئے۔ آپؐ کی حیات طیبہ "Leadership by example" کی بہترین مثال ہے۔

۲۔ پیشگی مفروضہ اور عقیدہ، حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن ان میں یہ قدر مشترک ہے کہ پیشگی مفروضے پر بالکل عقیدے کی طرح یقین کر لیا جاتا ہے اور اس کی حقانیت کی تصدیق کرنے سے انکار کیا جاتا ہے۔ *Islam as an Ethical & Political Ideal* Edited by S.Y. Hashmey, P-48

۳۔ قرآن مجید میں بارہا انسان کو دعوت فکر دی گئی ہے۔ مذہب اسلام نے علم کے حصول پر بہت زور دیا ہے اور علم کے حصول کا مقصد بنیادی طور پر سچ کی پرکھ ہی ہوتا ہے۔ حدیث نبویؐ ہے ''جو شخص علم کی جستجو کرتا ہے اسے اللہ جنت کا راستہ دکھاتا ہے''۔ یہ بات وثوق سے کی جا سکتی ہے کہ اسلام کی تحقیقی روح کا ہی نتیجہ تھا جس کی وجہ سے ابتدائی دور کے مسلمانوں نے علم کے ہر میدان میں ترقی کی۔ اگر یہ کہا جائے کہ Rational thinking کی بنیاد مسلمانوں ہی نے رکھی تو ہرگز غلط نہ ہوگا۔ خطبات میں اقبال کا یہی موقف ہے۔

۴۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ہمارے آپس میں اختلافات اور فرقہ بندیوں نے اسلام کی افادی قدر کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔

۵۔ مذہب کے حوالے سے یہ وہ بنیادی سوالات ہیں جو ہر دور میں ذی شعور انسانوں کے ذہنوں میں اٹھتے رہے ہیں انسانی عقل نے حتیٰ المقدور طریقوں سے ان سوالوں کے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ مشہور مسلم مفکر ابن خلدون نے بھی اپنی تصانیف میں "Socialogy of Religion" سے متعلق سوالوں کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ علامہ نے بھی اپنی بعد کی تحریروں بالخصوص اسرار و رموز اور خطبات میں انہی سوالات کے جواب دیئے ہیں۔

۶۔ علامہ نے اس آخری سوال میں تاریخ انسانی میں انسان کے مقصد اولیٰ "Ultimate purpose" کے حوالے سے بات کی ہے اس خیال کی وضاحت انہوں نے اپنے چھٹے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں کی ہے اور ''روحانی جمہوریت'' کے قیام کو اسلام کو مقصد اولیٰ "Ultimate aim of Islam" قرار دیا ہے۔
(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۷۷)

۷۔ مقبول الٰہیات (Revelational Theology) میں لفظ ''الٰہیات'' قدرے وضاحت طلب ہے۔ایک لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں، الٰہیات عبارت ہے اس فکر سے جو ذاتِ الٰہیہ کے اثبات پر مرتکز ہوتا ہے اور جملہ حقائق کی تشریح اس کے حوالے سے کرتا ہے۔ عام معنوں میں اس کا مطلب ہے مذہبیات یعنی وہ سلسلہ بحث و استدلال جس پر ہر مذہب اپنے مخصوص تصورات کی تائیداور عقلی جواز کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔اصل میں اس اصطلاح کی یونانی لفظ ''تھیالوجی'' ہے۔ (تھیوس بمعنی الٰہ) جسے گویا مابعد الطبیعات کا مترادف سمجھنا چاہیے۔اس لیے کہ یونانی فلسفہ میں خدا (یا بہت سے خداؤں) کا وجود مسلم تھا اور اس کے مابعد الطبیعی غور و فکر کا سلسلہ اسی پر جا کر ختم ہوتا تھا۔ بہر حال الٰہیات کا اصل موضوع ہے حقیقت کا ادراک اور اس کا تعین و ترجمانی یہی وجہ ہے کہ اقبال کے خطبات کے انگریزی عنوان، "Religious Thought" کے لیے اُردو میں لفظ الٰہیات کا انتخاب کیا گیا۔ (سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۱۳)

۸۔ علامہ نے زیرِ نظر مقالہ سے خطبات تک اپنی تمام تحریروں میں اسلام کو تنقیدی زاویہ نظر سے پرکھنے کے لیے سائنسی طریقہ استعمال کیا ہے، جس کا اقرار انہوں نے خطبات کے دیباچے میں بھی کیا ہے۔فرماتے ہیں: ''یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے، اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ چنانچہ، یہی مطالبہ ہے جسے ان خطبات میں...... ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔''
(اقبال، دیباچہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۴۰)

۹۔ علامہ نے اس نقطہ نظر کی وضاحت اپنے پہلے اور پانچویں خطبے میں تفصیل سے کی ہے۔خطبات میں جہاں صوفیانہ احوال و واردات یعنی مشاہدات باطن کی تنقید علمی نقطہ نظر سے کی گئی ہے، وہاں بااعتبار علم صرف شعور نبوت (وحی) ہی کو حجت ٹھہرایا گیا ہے۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۲۱۳)

اقبال نے اپنے پانچویں خطبے میں شعور نبوت اور شعور ولادیت میں فرق واضح کیا ہے کہ صوفی کا منتہائے نظر اس کے روحانی تجربے سے وصال خداوندی ہے۔لیکن نبی کے لیے روحانی تجربہ اس کی خودی کے لیے مہمیز ہے، جو اس کے وجود کے اندر ایک نئی بیداری پیدا کرتا ہے اور اسی بیداری کے ذریعے اس کی خودی اس قدر مستحکم ہو جاتی ہے کہ وہ انسانوں میں ایک نیا مذہبی اور تمدنی انقلاب لے آتا ہے اور ایک آقا کی بنیاد رکھتا ہے۔ آنحضور خاتم النبیین ﷺ نے ملت اسلامیہ کی بنیاد رکھی اور دنیا میں ایک عظیم انقلاب پیدا کر دیا۔ رموز بیخودی میں بھی تفصیلاً اس نقطہ نظر کی وضاحت کی گئی ہے۔فرماتے ہیں:

دین فطرت از نبی آموختیم
در رہِ حق مشعلے افروختیم

(رموز بیخودی، ص۲۳۰)

وحی کا نزول تو انبیاء پر ہوتا ہے لیکن اس سے مقصود ہے ان حقائق کی ترجمانی جو ہماری فطرت کا تار و پود ہیں اور جن کا انکشاف ہماری ذات پر بھی ہوتا ہے...... ہمارے علم اور فہم و دانش میں ترقی ہوتی ہے...... یہ ہماری اپنی ہی ذات ہوتی ہے جس کی ترجمانی از روئے وحی انبیاء علیہم السلام نے کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

قرآن پاک نے ایک طرف ہمیں اتباع رسالت کی دعوت دی ہے تاکہ ہم اپنی زندگی میں وسعت اور طاقت پیدا کریں۔ دوسری جانب ہماری توجہ حصول علم کی طرف منعطف کی تاکہ ہم ان احکام اور تعلیمات اور مصلحت سے واقف ہوسکیں جن کا تعلق وحی سے ہے۔ (تشکیل جدید، ص۲۵۰)

۱۰۔ اقبال نے حقیقتِ دعا اور احساس دعا پر اپنے تیسرے خطبے میں لکھا ہے کہ ''دعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی ہو، ضمیر انسان کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔ اقبال کے مطابق یہ انکشاف وتجسس کا وہ عدیم المثال عمل ہے جس میں طالب حقیقت کے لیے نفی ذات ہی کا لمحہ اثبات ذات کا لمحہ بن جاتا ہے جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۱۳۹)

۱۱۔ اقبال کا یہ نقطہ نظر قاری کو الجھن میں ڈال دیتا ہے کہ اسلام تمام مذاہب میں سب سے نوعمر مذہب ہے۔ اسلام کو سب سے قدیم مذہب کہا جاتا ہے۔ اصل میں اقبال کا نظریہ ہے کہ اسلام ان قوانین فطرت کی نمائندگی کرتا ہے جو مرحلہ وار اپنی کاملیت کی طرف بڑھے۔ آپؐ سے پہلے انبیائے کرام جو شریعت لے کر آئے وہ ان کے زمانے تک محدود رہیں۔ حضرت محمد رسول اللہ خاتم النبیین ﷺ جو اسلام لے کر آئے، اسے دوسرے انبیاء کی تعلیمات کی تکمیل کردہ شکل میں پیش کیا۔ پہلے انبیاء کے دور میں اسلام بلوغت کو نہیں پہنچا تھا۔ نبی کریمؐ کے دور میں اس نے جوانی میں قدم رکھ لیا جہاں اسے اب مزید سہاروں کی ضرورت نہیں تھی کہ اسے بچے کی طرح انگلی پکڑ کر چلایا جاتا۔ اب اس میں توانائی (آپؐ کی شخصیت کی بنا پر) پیدا ہوگئی تھی کہ وہ دنیا میں انقلاب پیدا کردے۔ اقبال اس نقطہ نظر کو اپنے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں اس طرح واضح کرتے ہیں کہ ''اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کرسکتا اس لیے اس کے ''شعور ذات'' کی تکمیل ہوگی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔'' (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۱۹۳)

رموز بیخودی کے صفحہ ۲۳۲ پر فرماتے ہیں:

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد
بر رسولِ ما رسالت ختم کرد

۱۲۔ تاریخیت سے مقصود یہ ہے کہ ایک کامل انسان کے جو سوانح اور حالات پیش کیے جائیں وہ تاریخ اور روایت کے لحاظ سے مستند ہوں۔ ان کی حیثیت قصوں اور کہانیوں کی نہ ہو۔ روزمرہ کا تجربہ ہے کہ انسان کی ایک سائیکالوجی یہ ہے کہ کسی سلسلۂ حیات کے متعلق اگر یہ معلوم ہوجائے کہ یہ فرضی اور خیالی ہے یا مشتبہ ہے تو خواہ وہ کسی قدر موثر انداز میں کیوں نہ پیش کیا جائے، طبیعتیں اس سے دیرپا اور گہرا اثر نہیں لیتیں۔ اس لیے ایک کامل سیرت کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کی تمام اہم اجزا کی تاریخیت پر یقین ہو، یہی سبب ہے کہ تاریخی افسانوں سے جو اثر طبیعتوں میں پیدا ہوتا ہے وہ خیالی افسانوں سے نہیں ہوتا۔ کسی

انسانی سیرت کے دائمی نمونہ بننے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے صحیفۂ حیات کے تمام حصے ہماری نگاہوں کے سامنے ہوں کوئی پردۂ راز اور ناواقفیت کی تاریکی میں گم نہ ہو، بلکہ اس کے تمام سوانح اور حالات روز روشن کی طرح دنیا کے سامنے ہوں تاکہ معلوم ہو کہ اس کی سیرت کہاں تک انسانی سوسائٹی کے لیے ایک آئیڈیل زندگی کی صلاحیت رکھتی ہے۔ تاریخیت، جامعیت، کاملیت کے معیار پر بھی سیرت محمدیؐ کے سوا کوئی دوسری سیرت پورا نہیں اتر سکتی۔ عالمگیر اور دائمی نمونہ عمل صرف آپؐ کی سیرت ہے۔ اس لیے آپؐ کی سیرت کو ہر حیثیت سے مکمل دائمی اور ہمیشہ کے لیے محفوظ رہنے کی ضرورت تھی اور یہ ہی ختم نبوت کی سب سے بڑی عملی دلیل ہے۔ (سید سلیمان ندوی، خطبات مدراس، ص ۴۱-۵۴)

۱۳۔ بدھ مت کے اس (نفس کشی) نظریہ کو صوفیاء کے فنا کے تصور سے ہرگز نہیں ملانا چاہیے۔ بدھ مت میں ''فنا'' صرف ''فردیت'' کی فنا تک محدود ہے، اس سے آگے نہیں بڑھتی۔ اس کی رو سے انسانی ہستی کی کوئی قدر نہیں۔ اس کا مقصد اعلیٰ صرف اس قدر ہے کہ انسان خود کو کلی طور پر فنا کر دے۔ یہ نفی محض ہے۔ اس کے برخلاف صوفیاء کا اسلامی تصوف ''فنا'' کے بعد ''بقا'' کا بھی قائل ہے یعنی اس کی رو سے روح انسانی ''فنا'' ہونے کے بعد خدا سے متصل ہو کر بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ اس لحاظ سے اس کی اخلاقی قدر بہت بڑھ جاتی ہے۔ دونوں نظریات کا اصولی فرق صرف اس امر کا ثبوت ہے کہ بدھ مت میں نفس کشی اور صوفیاء میں فنا کا تصور دونوں مستقل اور جداگانہ حیثیت کے حامل ہیں۔ (ابوسعید نورالدین، اسلامی تصوف اور اقبال، ص ۶۶)

۱۴۔ ترک دنیا یعنی مشاغل دنیاوی سے استغناء امور دنیا سے بے فکری اور بے پروائی۔ بدھ مت کے عقیدے کی رو سے یہ دنیا شر و فساد اور دکھ درد سے بھری ہوئی ہے۔ اس سے نجات پانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان دنیا کو ترک کر کے اپنے آپ کو عبادتِ الٰہی، پرہیزگاری، تفکر اور مراقبہ میں مشغول کر دے اور اس طرح شہوت نفسانی اور ہوا و ہوس سے اپنے آپ کو آزاد کرے۔ اسلام میں ترک دنیا کا مفہوم موجود ہے لیکن وہ بدھ مت یا مسیحیت کے ترک دنیا کے مفہوم سے قطعاً ہی مختلف ہے کیونکہ اسلام میں دنیا و مافیہا سے قطع علائق کلی طور پر جائز نہیں۔ بلکہ اسلام یہ حکم دیتا ہے کہ دنیا میں رہ کر آخرت کا کام انجام دیا جائے۔ آپؐ نے دنیا کو آخرت کی کھیتی کہا ہے۔ اس لحاظ سے حصول آخرت کے لیے دنیا کے ساتھ رہنا ضروری ہے بلکہ انسان کو چاہیے کہ وہ اسی دنیا میں رہ کر سماجی، معاشرتی اور معاشی فرائض کو کما حقہ، انجام دے کر آخرت کے لیے کوشاں ہو، اس لیے کہ دنیا کی نسبت آخرت ہی بہتر اور باقی رہنے والی ہے۔ لیکن عیسائیت میں ''ترک دنیا'' کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا و مافیہا سے کلی طور پر قطع علائق کر کے، سماجی، معاشرتی اور معاشی زندگی سے بری الذمہ ہو کر، ''غار و کوہ'' میں مجرد زندگی بسر کی جائے۔ عیسائی راہبین قربت خداوندی حاصل کرنے کے لیے یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ (اسلامی تصوف اور اقبال، ص ۵۸)

اقبال ترک دنیا کی اسلامی تفسیر اس طرح کرتے ہیں۔

جنگِ مومن چیست؟ ہجرت سوئے دوست
ترکِ عالم، اختیار کوئے دوست

آنکہ حرف شوق با اقوام گفت
جنگ را رہبانی اسلام گفت

(جاوید نامہ، ص ۳۴۸)

۱۵۔ القرآن، سورۃ البقرہ، آیت ۳۸ ۱۶۔ القرآن، سورۃ یونس، آیت ۶۶

۱۷۔ القرآن، سورۃ البقرہ، آیت ۱۶۴ ۱۸۔ القرآن، سورۃ الدھر، آیت ۲

۱۹۔ اسلام کے نقطہ نظر سے یہ کائنات نہ تو مکمل خیر ہے اور نہ ہی صرف شر کی آماجگاہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ان صلاحیتوں سے نوازا ہے کہ وہ اس کائنات کو تسخیر کر کے اپنے لیے بہتر سے بہتر بنا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسی لیے اسلام کا نظریہ ''ترقی پسندانہ'' ہے۔ اللہ تعالیٰ سورۃ ابراہیم کی آیت نمبر ۳۲ میں بتاتے ہیں کہ ہم نے انسان کو سننے اور دیکھنے والا بنایا، عالم کی ہر چیز اس کے لیے پیدا کی گئی ہے، جو اس کو اپنا کمال حاصل کرنے میں مدد دے سکتی ہے۔ اسلام انسان کو عمل کی دعوت دیتا ہے تا کہ کائنات کی جملہ برائیوں کو ختم کر کے بنی نوع انسان اپنے لیے ترقی اور عروج کا باعث بنا سکے۔ اسلام میں مایوسی گناہ ہے۔ جدوجہد، جستجو اور عمل اس کی تعلیمات ہیں۔

۲۰۔ علامہ اقبال ملتِ اسلامیہ کے دل سے خوف کا ازالہ کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے انہوں نے رموز بیخودی میں بھی اس زاویۂ نظر کی وضاحت کی ہے کہ عقیدہ توحید خوف اور دیگر امراض کا مداوا کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا مقصد دنیا میں ظلم، خوف، حزن اور تصادم سے پاک معاشرہ کا قیام ہے جو اسلام کے زریں اصول بالخصوص عقیدہ توحید پر مکمل طور پر کاربند رہنے سے ہی ممکن ہے۔

۲۱۔ اقبال نے اسلام کے اصولوں کی روشنی میں ذاتِ انسانی کو ایک توانائی کی اکائی کہا ہے۔ اقبال اپنی بیاض میں لکھتے ہیں ''انسان توانائی یا قوت کا مجموعہ ہے اور ان قوتوں کی ایک مخصوص تربیت کا نام شخصیت ہے''۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کو قوت ارادہ دیا ہے۔ اسے صاحب اختیار بنایا ہے تا کہ اپنے پختہ ارادے سے اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکے کیونکہ اقبال کے فلسفہ زندگی کی قدر و قیمت کا انحصار قوت کی نسبت ہے۔ اسرار خودی میں قوت کو خودی کا لازمہ قرار دیا ہے اور اس طرح فلسفہ قوت اور مذہب میں خاص ارتباط پیدا کر دیا ہے۔ چنانچہ انسان کی انفرادیت یا خودی کا جوہر قوت ہے۔ وہ خواہ ارادے کی قوت ہو یا جسمانی ہر طرح سے شخصیت کو استحکام بخشتی ہے۔ چنانچہ قوتِ ارادہ مستحکم ہو تو انسان ہر میدان میں سرخروئی حاصل کر سکتا ہے۔ یہاں اقبال کا فلسفہ عشق نظر آتا ہے۔ کیونکہ عشق سے شخصیت یا خودی استحکام پذیر ہوتی ہے۔ صرف عقل سے ہی کام نہیں چلتا۔ اسرار خودی میں اس فلسفہ کی وضاحت موجود ہے۔

۲۲۔ القرآن، سورہ البقرہ، آیت ۳۴

۲۳۔ پوری حدیث اس طرح ہے ''ہر بچہ مسلمان پیدا ہوتا ہے، یہ اس کے والدین ہیں جو اسے گمراہ کرتے ہیں'' انسانی فطرت کے حوالے سے سائنسدان دو گروہوں میں تقسیم ہیں ایک گروہ کا خیال ہے کہ انسانی فطرت کو وراثتی جین متعین کرتے ہیں اور یوں سائنسدانوں کا یہ گروہ قانون وراثت پر یقین رکھتا ہے۔ سائنسدانوں کے دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ یہ اردگرد کا ماحول ہوتا ہے جو انسانی فطرت کا تعین کرتا ہے۔

اسلام کا نقطہ نظر انتہائی متوازن ہے۔اسلامی تعلیمات کے مطابق ہر بچہ معصوم پیدا ہوتا ہے اور یہ اس کی تربیت ہے جو اس کی فطرت کا تعین کرتی ہے۔انسان کو اللہ تعالیٰ نے بہت ساری مخفی قوتوں سے نوازا ہے اور اسے انتخاب (Choice) کا اختیار بھی دیا ہے۔

۲۴۔ رومن کلیسا کے انسان کو سیاہ کار قرار دیئے جانے کے بھیانک نتائج مرتب ہوئے۔یہ نظریہ نہ صرف انسان کو اس کی شخصیت کو پروان چڑھانے میں ایک رکاوٹ تھا اور اس میں ہر وقت ایک احساس گناہ پیدا کرتا تھا۔جس کے بارے میں چھٹکارا حاصل کیے بغیر اس کے لیے کوئی چارہ نہ تھا۔کلیسائے روم نے اس طرح کے قوانین مرتب کیے جس سے ایک مخصوص معاوضے کے عوض اس سیاہ کاری کے دھبے سے نجات حاصل کی جاسکتی تھی۔اس زمانے میں رائج کلیسائے قوانین کے مطابق گناہ گار بھاری معاوضے کے عوض اپنے گناہ سے بریت حاصل کر سکتے تھے۔اور ایسی اسناد جن کے ذریعے گناہ گاروں کو جنت کی نوید سنائی جاتی تھی مغفرت نامے کہلاتی تھی۔اس رسم سے حاصل آمدنی عموماً پادریوں کے عیش وعشرت پر صرف ہو جاتی تھی۔(بحوالہ اسلامی انسائیکلوپیڈیا،ص۴۲۱)

۲۵۔ انسان کو جب تک اپنی صلاحیتوں اور توانائیوں کا اندازہ نہ ہو۔وہ کامیاب نہیں ہوسکتا۔اپنی ذات وصفات اور پوشیدہ صلاحیتوں کا غلط اندازا ہی اس کی مشکلات کا باعث ہے۔اقبال کے پورے فلسفہ زندگی کا مرکز و محور ان کا ''فلسفہ خودی'' ہے اقبال انسان کو توانائی کی اکائی کہہ رہے ہیں اور اسرار خودی کے دیباچے میں انہوں نے اسے (خودی) کو وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ کہا ہے فرماتے ہیں۔''وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نکتہ جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے! یہ خودی ''انا یا'' ''میں'' جو عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے.....مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ اسی نتیجے کے طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی''۔(عبدالواحد،مقالات اقبال،ص۱۰،۱۱)

۲۶۔ خدا پر دل سے ایمان لانے کے بعد انسان اپنی ذات سے آگاہ ہو جاتا ہے کیونکہ خود اعتمادی کا اصل راز عقیدہ توحید میں مضمر ہے۔عقیدہ توحید سے دوری خوف کا باعث ہے اور اسلام انسان کو خوف سے رہائی دلاتا ہے۔اقبال نے اپنے نقطہ نظر کو اسرار و رموز میں یوں بیان کیا ہے:

اے کہ در زندان غم باشی اسیر
از نبیؐ تعلیم لاتحزن بگیر
بیم غیر اللہ عمل را دشمن است
کاروانِ زندگی را رہزن است

(رموز بیخودی، ص۲۱۴۔۲۱۶)

۲۷۔ اقبال نے یہ بات قرآن کریم کی ان آیات کی روشنی میں کی ہے ''اور یقین لانے والوں کے لیے زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں اور خود تمہاری ذات میں بھی کیا تم کو دکھائی نہیں دیتا۔'' (سورہ الکہف آیت ۳۰،۳۱)
''اور تمہارا رزق اور جو تم سے وعدہ کیا جاتا تھا، ان سب کا معین وقت آسمان میں ہے۔ (القرآن، سورہ الذریٰت آیت ۲۰،۲۱)

۲۸۔ اقبال نے اسی خیال کو شذرات میں یوں بیان کیا ''شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے۔ لہٰذا اس کو خیر مطلق قرار دینا چاہیے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے، خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار کرے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبائے اور بالآخر اسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو۔ اگر ہم وہ طرزِ زندگی اختیار کریں جس سے شخصیت کو تقویت پہنچے تو دراصل، ہم موت کے خلاف نبردآزما ہیں۔ موت جس کے خوف سے ہماری شخصیت کی اندرونی قوتوں کی تربیت گڑبڑ ہو جاتی ہے۔ پس شخصیت کی بقا ہمارے اپنے اختیار میں ہے۔ اس کے حصول کے لیے جدوجہد ضروری ہے۔''
(شذرات فکر اقبال، ص ۷۷)

اسرار خودی میں اقبال نے استحکام خودی کے لیے عشق، فکر، جرات اور حریت جیسے چار اہم اخلاقی عناصر کو اپنانے کی تعلیم دی ہے۔ ان کے نزدیک سوال کرنے سے خودی کمزور ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک حاجت مندی، عزتِ نفس اور اعتمادِ ذات کے لیے تباہ کن ہے۔ نفرت، خوف، بدعنوانی، نقالی، بزدلی، بے ضمیری، خوشامد اور موقع پرستی ایسے منفی خصائل ہیں جو تنزل اور انتشار پذیر اقوام یا افراد کی نشانیاں ہیں۔ اقبال کے نزدیک منفی خصلتوں میں نفی، خودی سب سے زیادہ مہلک ہے جس میں انسان اپنے آپ کو ہیچ اور بے حیثیت سمجھنے لگتا ہے اور ناسازگار حالات کے سامنے ہتھیار ڈال دیتا ہے۔ یہی انسانی زوال اور قوم کی غلامی اور محکومی کا سبب بنتا ہے۔ (اسرار خودی، ص ۳۰ تا ۴۰)

۲۹۔ انسان کو معاشی اور معاشرتی تحفظ اور احترام ذات دیا جائے بلاشبہ وہ اچھا اور کارآمد انسان بن سکتا ہے۔ اسلام کا اخلاقی نصب العین، اخوت، مساوات، حریت و آزادی کا پرچار ہے۔ جس معاشرے میں ان اقدار کو پنپنے کا موقع مل جائے وہاں پر خود بخود ایسا معاشرہ فروغ پاتا ہے جہاں پر ہر انسان کا احترام ملحوظ خاطر رکھا جاتا ہے۔ علامہ نے بعد میں اپنے خطبات میں ارفع مذہب کا تصور پیش کیا۔ جسے اپنانے سے انسان دوسرے انسانوں کے مذاہب کا احترام کر سکتا ہے۔ اس لیے علامہ اقبال کہتے ہیں:

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی

(جاوید نامہ، ص ۲۰۵)

۳۰۔ اقبال نے اس کا جواب تفصیلاً رموز بیخودی میں دیا ہے۔ کہتے ہیں:

ہر شر پنہاں کہ اندر قلب تست
اصل او بیم است اگر بینی درست

لابہ و مکاری و کین و دروغ
ایں ھمہ از خوف می گیرد فروغ

(رموز بیخودی، ص۲۱۸)

۳۱۔ اقبال نے اپنے اس مؤقف کی وضاحت اپنے ''شذرات'' اور اسرار و رموز میں بھی کی ہے۔ شخصیت کی بقا کے ضمن میں کہتے ہیں ''ہم اپنی شخصیت کو کچھ اس طرح تقویت پہنچائیں کہ اس کے قوائے ترکیبی کو اپنے مقررہ معمول کے مطابق عمل کرنے میں مدد ملے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ فعلیت کی ان تمام صورتوں سے دست بردار ہو جائیں جو شخصیت کو تحلیل کرنے پر مائل ہوں مثلاً عجز و انکسار، قناعت، غلامانہ تابعداری وغیرہ۔ ان کے برخلاف بلند حوصلگی، عالی ظرفی، سخاوت اور اپنی روایات وقوت پر جائز فخر، ایسی چیزیں ہیں جو شخصیت کے احساس کو مستحکم کرتی ہیں''۔ اسلام بدھ مت اور مسیحیت کے نفی ذات کے نظریے کو مسترد کرتا ہے۔ اقبال نے اسرار و رموز میں انسانوں کو جدوجہد، عمل اور تعین مقاصد کی تعلیم دی ہے۔

۳۲۔ القرآن، سورہ القصص آیت ۷۷ ۳۳۔ القرآن، سورہ البقرہ آیت ۱۷۷

۳۴۔ اس کا جواب علامہ اپنے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ ''اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلام خاتم النبیین ﷺ کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے۔ لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم وحکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے''۔ (تشکیل جدید الٰہیات، ص۱۹۳)

۳۵۔ اقبال کے مطابق انسان مجبور محض نہیں بلکہ اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنی تقدیر بھی بدل سکتا ہے۔ کیونکہ جو شخص یا قوم بدلنا نہیں چاہتی اس کی خدا بھی مدد نہیں کر سکتا۔

۳۶۔ انسان کی نجات کا باعث اس کا اپنا عمل ہے۔ انسان جو بوتا ہے وہی کاٹتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے ''کوئی شخص کسی کا گناہ اپنے سر نہیں لے سکتا۔ انسان کو ایمان کے بارے میں اپنی کمائی ملے گی'' (القرآن سورہ النجم آیت ۳۸،۳۹)

۳۷۔ اسلام انسان کو اپنی ذات پر بھروسہ سکھاتا ہے اسے خوداعتمادی بخشتا ہے۔ عیسائیت کی طرح اسلام میں دینی پیشوائی کا کوئی تصور نہیں، بقول اقبال ''اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوگی تو یوں ہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینے سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا''۔ (تشکیل جدید الٰہیات، ص۱۹۳،۱۹۴)

ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''اور خدا کے سامنے کسی کی سفارش کسی کے لیے کام نہیں آئی مگر اس کے جس کی نسبت (شفیع کو) وہ اجازت دے دے'' (القرآن سورہ سبا آیت ۲۳)

۳۸۔ ملاحظہ ہو سورہ ق کی آیت نمبر ۱۶، جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:
''اور ہم انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ نزدیک ہیں''۔

۳۹۔ القرآن، سورہ البقرہ آیت ۸۷

۴۰۔ رسول خدا کے آزاد کردہ غلام حضرت زیدؓ کو اکثر فوجوں کی قیادت پر مامور کیا جاتا تھا برصغیر کی ہی مثال لیں جس میں قطب الدین ایبک نے خاندان غلاماں کی بنیاد رکھی۔ اس سے پہلے الپتگین اور سبکتگین بھی غلام تھے۔ اسی طرح سلطان غیاث الدین بلبن بھی غلام تھا لیکن ہندوستان کے بادشاہوں میں اس کا ایک خاص رنگ اور شان تھی۔ اسے اپنے دور کا ایک بہترین منتظم کہا جا سکتا ہے۔(روح اسلام، ص۴۱۳)

۴۱۔ خلفائے راشدین کے زمانے میں جنگ کے دوران گرفتار ہونے والے قیدیوں کو ہی غلام بنایا جاتا تھا۔ اور انہیں بھی بعد میں فدیہ ادا کرنے پر آزاد کر دیا جاتا۔ حضرت عمرؓ نے کسی عرب کو غلام بنانے کی ممنوعیت کر دی۔ خلفائے راشدین کے زمانے میں کوئی مستند تحریری شہادت موجود نہیں کہ ان کے عہد میں کسی شخص کو خرید کر غلام بنایا گیا ہو۔(ملاحظہ ہو روح اسلام، از سیّد امیر علی ص ۴۱۳، ۴۱۷)

۴۲۔ القرآن، سورہ التوبہ آیت ۶۰

۴۳۔ ظہور اسلام سے قبل جنگی قیدیوں کے حقوق کاغذ پر تسلیم نہیں کیے جاتے تھے انہیں قتل کر دیا جاتا تھا یا پھر ہمیشہ کے لیے غلام بنا لیا جاتا جبکہ روایات میں آتا ہے کہ کئی غزوات اور سرایا میں جنگی قیدیوں کو معاوضہ لیے بغیر رہا کر دیا گیا۔ جنگی قیدیوں کے ساتھ حسن سلوک کا یہ عظیم مظاہرہ اپنی مثال آپ ہے مثلاً سریہ حسمی ۶ھ ۱۰۰ قیدیوں کو رہا کر دیا گیا (۲) غزوہ بنی المصطلق میں: ۵ھ ۱۹ قیدی رہا کیے گئے۔ (۳) سریہ جموم ۶ھ ۱۰ قیدی (۴) غزوہ حنین ۸ھ ۶۰۰۰ قیدی (۵) سریہ بنو طے ۹ھ دختر حاتم طائی اور اس کی ساری قوم، ان قیدیوں کو نہ صرف رہا کیا گیا، بلکہ انہیں کچھ ساز و سامان بھی دے کر رخصت کیا گیا۔

سیرت الرسول ص ۲۷۷؛ مزید دیکھیں: الرّحیق المختوم، از صفی الرحمٰن ص ۴۴۲ تا ۴۴۴)

۴۴۔ حضرت عمرؓ نے ۶۳۷ء میں بیت المقدس فتح کیا، تو یہ شرف بھی انہیں حاصل ہوا کہ انہوں نے یہ قانون بنایا کہ اس کے بعد کسی عرب کو غلام نہیں بنایا جائے گا۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے، تاریخ اسلام از معین الدین احمد ندوی اولیّات عمر ص ۲۲۶)

۴۵۔ حضرت زیدؓ جنہوں نے آپؐ کی سالہا خدمت کی۔ ان کا کہنا ہے کہ آپؐ نے اس تمام عرصے میں انہیں کبھی نہیں ڈانٹا۔ آپؐ اسے غلام سے اس قدر شفقت رکھتے تھے کہ اسے اپنے ساتھ کھانا کھلاتے اور یہاں تک اپنے غلام زیدؓ کو آزاد کر کے نہ صرف اپنا منہ بولا بیٹا بنا لیا بلکہ اپنی پھوپھیری بہن کی شادی ان کے ساتھ کی اور بعد میں نبھا نہ ہونے پر حضرت زینب سے خود شادی کر لی۔ علامہ اقبال آپؐ کے غلام کے ساتھ سلوک کو ایک اور جگہ اس طرح بیان کرتے ہیں۔'' (ایضاً ۱۲۷)

در نگاہ او یکے بالا و پست
با غلام خویش بر یک خواں نشست

(اسرار خودی، ص۶۱)

۴۶۔ حضرت زیدؓ اور حضرت زینبؓ کی طلاق کے واقع کا ذکر قرآن میں سورہ الاحزاب کی آیت نمبر ۳۷ میں آیا

ہے۔ آنحضرت خاتم النبیین ﷺ نے اپنی پھوپھیری بہن حضرت زینبؓ کا عقد اپنے غلام اور متبنیٰ حضرت زیدؓ کے ساتھ کیا لیکن دونوں میں نہ نبھ سکی اس لیے زیدؓ نے طلاق کا ارادہ ظاہر کیا آنحضرتؐ نے روکا مگر ناخوشگواری بڑھتی گئی۔ اس وقت وحی سے آپؐ کو معلوم ہوا کہ زیدؓ طلاق ضرور دیں گے اور زینبؓ کا نکاح آپؐ سے ہوگا۔ اس لیے زیدؓ نے آخر میں طلاق دے دی۔ عرب میں متبنیٰ بیٹوں کی بیوی سے نکاح معیوب تھا۔ آنحضرتؐ نے اس خیال کو مٹانے کے لیے خدا کے حکم سے حضرت زینبؓ سے شادی کر لی۔ یہ واقعہ ۵ ہجری کا ہے۔ (تاریخ اسلام از شاہ معین الدین احمد ندوی جلد اول ص ۵۴)

۴۷۔ یہ سوالات آج کے دور میں بھی ہمارے لیے لمحہ فکریہ ہیں۔

۴۸۔ اسلام تعداد افراد کی بجائے کردار کی قوت اور تقویٰ کی بات کرتا ہے۔ اس سلسلے میں جنگ بدر کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔ جہاں صرف ۳۱۳ مسلمانوں نے کفار کے بڑے لشکر پر فتح حاصل کر لی۔ مغرب کا نظریہ اس کے برعکس ہے۔ مثال کے طور پر نپولین کہتا ہے۔ "God always marches with the largest battalion"

بقول اقبال:

کافر ہو تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

(بالِ جبریل، ص ۲۹)

۴۹۔ ارمغان حجاز میں اقبال فرماتے ہیں:

شب ہندی غلاماں را سحر نیست
با این خاک آفتابے را گذر نیست

(ارمغان حجاز، ص ۳۹)

۵۰۔ انسان کی متوازن نشوونما کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ایسے اداروں کو ترقی دی جائے جہاں دماغ اور روح دونوں کی نشوونما کے مواقع میسر ہوں۔ ہمیں اپنے تعلیمی اداروں کے نصاب پر نظر ثانی کرنا ہوگی۔ اور ایسا متوازن نصاب ترتیب دنا ہوگا جہاں طالب علم کی روح اور دماغ دونوں کی نشوونما خاطر خواہ طریقے سے ہو سکے۔

۵۱۔ اقبال کی شیطان کے لیے تعریف کو لفظی معنوں میں نہیں لینا چاہیے۔ تاہم ان کی شیطان کے لیے تعریف ان کے نظریہ خودی کے بتدریج ارتقاء کی طرف اشارہ ہے۔

قرآن میں فرمایا گیا ''جب اللہ تعالیٰ نے شیطان کو حکم دیا کہ وہ حضرت آدم کو سجدہ کرے تو اس نے کہا کہ میں آدم سے بہتر ہوں کیونکہ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا ہے جبکہ آدم کو مٹی سے بنایا۔ (القرآن سورہ البقرہ آیت ۳۴) ابلیس سے اقبال کو جو دلچسپی تھی اس کی ایک وجہ یہاں بتائی گئی ہے اور اسے بعد میں بزبان شعر بیان کرتے رہے بالخصوص پیام مشرق، جاوید نامہ، بال جبریل اور ارمغان حجاز میں انہوں نے بہت کچھ لکھا۔

۵۲۔ تجارت اور ملازمت ہندوستان میں دو بڑے شعبے تھے۔ انگریز حکومت جو ہندوستانی تجارت کو تباہ کر کے اپنی

اجارہ داری قائم کرنا چاہتی تھی۔ بڑی مکاری سے مسلمانوں کے ذہنوں میں ملازمت کے لیے بہت زیادہ کشش پیدا کردی۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کی ملازمت کے لیے محبت کی ایک الگ تاریخ ہے۔ مسلمان برصغیر میں ایک مراعات یافتہ قوم خیال کیے جاتے تھے اور اس نے ان میں کاہلی اور سستی جیسی عادات پیدا کر دیں اور یہی عادات تجارت میں ترقی کے لیے بڑی رکاوٹ تھیں۔
(تفصیل کے لیے دیکھئے برعظیم کی ملتِ اسلامیہ، از ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی)

۵۳۔ یہ روّیہ ان کے اسلامی تاریخ سے بے بہرہ ہونے کو ظاہر کرتا ہے مثال کے طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ اپنے دور کے مشہور تاجر تھے۔

۵۴۔ اقبال اسی خیال کو ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں مزید کھول کر بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ''اقتصادی مقابلہ میں تربیت کے اخلاقی عنصر کی کچھ کم ضرورت نہیں پڑتی۔ اعتماد باہمی، دیانتداری، پابندئ اوقات اور تعاون وہ اقتصادی اوصاف ہیں جو مہارت فن کی برابر کی جوڑ ہیں۔ ہندوستان میں بہت سے کارخانے محض اس لیے نہ چل سکے کہ کارخانہ داروں کو نہ ایک دوسرے پر بھروسہ تھا اور نہ اصول امداد باہمی ان کا رہنما تھا۔'' (مقالات اقبال، ص۱۸۳)
باہمی بداعتمادی کے سلسلے میں قرآن میں بھی اشارہ کیا گیا ہے ان لوگوں کی طرف ''جو ظاہر میں متفق نظر آتے ہیں حالانکہ ان کے قلوب غیر متفق ہیں''۔ (سورہ الحشر آیت ۱۴)

۵۵۔ اقبال کا یہ قول عصرِ حاضر پر بھی بالکل صادق نظر آتا ہے۔ ہمارا مغربی ملکوں اور مغربی بین الاقوامی اداروں جیسے IMF اور ورلڈ بینک پر اقتصادی انحصار ہماری حاکمیت اعلیٰ اور ایک آزاد قوم کے عزتِ نفس کے لیے انتہائی تکلیف دہ امر ہے۔ اسی بنا پر ہم بیرونی قرضوں میں جکڑے جا رہے ہیں۔ اقبال کے پیغام کے بنیادی نکات یہی ہیں کہ پسماندہ اقوام، اپنی سیاسی اور معاشی زندگی کی بنیاد روحانی اور اخلاقی قدروں پر استوار کریں اور ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں۔ اپنے وسائل بروئے کار لائیں۔ آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں۔ اس لیے وہ خود انحصاری کی تعلیم دیتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے انسان یا قوم کی خودی کمزور ہو جاتی ہے۔ اقبال نے اپنی تمام تحریروں میں اس مسئلے پر لکھا بالخصوص اسرار و رموز اور پس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں اس مسئلے کو کھول کر بیان کیا ہے۔

۵۶۔ میکالے کے انگریزی نظامِ تعلیم میں ہزاروں خامیاں تھیں اس نظام تعلیم کو نہ صرف اقبال نے بلکہ اکبر الٰہ آبادی نے بھی سخت تنقید کا نشانہ بنایا مثلاً:

چھوڑ لٹریچر کو اپنی ہسٹری کو بھول جا
شیخ و مسجد سے تعلق ترک کر اسکول جا
چار دن کی زندگی ہے کوفت سے کیا فائدہ
کھا ڈبل روٹی، کلرکی کر، خوشی سے پھول جا

(بحوالہ مطالعہ اکبر ص ۶۰)

۵۷۔ دنیا میں ہر بڑی تبدیلی میں کسی عظیم شخصیت کا کردار نمایاں رہا ہے۔ حضرت علامہ سید سلمان ندوی اپنی تالیف خطبات مدراس میں ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

''بہتر سے بہتر فلسفہ، عمدہ سے عمدہ تعلیم، اچھی سے اچھی تربیت زندگی نہیں پا سکتی اور کامیاب نہیں ہوسکتی، اگر اس کے پیچھے کوئی ایسی شخصیت اس کی حامل اور عامل ہو کر قائم نہیں ہے، جو ہماری توجہ، محبت اور عظمت کا مرکز ہو۔ جس جہاز ''کروکرودیا'' نامی سے ہم اوائل فروری ۱۹۲۴ء میں حجاز و مصر سے واپس آرہے تھے۔ اتفاق سے مشہور شاعر ٹیگور بھی اسی پر امریکہ کے سفر سے واپس ہو رہے تھے۔ ایک رفیق سفر نے ان سے سوال کیا کہ برہمو سماج کی ناکامی کا سبب کیا ہے؟ حالانکہ اس کے اصول بہت منصفانہ اور صلح کل کے تھے۔ اس کی تعلیم تھی کہ سارے مذہب سچے اور کل مذہبوں کے بانی اچھے اور نیک لوگ تھے۔ اس میں عقل اور منطق کے خلاف کوئی چیز نہ تھی، وہ موجودہ تمدن، موجودہ فلسفہ اور موجودہ حالات کو دیکھ کر بنایا گیا تھا۔ تاہم اس نے کامیابی حاصل نہ کی فلسفی شاعر نے جواب میں کتنا اچھا نکتہ بیان کیا کہ ''یہ اس لیے ناکامیاب ہوا کہ اس کے پیچھے کوئی شخصی زندگی اور عملی سیرت نہ تھی جو ہماری توجہ کا مرکز بنتی اور ہماری نیکوکاری کا نمونہ بنتی''۔ (حضرت سیّد سلمان ندوی، خطبات مدراس، ص۳۱، ۳۲)

۵۸۔ جو لوگ علم برائے علم کے نظریہ کے قائل ہیں وہ عموماً ایسا دوسروں پر برتری حاصل کرنے کے لیے کرتے ہیں۔ علامہ ''علم برائے علم'' کے قائل نہیں بلکہ ''علم برائے زندگی'' کی بات کرتے ہیں۔ مثلاً شذرات میں تعلیم کی غایت کے حوالے سے فرماتے ہیں،

''آئین حیات کیا ہے؟ جہد مسلسل، پھر تعلیم کی غرض و غایت کیا ہونی چاہیے؟ بدایۃً کشمکش حیات کی تیاری! جو قوم محض ذہنی تفوق کے لیے کوشاں ہے، اپنے اس طرز عمل سے اپنی ناتوانی کا اظہار کرتی ہے۔ (شذرات فکر اقبال، ص۱۳۱)

۵۹۔ اقبال ارمغان حجاز میں اس نقطہ نظر کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی
کہ ازوے روحِ قومے می تواں کشت
بہ ایں مکتب بہ ایں دانش چہ نازی
کہ ناں در کف نداد و جاں ز تن برد
نہ ندارم آں مسلماں زادہ را دوست
کہ در دانش فزود و در ادب کاست!
زمن گیر ایں کہ نادانے نکوکیش
ز دانشمند بے دینے نکوتر

(ارمغان حجاز، ص۹۹۹ تا ۱۰۰۱)

۶۰۔ شاہ ولی اللہ کو بھی اس بات کا یقین تھا کہ وہ معاشرہ روحانی ترقی حاصل نہیں کر سکتا، جو زندگی کی بنیادی ضروریات کے لیے ترستا ہو، یا معاشی توازن کے فقدان میں مبتلا ہو، (برعظیم کی ملت اسلامیہ،

ص ۲۴۰) انہی خیالات کا اظہار ماہر معاشیات آدم سمتھ نے بھی کیا ہے۔ اس کے مطابق:

"No Society can surely be flourshing and happy, of which the for greater part of the members are poor and miserable" (C.F. wealth of nations. Bk.1, Ch.8)

اقبال اپنے مضمون ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ ''اس ضمن میں عام طبقہ کے مسلمانوں کی اقتصادی حالت سب سے پہلے ہمیں اپنی طرف متوجہ کرتی ہے یقیناً کسی کو اس بات سے انکار نہ ہوگا، کہ غریب مسلمان کی اقتصادی حالت نہایت ہی افسوسناک اور قابل رحم ہے۔ شہروں میں جہاں کی آبادی کا جزو غالب مسلمان ہیں، معمولی درجہ کے مسلمانوں کی قلیل اجرت غلیظ مکان اور ان کے، پیٹ بھر روٹی کو ترستے ہوئے بچوں، کا حسرت ناک نظارہ کس نے نہیں دیکھا''۔ اقبال کے مطابق قوم کے تمام افراد اسی صورت میں آسودہ اور خوشحال ہو سکتے ہیں جب کہ ان کو اقتصادی آزادی نصیب ہو۔ (مقالات اقبال، ص ۱۷۹ تا ۱۸۲)

المختصر یہ کہ اقبال کسی قوم کی اخلاقی اور تمدنی ترقی کے لیے اقتصادی خوشحالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے تھے۔ اس لیے ہر اچھی حکومت اپنی عوام کو خوشحال رکھنے کے لیے ان بنیادی سہولتوں کی فراہمی کو یقینی بنائے۔

۶۱۔ معاشرے میں افراد کی اچھی زندگی سے مراد ''درحقیقت ایک ایسا طریق زندگی ہے، جو دوسروں کو بھی متاثر کرتا ہے۔ اور ہر عمل میں بھی برتا جاتا ہے۔ انسان کی اچھی زندگی کا انحصار اس پر ہے، کہ وہ اپنے اخلاقی مفاد کے لیے کوشاں رہے اور اس کا ہر کام دوسروں کے لیے عملی نمونہ ہو (پروفیسر میاں محمد شریف، مقالات شریف، ص ۱۶۸) اسی لیے اقبال کے مطابق زندگی کا مقصد صرف روزگار ہی حاصل کرنا نہیں بلکہ بہت بلند ہے۔ جبکہ عام طور پر تعلیم کا مقصد حصول روزگار ہی دکھائی دیتا ہے۔ بہت کم لوگ اپنے کردار کی اصلاح اور نشوونما کے لیے تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ اس لیے حقیقی مقصد زندگی سے دور ہو جاتے ہیں۔ جبکہ بقول اقبال: برتر از اندیشہ سود و زیاں ہے زندگی۔ (بانگ درا، ص ۱۹۸)

''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں اسی خیال کو اقبال یوں بھی بیان کرتے ہیں ''ایک قلیل البضاعت مسلمان جو سینہ میں ایک درد بھرا اسلامی دل رکھتا ہو، میری رائے میں قوم کے لیے بمقابلہ اس بیش قرار تنخواہ پانے والے آزاد خیال گریجویٹ کے زیادہ سرمایہ نازش ہے۔ جس کی نظروں میں اسلام اصولِ زندگی نہیں ہے بلکہ محض ایک آلہ سبب منفعت ہے۔ جس کے ذریعہ بڑے بڑے سرکاری عہدے زیادہ سے زیادہ حاصل کیے جا سکتے ہیں۔'' (مقالات اقبال، ص ۱۷۴)

۶۲۔ سماجی ترقی کے لیے علم و حکمت کی اہمیت تو بالکل واضح ہے لیکن قوموں کا بگاڑ اور بناؤ صرف علم ہی سے وابستہ نہیں۔ ایک قوم کی تخلیقی اقلیت کو بلند کردار کا حامل ہونا چاہیے، کیونکہ جب وہ انفرادی طور پر صاحب کردار نہ ہوں، ان کی قوم اجتماعی حیثیت سے کوئی قومی کردار اپنے اندر نہیں پیدا کر سکتی۔ دنیا کی تمام بڑی بڑی تہذیبوں کا عروج و زوال اخلاقی معیار کی بلندی و پستی سے وابستہ رہا ہے۔ (ایضاً ص ۱۸۳)

علامہ اقبال نے اسرار خودی میں فرد کے کردار کی تربیت کے رہنما اصول بیان کیے ہیں۔ اطاعت، ضبط

نفس اور نیابت الٰہی تین مراحل سے گزر کر شخصیت کی نشو ونما مکمل ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک معاشرہ کی حقیقی نشو ونما کے لیے اخلاقی کردار کی ترقی ضروری ہے۔ اخلاقی کردار کا مطلب محض ارادہ کا صحیح نہج پر کارفرما ہونا ہے جس کے لیے دو باتیں بہت ضروری ہیں۔ (۱) ضبط نفس کی عادت۔ (۲) ارادہ کا بلند مقاصد کی سمت راجع ہونا۔

۶۳۔ حقیقی قومی کردار ہی کسی قوم کی ترقی کا ضامن ہوسکتا ہے اور ایک بلند معیار کے قومی کردار میں مندرجہ ذیل خوبیاں ہونی ضروری ہیں، اتحاد، جمعیت، استحکام و استقامت، حریت، مساوات، آزاد اقدام کے مواقع اور احساس تحفظ۔

۶۴۔ ہر قوم اپنا مخصوص نظریہ حیات رکھتی ہے۔ اس لیے بحیثیت ایک مسلم قوم دنیا میں پنپنے کے لیے ہمارے پاس اپنا نظام تعلیم ہونا چاہیے۔ بقول محمد شریف بقا: ''اگر ہم یہ توقع رکھتے ہیں کہ یہ سرتا پا نظام تعلیم جو عہد ماضی میں غلامانہ ذہنیت کے کلرکوں کی ایک جماعت پیدا کرنے کے لیے وضع کیا گیا تھا۔ محض چند جزئی تبدیلیوں سے اس کی قلب ماہیت ہوجائے گی تو یہ ہماری خام خیالی ہے۔ اعلیٰ تہذیب، اعلیٰ کردار اور اعلیٰ قابلیت کے افراد پیدا کرنے کے لیے بالکل نئے نقشوں کے مطابق ایک صحت مند اور صالح نظام تعلیم کی تشکیل درکار ہے''۔ (مقالات شریف، ص۲۲۲)

۶۵۔ اقبال کی نظر میں ایسی تعلیم جو ہم میں عزت نفس کو زندہ رکھے اور ہماری ملی روایات کو پنپنے میں مددگار ثابت نہ ہو وہ بیکار ہے۔ کیونکہ ایسی تعلیم ہم میں دوسروں کی برتری کے جذبات پیدا کرتی ہے۔ اقبال نے اس خیال کو رموز بیخودی میں کھول کر بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایسی تعلیم کی مثال اس بچے کی سی ہے، جو اپنے آپ سے بے خبر ہو اور ایسے موتی کی مانند، جو خاک راہ میں ملا ہو۔

طفلکے از خویشتن نا آگہے
گوہر آلودہ، خاکِ رہے
بستہ با امروز او فرداش نیست
حلقہ ہائے روز و شب در پاش نیست
چشم ہستی را مثال مردم است
غیر را بیند و از خود گم است

(رموز بیخودی، ص۱۸۹)

۶۶۔ اقبال تاریخ کے مطالعے کو اس لیے بھی اہمیت دیتے ہیں کہ قوم اپنی روایات سے آگاہ ہو کر خودشناس بن جائے اور اس طرح زندہ قوموں میں شمار ہونے لگے۔ ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں کہتے ہیں ''مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے......اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ (مقالات اقبال، ص۱۶۷)

رموز بیخودی میں مزید وضاحت کرتے ہیں:

قوم روشن از سواد سر گزشت
خود شناس آمد زیاد سر گزشت
چیست تاریخ اے ز خود بیگانۂ
داستانے قصۂ افسانۂ
ایں ترا از خویشتن آگہ کند
آشنائے کار و مرد رہ کند
ضبط کند تاریخ را پایندہ شو
از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
مشکن ار خواہی حیات لازوال
رشتۂ ماضی ز استقبال و حال

(رموز بیخودی، ص۱۸۹، ۱۹۰)

۶۷۔ برطانوی حکومت کے بارے میں اقبال کی اس رائے کو اس دور کے زمینی حقائق اور تاریخی عوامل کے سیاق و سباق میں لیا جانا چاہیے۔

۶۸۔ اقبال نے بانگ درا میں اسی نقطۂ نظر کو یوں بیان کیا ہے:

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستان تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

(بانگ درا، ص۶۶)

۶۹۔ اصل میں اسلام کے تصورِ جہاد سے متعلقہ آیات درج ذیل ہیں۔ ملاحظہ کریں:

۱) القرآن، سورہ الحج، آیت ۳۹ ۲) القرآن، سورہ الانفال آیت ۶۱

۳) القرآن، سورہ البقرہ، آیت ۱۹۰، ۱۹۱

مذکورہ آیات قرآنی میں اسلام کے تصورِ جہاد کے واضح احکامات موجود ہیں کہ یہ کن حالات میں فرض ہو جاتا ہے اور اس کے کیا اصول ہیں۔ علامہ اقبال نے جن آیات کا حوالہ دیا ہے، وہ تبلیغ اسلام کے زمرے میں آتی ہیں۔ اسلام کا تصورِ جہاد ان سے زیادہ واضح نہیں ہوتا۔

۷۰۔ القرآن، سورہ النحل، آیت ۱۲۵

۷۱۔ القرآن، سورہ آل عمران، آیت ۱۹۷

۷۲۔ یہاں غزوہ موتہ کی طرف اشارہ ہے۔ جب آنحضرتؐ کے قاصد حارث بن عمیر کو شرجیل والی بصریٰ نے قتل کر دیا تھا۔ آپؐ کو اس کا سخت صدمہ تھا۔ آپؐ نے ۸ھ کو زید بن حارثہ کو تین ہزار کا لشکر دے کر حارث بن عمیر کے انتقام کے لیے بھیجا۔ جس کا مقابلہ ایک لاکھ کے لشکر سے ہوا۔ بین الاقوامی قوانین کی اس بے ہودہ خلاف ورزی نے اسلام اور سارے عالم عیسائیت کو ایک دوسرے کے مقابلے پر صف آرا کر دیا۔ (شاہ معین الدین احمد ندوی، تاریخ اسلام، ص۸۹؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، جلد۲، ص۱۲۷)

۷۳۔ ملاحظہ ہو سیرۃ النبی جلد اول از علامہ شبلی نعمانی کے آخر میں درج کی گئیں اصلاحات۔ سیّد امیر علی نے اپنی تصنیف تاریخ اسلام میں یہ کلمات حضرت ابوبکر صدیقؓ سے منسوب کیے ہیں۔ ان کے مطابق آنحضور خاتم النبیین ﷺ کے وصال کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ نے شام پر چڑھائی کرنے کا حکم دیا کیونکہ آپؐ نے اپنے وصال سے تھوڑی مدت پہلے شام پر فوج کشی کے احکام جاری کیے تھے تاکہ مسلمان ایلچی (حارث بن عمیر) کے قتل کا انتقام لیا جائے۔ جنگ موتہ میں حضرت زیدؓ شہید ہوئے تھے۔ بہرحال آپؐ کی خواہش پر یہ لشکر امیر اسامہ بن زیدؓ کی سرکردگی میں جب روانہ ہونے لگا تو حضرت ابوبکرؓ نے یہ رقت آمیز کلمات ادا کیے جن کا حوالہ اقبال نے دیا ہے۔ (تاریخ اسلام از شاہ معین الدین احمد ندوی جلد اول، ص ۱۳۴)

۷۴۔ مستعصم آخری عباسی خلیفہ تھا۔ اس کے عہد میں تاتاریوں نے ہلاکو کی کمان میں بغداد کو تباہ و برباد کر دیا۔ مستعصم کا عہد بیرونی شورش اور اندرونی بدامنی کا زمانہ تھا۔ حنبلی، حنفی آپس میں لڑتے، شیعہ سنی ایک دوسرے سے جھگڑتے، بغداد میں ہر طرف لوٹ مار کا بازار گرم تھا۔ مستعصم نے اپنے باپ کی فوج کو منتشر کر کے اس بدامنی کو بڑھا دیا، سینوں اور شیعوں کے فساد میں خلیفہ نے شیعوں پر سختی کی۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ کے ایک شیعہ وزیر علقمی نے تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کرنے کی دعوت دی۔ اس زمانے میں ہلاکو اپنے بھائی کی طرف سے ایران کا گورنر تھا۔ چنانچہ وہ بغداد کی طرف بڑھا۔ تاتاریوں نے بغداد کا محاصرہ کر لیا۔ خلیفہ کے پاس تاتاریوں کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی فوج نہیں تھی۔ تاتاری فوج نہایت آسانی سے بغداد میں داخل ہو گئی بغداد میں کئی دن قتل عام جاری رہا۔ ابن خلدون کے الفاظ میں ''بغداد کی بیس لاکھ آبادی میں سے سولہ لاکھ کو قتل کر دیا گیا۔ ہلاکو نے ۲۷ جنوری ۱۲۵۸ء میں خلیفہ کو مروا دیا۔ بغداد کی تباہی کے بعد ایشیاء پر ادبار کے بادل چھا گئے۔ (سیّد امیر علی، روحِ اسلام، ص ۱۸۰)

اقبال نے تاتاریوں کے حملوں اور ان کے اثرات کو رموز بیخودی میں بھی بیان کیا ہے:

آتش تاتاریاں گلزار کیست
شعلہ ہائے او گل دستار کیست
از تہ آتش براندازیم گل
نار ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلاب روزگار
چوں بباغ مارسد گردد بہار

(رموز بیخودی، ص ۲۶۶)

۷۵۔ یہ واقعہ اصل میں ۱۴۹۲ء کا ہے ۱۲۳۶ء غلط تاریخ ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔
(تاریخ اسلام، از سید امیر علی باب نمبر ۲۴، ص ۲۴۱)

۷۶۔ یہ اقتباس آرنلڈ کی مشہور تصنیف "Preaching of Islam" میں سے لیا گیا ہے۔ جس تصنیف میں فاضل مصنف نے اس غلط فہمی کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام تلوار سے پھیلا ہے۔

۷۷۔ بقول سٹینلے لین پول ''سلجوق ترکوں سے اسلامی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوتا ہے۔ انہیں جب اقتدار حاصل ہوا تو بغداد کی حکومت روبزوال تھی۔ وہ عظیم سلطنت جو کبھی ایک خلیفۃ المسلمین کے ماتحت بغداد اور ایشائے کوچک سے ہسپانیہ تک پھیلی ہوئی تھی چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں تبدیل ہوگئی چنانچہ اب ایک ایسے انقلاب کی ضرورت تھی جو ان کی جگہ کوئی وسیع اور مضبوط سلطنت قائم کرتا۔ چنانچہ ایسا ہی انقلاب سلجوقیوں کے حملے کی صورت میں رونما ہوا۔ ترک قبیلوں میں سلجوق سب سے زیادہ متمدن تھے انہوں نے اسلام قبول کرلیا۔ جب عرب پرامن ایام میں فنون کو ترقی دے رہے تھے اس وقت سلجوقی اسلام کی مملکت پھیلانے میں مصروف ہوگئے۔ گیارہویں صدی کا پچھلا نصف ان کی تاریخ کا سب سے شاندار زمانہ تھا۔ (بحوالہ ادب نامہ ایران از مقبول بیگ بدخشانی، ص ۱۹۸، ۱۹۹)

۷۸۔ ایران کی تاریخ میں یورش تاتار بہت بڑی مصیبت ہے۔ جس نے شروع میں ایرانی علوم و ادبیات کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا مگر خوش قسمتی سے چنگیز خاں، ہلاکو اور تیمور کے جانشینوں نے تمدن اسلام اور ایران آشنائی کو متعارف کرادیا۔ ایلخانی عہد کے حکمران چنگیز خاں کی طرح لامذہب تھے۔ ان میں پہلا احمد تقودار ہے جس نے اسلام قبول کیا۔ اس کا عہد ۱۲۸۱ تا ۱۲۸۴ ہے احمد نئے ہم مذہبوں کی طرف زیادہ مائل تھا اس لیے فوج نے اس کے خلاف بغاوت کردی اور یہ مارا گیا۔ اس کے بعد غازان تخت نشین ہوا اور اس نے بھی اپنے مسلمان ہونے کا اعلان کیا اس کا اعلان کرنا تھا کہ اس کے ساتھ پچاس ہزار تاتاری بھی حلقہ بگوش اسلام ہوگئے۔ (بحوالہ ادب نامہ ایران ص ۱۹۸، ۱۹۹)

اقبال نے اسی لیے فرمایا ہے:

ہے عیاں یورش تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

(بانگ درا، ص ۱۵۶)

۷۹۔ القرآن، سورہ ھود، آیت ۸۵

۸۰۔ القرآن، سورہ اعراف، آیت ۸۵

۸۱۔ القرآن، سورہ القصص، آیت ۷۷

۸۲۔ القرآن، سورہ القصص، آیت ۸۳

۸۳۔ القرآن، سورہ ھود، آیت ۷، ۸

۸۴۔ القرآن، سورہ المجادلۃ، آیت ۹

۸۵۔ سپین کا مشہور مسلمان قانون دان جس نے ۹۶۰ء میں وفات پائی۔

S.Y. Hashmy, *Islam as an ethical and political Ideal,* P96

۸۶۔ صحابی رسولؐ جن کا انتقال ۶۶۶ء میں ہوا (ایضاً)

۸۷۔ القرآن، سورہ المائدہ، آیت ۸۲

۸۸۔ اقبال یورپ میں جس ذہنی اور قلبی انقلاب سے گزرے اس سے جو واضح تبدیلی آئی وہ ان کا تصور وطنیت

سے تصورِ ملت کی طرف جھکاؤ ہے۔ انہیں بہت جلد ہی یہ اندازہ ہو گیا تھا کہ اگر ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنا الگ تشخص برقرار نہ رکھا تو وہ اپنا سیاسی اور سماجی وجود بھی برقرار نہ رکھ سکیں گے۔ اقبال کا تصورِ ملت ابتدائی رنگ میں اسی مقالہ میں نظر آتا ہے۔ جس پر بعد میں انہوں نے تفصیل سے لکھا مثلاً رموز بیخودی میں فرماتے ہیں:

ملت ما را اساس دیگر است
این اساس اندر دل ما مضمر است

(رموز بیخودی، ص۲۱۲)

بانگ درا میں کہتے ہیں:

اپنی ملت پہ قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تیری

(بانگ درا،ص۱۸۸)

۸۹۔ اقبال کا یہ جملہ ان کے ''تصورِ زمان و مکان'' کے ارتقاء کی نشاندہی کرتا ہے۔ جس پر انہوں نے اپنی بعد کی تحریروں میں بہت کچھ لکھا۔ ''زمان سے مراد وقت اور ''مکان'' سے مراد خلا میں کسی شے کے مقام کا تعین کرنا ہے۔ زمان و مکان کے مسئلہ دراصل ریاضیاتی یا سائنسی مسئلہ ہے۔ لیکن اس کا فلسفیانہ پہلو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال زمان و مکاں کے مسئلے کو مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ سمجھتے ہیں۔ وہ اس لیے کہ مسلمان زمانے کو محض روز و شب کے پیمانے سے ماپنے لگے ہیں، یعنی سمجھ بیٹھے ہیں کہ کھانا پینا اور سونا جاگنا ہی زندگی ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی زندگی حیوانوں کی زندگی ہے۔ لیکن اگر ان کی خودی صحیح معنوں میں بیدار ہو اور انہیں زمان خالص کا احساس ہو جائے تو ان کی تخلیقی قوت لحظہ بھر میں ایک نئی دنیا وجود میں لا سکتی ہے''۔ (جاوید اقبال، افکار اقبال، ص۷۳، ۸۲)

اقبال نے اپنے خطبات اور شاعری میں جا بجا اس مسئلے پر مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے۔ اسرارِ خودی میں بعنوان ''الوقت سیف'' اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ ''زندگی زماں سے ہے اور زماں زندگی ہے۔ حضورؐ کا فرمان ہے کہ ''زمانے کو برا نہ کہو۔'' (اسرار خودی ص۱۷۰) یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی خودی میں ڈوب کر کسی اور زماں (یعنی زمان خالص یا زمان الٰہی) کو ڈھونڈ نکالے''۔ فرمایا:

اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

(بال جبریل، ص۵۰)

اسی خیال کو اقبال نے اپنے لیکچر ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر میں یوں واضح کیا ہے۔''مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زباں ہے نہ اشتراک وطن اور نہ ہی اشتراک اغراض اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزار ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے۔ جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ و شمائل مختصہ پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے''۔
(مقالات اقبال، ص۱۵۹)

۹۰۔ اقبال رموز بیخودی میں اس مضمون کی وضاحت کرتے ہیں کہ ملت کی زندگی مرکزِ محسوس چاہتی ہے اور ملت اسلامیہ کا مرکز بیت الحرام ہے، جہاں مسلمانوں کو ہم آہنگی و یکجہتی اخوت اور مساوات کا واضح سبق ملتا ہے۔ تخیل اور حقیقت یکجا نظر آتے ہیں۔ اسی لیے اقبال کے نزدیک ہماری قومی زندگی کا راز اور ہماری توحید کا راز بیت اللہ شریف ہے۔ جس نے مسلمانوں میں جمعیت پیدا کی ہے۔
فرماتے ہیں:

قوم را ربط و نظام از مرکزے
روزگارش را دوام از مرکزے
در جہاں جانِ امم جمعیت است
در نگر سر حرم جمعیت است

تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: (رموز بیخودی، ص۲۹۸)

۹۱۔ یعنی سلطان خلیفہ عبدالحمید ثانی (۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۹ء) کے جد اعلیٰ سلطان مراد کا واقعہ جسے اقبال نے رموزِ بیخودی میں تفصیل کے ساتھ اسلام کے تصور مساوات کو واضح کرنے کے لیے بیان کیا ہے۔ اقبال سلطان مراد اور معمار کی حکایت بیان کرتے ہیں کہ سلطان مراد نے غصے میں آ کر ایک معمار کا ہاتھ کاٹ دیا کیونکہ اس سے مسجد کی دیوار ٹیڑھی بن گئی تھی۔ معمار نے قاضی کے سامنے شکایت کر دی۔ قاضی نے سلطان کو اپنی عدالت میں طلب کیا اور کہا قصاص زندگی کا بنیادی اصول ہے۔ تو نے معمار کا ہاتھ کاٹا ہے اس لیے اپنا ہاتھ آگے بڑھا نا تاکہ معمار ے تیرے ہاتھ کو کاٹ سکے۔

۹۲۔ بقول اقبال معمار نے سلطان کو معاف کر دیا۔
(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو رموز بیخودی ص۲۶۰،۲۶۲)

۹۳۔ یہاں خلافت راشدہ کے تیس سالہ (۶۳۲ء تا ۶۶۱ء) دورِ حکومت کی طرف اشارہ ہے۔

٩٤۔ جمہوریت علامہ اقبال کے چندان نظریات میں سے ہے جن کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ علامہ نے زیرِ مقالہ میں مغربی جمہوریت کی تعریف کی ہے لیکن عملاً وہ برطانوی پارلیمانی جمہوری نظامِ حکومت کو ہندوستان کے لیے موزوں اور مفید خیال نہیں کرتے تھے۔ اس کے لیے ان کے پاس بعض دلائل بھی تھے ان دلائل میں سے بعض اس طرح ہیں:

١۔ انگلستان کا جمہوری نظام اس واقعہ کو پیش نظر رکھ کر بنایا گیا تھا کہ وہاں ایک ہی قوم رہتی ہے۔ لیکن ہندوستان کی حالت بالکل مختلف ہے۔ یہاں ایک نہیں بلکہ کئی قومیں آباد ہیں۔

٢۔ جمہوریت میں حکومت اکثر فریق کی ہوا کرتی ہے۔ سیاسی، معاشی اور معاشرتی پروگرام کی بناء پر ایک ملک میں ایک سے زیادہ فریق ہو سکتے ہیں اور انتخابات میں آراء کی اکثریت حاصل کرنے کے بعد کوئی ایک فریق برسرِ اقتدار آ سکتا ہے۔ لیکن یہ فریق ہمیشہ کے لیے اس پر قابض نہیں رہ سکتا۔ لیکن ہندوستان میں سیاسی فریق بندی تھی ہی نہیں، مذہبی جماعتیں ہی سیاسی فریق تھے۔ اور یہ ممکن نہ تھا کہ اکثریت والے فریق اقلیت اور اقلیت والے فریق کو اکثریت میں تبدیل کر دیا جائے کیونکہ ان کی بنیاد بدلنے والے معاشی و سماجی پروگرام پر نہ تھی بلکہ مذہب پر تھی اور اس طرح انگریزی جمہوری نظام کو اس ملک میں رائج کرنے کے معنی یہ تھے کہ اکثریت والی قوم کو ہمیشہ کے لیے تختِ اقتدار پر متمکن کر دیا جائے اور اقلیت والی قوتوں کو اُن کا محکوم بنا دیا جائے۔ اس طرح سلطانیِ جمہور کے پردے میں فرقہ وارانہ مذہبی عددیت (Religious Oligarchy) کی حکمرانی ہوتی۔

علامہ کو یہ بھی شک تھا کہ ہندوستان جیسے جاہل، مفلس اور دیہاتی ملک میں جمہوریت کامیاب بھی ہو سکے گی کیونکہ جمہوریت کی کامیابی کے لیے ایک خاص معیارِ تعلیم، ایک خاص طرزِ زندگی اور ایک خاص سیاسی شعور کی ضرورت ہے۔'' (محمد احمد خاں، اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ٤٢٢، ٤٢٤)

٩٥۔ علامہ اقبال کی بعد کی تحریروں میں انگریز حکومت سے اس طرح کے نرم رویہ کا تذکرہ خال ہی ملتا ہے۔

٩٦۔ یعنی اسلام کا اخلاقی نصب العین بنی نوع انساں کو خوف سے نجات اور آزادی دینا ہے۔

٩٧۔ یہاں ١٩٠٦ء کے انقلاب ایران کی طرف اشارہ ہے جس کے زیادہ تر علمبردار شیعہ فقہا تھے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ''امام غائب کی عدم موجودگی میں اس کا نمائندہ حکمران، جو کہ سیکولر بھی ہو سکتا ہے، کی رہنمائی فقہا کو کرنی چاہیے جو امام غائب کے حقیقی نمائندے ہیں۔'' (بحوالہ S.Y. Hashmey ص ١٠٨)

٩٨۔ دراصل یہ حدیث نہیں بلکہ سورۃ الحجرات کی تیرھویں آیت ہے۔

٩٩۔ یہ سوالات آج بھی ہمارے لیے لمحہ فکریہ ہیں۔ جن کا حل تلاش کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔

☆☆☆

تعلیقات

آرنلڈ

سرٹامس آرنلڈ اپنے زمانے میں فلسفے کے بہت جلیل القدر معلم تصور کیے جاتے تھے۔ ۱۸۸۶ء میں وہ علی گڑھ کالج میں پروفیسر تھے۔ غالباً ۱۸۹۸ء میں آرنلڈ گورنمنٹ کالج لاہور آئے اور یہاں اقبال کو ان کی شاگردی کا موقع ملا۔ پروفیسر آرنلڈ اقبال کی صلاحیتوں سے ایسے متاثر ہوئے کہ وہ احباب سے اقبال کی تعریف کرتے ہوئے کہتے تھے کہ ایسا شاگرد استاد کو محقق، محقق کو محقق تر بنا دیتا ہے۔ ۱۸۹۵ء میں آرنلڈ نے اپنی مشہور کتاب ''پریچنگ آف اسلام'' شائع کی اس کتاب میں اس اعتراض کو رفع کیا گیا کہ اسلام تلوار سے پھیلا ہے۔ سرسید کے ایماء سے اس کتاب کا اُردو ترجمہ عنایت اللہ دہلوی نے کیا اور ''دعوتِ اسلام'' نام رکھا۔ آرنلڈ ۱۹۰۴ء میں ولایت واپس چلے گئے۔ اور انہوں نے ۱۹۳۰ء میں انتقال کیا۔ (سید عابد عابد ''تلمیحات اقبال'' بزم اقبال کلب روڈ، لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۵)

ابن خلدون

ابوزید عبدالرحمٰن ابن خلدون (۷۳۲۔۸۰۸ یعنی ۱۳۳۲ء۔۱۴۰۶ عیسوی) مؤرخ، فلسفی، ماہر اقتصادیات اور سیاست دان تھا۔ اسے علم تاریخ اور عمرانیات کا بانی بھی تصور کیا جاتا ہے اور اس کی اس حیثیت کے سامنے اس کی شہرت بطور ایک فلسفی کے ماند پڑ جاتی ہے۔ اس کی ایک اور وجہ فلسفے کی جانب اس کا مخالفانہ رویہ تھا۔ وہ مابعد الطبیعات کو ناممکن علم سمجھتا تھا۔ ابن خلدون کے فلسفیانہ افکار کا ذخیرہ وہ ضخیم تعارف ہے، جسے ''مقدمہ'' کہا جاتا ہے۔ اس نے دنیا کی تاریخ لکھنے سے پہلے اس کا مقدمہ تحریر کیا۔ آرنلڈ ٹائن بی کے مطابق ''مقدمہ'' میں اس نے اپنا فلسفہ تاریخ پیش کیا جسے وہ عظیم کارنامہ قرار دیتا ہے۔ جارج سارٹن ابن خلدون کو بوڈن، ویکو، اور کومٹ کا پیشرو تصور کرتا ہے۔ ابن خلدون کے عقیدت مندوں کی فہرست میں اقبال بھی شامل ہیں۔

(''اردو دائرہ معارف'' جلد اوّل، ص ۵۰۳، ۵۰۶)

ارسطو: (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق م)

یونان کا عظیم فلسفی، ۳۸۴ قبل مسیح میں مقدونیہ میں پیدا ہوا۔ افلاطون سے اس نے بیس سال تک فلسفے کی تعلیم حاصل کی۔ ارسطو کے نظریات میں افلاطون کے اثرات جاری و ساری نظر آتے

ہیں۔اس لیے افلاطون کو ارسطو کا روحانی باپ کہا جاتا ہے۔یورپ میں ارسطو کا مقام فلسفے کے دائرے میں وہی ہے جو مذہب میں انجیل کا ہے۔ارسطو کی تصانیف سینکڑوں میں ہیں۔انہوں نے ہر شعبہ ہائے زندگی پر لکھا ہے۔گویا ارسطو کی تصانیف یونان کا انسائیکلو پیڈیا برٹینکا ہے۔دنیا میں جو کچھ بھی ہے،ارسطو نے اس کے متعلق بحث چھیڑی۔اس عظیم فلسفی نے ۳۲۲ ق م میں وفات پائی۔ (''تلمیحات اقبال''،ص ۲۶۳،۲۶۴)

امام بخاریؒ

(۲۰ جولائی ۸۱۰ء تا ۳۱ اگست ۸۷۰ء) محدث محمد بن اسماعیل ابو عبداللہ الجوفی پورا نام۔ جائے پیدائش بخارہ۔والد حدیث وفقہ کے راویوں میں سے تھے۔آپ نے اٹھارہ انیس کتابیں تصنیف کیں۔لیکن جس کتاب نے امام صاحب کا نام تمام دنیا میں روشن کیا وہ حدیث کی مستند کتاب ''الصحیح الجامع للبخاری'' ہے۔آپ نے اس کتاب کی تالیف وتدوین کے لیے مختلف مسلم ممالک کا سفر کیا اور اسّی ہزار اشخاص سے حدیثیں جمع کیں۔آپ کو چھ لاکھ کے قریب احادیث یاد تھیں۔ان میں سے مکّررات اور غیر صحیح احادیث حذف کرنے کے بعد ۹ ہزار حدیثیں صحیح بخاری میں درج فرمائیں۔کتاب اٹھارہ سال کے عرصہ میں مکمل ہوئی۔آخری عمر میں بخارا واپس آگئے اور یہیں انتقال فرمایا۔(شخصیات کا انسائیکلو پیڈیا مرتب مقصود ایاز شعاع ادب، چوک انارکلی مسلم مسجد لاہور، ۱۹۸۷ء ص ۹۱،۹۲)

امام مسلم بن الحجاج

امام الوالحسین القشیری النیشاء پوری، نیشا پور میں ۸۱۷ء یا ۸۲۱ میں پیدا ہوئے۔ان کی وجۂ شہرت ان کی تصنیف حدیث کی مشہور اور مستند کتاب ''صحیح المسلم'' ہے۔امام مسلم نے احادیث جمع کرنے کی خاطر دور دراز سفر کیے۔کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ''صحیح المسلم'' تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کر کے مرتب کی جو انہوں نے خود جمع کی تھیں۔صحیح مسلم دوسری حدیث کے کتابوں سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس میں کتب کو ابواب میں تقسیم نہیں کیا گیا۔(بحوالہ: ''اُردو دائرہ معارف اسلامیہ'' ص ۵۰)

امیر عبدالرحمٰن خان افغانی

عبدالرحمٰن خان (۱۸۴۴ء تا ۱۹۰۲ء) امیر افغانستان، افضل خاں کا بیٹا تھا۔عبدالرحمٰن کا دادا امیر دوست محمد خاں افغانستان میں بارک زئی خاندان کا بانی تھا۔۱۸۶۶ء میں عبدالرحمٰن کے والد

افضل خاں کے امیر ہونے کا اعلان کیا گیا۔اس کی وفات کے بعد اس کا چچا شیر علی برسرِ اقتدار آیا۔ لیکن دوسری افغان جنگ میں شیر علی کو برطانیہ نے شکست دی۔۱۸۸۰ء میں برطانیہ کو روسی پیش قدمی کے باعث افغانستان میں ایک مستحکم حکومت کی ضرورت تھی۔ جو انگریزوں کی حلیف ہو اور روس اور برطانوی ہند کے درمیان ایک فاصل ریاست کا کام دے۔افغانستان کے امورِ خارجہ کی باگ ڈور برطانیہ کے قبضے میں رہنے کی شرائط پر امیر عبدالرحمٰن کو کابل کا امیر تسلیم کرلیا گیا۔

یکم جولائی ۱۸۸۰ء میں عبدالرحمٰن افغانستان کا امیر بن گیا۔امیر عبدالرحمٰن کے عہد کا سب سے اہم واقعہ یہ ہے کہ سلطنت افغانستان کی سرحدیں حتیٰ الامکان متعین اور واضح کر دی گئیں۔ امیر نے اپنے ملک کی سب سے بڑی خدمت یہ کی کہ داخلی بغاوتوں کو دبا دیا۔امیر کی وفات ۱۹۰۲ء میں ہوئی۔(اُردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱۲، ۱۹۷۳ء ص ۸۸۲ تا ۸۸۴)

امیر عبدالقادر الجزائری: (۱۸۰۸ء تا ۱۸۸۳ء)

الحاج امیر عبدالقادر الجزائری ۱۸۰۸ء میں المعسکر سے کوئی بیس کلومیٹر جانب غرب وادی الحمام میں قِبطیہ کے مقام پر پیدا ہوئے۔ان کے والد محی الدین نے الجزائر پر فرانسیسیوں کے قبضے (۵ جولائی ۱۸۳۰ء) کے بعد عیسائیوں کے خلاف علم جہاد بلند کیا اور اس کی قیادت اپنے بیٹے امیر عبدالقادر کو سونپ دی۔۲۲ نومبر ۱۸۳۲ء کو قبائلِ عرب نے متفقہ فیصلے کے بعد یہ اعلان کر دیا کہ وہ عربوں کے سلطان ہیں۔

امیر عبدالقادر نے ۱۸۳۳ء میں فرانس کے خلاف جہاد کیا۔۱۸۳۴ء میں سرکاری طور پر تسلیم کر لیے جانے کے بعد الجزائر کے ان نئے امیر المومنین نے اپنے حلقہ اقتدار کو الجزائر کے دروازوں تک وسعت دے دی۔انہوں نے ۱۸۳۹ء میں ان علاقوں کے نظم و نسق کی طرف توجہ دی جو انہیں مل گئے تھے۔مغرب سے لے کر مشرق تک جا بجا مقامی رئیس مقرر کیے اور جنوب میں صحرا تک اپنا اقتدار تسلیم کروایا۔۱۸۴۷ء میں انہوں نے اپنے آپ کو فرانسیسیوں کے حوالے کر دیا اور وہ پانچ سال تک نظر بند رہے۔۱۶ اکتوبر ۱۸۵۲ء کو صدر فرانس شہزادہ لوی نپولین نے انہیں رہا کر دیا۔ الجزائر کے جہاد آزادی کے سابق قائد نے فرانس کی شہریت اختیار کی اور ان کا وظیفہ مقرر کر دیا گیا۔ ڈھائی سال کے بعد وہ دمشق چلے گئے۔ جہاں انہوں نے دروز قبائل کے قتل عام سے عیسائیوں کو بچایا۔

۱۸۶۰ء کے بعد کا زمانہ ذکر وفکر، عبادت اور خیرات کے کاموں میں گزار کر ۲۶ مئی ۱۸۸۳ء

میں فوت ہوئے اور انہیں مالیجہ میں شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کے مقبرے میں دفن کیا گیا۔ انہوں نے فلسفے پر ایک کتاب *Consolation of Philosophy* تصنیف کی جس کا ترجمہ فرانسیسی میں *Reppel a Intelligent* کے عنوان سے ہوا۔ (بحوالہ: اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۱۲، ص ۹۲۱-۹۲۳)

بدھ مت

بدھ مت کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح میں ہندو مذہبی نظام کی ایک اور وضاحت کے طور پر ہوا۔ سرزمین ہندوستان پر قدیم ہندو مذہب کی اصلاح کے لیے جن تحریکوں نے جنم لیا ان میں سے بدھ مت اہم ترین تحریک ہے۔ جس نے آگے چل کر مذہبی حیثیت اختیار کر لی اور یہ مذہب سرزمین ہندوستان سے باہر خصوصاً جنوب مشرقی ایشیاء کے علاقوں، برما، تبت، چین اور تھائی لینڈ تک پھیل گیا۔ جب برہمنی مذہب کی دوبارہ نشاۃ ثانیہ ہوئی تو بدھوں کو انتہائی ظلم وسفا کی کے ساتھ سرزمین ہندوستان سے نکال دیا گیا۔ بدھ مذہب دراصل کوئی جدید مذہب نہیں بلکہ قدیم برہمنی مذہب میں سے کچھ اعمال وعقائد کو رد کر کے باقی کو اختیار کر لیا گیا ہے۔ بدھ مت کے بانی کا اصل نام سدھارتھ ہے۔ جس کے معنی ہیں نیکوکار، گوتم بدھ اور ساکیا منی ان کے القابات ہیں۔ (لیوس مور ''مذاہب عالم کا انسائیکلوپیڈیا'' ص ۲۱۲)۲۔

بغداد

بغداد شہر موجودہ عراق کا دارالحکومت، دجلہ کے کنارے (دریائے فرات سے ۲۵ میل شمال کی طرف) واقع ہے۔ سمیریوں ہی کے وقت سے یہ مقام صحرائی تجارت اور سفر کا مرکز چلا آ رہا تھا۔ ۷۶۲ء میں منصور عباسی خلیفہ نے شہر کی بنیاد رکھی اور یہ دیکھتے ہی دیکھتے بڑا تجارتی مرکز بن گیا جس نے ہارون الرشید کے عہد میں اوج کمال حاصل کیا۔ ۱۹۲۱ء میں یہ عراق کا دارالحکومت بنا۔ شہر و درآمد برآمد کا بڑا مرکز اور ریلوں اور طیاروں کا مستقر ہے۔ الف لیلہ کی کہانیوں میں اس کی عظمت کا عکس نظر آتا ہے۔ (بحوالہ: ''اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا'' جلد اول ص ۴۴۹)

پاپائیت

جب قسطنطین اعظم نے عیسائیت کو روما کا سرکاری مذہب قرار دیا تو رومی حکومت مقدس حکومت بن گئی اور کلیسا کا انتظام پانچ پادریوں کے ہاتھ میں آ گیا جنہیں پوپ کہا گیا۔ چنانچہ پوپ کے زیر انتظام، پوپ کا طریق کار اور پوپ کی حکومت پاپائیت کہلائی۔ ڈیوڈ فادر انگھم لکھتا ہے کہ پاپائیت کلیسا پر بری طرح چھائی ہوئی تھی اور سیاست پر جاگیرداروں کا قبضہ تھا اور دونوں آزادی اور

حریت کے جانی دشمن تھے۔ عوام کی کوئی حیثیت نہ تھی۔ پوپ خود کو پطرس کا جانشیں اور حضرت عیسیٰ کا نائب کہتا تھا۔ اس کا اقتدار ربانی تسلیم کیا جاتا تھا۔ (''اسلامی انسائیکلوپڈیا'' ص ۴۲۱)

پیورٹین انقلاب (Puritan Revolution)

انگریز بادشاہوں جیمز اول (۱۶۰۳ء تا ۱۶۲۵ء) نیز چارلز اول (۱۶۲۵ء تا ۱۶۴۹ء) اور متوسط طبقے کی پارلیمانی پارٹی کی باہمی کشمکش کا رائج نام۔ پیورٹین عقیدے کے ساتھ ایک اور تنازع بھی اُٹھ کھڑا ہوا۔ اور وہ تنازع تھا بادشاہ کا (Divine Right To Rule) اس کے برعکس پارلیمنٹ کا موقف یہ تھا کہ بادشاہ کو شاہی عنایات کے بجائے از روئے قانون حکومت کرنے کا حق ملنا چاہیے۔ کئی سالوں کی خانہ جنگی کے بعد ایک نیم جمہوری دولت مشترکہ کے بعد کراموپل پروٹیکٹوریٹ کا سربراہ بنا۔ پیورٹین انقلاب سے متوسط طبقے کی سرفرازی یقینی ہوگئی۔ مذہبی رواداری کی تائید ہوئی۔ بادشاہ اور پارلیمنٹ کے درمیان، جھگڑے کا خاتمہ ہوا۔ نتائج کی توثیق ۱۶۸۸ء کے شاندار انقلاب سے ہوئی۔ (بحوالہ: اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا'' ص ۲۶۳)

حبشہ

ایک جنوبی عربی الاصل نام۔ عربی میں اس کا اطلاق حبشہ کے باشندوں اور ملک دونوں پر ہوتا ہے۔ یہ ایتھوپیا یا ابی سینیا بھی کہلاتا ہے۔ ایک افریقی سلطنت، یعنی مشرقی وسطیٰ افریقہ۔ اگرچہ حبشہ میں ہمیشہ عیسائیوں کی اکثریت رہی ہے۔ تاہم اس میں مسلم آبادی بھی ہے۔ حبشہ کے خود پیغمبر اسلام کے زمانے سے لے کر ہمیشہ عالم اسلام سے روابط رہے ہیں۔ اسلامی تاریخ میں آنحضرت اور نجاشی کے درمیان دوستانہ مراسم کا ذکر موجود ہے۔ ہجرت حبشہ تاریخ اسلام میں بہت اہمیت کی حامل ہے۔ (بحوالہ: اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا ۱۹۸۷ء شیخ غلام علی اینڈ سنز ص ۸۶۸)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا شمار نہایت جلیل القدر پیغمبروں میں ہوتا ہے۔ عیسائی ان ہی کی نسبت سے عیسائی کہلاتے ہیں۔ قرآن مجید میں انہیں مسیح اور عبداللہ کے لقب سے یاد کیا گیا ہے۔ سنہ عیسوی آپ ہی کے نام سے جاری ہے۔ حضرت عیسیٰ سلسلہ انبیائے بنی اسرائیل کے خاتم ہیں۔ حضرت عیسیٰ کے چار معجزات کا ذکر قرآن مجید نے کیا ہے۔ اس میں ایک یہ ہے کہ خدا کے حکم سے مردوں کو زندہ کر دیتے تھے۔ حضرت عیسیؑ نے جس قوم کو راہِ راست پر لانا چاہا تھا اس کے اصرار پر رومی فرمان رواؤں نے حکم دیا کہ انہیں وار پر چڑھا دیا جائے لیکن وہ زندہ آسمان پر اٹھا لیے گئے۔

جمہورِ اہل سنت کے عقیدے کے مطابق اور مسیحی عقیدے کے مطابق تین دن کے لیے وفات پا کر آسمان پر اُٹھا لیے گئے۔ (بحوالہ: تلمیحات اقبال (سید عابد علی عابد) بزم اقبال (کلب روڈ، لاہور) ص ٥٦۔ ''مطالعہ۔تلمیحات واشارات اقبال'' (ڈاکٹر اکبر حسین قریشی) ص ٣٩٧)

حضرت موسیٰ علیہ السلام

موسیٰ بن عمران سلسلہ اسرائیلی کے مشہور وجلیل القدر پیغمبر کا نام ہے۔ آپ کا زمانہ مؤرخین اور معاصرین کے تخمینے کے مطابق پندرھویں اور سولھویں صدی قبل مسیح کا تھا۔ سال ولادت ١٥٢٠ ق م، سال وفات ١٤٠٠ ق م ہے۔ حضرت موسیٰ کو دیدارِ الٰہی نصیب ہوا تھا اور خدا سے کلام کرنے کی سعادت بھی نصیب ہوئی تھی۔ سورہ اعراف میں ظہور تجلی اور حضرت موسیٰ کا ذکر ہے۔ ظہور تجلی کے وقت پہاڑ ریزہ ریزہ ہوگیا۔ حضرت موسیٰ کو غش آ گیا اس کے بعد آپؑ پر توریت نازل ہوئی۔ بنو اسرائیل پر فرعون جو ظلم کر رہا تھا۔ اس سے بچنے کے لیے حضرت موسیٰ اپنی قوم کو مصر سے باہر لے گئے۔ فرعون کے جادوگروں کا مقابلہ کرنے کے لیے دو معجزے عطا ہوئے تھے۔ ایک تو یہ کہ وہ گریبان میں ہاتھ ڈال کر باہر نکالتے تھے تو روشن ہو جاتا ہے۔ اسے ''معجزہ ید بیفا'' کہتے ہیں۔ دوسرے ان کے عصاء نے زمین پر سانپ کی شکل اختیار کر کے فرعون کے جادوگروں کے سانپوں کو کھا لیا تھا۔ فرعون بحیرہ قلزم میں غرق ہوا ہے۔ اسی سمندر نے حضرت موسیٰ کو راستہ دیا تھا۔ اس معجزہ کو ''معجزہ فلقِ بحر'' کہتے ہیں۔ (''قصص القرآن''، حفظ الرحمٰن، حصہ اول، دہلی)

جین جیکس روسو (١٧١٢ء تا ١٧٧٨ء)

مشہور فرانسیسی فلسفی، مصنف اور سیاسی مفکر تھا۔ جس کی تصانیف نے فرانسیسی انقلاب کے رہنماؤں اور رومانوی دور کے ادیبوں کو بہت متاثر کیا۔ اس نے اپنی زندگی کا آغاز بحیثیت موسیقار کیا۔ ١٧٥٥ء میں اس کا عدم مساوات کی شروعات کے موضوع پر پہلا سیاسی مضمون شائع ہوا۔ جس میں اس نے طبقاتی عدم مساوات کی ابتداء، ارتقاء اور موجودہ صورتِ حال پر روشنی ڈالی تھی۔ اس مضمون نے یورپ کے سیاسی حلقوں میں بحث وتمحیص کے دروازے کھول دیئے اور جلد ہی روسو سیاسیات کے طالب علموں کا مرکز نگاہ بن گیا۔ ١٨٦٢ء میں اس کی دو ممتاز تصانیف ''ایملی'' اور ''معاہدہ عمرانی'' شائع ہوئیں۔ جنہوں نے بے حد مقبولیت حاصل کی۔ (بحوالہ: ''داستان فلسفہ'' از ول ڈیورینٹ ص ٣٣٢ تا ٣٣٤)

زرتشت مت

یہ دنیا کے قدیم ترین زندہ مذاہب میں سے ایک ہے۔ متفقہ تاریخ کے مطابق یہ زیادہ سے زیادہ تین ہزار سال پرانا ہے۔ بعد میں آنے والے مذاہب عیسائیت اور اسلام کے برعکس زرتشت مت آج ایک لاکھ پچاس ہزار پیروکاروں کا ایک چھوٹا سا مذہب ہے۔ یہ فارس کی عظیم سلطنت کا مذہب تھا جو کبھی پورے مشرق وسطیٰ پر قابض تھا اور جس نے پانچویں صدی قبل مسیح میں یونانی شہری ریاستوں کو فتح کرنے کی کوشش کی۔ اس مذہب کے بانی کا اصل نام ''زرتشت'' ہے۔ اس نام کو مغربی مصنفین نے ''رزآشٹر'' میں لاطینی صورت دی۔ فلسفے کے شوقین اس مذہب کے بانی زرتشت میں دلچسپی لیتے ہیں۔ جسے فریڈرک نطشے نے اپنی کتاب "Also Sprach Zarathustra" (زرتشت نے کہا) میں مرکزی شخصیت کے طور پر منتخب کیا ہے۔

(لیوس مور ''مذاہب کا انسائیکلوپیڈیا'' ص ۷۹)

سپین (ہسپانیہ)

جنوبی و مغربی یورپ کی خود مختار ریاست، دارالحکومت میڈرڈ۔ گیارہویں صدی قبل مسیح کے بعد یہاں یونانی قرطاجنی اور رومن حکومت قائم ہوئی۔ ۱۳۳ق م سے سپین پر رومن تہذیب غالب رہی۔ ۷۱۱ء میں شمالی افریقہ سے ایک لشکر نے شاہ راڈرک کو شکست دی اور یوں مسلمانوں کی حکومت یہاں شروع ہوئی۔ مسلمانوں کو سپین کے لوگ مور کہتے تھے۔ مسلمانوں کی آمد سے یہاں ایک عظیم تہذیب وجود میں آئی۔ خوشحال، شہر، منظّم طریقہ زراعت، فن تعمیر کی ترقی اور اشاعت علوم مسلم حکومت کے نمایاں پہلو تھے۔ سپین کا اسلامی تاریخ میں ایک اہم کردار رہا ہے۔

(بحوالہ: ''اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا'' ص ۷۳۵)

سلجوق ترک

ترکوں کا ایک شاہی خاندان جس کا مورث اعلیٰ ''سلجوق بن وقاق'' تھے۔ جسے ''تیمور بلیغ'' یعنی لوہے کی کمان والا بھی کہتے ہیں۔ سلجوقیوں نے گیارہویں صدی عیسوی سے لے کر تیرہویں صدی تک حکومت کی۔ سلجوقیوں کی سب سے بڑی شاخ ''سلاجقہ بزرگ'' کہلاتی ہے۔ سٹینلے لین پول اپنی تالیف ''اسلامی سلطنتیں'' میں لکھتا ہے کہ سلجوقی ترکوں سے اسلامی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوتا ہے۔ سلاجقہ بزرگ کے اہم حکمران، طغرل بیگ، الپ ارسلان، ملک شاہ، سنجر اور برکیا روق ہیں۔ تاریخ ادبیات ایران میں سلجوقیوں کا عہد بڑا اہم سمجھا جاتا ہے۔ مولانا روم،

خیام، نظامی گنجوی، نظام الملک طوسی اور امام غزالی کا تعلق اسی عہد سے تھا۔(اُردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱۱،ص ۱۳۷۔۱۱۔''ادب نامہ ایران''ص ۱۹۸،۱۹۹)

سماٹرا

بحر ہند میں انڈونیشیا کا جزیرہ جو تقریباً ۴۰۰،۸۳،ارقبے پر محیط ہے۔ جو جزیرہ نمائے ملایا کے جنوب اور مغرب میں واقع ہے۔ اس کا بڑا مرکزی شہر پالم بانگ ہے۔ سماٹرا سلطنت سری وجایا کا مرکز تھا۔ جو آٹھویں صدی عیسویں میں عروج پر تھی۔ اس کی مشہور پیداوار مونگ پھلی، چاول، تمباکو، ربڑ، قہوہ اور چائے ہے۔(اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا''ص ۷۷۸)

شیعہ

لغت میں شیعہ کے معنی ہیں ساتھی اور پیروکار، سلف سے اب تک فقہاو متکلمین کے روزمرہ میں حضرت علی واولاد علی رضی اللہ عنہم کے پیروکاروں کو شیعہ کہا جاتا تھا۔ درحقیقت شروع ہی سے حامیان علیؓ شیعہ کہلاتے تھے۔ مگر جنگ جمل اور جنگ صفین نے حضرت علیؓ کے طرف داروں کو خصوصی طور پر نمایاں کر دیا۔ شیعہ عقائد وفقہ میں قرآن اور تمام مسائل میں آئمہ اہل بیت سے رجوع کرتے ہیں۔ شیعہ عقائد کی رو سے سلسلہ آئمہ کے کسی نہ کسی فرد کا ہر دَور میں موجود ہونا ضروری ہے۔ تاکہ حفاظت شریعت اور اُمت کی رہنمائی کا کام جاری رہے۔ چنانچہ آپؐ کے بعد گیارہ اماموں تک یہ سلسلہ قائم رہا۔ حکمت الٰہیہ کے اقتضائے آخری (بارہویں امام) کے ظہور کو آخری دور پر اُٹھا رکھا۔(''اُردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱۱،ص ۸۹۸)

عیسائیت

اپنے پیروکاروں کی تعداد کے اعتبار سے عیسائیت دنیا کا سب سے بڑا مذہب ہے۔ ۱۹۷۲ء میں رومن کیتھولک، مشرقی آرتھوڈوکس اور پروٹسٹنٹ گروہوں کی تعداد ۴۰۰،۶۳،۵۳،۹۸ تھی۔ اس کا مطلب ہے کہ زمین پر بسنے والے تقریباً ہر تین افراد میں سے ایک کا تعلق کسی نہ کسی طرح عیسائیت سے ہے۔ عمومی لحاظ سے عیسائیوں میں مسیح ناصری کی انفرادیت کے بارے میں ایک عقیدہ مشترک ہے کہ انہوں نے اپنی موت کے ذریعے انسانیت کا کفارہ ادا کیا اور خود دوبارہ جی اُٹھے۔(بحوالہ:''مذاہب عالم کا انسائیکلوپیڈیا''ص ۱۱۰)

فرڈیننڈ (پنجم یا فرڈیننڈ کیتھولک)

فرڈیننڈ پنجم کو کیتھلک حکمران کہا جاتا ہے اور اس حیثیت سے اس نے غرناطہ پر قبضہ کر کے ہسپانیہ کی دوبارہ تسخیر مکمل کی۔ ۱۴۹۲ء میں اس نے مسلمانوں اور یہودیوں کو ہسپانیہ سے نکال دیا۔ ہسپانوی ادارہ تعزیر مذہبی شروع کیا۔ کرسٹوفر کولمبس کو اُس کی مہم (۱۴۹۲ء) کے لیے مالی امداد فراہم کی۔ معاہدہ کے ذریعے ۱۴۹۴ء میں پرتگال کے ساتھ نئی دنیا کی تقسیم کی اس اعتبار سے اس کا دور تاریخ عالم اور تاریخ ہسپانیہ میں بہت اہم تھا۔ (بحوالہ: ''اردو جامع انسائیکلوپیڈیا'' جلد دوم ص ۱۰۷۰)

قرطبہ

قرطبہ (Corodova) سپین کا شہر، یہ جنوبی ہسپانیہ کے علاقے اندالویسہ (Andalusia) میں وادی الکبیر کے کنارے واقع ہے۔ رومیوں کے زمانہ حکومت میں خوشحال شہر تھا۔ مسلمان ہسپانیہ پہنچے تو اس کو مرکز بنالیا۔ امویوں کے دور حکومت (۷۵۴ء تا ۱۰۳۱ء) میں قرطبہ اوجِ کمال پر پہنچ گیا۔ ۱۰۷۸ء میں امیر اشبیلیہ اور ۱۲۳۶ء میں قشتالہ کے فرڈیننڈ سوم نے اس پر قبضہ کر لیا۔ اس وقت سے اس کا زوال شروع ہوا۔ پھر یہ عظمت اسے حاصل نہ رہ سکی۔

دسویں صدی عیسوی میں لندن، پیرس اور روم تینوں اس کا مقابلہ نہ کر سکتے تھے۔ مسلمانوں کے دورِ حکومت میں اس میں محلات، باغات اور عالیشان مساجد، حمام اور پل اس کثرت سے تھے کہ عروس البلاد کہلاتا تھا۔ علامہ اقبال نے قرطبہ کی جامع مسجد پر ایک نظم بھی لکھی ہے۔

(''اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا'' جلد دوم ص ۱۱۳۷)

قسطنطنیہ

بزنطینی اور عثمانی سلطنتوں کا دارالحکومت جو موجودہ دور میں استنبول کہلاتا ہے۔ قسطنطین (کانسٹنٹائن) اول نے ۳۳۰ء میں سلطنت روم کے اس نئے دارالحکومت کی بنیاد قدیم بزنطیم کے مقام پر رکھی جو اسی کے نام سے موسوم ہوا اور قسطنطنیہ کہلایا۔ قرون وسطیٰ کے یورپ کا یہ سب سے بڑا شہر تھا۔ سلطان محمد دوم نے ۱۴۵۳ء میں اسے فتح کیا۔ اس سے قبل اس کی دولت علم وفن کا اندازہ کرنا حد تخیل سے بالاتر ہے۔ ترکوں کے قبضے میں آیا تو آبادی بہت گھٹ گئی۔ سلاطین عثمانیہ کے دور میں اس کی شان وشوکت بحال ہوگئی اور یہ بڑا یورپی مرکز شمار ہونے لگا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد اتحادیوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ ۱۹۲۳ء میں اس کی جگہ انقرہ جمہوریہ ترکیہ کا دارالحکومت بن گیا۔ (اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا جلد دوم ص ۱۱۴۲)

گلیڈسٹون (۱۸۹۸ء۔۱۸۰۹ء)

انگریز مدّبر، سیاستدان اور برطانیہ کے وزیر اعظم جو Liverpool میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۳۲ء میں آکسفورڈ سے گریجوایشن کی اور برطانوی دارالعوام کا ممبر بنا۔ گلیڈسٹون چار دفعہ برطانیہ کا وزیر اعظم منتخب ہوا۔ اس کے پارلیمانی دور کی اہم اور نمایاں بات اس کی آئرلینڈ کے لیے Home Rule کی بھرپور حمایت تھی۔ انہوں نے زندگی کے آخری ایام ادبی تخلیق کے کام میں صرف کیے۔

("Twentieth Century International Encyclopedia" P 872)

لارڈ رابرٹس (۱۹۴۱ء۔۱۸۳۲ء)

برطانوی جرنیل جو ہندوستان کے شہر کانپور میں پیدا ہوا۔ ۱۹ سال کی عمر میں (Bengal Artillery) بنگال آرٹلری میں شمولیت سے سروس کا آغاز کیا۔ ہندوستان کی جنگ آزادی میں لڑا اور ''وکٹورین کراس'' تمغہ حاصل کیا۔ ۸۰۔۱۸۷۷ء کی افغان جنگ میں لارڈ رابرٹس نے کابل سے قندھار کی مشہور فوج مارچ کی قیادت کی۔ ۱۸۹۵ء میں لارڈ رابرٹس کو ''فیلڈ مارشل'' بنا دیا گیا۔ ۱۸۹۹ء میں "Boer War" کے دوران فوج کی کمان سنبھالنے کے لیے جنوبی افریقہ چلا گیا۔ ۱۹۴۱ء میں اس نے وفات پائی۔ (As Above P-1007)

لارڈ کرامویل (۱۶۵۸ء۔۱۵۹۹ء)

کرامویل ۱۶۲۸ء میں چارلس اول کی تیسری پارلیمنٹ (Third Parliament) کا رکن بنا اور ۱۶۴۰ء میں چالیس سال کی عمر میں کیمبرج سے پارلیمنٹ کا رکن منتخب ہوا۔ نام نہاد لمبے عرصے کے لیے منتخب کی جانے والی پارلیمنٹ (Long Parlaiment) کے رکن کی حیثیت سے کرامویل نے ان تمام اقدامات کی بھرپور حمایت کی جس سے نظامِ بادشاہت کے اختیارات کم ہوتے تھے اور پارلیمنٹ کے اختیارات میں اضافہ ہوتا تھا۔ خانہ جنگی (Civil War) کے دوران، کرامویل نے بادشاہ کے خلاف لڑنے والی فوج کی قیادت کی اور Worcestor کے مقام پر چارلس دوم کی افواج کو شکست دے دی۔ اس جنگ نے خانہ جنگی کا خاتمہ کر دیا اور کرامویل انگلستان میں ملکی معاملات کو چلانے کے لیے سیاہ و سفید کا مالک بن گیا۔ اپریل ۱۶۵۳ء میں پارلیمنٹ کو منسوخ کر دیا گیا۔ کرامویل نے اب نئی پارلیمنٹ کا اجلاس بلایا جو ۱۵۴ اشخاص پر مشتمل تھا اور اس پارلیمنٹ کے تمام ارکان پیوریٹین (Puritan) اور مختلف العقیدہ لوگوں (Dissenters) پر مشتمل تھے۔ ۴ جولائی ۱۶۵۳ء کو اس پارلیمنٹ کا اجلاس ہوا اور اس نے فوراً کرامویل کو ملک کا اقتدار سونپ دیا اور (Lord

(Protector کا خطاب دے دیا۔ اس کی طاقت کا زیادہ تر انحصار فوجی طاقت پر رہا۔ اس نے آئرلینڈ اور سکاٹ لینڈ کو برطانیہ کے ساتھ ملایا۔ یونیورسٹیوں سے تنگ نظر لوگوں کو نکال دیا۔ اس کے دور میں (Common Wealth) نے پروٹسٹنٹ یورپ کی قیادت اور حفاظت کا بیڑا اُٹھایا۔
بحوالہ: Twentieth Century International Encylopedia P 822

مارٹن لوتھر

عظیم جرمن مذہبی مصلح اور بائبل کا مترجم۔ تعلیم University of Exturt سے حاصل کی۔ Wittenburg یونیورسٹی میں مختلف مضامین جیسے فزکس اور بائبل پر لیکچر دیے۔

لوتھر یورپ میں شروع ہونے والی تحریک اصلاح اور عیسائیت کے ایک بڑے مکتب فکر، پروٹسٹنٹ ازم کا بانی ہے۔ لوتھر نے جس مذہبی تحریک کی بنیاد رکھی اس نے پورے یورپ کا چہرہ تبدیل کر کے رکھ دیا اور عیسائیت کو دو بڑے فرقوں میں تقسیم کر دیا۔ اس نے اپنی سرگرمیوں اور تحریروں کی بدولت نہ صرف اپنے ہم عصر معاشرے کو متاثر کیا بلکہ بعد میں رونما ہونے والی کئی سماجی اور سیاسی اصلاحات کی بھی بنیاد رکھی۔ وہ ۱۰ نومبر ۱۴۸۳ء کو جرمنی میں پیدا ہوا۔ اس کی ابتدائی دلچسپی کا مرکز مطالعہ قانون تھا مگر جلد ہی وہ مذہب کے عمیق مطالعہ کی طرف راغب ہو گیا۔ اس کے کیتھولک چرچ سے اختلافات کی بنیاد ۱۵۱۰ء میں پڑی جب سفر روم کے دوران پاپائیت کی تعیش پسند زندگی اور دنیاوی معاملات سے رغبت کا راز کھلا۔ اپنے تلخ تجربات کی روشنی میں لوتھر نے نہ صرف پاپائیت سے بیزاری ظاہر کرنا شروع کر دی بلکہ یونانی فلسفہ کی تعلیم کی بجائے مطالعہ انجیل کی اہمیت پر زور دینے لگا۔

۱۵۲۰ء میں جرمن قوم کی عیسائی اشرافیہ کے نام ''خطاب'' نامی رسالہ میں لوتھر نے کھل کر جرمن عوام کو پاپائے روم کے خلاف اُکسایا اور مذہبی معاملات میں اصلاحی طرز فکر اختیار کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔ اس طرح کیتھولک چرچ سرعام تنقید کا نشانہ بننے لگا۔ سولہویں صدی کی دوسری دہائی میں لوتھر کے خیالات کی مقبولیت اپنے نقطہ عروج پر پہنچ گئی اور اس کے حامیوں کو پروٹسٹنٹ کے نام سے پکارا جانے لگا۔ جنہوں نے جابجا پروٹسٹنٹ چرچ قائم کر دیئے۔ اس نے بطور مذہبی راہنما اپنی علیحدہ اور مستقل شناخت قائم کر لی۔
(Twentieth Century International Encylopedia" P 952 Vol. 1)

ملائی مجمع الجزائر

بحر ہند اور بحر الکاہل کا عظیم مجمع الجزائر واقع جنوب مشرقی ایشیاء۔ انڈونیشیاء اور فلپائن
(بحوالہ: اُردو جامع انسائیکلوپیڈیا جلد ۲، ص ۱۶۰۷)

منگول

وسط ایشیاء کی جنگجو قوم جو منگولیا، شمالی و مغربی منچوریا اور جمہوریہ بریات (روس) میں آباد ہے۔ منگولوں کے جن قبیلوں نے روس فتح کیا تھا۔ ان میں ترک اور دوسری اقوام کے عناصر شامل تھے۔ بعد میں ان کا نام تاتار پڑ گیا۔ چنگیز خاں کی زیرنگرانی منگولوں نے بہت زیادہ قوت حاصل کر لی تھی۔ نہ صرف وسط ایشیاء کی بہت سی مسلمان حکومتوں کو انہوں نے تباہ و برباد کیا بلکہ خوبصورت شہروں کو نذر آتش کر دیا۔ چنگیز خاں نے خوارزم شاہ پر بھی حملہ کیا۔ خوارزم شاہ اپنی جان بچا کر ہندوستان بھاگ گیا۔ لیکن التمش نے اسے پناہ دینے سے انکار کر کے دہلی کی سلطنت کو یورش تاتار سے بچالیا۔ اس کے باوجود ہندوستان میں منگولوں کے حملے برابر جاری رہے۔ (اردو جامع انسائیکلوپیڈیا، جلد دوم، ص ۱۶۳۰)

منگولیا

مشرقی وسطیٰ ایشیاء کی ایک عوامی جمہوریہ دارالحکومت اولان باتور، درہن دوسرا بڑا شہر ہے۔ یہ چاروں طرف سے خشکی سے گھرا ہوا ہے۔ شمال میں روس اور مشرق و مغرب اور جنوب میں چین اس کی حد بندی کرتے ہیں۔ ۱۲۰۰ء میں چنگیز خاں نے سلطنت منگول کی بنیاد رکھی اور قراقرم کو دارالحکومت قرار دیا۔ ۱۳۶۸ء کے بعد منگولیا چین کی تحویل میں چلا گیا۔ ۱۹۲۴ء میں عوامی جمہوریہ منگولیا کا قیام عمل میں آیا۔ (اردو جامع انسائیکلوپیڈیا، جلد دوم، ص ۱۹۳۰)

محمد ثانی سلطان محمد دوم

محمد ثانی الملقب بہ سلطان محمد فاتح دولت عثمانیہ کا ساتواں فرمانروا۔ ۱۴۵۱ء سے ۱۴۸۱ء تک حکمران رہا۔ اُس کا سال پیدائش رجب ۸۳۲ء (اپریل ۱۴۲۹ء) ہے۔ وہ اپنے والد سلطان مراد ثانی کی زندگی میں مغنیسہ کا حاکم رہا۔ اپنے بھائی کی وفات کے بعد وہ ولی عہد بن گیا۔ ۱۴۴۴ء میں وہ ادرنہ کا گورنر بن گیا۔ یوں تو اُس کی عمر فتوحات ہی میں صرف ہوئی لیکن اس کی اصل فتح قسطنطنیہ کی فتح ہے۔ یہ فتح اس لیے بھی یادگار اور باوقار خیال کی جاتی ہے کہ اس کی آنحضرتؐ نے پیشین گوئی فرمائی تھی۔ جو ۱۴۵۳ء میں واقع ہوئی۔ ۳ مئی ۱۴۸۱ء کو اس کا انتقال ہوا۔ وہ علوم وفنون کا بڑا قدر دان تھا۔ اس کے دربار سے متعدد ترکی شعراء وظیفے حاصل کرتے تھے۔ وہ خود بھی شاعر تھا اور عونی تخلص کرتا تھا۔ اس نے سائنس کی تعلیم اور اس کے مطالعے کی حوصلہ افزائی کی۔ ایک عظیم فاتح ہونے کے علاوہ محمد ثانی بڑی شاندار عمارتوں کا بانی بھی تھا۔ اس نے قسطنطنیہ میں جامع فاتح

اور مسجد ایوبی تعمیر کرائی۔ (اُردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱۹ طبع اول ۱۹۸۶ء)

مرزائی

مرزا غلام احمد قادیانی کے پیروکار مرزائی کہلاتے ہیں۔ مرزائی غلام احمد کو نبی مانتے ہیں۔ یہ فرقہ قادیانی اور مرزائی دونوں ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ جس وقت مرزا غلام احمد کی نبوت کا اعلان کیا گیا اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا گیا کہ جو مسلمان مرزا صاحب کی نبوت کا قائل نہیں وہ کافر ہے۔ چنانچہ اقبال نے ۱۹۱۶ء میں اس کے جواب میں ایک بیان دیا:

جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد کسی ایسے نبی کا قائل ہو جس کا انکار مستلزم کفر ہو، وہ خارج از اسلام ہوا۔ اگر قادیانی جماعت کا بھی یہی عقیدہ ہے تو وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ (''اقبال اور احمدیت'' مرتبہ بشیر احمد ڈار ص ۱۷)

والٹیئر (۱۶۹۴ء۔۱۷۷۸ء)

مشہور فرانسیسی اور نقاد، فرانسیسی انقلاب میں اس کی تحریروں کا اہم کردار تھا۔ "Candide" اس کی نثری تحریروں میں نہایت اہم ہے۔ جو ۱۷۵۸ء میں لکھا گیا۔ وہ مفکروں کے نئے گروپ کا بانی تھا۔ جنہوں نے اپنے نظریات کو انسائیکلوپیڈیا "Encylopedia" کی شکل میں مرتب کیا۔

(Twentieth Century International Encylopedia P 1043)

ولنگٹن (۱۷۶۹ء۔۱۸۵۲ء)

برطانوی جرنیل جو آئرلینڈ میں پیدا ہوا۔ اس کی شہرت کا آغاز ۱۸۰۳ء کی مرہٹا جنگ سے ہوا۔ ۱۸۰۸ء میں اسے برطانوی فوج کی ایک ڈویژن کا انچارج بنا کر بھیجا گیا جس کا کام فرانسیسیوں کا سپین اور پرتگال سے انخلا تھا۔ ۱۸۱۴ء میں اُسے "Duke of Wellington" کا خطاب ملا۔ جب نپولین Elba سے بھاگا اور فرانس میں دوبارہ فوج کی قیادت سنبھال لی تو ولنگٹن کو بلجیم کے دفاع کی ذمہ داری دی گئی۔ ۱۸۲۷ء میں Duke of York کی جگہ برطانوی فوج کا کمانڈر ان چیف مقرر ہوا۔ ۱۸۲۸ء سے ۱۸۳۰ء تک برطانیہ کا وزیر اعظم رہا۔ (As above P - 1049)

وہابی

وہابی تحریک اپنے دور کے زوال آمادہ حالات کا فطری تقاضہ تھا۔ یہ محمد بن عبدالوہاب نجدی سے منسوب ہے۔ اس تحریک کے پیروکار اس کی نسبت سے وہابی کہلاتے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب

نے خود کو اپنے پیرو کاروں کو ''موحدین''، یعنی عقیدہ توحید کے حامل، کے لقب سے موسوم کیا ہے اور اپنی تحریک کا مقصد ''سلف صالحین'' کی طرف رجوع کرنا قرار دیا ہے۔ اسلام، محمد بن عبدالوہاب نے کسی نئے عقیدے یا نظریئے کو اسلام میں شامل نہیں کیا۔ وہ محض یہ چاہتے تھے کہ اسلام اپنی روح میں اور اصل صورت میں رائج ہو جائے اور مسلمان اپنے عقائد و کردار کے لحاظ سے قرونِ اولیٰ کی طرف رجوع کریں۔ ان کی مذہبی اصلاحات بنیادی طور پر تین پہلوؤں میں منقسم ہیں۔

(۱) توحید (۲) اجتہاد (۳) رَدّ بدعات

(اردو دائرہ معارف، جلد ۲۳، ص ۲۸ تا ۶۱)

باب دوم

مقالے کے اہم مضامین

فصل اول

اسلام اور شخصی آزادی

اسلام اپنے ظہور سے لے کر آج تک انسانیت کے لیے سب سے اعلیٰ اور برتر پیغام ہے۔ اسلام نے انسانیت پر من حیث المجموع احسان عظیم کیا ہے کہ اسے شخصی آزادی سے نوازا جو اس کا فطری اور پیدائشی حق ہے۔ نوع انسان کی حریت، اخوت اور عملی مساوات کا تصور اسلام کا اولین نصب العین ہے۔ دیگر مذاہب کا جائزہ لیا جائے تو کوئی مذہب بھی اسلام کے اس ضابطہ اخلاق کی برابری کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ اسلام نے نہ صرف مسلمانوں کو شخصی آزادی دی ہے بلکہ دیگر مذاہب کے لوگوں سے بھی رواداری برتنے کا حکم دیا ہے۔

اسلام کے سیاسی اور اخلاقی فلسفے کا جوہر اس منشور حقوق میں پایا جاتا ہے، جو پیغمبر اسلام نے اپنے ورودِ مدینہ کے بعد یہودیوں کو عطا کیا اور ان قابل یادگار پیغاموں میں جو نجران اور اس کے نواح کے عیسائیوں کے نام اس وقت بھیجے گئے، جب اسلام جزیرہ نمائے عرب پر اپنا تسلط قائم کر چکا تھا۔ مؤخرالذکر دستاویز تمام مسلم فرمانرواؤں کے لیے غیر مسلم رعایا کے ساتھ سلوک کے بارے میں ایک ہدایت نامہ رہی ہے۔ اور اگر کسی فرمانروا نے اس سے انحراف کیا ہے تو اس کا سبب اس فرمانروا کی شخصی سیرت میں پایا جاتا ہے۔ اگر ہم اس سیاسی ضرورت سے قطع نظر کرلیں، جس نے اکثر اپنے آپ کو مذہب کے لباس میں پیش کیا ہے تو اسلام سے بڑھ کر کوئی مذہب دوسرے مذاہب کے پیروکاروں سے رواداری نہیں برتتا............اسلامی نظام نے فی نفسہ ہمیشہ پوری پوری رواداری کو قائم رکھا ہے۔ عیسائیوں اور یہودیوں سے اپنے مذہب پر عمل پیرا ہونے کے بارے میں کبھی مزاحمت نہیں کی گئی اور انھیں کبھی تبدیلی مذہب پر مجبور نہیں کیا گیا اور اگر ان سے جزیہ لیا جاتا ہے تو وہ عسکری خدمت سے بریت کے معاوضے کے طور پر لیا جاتا رہا ہے۔[1]

ابتدائی مسلم حکومتوں نے جس رواداری کا ثبوت دیا اس کی بہترین شہادت خود عیسائیوں نے مہیا کی ہے۔ حضرت عثمان کے عہد میں Mery کے عیسائی بطریق نے فارس کے اسقف شمعون نامی شخص کے نام ایک خط میں ذیل کی عبادت لکھی۔ ''عرب جنھیں خدا نے دنیا کی حکومت عطا کی

ہے دین عیسوی پر حملہ نہیں کرتے، اس کے برعکس وہ ہمارے مدد ہوتے ہیں۔ وہ ہمارے خدا اور ہمارے اولیاء کا احترام کرتے ہیں اور ہمارے گرجاؤں اور راہب خانوں کو مالی عطیے دیتے ہیں''۔(۲) اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین ایسے ضابطہ قوانین کا حامل ہے جس کی نظیر نہیں ملتی۔ غیر مسلموں سے اسلامی ممالک میں جو سلوک کیا جاتا ہے اگر اس کا مقابلہ اس سلوک سے کیا جائے جو یورپی حکومتوں کے تحت مسلمانوں کے ساتھ روا رکھا جاتا ہے تو انسان، دوستی اور فیاضی کے معاملے میں اسلام کا پلہ عمومی طور پر بھاری پایا جائے گا۔

''عیسائی اقتدار کے تحت، غیر عیسائی، یعنی یہودی، مشرکین اور کفار تذبذب وتشویش کی زندگی بسر کرتے تھے۔ انھیں کسی قسم کے حقوق حاصل نہ تھے، زندہ رہنے کی اجازت ہی ان کے لیے بہت تھی۔ یہودیوں کو اجازت نہ تھی کہ عیسائیوں کے ساتھ اٹھیں بیٹھیں یا ایک ہی دسترخوان پر کھانا کھائیں یا ان کا لباس پہنیں ہر وقت ممکن تھا کہ جاگیردار یا بشپ یا ایک مشتعل ہجوم کی مرضی سے ان کے بچے چھین لیے جائیں یا ان کا مال ومتاع لوٹ لیا جائے، یہ حالات سترہویں صدی کے اخیر تک قائم رہے۔''(۳)

اسلام نے احترام آدمیت اور شخصی آزادی کو بہت اہمیت دی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے توحید، انسانی مساوات، اخوت اور حریت کی تعلیم دے کر ایک ایسے معاشرے کی بنیاد رکھی، جس میں اسلام ایمان کی حد تک کچھ حدود وقیود میں رہتے ہوئے انسانی ضمیر کو پوری آزادی دیتا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنی تصانیف میں آزادی اور حریت کے الفاظ ایک دوسرے کے بدل کے طور پر استعمال کیے ہیں۔ انھوں نے اپنی شاعری میں آزادی کا لفظ قید سے رہائی اور غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ علامہ اقبال کے ہاں شخصی آزادی سے مراد وہ آزادی نہیں جس کی علمبردار مغربی تہذیب ہے۔ انھوں نے آزادی اور آزاد روی، میں واضح فرق قائم رکھا۔ وہ انسانی آزادی کو اسلامی تعلیمات کے مطابق کچھ حدود وقیود کا پابند تصور کرتے تھے۔ ان کے مطابق آئین کی پابندی ہی انسان کو خوش وخرم رکھنے کی ضامن ہے۔

دہر میں عیش دوام آئین کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامان شیون ہوگئیں (۴)

مادر پدر آزادی بے راہ روی کی طرف لے کر جاتی ہے اور انسانیت کی بقاء کی ضامن بھی

نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال مادر پدر آزادی کے کہیں بھی قائل دکھائی نہیں دیتے۔ انھوں نے اپنے کلام میں بار بار آزادی کو پابند اخلاق اور پابند عقل وشعور کرنے پر زور دیا ہے۔ان کے نزدیک غیر مقصد آزادی، تباہی اور بربادی کے سوا کچھ نہیں۔اس ضمن میں فرماتے ہیں:

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ (۵)

زیر نظر مقالہ میں اقبال اسلام کے تصور شخصی آزادی کی وضاحت خودی، غلامی اور احترام آدمیت کے اسلامی نصب العین پر روشنی ڈالتے ہوئے کرتے ہیں۔

ا۔خودی

اسلام کے تصور شخصی آزادی کے ضمن میں اقبال زیر نظر مقالہ میں بتاتے ہیں کہ اسلام انسان کو شخصیت (خودی) کا احساس دلاتا ہے تا کہ وہ اپنے آپ کو قوت کا سرچشمہ محسوس کرنے لگے۔ ''اقبال کا فلسفہ خودی محض ان کے فکر و تخیل کا نتیجہ نہ تھا بلکہ اس فلسفے کی تشکیل میں ان عوامل کا بھی ہاتھ ہے جو اس عہد کے ہندوستان میں درپیش تھے''۔(۶)

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد مسلمان نہ صرف سیاسی طور پر روبہ زوال ہوئے تھے بلکہ معاشرتی طور پر بھی انحطاط پذیر تھے۔ مذہبی روح کے انحطاط نے دیگر سیاسی نوعیت کے عوامل کے ساتھ مل کر ان میں احساس کمتری پیدا کر دیا تھا۔اور دوسروں پر انحصار کو انھوں نے اپنا شعار بنا لیا تھا۔اس سیاسی غلامی کے دور میں جب کہ مسلمانوں پر حد درجے کی مایوسی طاری تھی ان میں خود اعتمادی اور یقین محکم کی فضاء پیدا کرنے کی بہت ضرورت تھی۔ ''اقبال اپنی حیات کے تشکیلی دور، یعنی قیام انگلستان کے دوران (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) تک ایک اہم قلبی اور ذہنی انقلاب سے گزرے''(۷)۔ یورپ میں انھیں تہذیب نو کو بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔انھوں نے محسوس کیا کہ یورپ کی ہوس ملک گیری، مادیت پرستی نے تہذیب مغرب کو ایک ہلاکت خیز دوراہے پر لا کھڑا کیا ہے۔ یورپ کے بیدردانہ استحصال نے ان کو غلامی اور بیچارگی کی تاریک فضاء میں بے دست و پا کر رکھا ہے اور اس ستمگری اور لوٹ کھسوٹ کا خاص تختہ مشق عالم اسلام ہے۔اقبال نے

برصغیر، عالم اسلام اور پوری دنیا کے غلام اور استعمار زدہ لوگوں کی حالت پر غور کرنا شروع کیا تو انھیں سب سے اہم بات جو نظر آئی وہ یہ تھی کہ غلامی خودی کو زائل کر دیتی ہے۔ اس طرح استعمار اور پسماندگی کی چکی میں پسی ہوئی قومیں عملی زندگی سے دُور جا پڑتی ہیں۔ ان نا مساعد حالات میں علامہ نے اپنی خداداد ذہنی اور فکری قوتوں اور اپنی بے نظیر شاعرانہ استعداد سے اس خوفناک سیلِ بلا کا مقابلہ کرنے اور اپنی درماندہ ملت میں امید وخود اعتمادی کا احساس پیدا کرنے کا عزم کر لیا۔ علامہ اقبال بڑے غور وفکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ عالم اسلام کے زوال کا سبب اسلامی اقدار سے دوری، سلطنت کی مطلق العنانیت، ملائیت، پیری، مریدی ہیں۔ مگر ان میں سب سے بڑا سبب مسلمانوں کے ادب ومعاشرت یا تمدن میں تصور وحدت الوجود کا فروغ تھا۔ جس نے انھیں نفی ذات کی تعلیم دے کر بے عمل بنا دیا اور وہ عملی اعتبار سے بالکل ناکارہ ہو گئے۔ پس نفی ذات یا مسلمانوں کے عملی زندگی سے فرار کے ماحول کے ردعمل کے طور پر اقبال نے اپنا تصور ''خودی'' پیش کیا۔(۸) جس کا اولین اظہار انھوں نے زیرِ نظر مقالہ میں کیا تھا۔ یہاں انھوں نے لفظ ''خودی'' کی بجائے ''شخصیت'' استعمال کیا ہے۔ اپنے ''شذرات'' میں بھی جو ۱۹۱۰ء میں تحریر کیے گئے اس تصور کو ''شخصیت'' کا نام دیتے ہیں۔ ''لفظ خودی'' کا باقاعدہ استعمال انھوں نے ''اسرارِ خودی'' میں کیا ہے۔

فلسفہ خودی علامہ کے ''ذہن'' میں قیام یورپ کے دوران ہی پرورش پانے لگا تھا جس کا اندازہ ان کے درج ذیل خط سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے، جو انھوں نے ۱۰ نومبر ۱۹۱۹ء کو سید سلیمان ندوی کے نام لکھا۔ اس میں لکھتے ہیں ''جو خیالات میں نے مثنویوں (اسرار ورموز) میں ظاہر کیے ہیں ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں نظم ونثر انگریزی و اردو موجود ہیں''۔(۹)

مثلاً لندن ہی میں مارچ ۱۹۰۷ء میں انھوں نے ایک غزل میں اس پختہ ارادے کو ظاہر کیا کہ وہ اپنی درماندہ قوم کی رہنمائی کا فریضہ اپنی آتش نوائی سے انجام دینے میں کوئی کوتاہی نہیں کریں گے۔ حالات خواہ کتنے بھی سنگین کیوں نہ ہوں۔

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا (۱۰)

نظم ''عبدالقادر کے نام'' میں اپنے ساتھی کو مذکورہ پس منظر میں دعوت جہاد دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا اُفقِ خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اُجالا کر دیں
اک فریاد ہے مانند سپند اپنی بساط
اسی ہنگامے سے محفل تہ و بالا کر دیں
اس چمن کو سبق آئینِ نمو کا دے کر
قطرۂ شبنمِ بے مایہ کو دریا کر دیں
گرم رکھتا تھا ہمیں سردیِ مغرب میں جو داغ
چیر کر سینہ اسے وقفِ تماشا کر دیں (۱۱)

اقبال نے یورپ سے واپس آنے کے بعد اس جہاد کا باقاعدہ آغاز اپنی پہلی انگریزی تحریر "Islam as a Moral and Political Ideal" سے کیا۔ جس میں ''فلسفۂ خودی'' کے ابتدائی نقوش ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ علامہ نے مسلمانوں کے احساسِ ذات کو جگانے کے لیے برصغیر کے مسلمانوں کے معاشی، معاشرتی، اخلاقی، سیاسی، تعلیمی مجلسی مسائل کا جائزہ لے کر اسلام کے اخلاقی اور سیاسی نصب العین کو واضح کیا۔ اس مقالے میں اقبال کا زور احساسِ ذات پر ہے۔ اسلامی نظریہ حیات کی روشنی میں اقبال بتاتے ہیں کہ اسلام نے عظمتِ آدم کا تصور پیش کر کے انسان کے اندر اعتمادِ نفس پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے نزدیک احساسِ کمتری افراد کی طرح اقوام کے لیے بھی مہلک ثابت ہوتی ہے۔ انھوں نے اس خطرے کو محسوس کرتے ہوئے افراد و ملت کے احساسِ خودی کو اُبھارا اور انھیں اپنے اندر قوتِ زندگی پیدا کرنے کی طرف راغب کیا، اقبال مسلمانوں کو ہر طرح سے مضبوط و توانا دیکھنا چاہتے تھے۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کا بھی اولین محرک قوت کی ترغیب ہے۔ اس لیے وہ انسان کو توانائی یا قوت کی ایک اکائی تصور کرتے ہیں۔ زیرِ نظر مقالہ میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اخلاقی اعتبار سے انسان، فطرتاً اچھا اور امن پسند ہے اور اگر مابعد الطبیعاتی حوالہ سے بات کریں تو انسان توانائی کی ایک اکائی ہے۔(۱۲)

اقبال اسلام کے اصولوں کی روشنی میں ذاتِ انسانی کو ایک توانائی قرار دیتے ہیں۔ اس بات کو انھوں نے مزید وضاحت سے اپنے ''شذرات'' میں یوں بیان کیا ہے:

انسان توانائی یا قوت یا قوتوں کا مجموعہ ہے۔ اور ان قوتوں کی ایک مخصوص ترتیب کا نام شخصیت (خودی) ہے۔(۱۳)

اقبال کے نزدیک مذہب بھی قوت کے بغیر ایک فلسفہ ہے۔ ایک خط میں اکبر الٰہ آبادی کو لکھتے ہیں:

مذہب بغیر قوت کے محض فلسفہ ہے یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی (اسرارِ خودی) لکھنے کے لیے یہی خیال محرک ہوا۔ میں گذشتہ دس سال سے اسی پیچ وتاب میں ہوں۔ (۱۴)

اقبال نے اپنی بیاض میں بار بار قوت کا ذکر کیا ہے مثلاً قوی انسان ماحول تخلیق کرتا ہے کمزوروں کو ماحول کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنا پڑتا ہے۔(۱۵) قوت باطل کو چھو لیتی ہے تو باطل حق میں بدل جاتا ہے(۱۶)۔ اقبال نے اپنا پیغام قوت ''اسرارِ خودی'' میں یوں بیان کیا ہے:

مدعی گر مایہ دار از قوت است
دعویٰ او بے نیاز از حُجت است
باطل از قوت پذیرد شانِ حق
خویش را حق داند از بطلان حق (۱۷)

ڈاکٹر خلیل طوقار نے اقبال کے ''پیغامِ قوت'' کو مختلف دلائل سے عصری تناظر میں یوں واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

''قوی ہمیشہ برحق ہوتا ہے'' تاریخ اس بات کی گواہ ہے اور اس گواہی کے ثبوت محاورے اور ضرب الامثال ہیں جو صدیوں پرانے تجربات کی پیداوار ہیں۔ جیسے ''جس کی لاٹھی اس کی بھینس''، ''جس کی تیغ اس کی دیگ''، ''جس کی زبان چلے اس کے ستر ہل چلیں'' روزمرہ کی زندگی پر ذرا غور کریں تو دیکھیں گے کہ ان امثال کی تہہ میں کتنی سچائی موجود ہے، مثلاً جو ناتواں، کمزور، بے بس ہوتا ہے۔ وہ اکثر کاموں میں حق بجانب ہونے کے باوجود اکثر اوقات ناحق ٹھہرایا جاتا ہے اور جو امیر، توانا اور زبردست ہوتا ہے وہ برحق۔ معمولی زندگی کی طرح یہ قاعدہ سیاسی، اقتصادی، تعلیمی الغرض ہر میدان میں جاری وطاری نظر آئے گا۔ دنیا کی سیاسی صورت حال آنکھوں کے سامنے ہے۔ بین الاقوامی حادثات میں کون ''برحق''، کون ''ناحق'' ظاہر ہے جو توانا (امریکہ) وہ برحق ہے۔ جو توانا نہیں (طالبان اور مختلف اسلامی ممالک) وہ ناحق۔ یہ کہتے ہوئے دینی یا اخلاقی نقطہ نگاہ سے موضوع کا مطالعہ نہیں کیا جاتا بلکہ محض واقعاتی حقائق ہیں ان کے لحاظ سے یہ کہا جاتا ہے کہ توانا برحق ہوتا ہے۔ مثلاً اسرائیلی قوم کو مدنظر رکھیے جب یہ قوم کمزور تھی تب تک اس کے ساتھ کس قسم کے بُرے سلوک روا نہیں رکھے گئے۔ زمانہ بدل گیا اور اس قوم کے لوگ لاانتہا سعی و کوشش کے نتیجے میں اسرائیل میں آ کر ایک طاقتور قوم کی صورت میں اپنے پاؤں پر کھڑے ہوئے

تو اب وہ بھی کریں عالمی سیاست میں حق بجانب نظر آتے ہیں۔اقبال نے بھی (تاریخ) کے ایسے واقعات کے مطالعے کے بعد قوت کا پیغام دیا ہے۔انھوں نے زندگی کے ہر میدان میں یہ سیاسی میدان ہو، اقتصادی یا علمی، طاقت وقوت حاصل کرنے کی تلقین کی ہے۔اقبال کا پیغام قوت بالکل صلح پسندانہ ہے اور وہ صرف اپنی قوم وملت کے تحفظ کا خواہاں ہے۔الغرض برحق ہونے کے باوجود ناحق نہ ٹھہرائے جانے کا راستہ دکھانا۔(۱۸) یہ تھے ''فلسفہ خودی'' کے محرکات جو اقبال نے مسلمانوں کے مایوس کن حالات کو دیکھتے ہوئے پیش کیا۔

خودی کا مفہوم:

خودی تصوف کی ایک پرانی اصطلاح ہے جس کا استعمال بالعموم منفی معنوں میں ہوا ہے۔ اُردو فارسی ادبیات میں لفظ ''خودی'' عموماً غرور ونخوت کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ بہر حال مختلف لغات میں انانیت، خود پرستی، خودسری، خودغرضی، خودمختاری، خودرائی، تکبر، غرور اور نخوت وغیرہ کے معنوں میں آیا ہے۔(۱۹)

لیکن یہی لفظ خودی جب اقبال کی تصانیف میں استعمال ہوتا ہے تو وہ مفاہیم یکسر بدل جاتے ہیں۔جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔اقبال کے ہاں انسانی خودی سب سے قیمتی سرمایہ ہے۔ اقبال نے ''اسرارِخودی'' کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ ''خودی'' سے ان کی مراد غرور ونخوت ہرگز نہیں بلکہ اس کا مفہوم عرفانِ نفس اور تعین ذات ہے۔(۲۰) اسی مفہوم کو اقبال نے اپنے ایک شعر میں یوں ادا کیا ہے۔

خودی کی شوخی و تندی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز ہو بھی تو بے لذت نیاز نہیں (۲۱)

خودی اقبال کے نزدیک نام ہے احساس غیرت مندی کا، جذبہ خودداری کا اپنی ذات و صفات کے پاس واحساس کا، اپنی انا کو جراحت وشکست سے محفوظ رکھنے کا حرکت وتوانائی کو زندگی کی ضامن سمجھنے کا، مظاہرات فطرت سے برسرِ پیکار رہنے کا اور دوسروں کا سہارا تلاش کرنے کی بجائے اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کا یوں سمجھ لیجیے کہ اقبال کے نقطہ نظر سے خودی زندگی کا آغاز، وسط اور انجام سبھی کچھ ہے۔(۲۲) علامہ اقبال خودی کی تعریف اس طرح بھی کرتے ہیں:

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے بیداری کائنات

ازل اس کے پیچھے، ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاکِ آدمی میں صورت پذیر (۲۳)

علامہ نے انسانی خودی کو نقطہ نوری، شعور کا روشن نقطہ اور جوہر نور کے نام سے بھی یاد کیا ہے۔ ''اسرارِ خودی'' میں انھوں نے خودی کو نقطہ نور بتایا ہے۔ جس سے مراد ہے کہ یہ مادی شے نہیں اس کا تعلق عالم نورانیت سے ہے۔ انسان کے جسم خاکی کے نیچے جو شرار زندگی ہے وہ اصل میں اسی خودی کی وجہ سے ہے اگر یہ نہ ہو تو انسان مٹی کے سوا کچھ بھی نہیں۔

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است
زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگیست (۲۴)

مفہوم خودی کے ضمن میں اقبال ''اسرارِ خودی'' کے دیباچے (طبع اول) میں لکھتے ہیں ''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ، جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پُر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ مگر جس کی لطافت، مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے، کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری علمی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دورغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے............مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی اَنا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اُتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا علمی مذاق اِن کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کی طرف ان کی فطرت متقاضی تھی۔(۲۵)

اقبال اپنے فلسفہ خودی سے اپنی غافل اور بے عمل قوم کو بیدار کرنا چاہتے تھے۔ ترکِ عمل مشرقی قوموں بالخصوص مسلمانوں کا شعار بن چکا تھا۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے زوال کا باعث وہ فارسی شاعری تھی۔ جس نے افلاطونی فلسفے اور عجمی تصوف کے وحدت الوجودی تصور میں پھنس کر ان تعلیمات کو پنپنے میں مدد کی جس میں سکون و بے عملی کو زندگی کا عین مقصد تصور کیا جانے لگا۔ جب کہ اسلام عمل کی دعوت دیتا ہے۔

چنانچہ اقبال نے ملت اسلامیہ کے زوال کا سبب یہ قرار دیا کہ وہ روحانی تعیش یا کاہلی و بے عملی کا شکار ہوگئی ہے۔ اس نے وحدت الوجود کے نام سے ایک ایسے عقیدے کو اپنا لیا ہے جو غیر اسلامی اثرات کا نتیجہ ہے اور جس نے اس کو خودداری اور قوتِ عمل سے محروم کر دیا ہے۔ اس محرومی کا علاج صرف یہ ہے کہ نفی خودی یعنی بے عملی کے اس فلسفے کو رد کیا جائے اور ''خودی'' کا احساس دلا کر اس میں سعی و عمل کی تازہ قوتیں پیدا کی جائیں۔ اسلام نے انسان کو باعمل بنانے کے لیے اختیار و عزت سے نوازا اور اسے نائب حق کے درجے تک پہنچنے کا راستہ بتایا۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ ہم مسلمان ہوتے ہوئے جدوجہد اور عمل کے راستے سے بھٹک گئے، جب کہ مغربی اقوام اپنے مذہب کی منفی تعلیمات کے باوجود ذوق عمل رکھتے ہوئے ترقی و تکمیل کی راہ پر گامزن ہیں۔ اقبال نے فلسفہ خودی کے ذریعے آرزو، عمل، جستجو اور جدوجہد کا بھولا ہوا سبق اہل اسلام کو یاد کروانے کی کوشش کی جسے اسلام کی میراث قرار دیا جا سکتا ہے، تاکہ مسلمان احساسِ ذات کے ساتھ پُر وقار طریقے سے دنیا میں زندگی بسر کر سکیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی نام ہی جستجو اور آرزو کا ہے۔

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دل خود زندہ دار
تا نہ گردد مشتِ خاک تو مزار
ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم (۲۶)

اقبال کے مطابق ''اسلام کا اخلاقی نصب العین انسان کو خوف سے رہائی دلانا ہے اور اس خوف سے نجات دلا کر اسے'' شعور شخصیت عطا کرنا ہے۔ یہی خیال کہ انسان انفرادی طور پر طاقت کا سرچشمہ ہے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق انسان کے تمام اعمال کی قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے'' (۲۷)۔ یعنی اقبال بتاتے ہیں کہ احساسِ ذات ہی بے خوفی اور آزادی عطا کرتا ہے۔ کیونکہ احساسِ ذات یا خودی ہی انسان میں شعور پیدا کرتی ہے کہ وہ قوت کا سرچشمہ ہے۔ اقبال اس بات کی وضاحت ''اسرارِ خودی'' میں کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر خوف و غم سے آزاد رہنا چاہتے ہو تو پتھر کی طرح اپنی خودی کو پختہ کر لو، تاکہ پتھر کی طرح پختہ ہو کر الماس بن جاؤ:

فارغ از خوف و غم و وسواس باش
پختہ مثل سنگ شو الماس باش (۲۸)

پس انسان جب اپنے احساسِ خودی کو بیدار کر لیتا ہے تو اپنے آپ کو طاقت کا سرچشمہ خیال کرتے ہوئے اپنے ہر عمل کا تعین اور اس کی قدر و قیمت کا بخوبی اندازہ کر سکتا ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک ہر وہ شے جو انسان میں انفرادیت کے احساس کو قوی کرتی ہے، نیکی اور ہر وہ شے جو اسے کمزور کرے، بدی ہے۔ اسلام کے نزدیک نیکی سے مراد طاقت، قوت یا مضبوطی ہے اور بدی سے مراد کمزوری ہے۔ اگر انسان کی عزت و تکریم اس کی ذاتی شخصیت کی بناء پر ہونے لگے اور اسے خدا کی بنائی وسیع و عریض سرزمین پر بلا خوف و خطر آزادانہ حرکت کی اجازت ہو تو وہ دیگر شخصیتوں کی عزت کرے لگا اور مکمل طور پر نیکی کا مظہر بن جائے گا۔(۲۹) اقبال کے مطابق کمزوری ایک برائی ہے اور انسان کمزور خوف کی وجہ سے ہوتا ہے اور خوف تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ اپنے اس موقف کی تفسیر اقبال نے ''رموزِ بے خودی'' میں کی ہے۔ کہتے ہیں کہ تیرے دل میں جو بھی برائی پنہاں ہے اگر غور سے دیکھے تو اس کی بنیاد خوف ہے۔ جس سے خوشامد، مکاری، کینہ، جھوٹ جیسی برائیاں فروغ پاتی ہیں۔

هر شرِ پنهاں که اندر قلبِ تُست
اصل او بیم است اگر بینی درست
لابه و مکاری و کین و دروغ
این همه از خوف می گیرد فروغ (۳۰)

اقبال زیرِ نظر مقالہ میں کہتے ہیں کہ انسانی افعال کی وہ صورتیں جو انسانی شخصیت کی طاقت کو کمزور کرتی ہیں جیسے نفس کُشی، افلاس، غلامانہ فرمانبرداری جنھیں بعض اوقات عجز و انکساری اور غیر دُنیا داری وغیرہ کے حسین ناموں کا لبادہ اُڑھا دیا جاتا ہے۔ انسانی سرگرمیوں کے وہ طریقے ہیں جو انسانی انفرادیت (خودی) کی طاقت کو کمزور کرتے ہیں۔(۳۱) یہ سب برائیاں خوف کی وجہ سے انسان میں در آتی ہیں۔ چونکہ خوف ہمارے پاؤں میں زنجیر کی مانند ہے، ورنہ تو اس دریائے (ہمت) میں سینکڑوں سیلاب یعنی قوت موجود ہے۔

بیم چون بند است اندر پائے ما
ورنه صد سیل است در دریائے ما (۳۲)

اقبال کے مطابق مذکورہ افعال بدھ مت اور مسیحیت کے نزدیک بڑے اوصاف گردانے جاتے ہیں، قدیم عیسائیوں نے غربت اور ترکِ دنیا کی بڑی تعریف و توصیف کی ہے جب کہ اسلام افلاس کو ایک برائی سمجھتا ہے اور کہتا ہے ''دنیا سے اپنا حصہ لینا نہ بھولو''۔(۳۳) یعنی اسلام میں

افلاس کو گناہ قرار دیا گیا ہے اور بنی نوع انسان کو دنیا سے اپنا حصہ وصول کرنے کا اشارہ کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم ہاتھ پیر ہلائے بغیر دوسروں سے چھین چھپٹ کر اپنی غربت ختم کریں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایسے حالات کا سامنا کرنا پڑے تو حالات کا بہادری اور ہمت سے مقابلہ کیا جائے، کیونکہ جب ایک غریب آمی اپنی غربت کو دور کرنے کی کوشش کرتا ہے تو پوری ایمانداری سے اس کی وجوہات کو ختم کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک افلاس وغربت خودی کی کمزوری کا باعث بنتے ہیں۔(۳۴) کیونکہ انسان جب اپنی ذاتی احتیاج کی بناء پر دوسروں کے سامنے دستِ سوال دراز کرتا ہے تو اقبال کے مطابق وہ مقام انسانیت سے بہت نیچے گر جاتا ہے۔ یہی شکوہ اقبال کو مسلمانوں سے رہا کہ انھوں نے اپنے قوتِ بازو پر بھروسہ کرنے کی بجائے دِگر انحصاری پر زور دیا۔ یوں اپنی خودی کو استحکام دینے کی بجائے دوسروں کی محتاجی اور غلامی کی زندگی بسر کرتے ہوئے زوال کی طرف گامزن ہو گیا ہے۔ وہ مسلمان سے کہتے ہیں کہ تو وہ ہے جس نے شیروں سے خراج وصول کیا تھا۔ لیکن اب احتیاج نے تیری حالت یہ کر دی ہے کہ تو بالکل لومڑی بن چکا ہے۔

اے فراہم کردہ از شیراں خراج
گشتۂ روبہ مزاج از احتیاج
خستگیہائے تو از ناداری است
اصل درد تو ہمین بیماری است
می رباید رفعت از فکر بلند
می کُشد شمعِ خیالِ ارجمند
از خمِ ہستی مئے گلفام گیر
نقدِ خود از کیسۂ ایام گیر (۳۵)

اقبال کہتے ہیں کہ اے مسلماں تیری آزردگی کا باعث تیری ناداری ہے اور تیری ساری تکلیف کی بنیاد یہی بیماری ہے۔ ناداری (افلاس) فکر بلند سے رفعت چھین لیتی ہے اور اعلیٰ افکار کی شمع گوگل کر دیتی ہے۔ کیونکہ جب افلاس انسانی ذہن کو فکری بلندی سے محروم کر دیتا ہے تو اس کے دماغ میں بڑا خیال آ ہی نہیں سکتا۔ اس کا علاج اقبال بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ تو اپنے لیے توانائیوں کا سامان کسی دوسرے سے نہ مانگ تو خود ہی اپنی ذات سے وہ شراب پیدا کر جو تجھ میں زندگی اور

حرکت پیدا کر دے۔ زمانے کے پاس بہت بڑے خزانے ہیں تو اس سے یہ متاع اور خزانے حاصل کر۔ وہ فطرت بلند جو آسمان پر نظر رکھتی ہے وہ دوسرے کے احسان سے پست ہو جاتی ہے۔

از سوال افلاس گردد خوار تر   از گدائی گدیہ گر نادار تر
از سوال آشفتہ اجزائے خودی   بے تجلی نخلِ سینائے خودی
مشتِ خاک خویش را از ہم مباش   مثل مہ رزق خود از پہلو تراش (۳۶)

اقبال کہتے ہیں: سوال کرنے سے مفلسی اور ذلیل ہو جاتی ہے۔ گدائی سے گداگر اور نادار ہو جاتا ہے یعنی انسان پر ایسے حالات بھی آسکتے ہیں جس میں وہ مفلس ہو محض مفلسی سے اس کی خودی پر کوئی حرف نہیں آتا بلکہ حرف اس وقت آتا ہے جب اقبال کے مطابق وہ مفلسی میں دوسروں کے سامنے دستِ سوال دراز کرتا ہے۔ گداگر اپنے طور پر اپنی احتیاج میں کمی کرنے کے لیے بھیک مانگتا ہے۔ لیکن اگر وہ غور سے دیکھے تو دوسرے کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے جو کچھ ملتا ہے وہ اسے نادار سے نادارتر بنا دیتا ہے کیونکہ اس طرح سے روٹی تو مل جاتی ہے لیکن اس کی خودی کا قیمتی سرمایہ چھن جاتا ہے۔ اس لیے دوسرے کے سامنے ہاتھ پھیلانے سے خودی کے اجزاء بکھر جاتے ہیں اور خودی کا نخلِ سینا تجلی سے محروم ہو جاتا ہے اس لیے اقبال کہتے ہیں کہ تو اپنا رزق دوسروں سے نہ مانگ بلکہ چاند کی طرح اپنا پہلو تراش کر اپنا رزق پیدا کر۔ یعنی دِگر انحصاری کی بجائے خود انحصاری کی پالیسی مردِ مسلماں کی خودی کو استحکام بخشتی ہے۔ اقبال کے ہاں دوسروں سے نظریات مستعار لینا بھی گدائی ہے۔ اقبال افلاس کی بات کرنے کے بعد اسلام کی ایک اہم قدر تقویٰ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام کے نزدیک انسانی ذات کی سب سے بڑی خوبی تقویٰ ہے۔(۳۷) قرآن میں آتا ہے کہ ''تقویٰ یہ نہیں کہ تم نے اپنے منہ مشرق کی طرف موڑ لیے یا مغرب کی طرف، بلکہ نیکی یہ ہے کہ آدمی اللہ پر، روزِ آخرت پر، فرشتوں پر اور اللہ کی کتاب پر ایمان لائے اور اللہ کی محبت میں اپنا مال رشتہ داروں، یتیموں محتاجوں، مسافروں اور مانگنے والوں کو دے اور غلاموں کی رہائی پر خرچ کر دے۔ نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے۔ وہ لوگ جو کوئی عہد کرتے ہیں تو اسے پورا کر دکھاتے ہیں اور جو سختی و مصیبت کے وقت اور جنگ وجدل کے زمانے میں صبر کرتے ہیں۔ یہی لوگ راستباز، متقی اور پرہیزگار ہیں''۔(۳۸)

اقبال نے اس مقالے میں اس آیت کا حوالہ دے کر اسلام کے پورے مدنی نظام کے ڈھانچے کو واضح کر دیا ہے کہ انسان کا علیحدہ کوئی وجود نہیں بلکہ لوگوں سے مل جل کر رہنے اور

دوسروں کی مدد کر کے ہی وہ انسانیت کے اعلیٰ درجے پر پہنچ سکتا ہے۔اس لیے اسلام میں ترک دنیا کا کوئی تصور نہیں، جو دوسرے مذاہب کا شیوہ ہے۔اقبال کے نزدیک انسانی خودی کی صحیح نشوونما معاشرے کا ایک متحرک اور باعمل فرد بننے سے ہوتی ہے۔اس کے اعمال ہی اس کی خودی کو پختہ اور مستحکم کر کے اسے بقائے دوام کی منزل تک پہنچاتے ہیں۔ مذکورہ آیت کو مدنظر رکھتے ہوئے (اقبال کے نزدیک) اسلام واحد مذہب ہے جس نے ترکِ دنیا، نفی ذات، خوف، بزدلی، نقالی، بے ضمیری، خوشامد اور موقع پرستی جیسی قدیم منفی اقدار کو تبدیل کر کے انسان کو احساسِ ذات دیا۔ اقبال ان تمام منفی خصائل میں سب سے زیادہ ضرر رساں نفی ذات کے تصور کو سمجھتے ہیں۔اس بناء پر اقبال کا کہنا ہے کہ اسلام کے اخلاقی نصب العین کے مطابق:

۱- ہر انسان آزاد اور ذمہ دار ہے اور اپنی تقدیر خود بناتا ہے۔

۲- خدا اور انسان کے درمیان کوئی Mediator نہیں ہے۔

۳- اسلام احساسِ ذات (خودی) دیتا ہے۔

۴- اسلام غیر قانونی بچے کو اسی لیے ماننے سے انکار کرتا ہے کیونکہ یہ اسے انفرادیت کا احساس نہیں دیتا اور ناجائز ہونا رسوائی کا داغ ہے جسے ایک آزاد انسان معاشرے میں پسند نہیں کرتا۔

۵- اسلام خود انحصاری پر زور دیتا ہے کیونکہ حاجت مندی، عزت نفس اور اعتماد ذات کے لیے تباہ کن ہے اور یوں خودی کی موت کا باعث بنتی ہے۔[۳۹]

اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں احساسِ ذات اور تعین ذات یعنی خودی کا سبق دیا ہے اور اس کے استحکام کے زریں اصول بتائے ہیں۔اقبال کے نزدیک عشق، فقر، جرات، حریت، چار ایسے اہم اخلاقی عناصر ہیں جن کو اپنانے سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی وہ تین مراحل ہیں، جن کو طے کر کے انسانی خودی اپنی کاملیت کی منزل پر پہنچتی ہے۔یہی منزل انسان کی خیر و قوت کا سرچشمہ ہے۔جہاں انسان اپنے کردار و سیرت کی تکمیل کے بعد اقبال کا ''انسان کامل'' بن جاتا ہے۔جو اپنے عمل کے بل بوتے پر اس پوری کائنات کو اپنے تصرف میں لاسکتا ہے۔خودی کی موجودگی سے اور اس کے احساس سے افراد و اقوام دنیا میں سربلندی اور غلبہ پا سکتے ہیں۔یہی اقبال کا مقصود حیات ہے اور یہی تعلیمات قرآنی کا منتہائے نظر، کیونکہ انسان احساسِ ذات سے ہی اپنی چھپی ہوئی استعدادیں، صلاحیتیں اور قابلیتیں پا سکتا ہے۔

خودی کے نگہبان کو ہے زہر ناب وہ نان جس سے جاتی رہے اس کی آب

یہ ہے مقصد گردش روزگار   کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار (۴۰)

۲۔تصورِ غلامی

غلامی کا دستور نوع انسانی کا ہم عمر ہے۔تاریخی اعتبار سے اس کے آثار ہر زمانے اور ہر قوم میں پائے جاتے ہیں۔اس کا بیج اس وقت پڑا جب انسانی معاشرہ وحشت کے مرحلے میں تھا اور وہ اس وقت بھی پھلتا پھولتا رہا، جب مادی تہذیب کی ترقی نے اس کی ضرورت کو رفع کر دیا تھا۔ ابتدائی مراحل میں جب نوع انسانی کو انسانوں کے باہمی حقوق وفرائض کا پورا پورا فہم نہیں ہوتا، جب قوانین محض ایک شخص یا چند اشخاص کے احکام ہوتے ہیں جن کی اطاعت باقی سب لوگوں پر لازم ہوتی ہے، جب زبردستوں کی مرضی سب کے لیے اصول زندگی اور دلیل راہ ہوتی ہے۔اس وقت عدم مساوات، خواہ وہ معاشرتی ہو یا جسمانی یا دماغی، جو فطرت نے نوع انسانی میں مقدر کی ہے ہمیشہ غلامی کی صورت میں اختیار کر لیتی ہے اور نتیجتاً ایک ایسا نظام قائم ہو جاتا ہے جو اعلیٰ کو ادنیٰ پر مطلق اختیار بخش دیتا ہے۔(۴۱) اسلام رنگ و نسل، ادنیٰ و اعلیٰ کے کسی قسم کے امتیاز کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اخوت ومساوات کے زریں اصولوں کی تبلیغ کرتا ہے۔یعنی اسلام کا نصب العین یہ ہے کہ تمام نوع انسانی کو ہر قسم کی غلامی سے چھڑا کر انھیں صحیح آزادی، مساوات اور اخوت کا پیغام دے۔ملت اسلامیہ کا فریضہ پورے عالم انسانی کی نشو ونما ہے۔ ہر فرزندِ آدم خواہ وہ کسی قوم یا نسل، ملک یا مذہب سے متعلق ہو بہ حیثیت ابن آدم واجب التکریم ہے۔حریت فکر وعمل اور قانون کی نگاہ میں مساوات، اس کا بنیادی حق ہے۔جس سے اسے کسی بھی صورت محروم نہیں کیا جا سکتا۔امت مسلمہ دنیا میں ان انسانی حقوق کی نگہداشت کے لیے وجود میں آئی ہے۔

علامہ اقبال زیرنظر مقالہ میں اس حقیقت کی وضاحت کرتے ہیں کہ اسلام نے غلامی کے قدیم ادارے کو کس طرح محو کیا اور اس کی خرابیوں کو دور کرنے کے لیے کیا اقدامات کیے۔اقبال لکھتے ہیں: ''تاہم اسلام کے نظریہ اخلاقیات پر ایک اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے کہ اگر انسانی انفرادیت کی نشو ونما ہی اسلام کی سب سے بڑی فکر ہے تو یہ غلامی کے ادارے کو کیوں برداشت کرتا رہا''؟ پھر اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''قدیم دنیا کے اقتصادی شعور کے لیے آزاد محنت ومزدوری کا تصور بالکل اجنبی تھا۔ارسطو غلامی کو انسانی معاشرے کا ہم عنصر قرار دیتا ہے۔پیغمبر اسلامؐ نے جو قدیم اور جدید دنیا کے درمیان ایک کڑی ہیں، آپؐ نے انسانوں میں معاشی مساوات کے اصول کا اعلان کیا۔ایک دانش مند مصلح کی طرح اپنے گرد ونواح کے معاشرتی

تقاضوں کے پیشِ نظر اگرچہ نام کی غلامی جاری رہنے دی مگر آپؐ نے بڑی خاموشی سے اس ادارے کی اصل روح کا خاتمہ کر دیا۔(۴۲) یعنی غلامی کا لفظ اصطلاحاً تو باقی رہا لیکن احساسِ غلامی کو مٹا کر اس کا مفہوم بدل دیا گیا۔ وہ بھی اس لیے کہ ماضی سے غلامی کا ادارہ چلا آ رہا تھا جس کی انسانی معاشروں میں جڑیں بہت دور دور تک پھیلی ہوئی تھیں۔ گویا اقبال کے مطابق اسلام نے اپنے اخلاقی نصب العین کو بتدریج رائج کرنے کی کوشش کی ہے۔ ظہورِ اسلام سے قبل کس طرح انسانیت اپنے بدترین دور سے گزر رہی تھی۔ اس کی کیا کیفیت تھی اس پر اقبال ''رموزِ بے خودی'' میں یوں روشنی ڈالتے ہیں:

بود انساں در جہاں انساں پرست　　ناکس و نابود مند و زیر دست
سطوت کسریٰ و قیصر رہزنش　　بند ہا در دست و پاؤ گردنش
کاہن و پاپا و سلطان و امیر　　بہرِ یک نخچیر صد نخچیر گیر
صاحبِ اورنگ و ہم پیر کنشت　　باج بر کشتِ خراب او نوشت
در کلیسا اسقفِ رضواں فروش　　بہرِ ایں صیدِ زبوں دامے بدوش
برہمن گل از خیابانش ببرد　　خرمنش مغ زادہ با آتش سپرد
از غلامی فطرت او دوں شدہ　　نغمہ ہا اندر نئے او خوں شدہ (۴۳)

دنیا میں انسان انسان کی پرستش کرتا تھا۔ لوگ انسانیت سے گر چکے تھے۔ ان کی کوئی ہستی نہیں تھی۔ گویا انسانوں کا ایسا گروہ تھا جس نے کسی نہ کسی طرح اقتدار حاصل کر کے اپنے آپ کو بالا دست بنا رکھا تھا اور دوسرے انسان جو ضعیف و ناتواں تھے وہ ان کی پرستش کرتے تھے۔ ان کی محکومی اور غلامی اختیار کیے ہوئے تھے۔ ملوکیت کی چیرہ دستیاں ان غریبوں اور کمزوروں کی متاعِ حیات کو چھین کر لے جاتی تھیں۔ قیصر و کسریٰ کی ان بالا دست قوتوں سے ان مغلوب انسانوں کو مختلف قسم کی زنجیروں میں بری طرح جکڑ رکھا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ ایک طرف ملوکیت کا فولادی پنجہ تھا اور دوسری طرف مذہبی پیشوائیت کے مقدس اغلال و سلاسل، جن میں مجبور و مقہور انسان کا بال بال بندھا ہوا تھا۔ غرضیکہ سینکڑوں شکاری جو ایک شکار کے پیچھے لگے ہوئے تھے۔ ایک طرف بادشاہ تھا جو غریبوں سے اپنا ٹیکس وصول کرتا تھا۔ دوسری طرف مذہبی پیشوا تھے جو ان سے خدائی ٹیکس وصول کرتے تھے۔ اگر وہ بادشاہ کا ٹیکس ادا نہ کرتے تو اس کو جیل خانہ میں جانا پڑتا تھا اور اگر ان خدائی فوجداروں کا ٹیکس نہ دے تو یہ اسے جہنم رسید کر دیتے تھے۔ گرجا میں پادری ایک ہوشیار شکاری کی

طرح جال کندھے پر ڈالے اس شکار کے پیچھے پیچھے پھرتا رہتا تھا۔ وہ اس سے کہتا تھا کہ جو کچھ تیرے پاس ہے مجھے دے دے اور میں اس کے عوض تمھیں جنت دیتا ہوں۔ مندر میں برہمن، اس کے گلستانِ زندگی کے تروتازہ پھول چن کر دیوی کے چرنوں میں ڈال دیتا تھا اور پارسیوں کے معبد مغ زادے اس غریب کی کھیتی کو برباد کر کے نذر آتش کدہ کر دیتے تھے۔ غرضیکہ صدیوں کی غلامی سے بیچارے کمزور و ناتواں انساں کی فطرت پست ہو چکی تھی۔ وہ اپنے آپ کو صف انسانیت میں کھڑے ہونے کے قابل نہیں سمجھتا تھا۔ وہ سب کچھ سہتا لیکن حرف شکایت اس کے لب تک نہ آ سکتا۔

اقبال نے قبل اسلام دنیا میں انسانیت کی جو صورت حال تھی اسے معاشرتی، مذہبی، سماجی اور سیاسی ہر زاویے سے قارئین کی سامنے پیش کیا ہے اور پھر وہ آنحضرتؐ کی بعثت کے بعد کے حالات بیان کر کے اسلام کے تصور شخصی آزادی کی وضاحت کرتے ہیں۔ ہم بخوبی جانتے ہیں کہ ظہور اسلام سے حریت اور مساوات کا ایک نیا دور شروع ہوا اسلام کا مقصد اولیٰ ہر حال میں بنی نوع انسان کو شخصی آزادی فراہم کرنا تھا۔ ''اسلام نے لوگوں کو ایسا ضابطہ اخلاق وقوانین بہم پہنچایا جس کی ظاہری سادگی پر قدامت پسندی کا دھوکہ ہوتا تھا لیکن جس میں یہ صلاحیت تھی کہ مادی تہذیب کی ترقی کے پہلو بہ پہلو نشو و نما پاتا رہے۔ اس نے مملکت کو ایسا لچکدار دستور بخشا جو انسانی حقوق اور انسانی فرائض کی صحیح پرکھ پر مبنی تھا''۔(۴۴) آنحضورؐ نے تعلیمات اسلامی سے دنیا میں ایسا انقلاب پیدا کر دیا کہ بنی نوع انسان کی کایا پلٹ کر رکھ دی۔ اقبال فرماتے ہیں کہ رسالت محمدیہؐ کا مقصد بنی آدم کی آزادی، مساوات اور اخوت کی تشکیل و تاسیس ہے۔ غلامی کی وجہ سے جب انسانوں کی فطرت پست ہو گئی تھی تو ان حالات میں جناب رسول پاکؐ تشریف لائے اور انھوں نے شرف انسانی کو بحال کیا، اپنے پیروکاروں کو ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کو احترام آدمیت کا درس دیا۔

تا امینے حق بحق داراں سپرد — بندگاں را مسندِ خاقان سپرد
شعلہ ھا از مردہ خاکستر کشاد — کوہکن را پایۂ پرویز داد
اعتبار کار بنداں را فزود — خواجگی از کار فرمایاں ربود
قوتِ او ہر کہن پیکر شکست — نوعِ انساں را حصار تازہ بست
تازہ جاں اندر تن آدم دمید — بندہ را باز از خداونداں خرید
زادنِ او مرگِ دنیائے کہن — مرگِ آتش خانہ و دیر و شمن
حریت زاد از ضمیر پاک او — این مئے نوشین چکید از تاک او (۴۵)

آپؐ امین بن کر آئے اور ان ڈاکوؤں کے گروہ سے غریب انسانوں کی متاعِ حیات چھین کر اسے اس کے مالکوں کے حوالے کر دیا۔ آپؐ نے محکوم و مغلوب انسانوں کو فرشِ خاک سے اٹھا کر مسند شاہی پر بٹھا دیا۔ آپؐ نے انسانیت کی مردہ راکھ سے زندگی کے شعلے پیدا کیے اور کوہ کن (مزدو، غلام) کو پرویز بادشاہ کا رتبہ دیا۔ آپؐ نے غلاموں کی وقعت بڑھا دی اور آقاؤں سے خواجگی چھین لی۔ آپؐ نے اپنی انقلاب آفرین دعوت سے ساری دنیا کو بتا دیا کہ انسان کو اس کا حق حاصل نہیں کہ وہ دوسرے انسانوں کو اپنا محکوم اور غلام بنائے۔ ہر انسان کی قدر و قیمت اس کے ذاتی جوہر اور اس کے اعمال کی مرہونِ منت ہے۔ اسلام میں سب سے بڑی خوبی تقویٰ ہے۔ آپؐ کی قوت نے ہر پرانا ڈھانچہ توڑ دیا یعنی قدیم اور فرسودہ نظریات کو ختم کر دیا اور بنی نوع انساں کے گرد ایک ایسا محکم و مضبوط حصار تعمیر کر دیا، جس نے اسے استبداد کی ہر قوت سے محفوظ کر دیا۔ آپؐ نے غلاموں کو ان کے آقاؤں سے خرید کر آزاد کر دیا اور آدم کے ناتواں بدن میں نئی روح پھونک دی۔ آپؐ کی تشریف آوری دورِ کہن کے لیے موت کا پیغام بن گئی۔ اس سے مجوسیوں کے آتشکدے ٹھنڈے پڑ گئے، اور بت خانوں کی مورتیاں اوندھے منہ گر پڑیں۔ آپؐ نے بنی نوع انساں کو آزادئ فکر و نظر کا سبق دیا۔ اس سے قبل ذہن انسانی آزادی کی لذت و سرور سے یکسر ناآشنا تھا اس ساقی بادۂ توحید نے اس لذت سے آشنا کیا۔

اسلام نے نہ صرف تصورِ غلامی کی بیخ کنی کی بلکہ انسانوں کی آزادی کا بھی ایک جامع تصور پیش کیا اور عدل، انصاف اور مساوات کی قدروں کو فروغ دیا۔ اسلام نے انسانی وحدت کا ایک ایسا قابلِ عمل تصور پیش کیا ہے کہ مغربی دنیا تمام تر مادی ترقی کے باوجود ابھی تک جس کی گرد کو بھی نہیں پا سکی۔ اسلام میں غلامی کا تصور دنیا میں رائج غلامی سے بہت مختلف ہے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں نام کی غلامی رہ گئی ورنہ عملی طور پر غلامی نام کی کسی چیز کا وجود اسلام میں باقی نہ رہا تھا۔

آپؐ نے جو سلوک غلاموں کے ساتھ روا رکھا اور جس کی اپنے تابعین کو تلقین کی اس کی نظیر نہیں ملتی، اس ضمن میں رسولؐ فرماتے ہیں ''جہاں تک تمھارے غلاموں کا تعلق ہے انھیں وہی کھانا دو جو تم خود کھاتے ہو اور ویسے ہی کپڑے پہناؤ جیسے تم خود پہنتے ہو۔[۴۶] دیگر مذاہب میں غلاموں کو مساوی تو کیا انسانی حقوق بھی حاصل نہیں تھے۔ ''رومیوں اور عیسائیوں کے اقتدار میں ملکی قانون کی رو سے غلام محض چیز بست کی حیثیت رکھتے تھے۔ غلام کا وجود جسمانی کلیتاً مالک کی مرضی کا تابع تھا۔ سلطنت کا ہر ذی اقتدار شخص کے یہاں ہزاروں غلام تھے۔ جنھیں ذرا ذرا سے قصور پر

اذیت پہنچائی جاتی تھی اور کوڑے لگائے جاتے تھے۔غلام اور لونڈی کی باہمی شادی قانوناً تسلیم نہ کی جاتی تھی۔غلام مرد کی شادی آزاد عورت اور آزاد عورت اور آزاد مرد کی شادی غلام عورت سے قطعاً ممنوع تھی اور شدید سزاؤں کے مستوجب سمجھی جاتی تھی۔اور انھیں قتل یا پھر زندہ جلا دیا جاتا تھا۔ یہ تھی صورت حال غلامی کی اس نظام قوانین کے تحت جو دنیائے قدیم کا ترقی یافتہ نظام تھا''۔(۴۶) اور دوسری طرف اسلام کے ضابطہ اخلاق پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ اسلامی تعلیمات نے غلامی کے رواج کو ایک شدید ضرب لگائی ہے۔اقبال زیر نظر مقالہ میں کہتے ہیں:

خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا غلاموں کے ساتھ رویہ انتہائی فیاضانہ تھا۔عرب کے مغرور و اشراف کو تو ایک آزاد شدہ غلام کی سماجی ترقی بھی گوارہ نہ تھی۔مکمل مساوات کے جمہوری نصب العین کو جسے پیغمبر اسلامؐ کی زندگی میں ایک واضح اظہار کا موقع ملا۔عرب کے مغرور اور اشرافیہ کے سامنے کمال احتیاط کے ساتھ پیش کیا جا سکتا تھا۔آپؐ نے ایک رہا شدہ غلام (حضرت زید رضی اللہ عنہ جسے آپؐ نے اپنا منہ بولا بیٹا بنا رکھا تھا۔) اور ایک آزاد قریش خاتون جو آپؐ کی رشتہ دار (پھوپھیری بہن حضرت زینب رضی اللہ عنہا تھیں) کی شادی کروائی، یہ شادی آزاد عرب خاتون کے اشرفی افتخار کے لیے ایک ضرب کاری تھی۔اس کا اپنے خاوند سے نباہ نہ ہو سکا اور نتیجہ طلاق کی صورت میں برآمد ہوا۔جس نے اسے مزید لاچار بنا دیا کیونکہ کوئی معزز عرب ایک غلام سے یا طلاق یافتہ عورت سے شادی کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا۔آپؐ نے اس موقع کا فائدہ اٹھایا اور اس کو سماجی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔آپؐ نے خود اس خاتون سے شادی کر لی اور اس طرح یہ ثابت کر دیا کہ نہ صرف ایک غلام ایک آزاد عورت سے شادی کر سکتا ہے بلکہ ایک طلاق یافتہ عورت پیغمبر جیسی عظیم ہستی کی بیوی بھی بن سکتی ہے۔عرب کی معاشرتی اصلاح کی تاریخ میں بلاشبہ اس شادی کو بہت اہمیت حاصل ہے۔(۴۸) چنانچہ مساوات انسانی کی ایسی مثال کہیں اور نہیں ملتی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت مقدسہ دنیائے قدیم و جدید کے درمیان بطور حد فاصل کھڑی ہے۔ دنیائے قدیم جہالت اور تاریکی کا دور تھا اور دنیائے جدید علم و بصیرت اور تمدن و ترقی کا زمانہ ہے۔ اس عصر نو میں علم و تہذیب کی جس قدر شمعیں فروزاں دکھائی دیتی ہیں، یہ سب اسی آفتاب عالم تاب کی نورانی کرنوں سے روشنی حاصل کرتی ہیں۔اگر دنیا میں قرآنی انقلاب نہ آتا تو انسان ہی تاریکی اور جہالت کی چادروں میں ملبوس رہتا جس میں صدیوں سے لپٹے چلا آ رہا تھا۔(۴۹)

امتے گیتی کشائے آفرید نقش نو بر صفحۂ ہستی کشید
اکرمہ او نزد حق اتقائے او مرسلان و انبیاء آبائے او

''کل مؤمن'' اخوۃ اندر دلش حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیب امتیاز آمدہ در نہاد او مساوات آمدہ
ہمچو سرو آزاد فرزندان او پختہ از ''قالوا بلیٰ'' پیمان او(۵۰)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے ظہور سے کتاب زندگی نے ایک نیا ورق الٹا اور اس ورق پر ایک نئی دنیا کا نقشہ سامنے آیا۔ آپؐ کی رسالت نے ایک ایسی امت تشکیل کی جس نے دنیائے علم و تہذیب کے ہر باب کو وا کر دیا۔ ایسی امت جو چراغ توحید کی پروانہ تھی۔ اس طرح حسب ونسب کی خود ساختہ نسبتوں سے بلند ہو کر اشتراک دین کی بنیاد پر ایک قوم بن گئی اور اس طرح مختلف اقوام کے انبیائے اکرام اس امت کے آباؤ اجداد قرار پا گئے۔ اس امت نے تعظیم وتکریم کے معیار اور پیمانے بھی بدل ڈالے۔ اب سب سے زیادہ واجب التکریم وہ قرار پایا جس نے قوانین خداوندی کی سب سے زیادہ پیروی کی۔ اب اخوت کا معیار بھی نسبی قرابت داری کی بجائے اشتراک ایمان قرار پا گیا۔ دنیا کے کسی حصے میں دو انسان رہتے ہوں جب وہ ایمان لے آئے تو آپس میں بھائی بھائی بن گئے اور ہر قسم کی غلامی سے آزاد ہو کر حریت کے عملی پیکر بن گئے رنگ، نسل، زبان خون کے تمام امتیازات سے بلند ہو کر سب ایک سطح پر کھڑے ہو گئے اور اس طرح دنیا میں صحیح مساوات کی مثال قائم کی۔ تاریخ اسلام میں مساوات انسانی کے جن اصولوں کو روا رکھا گیا وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ غلاموں کو اگر وہ مسلمان ہو جاتے تو انھیں دیگر مسلمانوں کی طرح مساوی حقوق ملتے تھے۔

اقبال اسلام کے اس اخلاقی نصب العین کو واضح کرنے کے لیے فرماتے ہیں ''اس بات کی دلیل کہ غلاموں کو دیگر مسلمانوں کی طرح مساوی موقع میسر تھے یہ ہے کہ اسلام کے بعض عظیم ترین جرنیل، بادشاہ، وزراء اہل علم و دانش اور فقیہ غلام گزرے ہیں''۔(۵۱) اسلام کے نزدیک غلام ہونے میں کوئی عار نہیں، غلام ہونا محض ایک اتفاقی حادثہ ہے نہ کہ فطرت کا ایک انتظام جیسا کہ آبائے کلیسا تصور کرتے ہیں۔ رسول خداؐ کے آزاد کردہ غلام حضرت زیدؓ کو اکثر فوجوں کی قیادت پر مامور کیا جاتا تھا اور بڑے بڑے اشراف بطیب خاطر ان کے تابع فرماں ہوتے تھے۔ حضرت زیدؓ کے بیٹے حضرت اسامہؓ اس لشکر کے سپہ سالار تھے جو حضرت ابوبکرؓ نے رومیوں کے خلاف مہم میں بھیجا قطب الدین ایبک، دہلی کا پہلا مسلمان بادشاہ اور اس اعتبار سے ہندوستان میں اسلامی حکومت کا اصل بانی، ایک غلام تھا۔ اسلام میں آج کا غلام کل کا وزیر اعظم ہوتا ہے۔ وہ کسی چہ

میگوئیاں کے بغیر اپنے اپنے آقا کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہے اور خاندان کا سربراہ بن سکتا ہے۔ غلاموں نے سلطنتوں پر حکومت کی ہے اور شاہی خاندانوں کی بناء ڈالی ہے۔ سلطان محمود غزنوی غلام زادہ تھا۔(۵۲) گویا اسلام نے نہ صرف غلاموں کے حقوق کا تعین کیا بلکہ انھیں احترام اور وقار سے بھی نوازا۔ غلاموں کے مرتبہ و مقام میں اضافہ کیا۔ غلاموں اور لونڈیوں سے شادیوں کی مثالیں قائم کر کے آقا اور غلام کے درمیان سماجی تفاوت کو عملاً ختم کر دیا۔ تاریخ اسلام میں ایسی انسانیت نواز بے شمار مثالیں ملتی ہیں لیکن دیگر مذاہب میں ایسی مثالیں ملنا ناممکن ہیں، اسلام نے غلامی کے ارادے کو جس طرح محو کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں غلاموں کو آزادی دینے کو ایک افضل کار ثواب بیان کیا گیا۔ آپؐ نے بار بار خدا کے نام پر اپنے تابعین کو تلقین کی کہ وہ غلاموں کو رہائی بخشیں۔ اگر کوئی شخص اپنے غلام سے متعلق بعض فرائض ادا کرنے میں کوتاہی کرے تو اس کی سزا یہ ہو کہ غلام آزاد کر دیا جائے۔ کسی مومن کے لاعلمی میں قتل کرنے یا بعض قسم کی دروغ گوئیوں کا کفارہ ایک غلام کا آزاد کرنا تھا۔ غلاموں کو فدیہ ادا کرنے، آزاد ہونے، کے لیے بیت المال سے قرض دیا جاتا تا کہ غلام اپنی آزادی کے لیے آقا سے عہد و پیمان کر سکے اور زکوٰۃ کے محاصل کا ایک حصہ غلاموں کو فدیہ ادا کرنے کی خاطر استعمال کیا جاتا۔ آپؐ نے فرمایا ''لونڈی کی اولاد کو اپنے باپ کی حیثیت عطا کی جائے اور باپ کی موت پر لونڈی کو آزادی حاصل ہو جائے۔ غلاموں سے غلام کہہ کر خطاب نہ کیا جائے بلکہ میرا بچہ اور میری بچی کے شفقت آمیز الفاظ سے پکاریں۔ جیسا خود کھائیں انھیں کھلائیں جیسا خود پہنیں انھیں پہنائیں غلاموں کو اپنے ماں باپ اور رشتے داروں سے جدا نہ کریں۔(۵۳)

اقبال اس ضمن میں کہتے ہیں:

ابتدائی خلفا کے زمانے میں ہی زر خرید غلاموں کا تصور تقریباً معدوم تھا۔ سرکاری محاصل کا ایک حصہ غلاموں کی آزادی پر صرف کرنے کے لیے مختص تھا اور جنگی قیدیوں کو یا تو ویسے ہی آزاد کر دیا جاتا تھا یا فدیہ لے کر چھوڑ دیا جاتا۔ حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے بعد تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تھا۔ غلاموں کو قابل تعزیر قتل کی سزا کے طور پر غلطی سے جھوٹی گواہی دینے کے کفارے کے طور پر بھی آزاد کر دیا جاتا تھا۔(۵۴)

قرآنی تعلیمات کے مطابق صرف ایک قسم کی غلامی جائز تھی یعنی جہاد شرعی میں اسیر کیے ہوئے لوگوں سے خدمت وصول کرنا۔ لیکن اسلام کا اخلاقی نصب العین درج ذیل آیات قرآنی میں واضح

ہو جاتا ہے۔''پس جب کافروں سے آمنا سامنا ہو تو مسلمان ان کو قتل کرنے میں کوئی دریغ نہ کریں اور جب تمھاری دھاک بیٹھ جائے اور وہ شکست کھا جائیں تو اس کے بعد اسیران جنگ کے لیے (تم کو اختیار ہے) یا تو احسان رکھ کر بلا معاوضہ یا معاوضہ لے کر چھوڑ دو۔(۵۵)

اسلام میں غلاموں کی آزادی کے لیے دو بنیادی ضابطے بنائے گئے ہیں تا کہ غلاموں کو آزاد کرنے کا رجحان ایک تحریک کی شکل اختیار کر لے۔

۱- پہلا ضابطہ ''العتق'' کہلاتا ہے جس کے تحت مالک اپنے غلاموں کو رضا کارانہ طور پر بغیر کسی معاوضے کے آزاد کر دیتا ہے۔

۲- دوسرا ضابطہ ''مکاتبت'' کہلاتا ہے۔ اس کے تحت اگر کوئی غلام اپنے آقا سے آزادی کا مطالبہ کرتا ہے تو دونوں باہمی مشورے سے ایک رقم مقرر کر لیتے ہیں۔ غلام جب طے شدہ رقم اپنے مالک کو ادا کر دے تو مالک پر لازم ہے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کر دے۔ اس کی خلاف ورزی کی صورت میں عدالت سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔(۵۶)

اسلام میں ایسے قوانین بھی وضع کیے گئے کہ بعض گناہوں کے کفارے کے طور پر بھی غلاموں کو آزاد کرنے یا کروانے کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے''اور جس نے کسی مسلمان کو نادانستہ قتل کر دیا تو اس پر ایک مسلمان باندی کو آزاد کرنا اور خون بہا کا ادا کرنا (جو مقتول کے گھر والوں کے سپرد کیا جائے) لازم ہے''۔(۵۷)

غلام کو آزاد کرنے کے ضمن میں ایک حدیث نبویؐ ہے''جو شخص کسی مسلمان کو آزاد کرے اللہ اس غلام کے ہر ہر عضو کے بدلے اس کے ہر ہر عضو کو جہنم سے آزاد فرمائے''۔(۵۸) اسی طرح اسلام نے سب غلاموں کی آزادی کی راہ ہموار کر دی۔

علامہ اقبال جدید مسلمانوں کا اپنے غلاموں سے برتاؤ ظاہر کرنے کی غرض سے افغانستان کے امیر عبدالرحمٰن مرحوم کی سوانح عمری سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جو کچھ یوں ہے:

''مثال کے طور پر امیر کہتا ہے کہ ہرات میں فرامز خاں جو ایک چترالی غلام ہے، نہایت قابل اعتماد سپہ سالار اعظم ہے۔ ایک اور چترالی غلام نذیر احمد سفر خان وہ دربار میں میرا بہت قابل اعتبار افسر ہے۔ میری مہر اس کے پاس ہوتی ہے کہ وہ اس مہر کو سرکاری دستاویزوں اور میرے کھانے پینے کی چیزوں پر لگاتا ہے، مختصر یہ کہ اسے میرا پورا اعتماد حاصل ہے۔ اور میری سلطنت اس کے ہاتھوں میں ہے۔ پروانہ خان مرحوم نائب سپہ سالار اعظم اور جان محمد خاں مرحوم وزیر خزانہ

سلطنت کے دو نہایت اعلیٰ عہدیدار تھے اور دونوں ہی میرے غلام تھے''۔(۵۹)

اس اقتباس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اہل اسلام نے اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہو کر شرفِ انسانی کو بلند کرتے ہوئے غلامی کے ادارے کو بتدریج ختم کر دیا ہے۔ اقبال کے مطابق ''یہ سچ ہے کہ اسلام میں غلامی کا ادارہ صرف برائے نام ہے اور قانون محمدیؐ اور نظام اخلاق میں انفرادیت کو برقرار رکھنے کا عقیدہ ایک راہنما اصول کے طور پر نظر آتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں اخوت، مساوات اور حریت کا ایسا اصول دیا گیا ہے جس بناء پر آزاد اور غلام کا فرق مٹ جاتا ہے۔

عبدِ مسلم کمتر از احرار نیست　　　خون شہ رنگین تر از معمار نیست (۶۰)

۳۔ احترام آدمیت

عظمتِ آدم اور احترام آدمیت کا واضح تصور اسلام کے علاوہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ اسلام نے مساوات انسانی کا تصور پیش کر کے تمام انسانوں کو رنگ، نسل، ذات پات، علاقے اور ہر مذہب کے دائرے سے نکال کر بحیثیت انسان یکساں درجہ دیا ہے۔ اسلام خالص فطری اصولوں کے مطابق پوری انسانیت کو ایک کنبہ قرار دیتا ہے اور اس تصورِ انسانی کو قرآن اس طرح بیان کرتا ہے ''لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ تم ایک دوسرے کی پہچان کرو اور خدا کے نزدیک تم میں زیادہ معزز وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے۔''(۵۱)

آنحضورؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنے تاریخ ساز خطبے میں (جسے انسانی حقوق کے پہلے چارٹر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ اقوام عالم کے لیے نئے عالمی نظام کے نفاذ کا اعلان تھا)۔ سابقہ جاہلانہ نظام کو منسوخ کر کے عالمی امن کا پرچم بلند کیا اور اس طرح اسلامک ورلڈ آرڈر (Islamic world Order) کے تحت عالمی انسانی مساوات قائم ہوئی۔ معاشی اور اقتصادی استحصال کا خاتمہ ہوا۔(۶۲)

آپؐ نے اسلامی تصور انسانیت پر یہ دلیل ارشاد فرمائی:

لوگو! تمھارا رب بھی ایک ہے اور تمھارا باپ بھی ایک، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے تھے۔ کسی عربی کو عجمی پر اور کسی عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ کسی کالے کو گورے پر اور نہ کسی گورے کو کالے پر فضیلت ہے۔ فضیلت کا معیار صرف تقویٰ ہے۔(۶۳)

گویا فضیلت کا معیار تقویٰ قرار پایا۔ انسان اپنے عمل سے اس معیار پر پورا اتر سکتا ہے کیونکہ یہ ایسا معیار ہے جسے ہر رنگ، ہر نسل۔ ہر جنس، ہر علاقے کا انسان بلا تکلف اور بلا امتیاز اپنا سکتا ہے اور عالم انسانیت میں سے جو کوئی اس معیار پر پورا اترتا ہے وہ عزت واحترام کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اخوت انسانی کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

انما المومنون اخوة. (سب مومن بھائی ہیں)۔(۶۴)

حضرت ابوبکرؓ خلیفہ راشد نے اس آیت کی تشریح یہ کی ''وہ سب بھائی ہیں اسلام ان سب کا باپ ہے'' حضرت ابوبکرؓ نے اسلام کے تصور اخوت کو اپنی خلافت کی سرکاری حکمت عملی کے طور پر اپنایا۔ ان کا نظام دولت یہ تھا کہ وہ لوگوں میں کامل مساوات سے مال تقسیم کرتے تھے۔ چھوٹوں، بڑوں، آزادوں، غلاموں، مردوں، عورتوں سب کو تسویہ کے اصول کے برابر دیتے تھے۔(۶۵)

ان قرآنی آیات، احادیث نبویؐ اور صحابہؓ کی تشریحات سے اسلامی تصور انسانیت بالکل واضح ہو گیا کہ اسلام کے اخلاقی نصب العین کے مطابق چھوٹے، بڑے، آزاد، غلام، مرد، عورت سب مساوی طور پر معاشرتی، معاشی، مذہبی اور سیاسی حقوق رکھتے ہیں۔

اسلام کی اساس اخوت، مساوات اور حریت جیسے بنیادی اصولوں پر ہے۔ علامہ اقبال ''رموزِ بےخودی'' میں دو تین واقعات کی مثالوں سے اس حقیقت کی وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمان نے اسلام کی اس بنیادی تعلیم پر کس انداز سے عمل کیا پہلی مثال اتحاد ومساوات کے ضمن میں ایک ایسے واقعہ کی ہے، جو فتح ایران کے وقت ظہور میں آیا۔ جس میں جابان نامی ایک سپہ سالار کسی معمولی مسلم سپاہی کا قیدی بنا اور اس نے جان کی امان چاہی جو مل گئی۔ بعد میں اس کی اصلیت معلوم ہونے پر گذشتہ اسلام دشمنی کی بناء پر فوج نے اسے قتل کرنے کا مطالبہ کیا۔ لیکن امیر نے فرمایا جب قوم کے ایک فرد نے اس کی جان بخشی کا عہد دے دیا ہے تو اس عہد کا ایفا ہم سب پر فرض ہے۔ اس کا خون مسلمان کی تلوار پر حرام ہو گیا۔(۶۶)

نعرۂ حیدرؓ نوائے بوذرؓ است گرچہ از حلق بلالؓ وقنبرؓ است (۶۷)

یہاں اقبال اس چیز کو واضح کرنا چاہتے ہیں کہ سطح بین نگاہوں میں حضرت علیؓ اور حضرت ابوذر غفاریؓ کا شمار قوم کے سرداروں میں ہوگا اور حضرت بلالؓ اور حضرت قنبرؓ غلاموں اور ملازموں کی صف میں کھڑے ہوں گے۔ آقا اور سردار کے فیصلہ کی پابندی غلام اور ملازم کے کسی عہد وپیمان کی پابندی آقا اور سردار پر نہیں ہوگی۔ لیکن اسلام نے احترام آدمیت کا جو سبق دیا ہے۔ اس میں

کسی قسم کی تفریق وتمیز قطعاً نہیں ہوسکتی۔ ہم میں جو لفظ بلالؓ وقنبرؒ کی زبان سے نکلے گا اس کو حضرت علیؓ اور ابوذر غفاریؓ کی آواز سمجھا جائے گا۔

احترام آدمیت، عالمگیر اخوت ومحبت، مساوات، حریت، فکر وعمل تعلیمات اقبال کی نہایت اہم اور امتیازی خصوصیات ہیں۔ جن کے ذریعے انھوں نے اسلام کے اخلاقی نصب العین کو واضح کیا ہے۔ دراصل اشرف المخلوقات ہونے کی حیثیت سے انسانیت کا معیار اور انسان کا اعلیٰ نصب العین انسان دوستی اور تکریم انسانیت ہے۔ یہی نصب العین اقبال کے فکری ارتقا کا نقطہ آغاز ہے اور وہ جب آگے بڑھے تو یہی نقطہ آغاز ان کے لیے نشان منزل بن گیا۔ اقبال زیرنظر مقالہ میں احترام آدمیت کے لیے شخصی آزادی اور شعور شخصیت کے تحفظ کو ضروری خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں ''انسان کو خود اس کی شخصیت کا گہرا شعور دیجیے اور خدا کی اس وسیع وعریض زمین پر بلاخوف وخطر پھرنے دیں تو وہ دوسروں کی شخصیت کا احترام کرے گا اور مکمل طور پر متقی بن جائے گا''۔(۶۸)

اقبال کا موقف ہمیشہ یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کائنات میں جو شرف اور برتری عطا کی ہے اسے خلیفہ ارض بنایا، آزادی واختیار سے نوازا، حریت اور احساس ذات دے کر اسے صفات الٰہیہ سے نوازتے ہوئے کائنات کا راز داں بنا دیا۔ دوسرے مذاہب نے انسانوں کو جتنا ذلیل سمجھا، اسلام نے اتنا ہی اس کے مرتبے کو بلند کیا۔ دوسرے مذاہب انسان کو مجبور محض گردانتے رہے جب کہ اسلام نے اسے اختیار وارادہ دیا کہ وہ اپنے فکر وعمل سے حالات وحقائق میں تبدیلی لائے اور ہر چیز کو اپنے عصری تقاضوں کے مطابق ڈھال سکے۔ اسے یقین وایمان کی دولت دے کر ہر طرح کے خوف وخطر سے نکالنا ہی اسلام کا اخلاقی نصب العین ہے۔ اقبال کے نزدیک کسی تہذیب کا اصل معیار یہ ہے کہ اس میں انسانی فضیلت کو تسلیم کیا جائے اور اس میں افراد ذریعہ نہ ہوں بلکہ مقصود ہوں اس واسطے کہ انسان کا مقام سازی کائنات سے بلند ہے۔

برتر از گردوں مقامِ آدم است　　اصل تہذیب احترام آدم است (۶۹)

اسلام کا ظہور بنی نوع انساں کے لیے مادی اور روحانی ترقی کا باعث بنا۔ اس کے بانیؐ نے صدیوں کے جمود وتعطل میں پڑی ہوئی انسانیت کو جھنجھوڑ کر صراط مستقیم کی راہ دکھائی۔ اسلام کا سب سے بڑا اصلاحی کارنامہ شرف انسانی کو بحال کرنا ہے۔ اسلام نے اس ضمن میں جو ضابطہ اخلاق پیش کیا اس پر عمل پیرا ہو کر اہل اسلام نے پوری انسانیت کو احترام آدمیت کا سبق دیا:

آدمیت　احترامِ　آدمی　　با خبر شو از مقام آدمی (۷۰)

مغربی مفکرین بھی جن کے ہاں مادہ پرستی نے انسانی اخلاق کو ملیا میٹ کر کے انسان کو تباہی سے ہمکنار کر دیا ہے، آخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اگر عالم انسانیت کو کامل بربادی سے بچانا مقصود ہے تو عالم انسانیت کو اخلاقی اقدار پر استوار کرنا ہوگا اور اخلاقی اقدار کی بنیاد و نہاد اس کے سوا کیا ہے کہ آدمی آدمی کا احترام کرنا سیکھے۔ عظمت آدم کے شعور کے بغیر کوئی اخلاقی ڈھانچہ تعمیر کیا ہی نہیں جا سکتا۔

M.V.C Jaffreys اس ضمن میں "Personal Values in the Modern World" میں لکھتے ہیں:

> If we consider what should be the basic motive for responsible moral behaviour. We have to remind ourselves that the ground of all morality is respect of person for person.

اگر ہم یہ تجویز کریں کہ ذمہ دار اخلاقی رویے کے پیچھے کونسا بنیادی محرک ہونا چاہیے۔ ہمیں اپنے آپ کو یہ باور کروانا پڑے گا کہ تمام اخلاقیات کی بنیاد انسان کا انسان کے لیے احترام پر ہے۔(۷۱)

اقبال کہتے ہیں:

انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہیں کرتیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی۔(۷۲)

اسلام نے انسان کو اس کے فطری تقاضوں کے مطابق انفرادیت اور شخصی آزادی سے نوازا ہے اور اپنے زریں اصولوں سے اس کو تحفظ بھی فراہم کیا۔ اسلام ہی وہ واحد پلیٹ فارم ہے جہاں انسانیت کو صحیح طور پر پنپنے اور اپنی صلاحیتوں کو آزمانے کا موقع فراہم کیا گیا ہے۔ اہل مغرب نے بقول اقبال لاشعوری طور پر اسلام کے ان ہی زریں اصولوں کی پیروی کی ہے۔ اگر ہم اقوام متحدہ کے چارٹر پر نظر ڈالیں تو اس میں انھی اصولوں کا پرچار کیا گیا ہے جن کی تبلیغ صدیوں قبل آنحضورؐ نے اپنے آخری خطبے میں حجۃ الوداع کے موقع پر کی تھی۔ عصری صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے جاوید اقبال تحریر کرتے ہیں:

ترقی یافتہ اقوام کے سیاسی قائدین کے منافقانہ رویے یا پسماندہ اقوام کے استحصال، ان کے پیش کردہ نظام ہائے سیاست و معیشت کی خامیوں، مصنوعی تفریقوں، انسان کی انفرادی اہمیت کا نیز احترام آدمیت اور اتحاد انسانیت کی صورت میں مستقبل میں انسانیت کی بقاء کے بارے انھیں خیالات کا اظہار نہیں کر رہے۔ جو عرصہ پہلے اقبال نے پیش کر رکھے ہیں۔(۷۳)

اگر مستقبل میں انسانیت کی بقاء اتحاد آدم ہی کے ذریعے ممکن ہے تو یہ بات اقبال نے اس

طرح سمجھائی تھی:

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام — پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود — اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام — جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم (۷۴)

اقبال کے نزدیک مستقبل میں انسانیت کی بقاء کی خاطر اتحاد آدم کے قیام کے لیے محض اخلاقی نہیں بلکہ روحانی اقدار کے احیاء کی ضرورت ہے۔ انھوں نے اپنے خطبات ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے آخری خطبے ''کیا مذہب کا امکاں ہے؟'' میں اسی موضوع پر بحث کی ہے اور روحانی اقدار کے حامل ''ارفع مذہب'' کی طرف قارئین کی توجہ مبذول کروائی ہے۔ ''اقبال کے خیال کے مطابق ہر مذہب کے اعلیٰ مدارج میں ''ارفع مذہب'' کا موجود ہے۔ جو اس مذہب کے عقیدے اس کی عبادت اور اس کی ظاہری ضوابط سے بلند تر ہے۔ یہی ارفع مذہب کے تصور کو اپنانے سے انسان اپنے مذہب سے وابستہ رہتے ہوئے دوسرے انسانوں کے مذاہب کا احترام کرسکتا ہے بقول جاوید اقبال ''علامہ نے ارفع مذہب کا یہ تصور بھی قرآن مجید کی درج ذیل آیت سے اخذ کیا ہے''۔(۷۵) جس میں اللہ تعالیٰ انسانوں سے مخاطب ہوکر فرماتے ہیں ''ہم نے تم سب کے لیے ایک ایک شریعت اور راستہ رکھا اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب ایک ہی مذہب کی امت ہوتے (لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا) تاکہ جو کچھ تمھیں دیا گیا ہے اس میں تمھیں آزمائے۔ پس ایک دوسرے سے نیک کاموں میں سبقت لینے کی سعی کرو۔ بالآخر تم سب نے اللہ ہی کی طرف لوٹنا ہے اور وہ تمھیں بتائے گا کہ تمھارے آپس میں اختلافات کیا تھے''۔(۷۶)

ان تعلیمات کی رو سے دیکھا جائے تو اقبال کے نزدیک مستقبل میں بلاشبہ بنی نوع انسان کی بقا کا دارو مدار اتحاد آدم اور ''ارفع مذہب'' کے تصور کو اپنانے ہی سے ممکن ہے۔ اقبال! اپنے چھٹے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں فرماتے ہیں ''عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص (آزادی) اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے''۔(۷۷)

اخلاقی اور روحانی اقدار سے بے بہرہ علم و ہنر استحصال آدم کے باعث بنتے ہیں عصر حاضر میں مادیت پرستی پر مشتمل علم و ہنر آدمی کو آدمیت سکھانے میں ناکام ہوگئے ہیں۔ یورپ نے مادہ پرستی کے نظریات کو فروغ دے کر پورے عالم انسانیت کو بنیادی قدروں سے محروم کردینے میں

پرزور کردار ادا کیا ہے۔ لیکن اقبال ایسے علم اور نظریات کے بارے میں لکھتے ہیں:

علم را بے سوز دل خوانی شر است　　نور او تاریکی بحر و بر است (۷۸)

اس تصور کو "Human Destiny" کے مصنف Le Compte De Nouy نے اس طرح بیان کیا ہے:

> Intelligence alone is dangerous if it is not subjected to intuition or retional perception of moral values. It has led not only to materialism but monstrosities.

صرف ذہانت (عقل) بہت خطرناک ہے اگر یہ وجدان یا اخلاقی اقدار کے عقلی ادراک کے تابع نہ ہو۔ اس نے نہ صرف مادیت کو تقویت دی ہے بلکہ انسانیت سوز عوامل کو جنم دیا ہے۔(۷۹)

گویا وحی کی روشنی سے محروم علم و تدبر ''آدمیت احترام آدمی'' کا درس نہیں دے سکتا اور وہ انسان کو حیوانی سطح سے بلند نہیں کر سکتا۔ آدمیت کی بنیادی قدروں سے محروم مدنیت میں منافقت کے سوا کیا ہوگا۔ حق تو یہ ہے کہ آدمیت تک پہنچنے کے لیے بہت سی وحشتوں کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ محض علم کے زور پر اور محض ہنر کے بل بوتے پر آدمی نہیں بن جاتا۔ اس لیے کہ عمل علم کے پیچھے نہیں بلکہ ایمان و یقین کے پیچھے چلتا ہے۔ اقبال یورپ کے اخلاق اور انسانیت سے عاری اور مادہ پرست تہذیب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں، رونق میں، فضا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بینکوں کی عمارات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات (۸۰)

اقبال ہمیشہ ان افکار کی تبلیغ کرتے رہے جو انسان کو اس کا اصل مقام دلا سکے۔ وہ انسان کو اس کے روحانی ارتقا کی طرف لے جانا چاہتے تھے۔ خودی کا تصور اسی مقام کی تلاش و جستجو ہے۔ روحانی

ارتقا اقبال کے نزدیک بغیر علم وعشق کے امتزاج کے ناممکن ہے۔ علامہ خطبات میں فرماتے ہیں:

اگر طاقت اور قوت، بصیرت سے محروم ہیں تو اس کا نتیجہ بھی بجز ہلاکت اور بے دردی کے اور کچھ نہیں ہوگا۔ ہمارے لیے دونوں کا امتزاج ضروری ہے تاکہ عالم انسان روحانی اعتبار سے آگے بڑھ سکے۔(۸۱)

دل بینا بھی کر خدا سے طلب   آنکھ کا نور، دل کا نور نہیں (۸۲)

☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

۱- سید امیر علی، روحِ اسلام، ص۴۲۳۔
۲- ایضاً ص۴۲۶۔
۳- ایضاً ص۴۲۲۔
۴- بانگِ درا، نظم ''شمع وشاعر'' ص۱۴۲۔
۵- ضرب کلیم، قطعہ ''آزادی فکر'' ص۶۵۔
۶- ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، فروغ اقبال، ص۸۶۔
۷- ڈاکٹر جاوید اقبال، افکارِ اقبال، (تشریحات جاوید) ص۳۔
۸- ایضاً۔
۹- اقبال نامہ، حصہ اول، ص۱۱۰۔
۱۰- بانگِ درا، ص۱۰۵۔
۱۱- ایضاً ص۹۷۔
۱۲- اسلام کا سیاسی اور اخلاقی نصب العین، ص۶۔
۱۳- شذراتِ فکرِ اقبال، ص۶۷۔
۱۴- اقبال نامہ، حصہ دوم ص۴۵۔ اکبر کا یہ شعر اقبال کے پیش نظر ہے:

نہ ہو مذہب میں جب زورِ حکومت   تو وہ کیا ہے؟ فقط فلسفہ ہے

۱۵- شذراتِ فکرِ اقبال، ص۱۳۲ (جیسا کہ ہم مسلمان اب اپنے آپ کو ڈھال رہے ہیں۔)
۱۶- ایضاً ص۱۳۳۔
۱۷- اسرارِ خودی، ص۱۲۶۔
۱۸- مجلّہ اقبال، جنوری تا مارچ ۲۰۰۱ء شمارہ ۴۸ ص۳۷۔
۱۹- بحوالہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، فروغِ اقبال، ص۱۱۹۔

۲۰- سید عبدالواحد معینی، مقالاتِ اقبال، ص۱۶۹۔
۲۱- بالِ جبریل، ص۱۵۔
۲۲- ڈاکٹر فرمان فتح پوری ''اقبال سب کے لیے''ص ۶۹۔
۲۳- بالِ جبریل، نظم ''ساقی نامہ''۱۰۷۔
۲۴- اسرارِ خودی، ص۵۸۔
۲۵- مقالاتِ اقبال، ص۱۹۳۔
۲۶- اسرارِ خودی، ص۴۸۔
۲۷- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۶، ۷۔
۲۸- اسرارِ خودی، ص۱۳۸۔
۲۹- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۷۔
۳۰- رموزِ بے خودی، ۲۱۸۔
۳۱- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۷۔
۳۲- رموزِ بے خودی، ص۲۱۸۔
۳۳- سورۃ البقرہ آیت ۱۵۵۔
۳۴- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۷۔
۳۵- ''اسرارِ خودی''صفحہ ۷۰۔
۳۶- ایضاً۔
۳۷- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۷۔
۳۸- سورہ البقرہ آیت ۱۷۷۔
۳۹- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۷، ۸۔
۴۰- بالِ جبریل، نظم ''ساقی نامہ''ص ۱۰۷، ۱۰۸۔
۴۱- سید امیر علی، روحِ اسلام، ص۴۰۵۔
۴۲- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۸۔
۴۳- رموزِ بے خودی، ص۲۳۲۔
۴۴- روحِ اسلام، ص۴۲۹۔
۴۵- رموزِ بے خودی، ص۲۳۴۔
۴۶- روحِ اسلام، ص۴۰۷۔
۴۷- ایضاً۔
۴۸- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص۹۔
۴۹- امریکہ میں جب ابرہام لنکن نے انسدادِ غلامی کا قانون نافذ کیا تو ملک خانہ جنگی سے گزرا، مگر پھر بھی امریکہ میں گورے اور کالے، آزاد اور غلام کا امتیاز تا حال قائم و جاری ہے اور مساوات کا یہاں کوئی نام و نشان نہیں۔ م ن

۵۰- رموزِ بے خودی،ص۲۳۴۔
۵۱- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص۸۔
۵۲- روحِ اسلام،ص۴۱۳،۴۱۴۔
۵۳- ایضاً۔
۵۴- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص۸۔
۵۵- القرآن،سورہ محمد،آیت۴۔
۵۶- سیرت الرسولؐ،ص۷۰۹۔
۵۷- القرآن سورہ النساء آیت۹۲۔
۵۸- صحیح مسلم،۱:۴۹۵۔
۵۹- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص۹۔
۶۰- رموزِ بے خودی،ص۲۴۲۔
۶۱- القرآن سورہ الحجرات آیت۱۳۔
۶۲- سیرت الرسولؐ،خطبہ حجتہ الوداع (میدانِ عرفات میں) جلد ہفتم ص ۳۲۷۔
۶۳- ایضاً ص۳۳۶۔
۶۴- القرآن سورۃ الحجرات آیت ۴۹۔
۶۵- ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ،تصور انسانیت،(اسلامی تصورات اقبال اور عصر حاضر)"،بزم اقبال،لاہور،ص ۵۶۔
۶۶- رموزِ بے خودی،ص۲۳۸۔
۶۷- ایضاً۔
۶۸- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص۷۔
۶۹- جاوید نامہ،ص۱۲۸۔
۷۰- ایضاً ص۲۰۵۔
71- "Personal Values in Modern World", by M.V.C Jafferys, 1966, p.135
۷۲- سال نو کا پیغام ۱۹۳۷ء بحوالہ،فیضان اقبال،ص۱۴۳۔
۷۳- جاوید اقبال،افکار اقبال،ص۱۱۸۔
۷۴- ضربِ کلیم،قطعہ "مکہ اور جنیوا"ص۵۱-
۷۵- افکارِ اقبال،ص۱۱۹-
۷۶- القرآن،سورۃ المائدہ،آیت ۴۸۔
۷۷- اقبال،تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،(ترجمہ نذیر نیازی) ص۲۷۵،۲۷۶۔
۷۸- جاوید نامہ،ص۴۷۔
79- "Human Destiny" by Le Compte Dunouy, London, 1956, p.106
۸۰- بالِ جبریل،نظم لینن (خدا کے حضور میں) ص۸۷،۸۸۔
۸۱- تشکیلِ جدید، ص۱۳۸۔

۸۲- بالِ جبریل،ص۳۵۔

فصل دوم

تصورِ جہاد

جہاد کا لفظ جہد سے مشتق ہے۔ جس کے لغوی معنی تکلیف اور مشقت کے ساتھ کسی کام کو انتہا تک پہنچانا اور سخت کوشش کرنا ہے۔ مجاہد اور اجتہاد کے کلمات بھی اسی مادے سے مشتق ہیں۔ جہد (فتح) کے ساتھ بہ معنی وسعت اور جھد (رفع) کے ساتھ مشقت کی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں مادے ہائے اشتقاق کی روشنی میں جہاد کا معنی و مفہوم کچھ یوں ہوگا کہ وہ امر خیر جس میں انتہائی طاقت صرف کی جائے اور ہر قسم کی تکلیف اور مشقت برداشت کی جائے۔[۱] اگر بات کو وسعت دیں اور جہاد کے لغوی معنی سے اصطلاحی مفہوم تک آئیں تو اس میں مجاہدے اور اجتہاد کے بعض پہلو بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ امام راغب اصفہانی کے نزدیک لفظ جہاد کسی کام میں مبالغہ کرنے کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ وہ اس ضمن میں فرماتے ہیں:

الجهاد والمجاهدة استقراغ الوسع فی مدافعة العدو۔[۲]

دشمن کے مقابلہ و مدافعت میں فوراً اپنی پوری قوت و طاقت صرف کرنا جہاد کہلاتا ہے۔

چنانچہ اصطلاحی معنوں میں جہاد راہِ خدا میں انتہائی محنت، کوشش اور تگ و دو سے عبادت ہے۔ اس طرح الجہاد و والمجاہدۃ کے معنی بھی دشمن کے مقابلے میں پوری طاقت صرف کرنے اور مشقت اٹھانے کے ہیں۔

قرآن مجید میں مجاہدین بمقابلہ قاعدین آیا ہے۔ قاعدین کے معنی بیٹھ رہنے والے اور سستی کرنے والے لوگ ہیں۔ چنانچہ اس مقابلے میں مجاہدین کے معنی ہوئے جدوجہد کرنے والے، حصول مقصد کے لیے پوری کوشش کرنے والے خواہ اس میں جان تک کیوں نہ قربان کرنی پڑے۔ مثلاً قرآن کریم میں کہا گیا ہے کہ:

فضل الله المجاهدين باموالهم انفسهم على القعدين درجه۔[۳]

اللہ تعالیٰ نے اپنی جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ جانے والوں پر درجہ میں فضیلت دی ہے۔

جہاد کا مفہوم بہت وسیع ہے جہاد ہر مومن پر فرض ہے۔ جہاد کو محض جنگ و قتال کہہ دینا نا

انصافی ہے۔ اسلام نے تصور جہاد کو بڑی وسعت اور جامعیت عطا کی ہے۔ قرآن میں جہاد کو ایمان کا جز ولاینفک قرار دیا گیا ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وجاھدو فی اللہ حق جہادہ۔(۴)

اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا کرنے کا حق ہے۔

امام راغب اصفہانی نے اس آیت مذکور میں جہاد کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ یعنی دشمن کے خلاف جہاد، شیطان کے خلاف جہاد اور اپنے نفس کے خلاف جہاد۔ حدیث نبویؐ ہے ''جس طرح اپنے دشمن سے جہاد کرتے ہو اسی طرح اپنی خواہشات سے بھی جہاد کیا کرو۔(۵) مولانا عبدالرشید نعمانی اس بارے میں کہتے ہیں کہ ''دشمن کے مقابلے میں جو کچھ بن سکے، کر گزرنے کا نام جہاد ہے۔ جہاد تین طرح کا ہوتا ہے۔ 1-دشمنان دین سے۔ 2-شیطان سے۔ 3-نفس سے۔ اور تین چیزوں سے کیا جاتا ہے۔ 1-زبان سے۔ 2-ہاتھ سے۔ 3-اور دل سے۔(۶)

گویا جہاد اور مجاہدہ زبان اور ہاتھ دونوں سے ہوسکتا ہے۔ حدیث نبویؐ ہے:

جاھدوا الکفار بایدیکم والسنتکم۔(۷)

کفار سے ہاتھ اور زبان دونوں سے جہاد کرنے کے عموماً چار طریقے بتائے جاتے ہیں:

۱۔ جہاد بالمال

۲۔ جہاد بالنفس

۳۔ جہاد بالقلم

۴۔ جہاد بالسیف

لیکن عام طور پر جہاد کا اطلاق دشمن سے لڑنے پر کیا جاتا ہے۔ لیکن اسلامی اصطلاح میں اسلام کی سربلندی، اس کی اشاعت اور حفاظت کے لیے نظام امن قائم کرکے ہر قسم کے فتنہ وفساد کا قلع قمع کرنا، ہر طرح کی برائی کے خاتمے کے لیے کوشش، جدوجہد اور ایثار کرنا، اپنی قوت کو اللہ کے دین کے لیے صرف کرنا اور جان قربان کر دینا بھی جہاد ہے۔

جدید عصری تقاضوں کے پیش نظر اور جہاد کی مختلف اقسام کی ضروریات اور عہد جدید کے معروضی حالات کو سامنے رکھ کر جہاد کی جامع مگر مختصر تعریف کچھ یوں ہوسکتی ہے:

دینِ اسلام کی اشاعت وترویج، سربلندی واعلاء اور حصول رضائے الٰہی کے لیے اپنی تمام تر جانی،

مالی، جسمانی، لسانی اور ذہنی صلاحیتوں اور استعدادوں کو وقف کر دینا جہاد کہلاتا ہے۔(۸)

زندگی کی طرح اس لفظ کے بھی مختلف دائرے ہو جاتے ہیں۔ جہاد کا لفظ خاص طور پر ان غزوات، سرایا اور جنگوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو اسلام کے لیے لڑی گئیں۔ اس سلسلے میں کچھ مغالطے بھی موجود ہیں۔ خاص طور پر صلیبی جنگوں کے زمانے سے اور پھر برصغیر پاک و ہند پر برطانوی تسلط کے دور سے جہاد کو کئی رنگ دیے جا رہے ہیں۔ مثلاً ایک غلط فہمی یہ پھیلائی گئی کہ اسلام کی رو سے جہاد کا مطلب یہ ہے کہ غیر مسلموں کے علاقے فتح کیے جائیں۔ انھیں ہر طرح سے مغلوب کرنے کی کوشش کی جائے اور اسلام پھیلانے کے لیے تلوار چلائی جائے(۹) اسلام میں جوع الارض اور دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا حرام ہے۔(۱۰) بہر حال یہ بات مد نظر رہنی چاہیے کہ اسلام حسب ضرورت تلوار اور کردار دونوں کی طاقت سے پھیلا ہے۔ اسلام میں جہاں ایک طرف کردار سازی کی تلقین کی گئی ہے اور اس کے لیے جامع احکام دیے گئے ہیں۔ وہاں دوسری طرف برائی اور شر کے انسداد کے لیے تلوار اٹھانے کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ اسلام ایک ہمہ گیر انقلاب کا داعی ہے۔ وہ پہلے دعوت تبلیغ کے سہارے برائی کا قلع قمع کرتا ہے اگر اس کا انسداد نہ ہو سکے تو پھر بزور شمشیر انسداد فتنہ کے لیے کارروائی اور سعی و جدوجہد کرتا ہے۔ اسلام کا یہ اندازِ انقلاب نہ قابل اعتراض ہے، نہ غیر معروف، عالمگیر نوعیت کا کوئی بھی انقلاب تلوار اور کردار کے اصولوں کو نظر انداز کر کے کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکتا۔ نہ تلوار اسلام سے جدا ہے، نہ انسان کا کردار اس سے غیر متعلق ہے۔ اسلام کے نزدیک وہ کردار جو حق کی تلوار سے خالی ہو، بزدلی اور پست ہمتی ہے اور وہ تلوار جو حق کے کردار سے عاری ہو ظلم ہے۔ اسلام اپنے ماننے والوں کے لیے کردار اور تلوار دونوں کو یکساں اہم بتاتا ہے۔ حدیث نبویؐ ہے ''جان لیجئے بے شک جنت تلواروں کی چھاؤں میں ہے''۔(۱۱)

اسلام نے ظلم اور فتنے کو بزور شمشیر مٹایا مگر کافروں کے دلوں کو کردار کی عظمت سے فتح کیا۔ القصہ اسلام کے تصور صلح و آشتی میں نہ ظلم و ستم کی گنجائش ہے نہ بزدلی اور پست ہمتی کی۔(۱۲) اسلام میں قتال جہاد کی وہ آخری شکل ہے جس میں دینِ حق کے معین مقاصد کے لیے تلوار یا مروجہ جنگی ہتھیاروں اور اسلحہ کا استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کا جہاد جوع الارض کے لیے نہیں بلکہ قانونِ خداوندی کے غلبے کے لیے ہوتا ہے۔ تصور جنگ، تصور جہاد سے اپنے مفہوم کے اعتبار سے بہت مختلف چیز ہے۔ عربی زبان میں جنگ کے لیے ''حرب'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے لیکن حرب اور

اسلامی تصور جہاد کے مفہوم میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ حرب کا معنی شدید غصے میں آنا اور تخریب کا معنی بھڑکانا، غصہ دلانا اور نیزہ تیز کرنے کے لیے آتے ہیں۔ عربی زبان میں لفظ حرب کے سینکڑوں مترادفات ہیں لیکن یہ لفظ مقاصد جنگ کو زیادہ بہتر طریقے سے واضح کرتا ہے۔ عربوں کی لڑائیاں عام طور پر دو مقاصد کے لیے ہوتی تھیں۔ ایک لوٹ مار کے لیے دوسرے نسلی تفاخر خود ساختہ غیرت وحمیت کے مظاہرے کے لیے اور انتقامی کارروائیوں کے لیے جن پر عرب ہمیشہ فخر کرتے رہے۔ لفظ حرب ان دونوں مقاصد کے لیے برپا کی جانے والی لڑائیوں کے محرکات اور مقاصد کا ایک بلیغ استعارہ ہے اور اپنا مفہوم پوری طرح واضح اور روشن کرتا ہے۔(۱۳)

جنگ کے لیے عربی میں لفظ ''روع'' بھی استعمال ہوا ہے جس کا مطلب قوت اور دہشت کے ہیں۔ عورتوں کی بے حرمتی، دشمن کی تذلیل، اعضا کا مثلہ وغیرہ جنگ کے مفہوم میں شامل ہیں۔ چنانچہ عربی لغت کے مطابق سرزمین عرب پر جنگ کے لیے جو سینکڑوں تراکیب، محاورے، علامتیں اور استعارے استعمال ہوئے ہیں، ان تمام سے وحشیانہ پن اور دہشت گردی کا تاثر ابھرتا ہے۔ اس لیے عسکری لٹریچر کی اصلاح کے لیے اسلام نے ان الفاظ اور محاوروں کو ترک کر کے اصلاح احوال کی جدوجہد کو جہاد کا نام دیا ہے۔ اس کا اطلاق اعلیٰ اور ارفع مقاصد کے لیے، قیام امن، فتنہ وفساد کے خاتمے اور ظلم و جبر اور تشدد کو مٹانے کے لیے تلوار اٹھانے پر ہوتا ہے۔ ایک مسلمان کی ساری زندگی سراپا جہاد ہوتی ہے۔(۱۴)

چنانچہ اسلام میں جہاد بالسیف کا حکم اس وقت دیا گیا ہے جب معاشرے میں ظلم وستم، استحصال اور فتنہ وشر بڑھ جائے اور اس کا قلع قمع ناگزیر ہو۔ ان حالات میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اور (مسلمانو) تم کو کیا ہو گیا ہے۔ کہ اللہ کی راہ میں نہیں لڑتے جبکہ بے بس مرد عورتیں اور بچے چیخ چیخ کر کہہ رہے ہیں اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال جہاں کے رہنے والے ظالم ہیں۔(۱۵)

اللہ تعالیٰ قتال کا حکم اس وقت دیتے ہیں، جب ستم رسیدہ انسانیت کو امن وسکون مہیا کرنا ضروری ہو۔ چنانچہ قیام امنِ عالم، عدل ومساوات، حریت فکر وعمل اعلائے کلمۃ اللہ اور ستم رسیدہ انسانیت کو مژدہ امن سنانے والی سعی کا نام جہاد ہے۔

اللہ کی راہ میں جہاد کن لوگوں سے کرنا چاہیے اس بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

و قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین۔(۱۶)

اور (بے تکلف) تم لڑو اللہ کی راہ میں ان لوگوں کے ساتھ جو (نقض عہد کر کے تمھارے ساتھ لڑنے لگیں اور از خود معاہدے سے نہ نکلو واقعی اللہ حد قانون شرعی سے نکلنے والوں کو پسند نہیں کرتے۔

سورۃ البقرہ کی اگلی آیت میں فرمایا:

اور ان کو قتل کرو جہاں ان کو پاؤ۔ خواہ ان کو نکال باہر کرو جہاں سے انھوں نے تم کو نکلنے پر مجبور کیا۔ اور شرارت قتل سے سے بھی سخت تر ہے اور ان کے ساتھ مسجد حرام کے قرب و نواح میں (کہ حرم کہلاتا ہے) قتال مت کرو جب تک کہ وہ لوگ تم سے خود نہ لڑیں۔ ہاں اگر کفار خود لڑنے کا سامان کرنے لگیں تو تم ان کو مارو۔ ایسے کافروں کو (جو حرم میں لڑنے لگیں) ایسی ہی سزا ہے۔ پھر اگر وہ اپنے کفر سے باز آ جاویں اور اسلام قبول کر لیں تو اللہ بخش دیں گے اور مہربانی فرما دیں گے۔ (۱۷)

ہم بخوبی دیکھ سکتے ہیں کہ اس آیت میں جہاد فی سبیل اللہ کے معنی خود قرآن نے واضح کر دیے ہیں کہ یہ جہاد فتوحات ملکی نہیں ہوگا اور نہ ہی صرف حفاظت قومی کے لیے بلکہ اس لیے کہ کافر لوگ اس دنیا سے اللہ کا نام نہ مٹا دیں اور مسلمانوں کو اللہ کی عبادت جو اس تک پہنچنے کا ذریعہ ہے، نہ روک لیں، اس مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے دشمن کے خلاف جنگ کرنے کے لیے چند شرائط عائد کی گئی ہیں۔

۱۔ ان لوگوں کے خلاف جنگ کرنا ہوگی جو مسلمانوں کے خلاف جنگ کرتے ہیں۔ ان سے جنگ کرنے کی اجازت نہیں جو فی الواقعہ جنگ میں شامل نہ ہوں یا جو جنگ کی ابتدا نہ کریں۔

۲۔ اور دوسرے یہ کہ حد سے نہ بڑھو، یعنی حالت جنگ میں اپنے حق سے یا ضرورت جنگ سے تجاوز نہ کیا جائے۔ مقصد یہ کہ خواہ مخواہ جان و مال کا نقصان نہ ہو۔

۳۔ اگر وہ اسلام کی دعوت قبول کر لیں تو مسلمانوں کو لڑائی سے باز رہنا چاہیے۔ اگر انکار کریں، تو پھر انھیں مسلمانوں کا محکوم بننا پڑے گا اور انھیں جزیہ دینے کا کہا جائے اگر وہ اس شرط کو مان لیں تو پھر ان کے لیے بھی وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہوں گے۔ جسے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اس سے لڑائی کرنا جائز نہیں اور لڑائی میں عورتوں، بچوں، بوڑھوں، گھروں میں رہنے والوں اور اندھوں کو قتل کرنا جائز نہیں۔

اقبال کا نظریہ جہاد

اقبال کا نظریہ جہاد یا تصورِ پیکار اسلام کے عقیدے جہاد کے تابع ہے۔ جس کی تفسیر و توضیح انھوں نے بڑے احسن انداز میں کی ہے۔ انھوں نے نہ صرف لفظ جہاد کے لغوی اور اصلاحی

معنویت کو اُجاگر کیا بلکہ اس لفظ کو علامتی مفہوم میں بھی استعمال کیا ہے۔ مثلاً ''پیکارِ زندگی، جہاد زندگی، مصافِ زندگی، معرکۂ حیات، معرکۂ ہست و بود'' ''رزم گاہ کائنات'' جیسی مختلف النوع تراکیب استعمال کر کے حرکت وعمل اور جدوجہد کے فلسفے کو تقویت دی ہے۔ حرکت وعمل کا مصدر چونکہ خودی ہے لہٰذا اس کی تشکیل و تکمیل اقبال کا خاص موضوع ہے۔

''اقبال کی پوری فکر اسی بنیاد پر استوار ہے کہ انسان کو اپنا مظہر بنانے کے بعد زندگی نے ایک اختصاصی معنویت حاصل کر لی ہے۔ انسان کے لیے زندگی کسی اعلیٰ نصب العین سے ایک زندہ اور حرکی نسبت پیدا کرنے کا نام ہے، اس کے بغیر آدمی درحقیقت مردہ ہے۔ اس نسبت کو پروان چڑھانے کا ہر عمل جہاد ہے۔ گویا جہاد اصول حیات کی حفاظت کرتا ہے اور زندگی کی مثالی ساخت میں بگاڑ نہیں پیدا ہونے دیتا۔''(۱۸)

فکر اقبال میں نظریہ جہاد بہت وسعت کا حامل ہے۔ لیکن زیر نظر مقالہ میں ہمارا موضوع بحث ان کا تصور ''حربی جہاد'' ہے۔ "Islam as a Moral and Political Ideal" ان کا پہلا مقالہ ہے جس میں انھوں نے مغرب کے مستشرقین اور ناقدین کی اسلام کے نظریہ جہاد کے بارے میں پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی۔ اقبال نے اس مقابلہ میں اسلام کے تصور جہاد کی وضاحت قرآن وحدیث کی روشنی میں کر کے اسلام کو ایک امن پسند مذہب ثابت کیا ہے۔ یورپی ناقدین اسلام پر جو الزام لگاتے ہیں اس کا تذکرہ اقبال اس طرح کرتے ہیں کہ ''یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو حالت جنگ کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اور یہ مذہب صرف حالت جنگ میں ہی ترقی کرتا ہے''۔(۱۹)

تاریخ اسلام اور اسلام کے تصورِ جہاد سے عدم واقفیت نے ان غلط فہمیوں کو جنم دیا ہے۔ عصر اقبال سے لے کر عصر حاضر تک اسلام کے تصور جہاد کو بدستور تنقید کا نشانہ بنایا جا رہا ہے۔ حالانکہ اسلام نے جنگ کا جو ضابطہ اخلاق دیا ہے اس کی کسی بھی مذہب میں نظیر نہیں ملتی۔ ''مغرب کے مستشرقین صلیبی ذہن مصنفوں اور ان کے شاگرد دیسی مغرب زدگان یا ہمارے یہاں اعلیٰ ذہنیت رکھنے والوں کے نزدیک فاقتلوھم حیث ثقفتموھم(۲۰) کی آڑ میں بے محابہ تلوار چلاتے رہنے کا نام جہاد رکھ دیا ہے۔ لیکن اس نعرے کی جوش آفرینی کے باوجود اس کی غلط تعبیر کا اسلام کی تعلیمات پر بہت بُرا اثر پڑتا ہے اور جہاد کی یک طرفہ اور ادھوری تصویر سے اسلام میں توحش بڑھتا ہے''۔(۲۱)

اقبال امن و آشتی کی بحالی، پائیداری اور تمام انسانی ترقی کے لیے پیکار کو ضروری خیال

کرتے ہیں۔ان کے نزدیک جو اقوام عصر حاضر میں امن و آشتی کی دعویدار ہیں وہ دوسری اقوام کو غافل اور بے اثر کرنے کے لیے ایسا کرتی ہیں۔اقبال قوت اور توانائی کو کسی بھی قوم کا سرمایۂ حیات خیال کرتے ہیں۔ان کی رائے میں اس بات سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ ''جنگ کسی بھی قوم کی توانائی کا اظہار ہوتی ہے۔ جو قوم لڑ نہیں سکتی وہ اپنے آپ کو ''انتخابی مسابقت'' کے تناؤ میں زندہ نہیں رکھ سکتی۔ جو تمام انسانی ترقی کے لیے ناگزیر شرط ہے۔''(۲۲)

بہرحال اقبال دفاعی جنگ کے قائل تھے۔اپنے فلسفہ جہاد میں انھوں نے اسلام کے اس تصور کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ان کے نزدیک قرآن نے یقیناً دفاعی جنگ کی اجازت دی ہے۔لیکن کفار کے خلاف جارحانہ لڑائی کے اصول کو اسلام کی مقدس کتاب نے رد کردیا ہے۔ حضور اکرمؐ کی حیات طیبہ میں جتنی بھی جنگیں لڑی گئیں وہ دفاعی جنگیں تھیں۔دفاعی جنگوں میں بھی آپؐ نے مغلوب دشمنوں کے ساتھ ظلم و زیادتی سے منع فرمایا ہے۔(۲۳) اس کے بعد اقبال اسلام کے جنگی ضابطہ اخلاق پر روشنی ڈالنے کے لیے آپؐ کے اس خطاب کا حوالہ دیتے ہیں جو انھوں نے اپنے پیروکاروں کو جنگ پر روانگی سے قبل دیا تھا۔

''ہم پر لگائے گئے زخموں کا بدلہ لینے کے لیے ان لوگوں کو مت ستاؤ جو اپنے گھروں میں خلوت نشین ہیں، عورتوں پر ہاتھ نہ اٹھائیں، شیرخوار بچوں کے سینوں کو زخمی نہ کرو، یا ان لوگوں کو جو صاحب فراش اور علیل ہیں۔مزاحمت نہ کرنے والوں کے مکانات کو مسمار کرنے سے گریز کرو۔ان کے ذرائع معاش کو تباہ مت کرو، نہ ہی پھلدار درختوں کو اور نہ ہی کھجور کے درختوں کو ہاتھ لگاؤ''۔(۲۴)

اسلامی جہاد کے سلسلے میں جنگ سے متعلق جتنی احتیاط برتنے کا نبی اکرمؐ نے حکم دیا ہے ان کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلام کی سچی اور حق پر مبنی لڑائیوں کو آگ اور خون کی ہولی کا نام دینا سراسر زیادتی ہے۔ یہ صریحاً اسلامی جہاد کے مصالح سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔

اقبال نے اسلام کے تصور جہاد کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار باقاعدہ طور پر اپنے فارسی کلام میں کیا ہے۔اس ضمن میں ''اسرار و رموز'' اور ''جاوید نامہ'' سرفہرست ہیں۔انھوں نے اپنے تصور جہاد کو تفصیل اور ترتیب کے ساتھ پہلی مرتبہ ''اسرارِ خودی'' میں بیان کیا ہے۔جس میں ایک حصے کو اس عنوان سے تحریر کیا ہے:

در بیان اینکہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ الحق است و جہاد اگر محرک جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است۔(۲۵)

مسلمان کی زندگی کا مقصد اعلائے کلمۃ الحق ہے اور اگر جہاد کا محرک محض کشور کشائی ہے تو مذہب اسلام میں حرام ہے۔

اقبال نے اپنے کلام میں جہاد اور جنگ کے بنیادی فرق کو کبھی نظر انداز نہیں کیا۔ وہ اسلام کے اس تصور پر روشنی ڈالتے ہیں کہ جہاد خدا اور اس کے دین کی سربلندی، تہذیبی اقدار و اوضاع کے فروغ، قومی بقا کی حفاظت اور دفاع کے لیے کیا جاتا ہے، جبکہ جنگ کا مقصد تسخیر ممالک کے لیے قہر و غضب اور تباہ کاری کا مظاہرہ کرنا ہے جس کے نمونے موجودہ زمانے کی جنگوں میں ملتے ہیں، اس بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ''اسرارِ خودی'' میں کہتے ہیں:

صلح شر گردد چو مقصود است غیر　　گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر

گر نہ گردد حق ز تیغ ما بلند　　جنگ باشد قوم را نا ارجمند (۲۶)

اگر مقصود غیر اللہ ہو صلح بھی شر بن جاتی ہے۔ اگر مقصود اللہ تعالیٰ ہو تو جنگ بھی خیر ہو جاتی ہے۔ اگر ہماری تلوار سے کلمۂ حق بلند نہ ہو تو ایسی جنگ ہماری قوم کے لیے نامبارک ثابت ہوتی ہے۔

اقبال اسلام کے تصور جہاد کی اس شرط کو واضح کرنے کے لیے کہ اس قوم کا مقصد خالص حق کی حمایت ہو شہرت، نفع پرستی اور ملک گیری نہ ہو، حضرت شیخ میاں میر اور شہنشاہ ہندوستان اورنگ زیب کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں، جس میں پہلے حضرت شیخ کی تعریف میں پہلے چار شعر لکھے ہیں اس کے بعد شہنشاہ ہند کی کیفیت کو جو جوع الارض کے لیے تھی، اس طرح بیان کرتے ہیں:

شاہ تخم حرص در دل کاشتے　　قصدِ تسخیر ممالک داشتے

از ہوس آتش بجان افروختے　　تیغ را ہل من مزید آموختے (۲۷)

بادشاہ کے دل میں حرص و ہوس کی تخم کاری ہو چکی تھی وہ ملک گیری کے جذبے سے سرشار تھا۔ وہ سلطنت پر سلطنت فتح کیے جا رہا تھا اور اس طرح اپنی مملکت کی وسعتیں بڑھائے چلا جاتا تھا۔

اس کی تلوار کی ہوس خوں آشامی کی سیرابی ہی نہیں ہوتی تھی۔ اس وقت دکن میں ایک ہنگامہ برپا تھا اور اسے فرو کرنے کے لیے شہنشاہ کی فوجیں مصروف قتال تھیں۔ اس حالت میں وہ حضرت شیخ کی خدمت میں اپنی فتح و نصرت کی دعا کروانے کے لیے حاضر ہوا۔ شیخ بادشاہ کی باتیں سن کر خاموش رہا۔ اتنے میں ایک مرید نے شیخ کی خدمت میں ایک چاندی کا سکہ پیش کیا کہ یہ میرے گاڑھے پسینے کی کمائی ہے آپ اس نذر کو قبول فرمائیں۔ یہ سن کر شیخ نے فرمایا یہ درہم ہمارے بادشاہ کا حق ہے۔ وہ بادشاہ جو اگرچہ خلعت خسروی میں ملبوس ہے لیکن درحقیقت ایک گدا گر محتاج اور

بھکاری ہے۔ اس کی مفلسی اور محتاجی کا یہ عالم ہے کہ اس نے اپنی آنکھیں ادھر ادھر دوسروں کے دسترخواں پر جما رکھی ہیں کہ کہیں سے کوئی لقمہ مل جائے۔ اس کی بھوک کی آگ نے دنیا بھر کو خاکستر بنا دیا ہے۔ (۲۸)

سطوتش اہل جہاں را دشمن است　　نوعِ انسان کارواں او رہزن است
از خیال خود فریب و فکر خام　　می کند تاراج را تسخیر نام
عسکرِ شاہی و افواجِ غنیم　　ہر دو از شمشیر جوع او دو نیم
آتش جانِ گدا جوعِ گداست　　جوعِ سلطان ملک و ملت را فناست
ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ　　تیغ او در سینہ او آرمید (۲۹)

اس کی قوت، حشمت، شوکت وسطوت ساری دنیا کی دشمن ہے۔ یہ انسان کے قافلہ کو لوٹنے والا راہزن ہے۔ اس کی خودفریبی اور فکر کی ناپختگی کا یہ عالم ہے کہ یہ دنیا کو تباہ و برباد کر رہا ہے۔ اور سمجھتا ہے کہ میں تسخیر کائنات کر رہا ہوں۔ اس کی ہوس ملک گیری کے ہاتھوں دشمن کی فوج اور خود اپنے لشکر کے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے ہیں۔ اگر کوئی گداگر، بھکاری بھوکا ہو تو اس کی بھوک کا عذاب خود اس کی اپنی جان پر پڑتا ہے۔ لیکن اگر کوئی بادشاہ ملک گیری کا بھوکا ہو جائے تو اس کی ہوس سے ملک و ملت دونوں تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ آخری شعر میں اقبال کہتے ہیں کہ یاد رکھو! جس نے ''غیر اللہ'' کی خاطر تلوار اٹھائی اس کی تلوار خود اس کے اپنے سینہ میں پیوست ہو گئی۔ اس لیے تلوار ہمیشہ حق کی خاطر اٹھانی چاہیے نہ کہ ملک گیری کی خاطر۔ اقبال کے نزدیک دین پر چلنے کے لیے ملت کے پاس قوت کا ہونا نہایت ضروری ہے لیکن یہ قوت حق کی سربلندی اور مظلوم کی حمایت لیے استعمال ہونی چاہیے۔ یعنی جنگ کی جائز صورتوں میں دفاعی جنگ کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے ''رموزِ بےخودی'' میں فرماتے ہیں:

چوں کسے گردد مزاحم بے سبب　　با مسلماں در ادائے مستحب
مستحب را فرض گردانیدہ اند　　زندگی را عین قدرت دیدہ اند (۳۰)

اگر دین کی مخالف قوت کسی مستحب کی ادائیگی میں مزاحم ہو اور مسلمان کو اس سے جبراً روکے تو اس وقت وہ مستحب عین فرض ہو جاتا ہے اور اس کی ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے۔ اسی طرح قوت کا استعمال جائز ہے لیکن حالات اس کے برعکس ہوں تو کمزوروں کی کمزوری سے ناجائز فائدہ اٹھانے کے لیے نہیں۔ کمزور دشمن پر حملہ کر کے انھیں مغلوب کر لینا اقبال کے نزدیک شیوہ مردانگی نہیں ہے۔

روز ہیجا لشکر اعداء اگر   بر گمان صلح گردد بے خطر
گیرد آساں روز گار خویش را   بشکند حصن و حصارِ خویش را
تا نگیرد باز کار او نظام   تاختن بر کشورش آمد حرام (۳۱)

اقبال کے مطابق اسلام کا ضابطۂ اخلاق تو یہ ہے کہ اگر میدان جنگ میں دشمن یہ سمجھ کر کہ صلح ہوگئی ہے، حالانکہ دراصل ایسا نہ ہوا ہو تمھاری طرف سے مطمئن ہو جائے اور اپنے قلعوں کے دروازے کھول دے تو اس وقت اگر چہ ان سے تمھاری صلح نہیں ہوئی ان پر حملہ کرنا قطعی جائز نہیں ہوگا تاوقتیکہ وہ پھر پورے نظم وضبط سے صف آرا نہ ہو جائیں۔ یہ اس لیے کہ کمزور دشمن پر حملہ کر کے انھیں مغلوب کرنا بزدلی ہے۔ اسلام اس کی بالکل اجازت نہیں دیتا۔

اقبال اگر چہ دفاعی جہاد کو بہتر خیال کرتے ہیں۔ لیکن اگر ضرورت پڑے تو جارحانہ جہاد بھی جائز ہوسکتا ہے۔ چنانچہ حدودِ جہاد کے ضمن میں کہتے ہیں ''جہاد عام طور پر تو دفاعی ہے۔ لیکن بوقت ضرورت جارحانہ بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً اگر کسی قوم کی بد اخلاقی اس قدر بڑھ جائے کہ اس سے ہمسایہ قوموں کا اخلاق تباہ ہونے کا اندیشہ پیدا ہو تو ہمسایہ مسلمان حکومت کا فرض ہے کہ بزورشمشیر اس قوم سے خرابی کو مٹانے کی کوشش کرے۔ طاقت کے بغیر امرونہی کیسے ہو سکتے ہیں۔'' (۳۲)

ترکِ جہاد پر اقبال کا ردِعمل:

ہر مردمومن کی طرح اقبال بھی جہاد بالسیف کے خواہاں تھے۔ جس کا اندازہ اس بیان سے بخوبی ہو جاتا ہے ''۷ مارچ ۱۹۳۸ء کی رات کو علامہ کو بڑی تکلیف تھی درد بھی تھا اور دمے کی شکایت بھی۔ اسی حالت میں بار بار ''اللہ'' کہتے ایک بار بڑی دلسوزی سے کہا ''مجھے صحت ہو جائے تو جہاد بالسیف کروں۔'' (۳۳)

جو شخص بروقت ضرورت جہاد کا قائل ہو اور خود جہاد بالسیف کی آرزو رکھتا ہو وہ رد جہاد کے خلاف آواز نہ اٹھائے یہ ممکن نہیں۔ بنا بنا براین، اقبال رد جہاد کے دل سے مخالف تھے ''سرسید کے زمانے میں بعض علمائے دین نے یہ فتویٰ دیا کہ انگریز اولی الامر ہیں اس لیے ان کے خلاف تلوار اٹھانا جائز نہیں۔ مسلمانوں پر سے جہاد اب ساقط ہو گیا ہے(۳۴) اس سلسلے میں اقبال کا پہلا ردعمل بانگِ درا کے آخری حصے میں یوں ملتا ہے:

کچھ غم نہیں جو حضرت واعظ ہیں تنگدست   تہذیب نو کے سامنے سر اپنا خم کریں

رد جہاد میں تو بہت کچھ لکھا گیا ترديدِ حج میں کوئی رسالہ رقم کریں (۳۵)

''ضربِ کلیم'' میں اقبال نے ''جہاد'' کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس میں بھی ان کا احتجاج واضح نظر آتا ہے۔ جو انھوں نے احمدیوں اور قادیانیوں کے خلاف کیا کیونکہ یہ لوگ جہاد بالسیف کے مخالف ہیں۔(۳۶) اقبال ان کے بانی پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر
لیکن جناب شیخ کو معلوم کیا نہیں
مسجد میں اب یہ وعظ ہے بے سود بے اثر
تیغ و تفنگ دست مسلماں میں ہے کہاں
ہو بھی تو دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر
کافر کی موت سے بھی لرزتا ہو جس کا دل
کہتا ہے کون اسے کہ مسلماں کی موت مر
تعلیم اس کو چاہیے ترک جہاد کی
دنیا کو جس کے پنجہ خونیں سے ہو خطر
باطل کے مال و فر کی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر
ہم پوچھتے ہیں شیخ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی شر
حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ، یورپ سے درگذر (۳۷)

ترکِ جہاد کے سلسلے میں علامہ اقبال تصوف کے وحدت الوجودی نظریے کے قائل شعراء پر بھی تنقید کرتے ہیں جنھوں نے اقبال کے نزدیک نہایت عجیب وغریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے۔ انھوں نے شیخ ابوسعید ابوالخیر کی ایک رباعی کا حوالہ دیا ہے۔(۳۸) جس میں نہایت دلفریب انداز میں جہاد کے فلسفے کی تردید کی گئی ہے۔ رباعی مندرجہ ذیل ہے:

غازی پئے شہادت اندر تگ و پوست　　　غافل کہ شہید عشق فاضل تر از وست
در روزِ قیامت این باو کے ماند　　　ایں کشتۂ دشمن است وآں کشتۂ دوست [۳۹]

صوفیاء چونکہ نفس کے خلاف جہاد کرنے کو جہادِ اکبر قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق نفس کے خلاف مجاہدہ کرنے والا حقیقی مجاہد و غازی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک انسان کا سب سے بڑا دشمن نفس رہا ہے اور کفار کے خلاف جہاد کرنے والا غازی اور مجاہد اتنی اہمیت کا حامل نہیں۔ چنانچہ اقبال کو اس طرح کے انکار میں ترکِ جہاد بالسیف کا نظریہ پنہاں دکھائی دیتا تھا۔ اس لیے انھوں نے فارسی شاعر کی مذمت کی ہے جو کشتہ محبت حق یعنی صوفی کو غازی اور شہید پر ترجیح دیتا ہے۔

اسلام کا فلسفۂ شہادت اور اقبال

اسلامی نقطۂ نظر سے خدا کی راہ میں جہاد کرنے والا مجاہد اور جان قربان کرنے والا شہید کہلاتا ہے۔ یوں خدا کی راہ میں جان دے دینا شہادت ہے۔ اسلام میں شہدا کا مقام بہت بلند ہے۔ انھیں خدا کے خاص بندے تصور کیا جاتا ہے۔ جو آخرت میں خصوصی انعام کے مستحق ہوں گے۔ جن کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ''ان لوگوں کو مردہ تصور نہ کرو جو اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں، بلکہ وہ اپنے پروردگار کے یہاں زندہ ہیں انھیں رزق دیا جاتا ہے اور وہ اس چیز پر خوش ہیں جو اللہ انھیں اپنے فضل سے عطا کرتا ہے۔[۴۰]

جہاد کے دوران مقام شہادت پانے والوں کے بارے میں مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ شہداء قبر کا حساب کتاب دیے بغیر ہی جنت میں بھیج دیے جاتے ہیں۔[۴۱] چنانچہ مردِ مومن ہمیشہ ایسی موت کا خواہاں رہتا ہے جو اسے شہادت کے بلند مراتب پر فائز کردے۔ اقبال نے اسلام کے فلسفۂ شہادت کی جو تفسیر و توضیح کی ہے اس کے بارے میں کینتھ کریگ کا یہ قول لاریب درست ہے کہ ''تصانیف اقبال جدید فکر کی روشنی میں اساسی ارکان اسلام کی تشریح و توضیح پر مبنی ہیں اور وہ شہادت کے وہ معانی بتاتا ہے جس سے مجدد مسلمان بھی دنگ رہ جاتے ہیں۔[۴۲] اقبال نے اپنی شاعری میں اسلامی جہاد اور فلسفۂ شہادت کو ساتھ ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک جہاد میں کشور کشائی، مالِ غنیمت، فتح و شکست اہم نہیں بلکہ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مومن مقام شہادت حاصل کر کے حیاتِ جاوداں کا حامل اور خدا کے محبوب بندوں میں شامل ہو جائے۔

اقبال اس فلسفۂ شہادت کو ''بالِ جبریل'' میں یوں بیان کرتے ہیں:

یہ غازی یہ تیرے پُر اسرار بندے — جنھیں تو نے بخشا ہے ذوق خدائی
دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو — عجب چیز ہے لذت، آشنائی
شہادت ہے مطلوب و مقصود مومن — نہ مال غنیمت، نہ کشور کشائی (۴۳)

اقبال کے نزدیک ذوق خدائی اور لذتِ آشنائی مردمومن میں جذبہ عشق کی بدولت پیدا ہوتی ہیں۔ کیونکہ عشق سے مفہوم وہ جذبہ ہے۔ جو بلند اصولوں اور مستقل اقدار کے لیے انسان کو سب کچھ (مال و دولت، جسم، جان) قربان کردینے پر آمادہ کرتا ہے۔ جو شخص قوانین خداوندی کی پیروی کرنے کو اپنی زندگی کا مقصد بنالے اور اپنا عہد و پیمان اللہ سے باندھ لے اس کی گردن ہر معبود کی قید سے آزاد ہو جاتی ہے۔(۴۴) اسی یقین و ایمان اور اتباع کا نام عشق ہے جو انسان کو خدا کی ذات پر ہوتا ہے۔ اسی سے ایک عام انسان، مردمومن بن جاتا ہے۔ اور یہ عشق انسان کے اندر ایسی قوتیں پیدا کردیتا ہے کہ جن باتوں کو ہم عام انسان ناممکن کہہ دیتے ہیں۔ مردمومن کے نزدیک یہ سب کچھ ممکن ہو جاتی ہیں اس کے لیے بڑی سے بڑی قربانی بھی ناممکن نہیں رہتی یہی جذبہ مردمومن کو شہادت کے بلند مرتبے پر فائز کرتا ہے جس کو سمجھنا عام عقل سے ناممکن ہے۔ اس کو عشق کے جذبے سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

مومن از عشق است و عشق از مومن است — عشق را ناممکن ما ممکن است
عقل را سرمایہ از بیم و شک است — عشق را عزم و یقین لاینفک است (۴۵)

اقبال واقعہ کربلا بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تم نے سنا ہے کہ کربلا کے میدان میں عشق نے عقل ہوس پیشہ کے ساتھ کیا کیا۔ امام حسینؑ کے خون کی رنگینی سے عشق غیور سرخرو ہوا ہے۔ کربلا کے واقعہ سے اس عشق کے موضوع میں حسن اور رعنائی پیدا ہوگئی ہے۔(۴۶)

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید — ایں دو قوت از حیات آمد پدید
زندہ حق از قوت شبیری است — باطل آخر داغ حسرت میری است (۴۷)

اقبال کا کہنا ہے کہ دنیا میں حق و باطل کی کشمکش شروع سے چلی آتی ہے۔ موسیٰؑ و فرعون اور شبیرؓ و یزید یہ دونوں قوتیں زندگی کا اظہار ہیں حق، قوت شبیری سے زندہ ہے اور باطل کا انجام حسرت کی موت ہے۔ یعنی اس کشمکش میں مجاہدین کی قوت بازو سے حق کا غلبہ ہوتا ہے اور باطل کو شکست اور نامرادی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ حق کی خاطر جان کا نذرانہ پیش کرکے مردمومن میدان جنگ میں بظاہر ہار کر بھی حیات جاوداں حاصل کر لیتا ہے۔ چونکہ اس نے جان راہ حق میں دی

ہوتی ہے۔ جس سے حق کا بول بولا ہوتا ہے جس کی زندہ مثال واقعہ کربلا ہے۔ حضرت امام حسینؓ نے جام شہادت حق کی خاطر پیا تھا اس لیے آپؓ توحید کی عمارت کی بنیاد بن گئے۔(۴۸) اقبال اس بات کو باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ مرد مسلمان تلوار ہمیشہ بحالت مجبوری اٹھاتا ہے نہ کہ ملک گیری کے لیے ان کے نزدیک ''حضرت امام حسینؓ'' کا مقصد حصول سلطنت ہوتا تو آپ اس بے سروسامانی سے مدینہ سے روانہ نہ ہوتے۔ دیگر سامان واسباب سے قطع نظر ان کے ساتھیوں کی تعداد پر نظر ڈالیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مخالفین کی سپاہ لاتعداد تھی جب کہ آپ کے ساتھیوں کی تعداد ۷۲ تھی'' اور آپ کا عزم پہاڑوں کی طرح محکم اور استوار تھا۔ ایسا عزم جس میں قدم آگے اٹھے پیچھے کبھی نہ ہٹے۔(۴۹)

تیغ بہر عزت دین است و بس　　مقصد او حفظ آئین است و بس
ما سوا اللہ را مسلماں بندہ نیست　　پیش فرعونے سرش افگندہ نیست
خون او تفسیر این اسرار کرد　　ملت خوابیدہ را بیدار کرد (۵۰)

مومن کی تلوار ہمیشہ دین کے غلبہ واقتدار کے لیے اٹھتی ہے ذاتی مفاد کے لیے نہیں اور اس کا مقصد آئین اور قانون کی حفاظت ہوتا ہے۔ کیونکہ مسلمان اللہ کے سوا کسی کا محکوم نہیں ہوتا اور اس کا سر کسی فرعون کے سامنے نہیں جھکتا۔ اقبال کے مطابق حضرت امام حسینؓ نے اپنی جان کا نذرانہ پیش کر کے اپنے خون سے دین کے ان اسرار و رموز کی وضاحت کی ہے اور سوئی ہوئی قوم کو بیدار کر دیا ہے۔ علامہ اقبال ''جاوید نامہ'' میں شہادت کے فلسفہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت امام حسینؓ کی شہادت کو اس طرح خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔

گرچہ ہر مرگ است برمومن شکر　　مرگ پور مرتضیٰؓ چیزے دگر (۵۱)

ایک مرد مومن کے لیے موت دیدار خدا کا باعث ہے اس لیے جب وہ آتی ہے تو وہ خدا کا صد شکر ادا کرتا ہے۔ مگر حضرت امام حسینؓ کی موت اور چیز ہے۔

اقبال ''جاوید نامہ'' کے ایک باب بعنوان ''پیغام سلطان شہید رودِ کاویری''۔ (حقیقت حیات و مرگ و شہادت) میں ٹیپو سلطان کی زبان میں زندگی، موت، شہادت اور منزلت جہاد کو بیان کرتے ہیں۔ اس باب کے تیسرے بند میں انھوں نے زندگی کے طول وعرض کا نکتہ نکالنے کے لیے سلطان شہید کے ایک قول جس میں انھوں نے بظاہر کہا تھا کہ ''شیر کی ایک دن کی زندگی گیدڑ کی سوسالہ زندگی سے بہتر ہے'' کو بیان کر کے اس فلسفے پر روشنی ڈالی ہے کہ انسان ابدی کارنامے

انجام دینے کے لیے طویل عمری کا محتاج نہیں۔ طول حیات کے مقابلے میں عرض حیات میں زیادہ ثبات ہے۔ یعنی مختصر عمر میں زیادہ اور اہم کارنامے انجام دینا کمال کی بات ہے۔ ٹیپو سلطان نے کم عمر پائی لیکن غیر معمولی کارنامے انجام دیے اور پھر جام شہادت نوش کیا۔

زندگی را چیست رسم و دین و کیش　　یک دم شیری بہ از صد سال میش (۵۲)
سینہ داری اگر در خورد تیر　　در جہاں شاہین بزی، شاہی بمیر
زانکہ در عرض حیات آمد ثبات　　از خدا کم خواستم طول حیات (۵۳)

اقبال کے مطابق زندگی کو تسلیم و رضا سے استحکام ملتا ہے جب کہ موت طلسم، وہم یا دھوکا ہے۔ موت مردمومن کے سینکڑوں مقامات میں سے ایک مقام ہے۔ بندۂ حق شیر ہے اور موت ہرن ہے۔ مومن موت پر ایسے حملہ آور ہوتا ہے جیسے شاہین کبوتر پر جھپٹتا ہے۔

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست　　موت نیرنج وطلسم و سیمیاست
بندۂ حق ضیغم و آھوست مرگ　　یک مقام از صد مقام اوست مرگ
می فتد بر مرگِ آں مرد تمام　　مثل شاہینے کہ افتد بر حمام (۵۴)

علامہ اقبال کے نزدیک نفس کے غلام کو ہر وقت موت کا خطرہ لاحق رہتا ہے موت کے خوف سے اس کی زندگی حرام ہو جاتی ہے۔ مگر اللہ کے بندے کی شان اور ہے کیونکہ آزاد مرد کو نئی زندگی ملتی ہے۔

مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد (۵۵)

اقبال کے مطابق مردِ آزاد یا مرد مجاہد کی موت لمحے بھر کے لیے ہے کیونکہ اس کی توجہ خودی پر مرکوز رہتی۔ اگر چہ ہر مومن موت کو بخوشی قبول کرتا ہے مگر عام موت میں انسان اور حیوان برابر ہیں اس لیے حضرت امام حسینؓ کی مرگ شہادت شوق کی انتہا ہے یعنی ایسی موت جو اسے خاک سے اوپر اٹھا دیتی ہے اس لیے وہ اس موت کی خواہش کرتا ہے۔ کیونکہ یہ موت راہ شوق کی انتہا ہے جو میدان شوق میں بلند کیے جانے والا آخری نعرۂ تکبیر ہے۔

ہر زماں میرد غلام از بیم مرگ　　زندگی او را حرام از بیم مرگ
بندۂ آزاد را شانے دگر　　مرگ او را میدہد جانے دگر
اوخود اندیش است مرگ اندیش نیست　　مرگ آزاداں ز آنے بیش نیست

بگذر از مرگے کہ سازد با لحد　　زانکہ ایں مرگ است مرگ دام ودو
مرد مومن خواہد از یزداں پاک　　آں دگر مرگ کہ برگیرد زخاک
آں دگر مرگ! انتہائے راہِ شوق　　آخرین تکبیر در جنگاہِ شوق (۵۶)

اقبال کے نزدیک بقائے دوام استحکام خودی کے ساتھ مشروط ہے شہادت چونکہ ارفع خودی کا عمل ہے لہٰذا شہداء پر موت طاری نہیں ہوتی۔

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی نہ مر سکے (۵۷)

اقبال چوتھے خطبے میں لکھتے ہیں:

زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لا انتہا مواقع میسر آتے ہیں جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال وافعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیاب ہوئی۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے ہیں یا پھر اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے، عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من وتو خودی کا احترام کریں۔ لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے ......لہٰذا خودی نے اپنے عمل اور سعی کی بدولت اگر اسی زندگی میں اتنا استحکام پیدا کر لیا ہے کہ موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو اس کے ذریعے موت کو بھی ایک راستہ ہی تصور کیا جائے گا وہ راستہ جسے قرآن پاک نے برزخ کہا ہے۔......خودی کو بہرحال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعدالموت کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ (۵۸)

لحد میں بھی یہی غیب وحضور رہتا ہے　　اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
مہ وستارہ مثال شرارہ یک دو نفس　　مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا　　تیرے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے (۵۹)

شہداء اپنی خودی کو مستحکم کر کے ہی شہادت کے مرتبے پر فائز ہوتے ہیں اور اس طرح حیات جاوداں ان کا مقدر بن جاتی ہے۔ کیونکہ اقبال کے مطابق بقائے دوام عام انسان کا حق نہیں اس کے لیے مسلسل جہاد کرنا پڑتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ بادشاہ غارت گری کی خاطر جنگ کرتا ہے مگر مرد مومن پیغمبروں کے راستے پر عمل پیرا ہو کر اصلاح یا دفاع کی خاطر مجبوراً جنگ کے لیے اٹھتا ہے

اور اگر شہید ہو جائے تو وہ گویا اللہ کی طرف ہجرت کر لیتا ہے۔ کیونکہ آپ نے جہاد کو اسلام کی رہبانیت کا نام دیا ہے۔

جنگ شاہان جہان غارت گری است — جنگ مومن سنت پیغمبریؐ است
جنگ مومن چیست؟ ہجرت سوئے دوست — ترک عالم، اختیار کوئے دوست
آنکہؐ حرف شوق با اقوام گفت — جنگ را ''راہبانی'' اسلام گفت (۶۰)

اقبال کے مطابق جس کسی کو ہجرت یا ترکِ دنیا مقصود ہو وہ جہاد فی سبیل اللہ کرتے ہوئے شہادت کے مرتبے پر فائز ہو کر یہ کام بخوبی کر سکتا ہے۔ ورنہ دنیا میں رہتے ہوئے ترک دنیا کرنا اسلام کا شعار نہیں بلکہ ایک عبث اور ناروا فعل ہے۔ جس کی اسلام اجازت نہیں دیتا۔ اقبال کے نزدیک شہادت کے مراتب اور فلسفہ شہادت کی تشریح ایک شہید کا ہی خاصہ ہے۔

کس نداند خود شہید این نکتہ را — کو بخون خود خرید ایں را (۶۱)

کیونکہ اس نکتے کو شہید کے سوا اور کوئی نہیں سمجھتا کیونکہ وہ اس راز سے آگہی اپنا خون دے کر پاتا ہے۔ اور اتنی بڑی قربانی ہر کسی کے بس کی بات نہیں اس لیے مقام شہادت اور بقائے دوام مخصوص لوگوں کا طرۂ امتیاز ہے۔

زندگی کشمکش کا نام ہے۔ مردِ مومن کی زندگی اس جدوجہد اور عمل سے تعبیر ہے۔ کیونکہ کشمکش حیات سے فرار مومن کا شیوہ نہیں اس لیے اقبال کہتے ہیں کہ کیا تجھے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم کا راز کیا ہے کہ خطروں میں جینا ہی زندگی ہے کیونکہ شریعت کا یہ حکم ہے کہ دشمن سے مقابلہ کے لیے شمشیر بکف میدان جنگ میں نکل آؤ۔ ہر سخت جان پر شعلے کی طرح لپکو اور بجلی کی طرح پتھروں کا سینہ شق کرتے چلے جاؤ:

سرِ ایں فرمان حق دانی کہ چیست؟ — زیستن اندر خطر ھا زندگیست
شر میخواھد کہ چوں آئی بجنگ — شعلہ گردی واشگافی کام سنگ (۶۲)

''زیستن اندر خطر ہا زندگیست'' جہاد کی ایک علامتی جہت ہے، اقبال نے اپنی شاعری میں جابجا استعمال کیا ہے۔ ''درخطر زیستن'' مجاہد کی زندگی کا استعارہ ہے۔ جسے اقبال نے زندگی میں ہر طرح کی داخلی اور خارجی رکاوٹوں سے نبرد آزما اور برسرِ پیکار ہونے کے لیے استعمال کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی نام ہی خطرات میں جینے کا ہے کیونکہ جو انسان خطرات سے نہیں کھیلتا اور

اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کی راہ میں آنے والی رکاوٹوں کو دور کرنے کی کاوش اور جدوجہد نہیں کرتا اس کا زندہ رہنا بے معنی ہے۔ اقبال کے مطابق ''شریعت تمھارے راستے میں پہاڑ کھڑا کر دیتی ہے کہ تم اسے اپنے قوت بازو سے پیس کر سرمہ بنا دو۔ اس طرح وہ کارراز حیات میں تمھاری قوتوں کی آزمائش کرتی رہتی ہے۔ وہ تمھیں ایسے دشمنوں سے بھڑاتی اور لڑاتی ہے جن کی کلائیاں فولاد کی ہوں۔ کیونکہ شیر کے شایان شان نہیں کہ وہ کسی مریل سی بھیڑ کا شکار کرے، کیونکہ جب باز مَمولوں کا شکار کرنے لگ جائیں تو اس کی اپنی قوت اس قدر کم ہونی شروع ہو جاتی ہے کہ وہ کچھ عرصہ بعد مَمولوں سے بھی زیادہ کمزور ہو جاتا ہے۔(۶۳)

بہرحال اقبال کا تصور پیکار اور تصور قوت خالص دینی اور اخلاقی ہے۔ اقبال کی نظر میں کشمکش کے اصول سے انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ زندگی کی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں اور حق کی اثبات کے لیے قوت کو بھی ضروری خیال کرتے ہیں لیکن یہ سب اخلاقی اور روحانی اصولوں کے تابع ہے۔

معترضین کا کہنا ہے کہ اقبال اس دورِ ترقی میں جنگ کا حامی ہے۔ اس پر اقبال نے فرمایا ''میں جنگ کا حامی نہیں ہوں اور نہ کوئی مسلمان شریعت کی حدود معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رُو سے جہاد یا جنگ کی دو صورتیں ہیں محافظانہ و مصلحانہ، پہلی صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے۔ مسلمان کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے نہ کہ حکم، دوسری صورت میں جس جہاد کا حکم ہے۔ ان آیات(۶۴) کو غور سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیموئل ہور جمعیت اقوام کے اجلاس میں Collective Security کہتا ہے کہ قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور وضاحت سے بیان کیا ہے...... جمعیت اقوام کی تاریخ یہی ثابت کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانون الٰہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ مندرجہ بالا دو صورتوں کے سوا میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا حرام ہے علیٰ ہذا دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا جرم ہے۔(۶۵)

چنانچہ اقبال کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کے تصور جہاد میں بے مہار طاقت کا نہیں بلکہ ایسی قوت کا تصور سامنے آتا ہے جو کسی اعلیٰ مقصد کے حصول میں صرف کی جاتی ہے اور جو اسلامی نظریۂ حیات کے تابع ہو۔

☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

۱- اصفہانی، امام راغب، المفرداتِ قرآن، اہل حدیث اکادمی کشمیر بازار لاہور ۱۹۲۳ء ص ۱۹۳۔
۲- ایضاً ص ۱۰۱۔
۳- القرآن سورۃ النساء آیت ۹۵۔
۴- القرآن، سورہ الحج، آیت ۷۸۔
۵- المفردات قرآن، ص ۱۹۳۔
۶- عبدالرشید نعمانی مولانا، لغات القرآن، ندوۃ المصنفین انڈیا ۱۹۴۹ء طبع دوم جلد ۶ ص ۲۶۰۔
۷- المفرداتِ قرآن، ص ۱۹۳۔
۸- ڈاکٹر طاہر القادری، سیرت الرسولؐ، جلد ہفتم منہاج القرآن پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۱ ص ۱۶۱۔
۹- ڈاکٹر وحید قریشی ''اقبال کا تصور جہاد''، اساسیاتِ اقبال، اقبال اکادمی لاہور ۱۹۹۶ ص ۲۶۲۔
۱۰- اقبال، مکاتیبِ اقبال، حصہ اول، ص ۲۰۴۔
۱۱- صحیح البخاری، ۳۹۵۱۔
۱۲- سیرت الرسولؐ ص ۹۴۳۔
۱۳- ایضاً ص ۱۹۰۔
۱۴- ایضاً ص ۱۵۱۔
۱۵- القرآن سورۃ النساء آیت ۷۵۔
۱۶- سورہ البقرہ آیت ۱۹۰۔
۱۷- ایضاً آیت نمبر ۱۹۱، ۱۹۲۔
۱۸- ڈاکٹر وحید قریشی، اساسیاتِ اقبال، ص ۲۷۳۔
۱۹- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۴۔
۲۰- سورۃ البقرہ، آیت نمبر ۱۹۱۔
۲۱- ڈاکٹر سید عبداللہ، مسائل اقبال، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور ۱۹۸۷ء ص ۳۳۶۔
۲۲- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۴۔
۲۳- ایضاً۔
۲۴- ایضاً ص ۱۴، ۱۵۔
۲۵- اسرارِ خودی، ص ۱۵۰۔
۲۶- ایضاً ص ۱۵۲۔
۲۷- ایضاً ص ۱۵۲۔

۲۸- ایضاً ص۱۵۳۔
۲۹- ایضاً ص۱۵۴۔
۳۰- رموزِ بے خودی، ص۳۸۰۔
۳۱- ایضاً۔
۳۲- ملفوظاتِ اقبال، بیان خواجہ عبدالوحید مشمولہ ''ذکر اقبال'' از عبدالمجید سالک ص۲۵۳۔
۳۳- مکالماتِ اقبال، ص۲۱۳۔
۳۴- اساسیاتِ اقبال، ص۲۶۷۔
۳۵- ظریفانہ کلام، ص۲۲۱۔
۳۶- مرزا غلام احمد قادیانی کا یہ شعر مشہور ہے جوان کے تبلیغی جلسوں کے اشتہاروں کے سرورق پر درج ہوتا رہا اور ابھی تک قادیانیوں کے جلسوں میں پڑھا جاتا ہے۔ دیکھیے Google پر (بحوالہ) احمدیوں کا سالانہ جلسہ منعقدہ 2001ء، امریکہ۔

اب چھوڑ دو جہاد کا اے دوستو خیال دین کے لیے حرام ہے اب جنگ اور قتال

۳۷- ضربِ کلیم، ص۲۶۔
۳۸- اقبال نامہ، حصہ اول ۳۶۔
۳۹- ایضاً۔
۴۰- سورہ آل عمران، آیت ۱۶۹ تا ۱۷۰۔
۴۱- شہپرِ جبریل، ص۲۴۵۔
۴۲- ایضاً ص۱۱۶۔
۴۳- بالِ جبریل، نظم ''طارق کی دعا'' ص۸۶۔
۴۴- رموزِ بے خودی، ''در معنی حریت اسلامیہ و سرحادثہ کربلا'' ص۲۴۴۔
۴۵- ایضاً ص۲۴۴۔
۴۶- ایضاً ص۲۴۶۔
۴۷- ایضاً۔
۴۸- ایضاً۔
۴۹- ایضاً ص۲۴۸۔
۵۰- ایضاً۔
۵۱- جاوید نامہ، ص۳۴۶۔
۵۲- اقبال نے اس شعر میں گیدڑ کی بجائے میش (بھیڑ) کا لفظ استعمال کیا ہے۔
۵۳- جاوید نامہ، ص۳۴۶۔

۵۴- ایضاً۔

۵۵- ارمغانِ حجاز، ص۱۶۵ ''صدائے غیب''۔

۵۶- جاوید نامہ، ص۳۴۶۔

۵۷- ضربِ کلیم، ''حیات ابدی''، ص۲۹۔

۵۸- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۱۸۰تا۱۸۲۔

۵۹- ضربِ کلیم، قطعہ بہ عنوان ''موت''، ص۵۷۔

۶۰- جاوید نامہ، ص۳۴۸۔

۶۱- ایضاً۔

۶۲- رموزِ بے خودی، ص۲۸۰۔

۶۳- ایضاً۔

۶۴- القرآن سورۃ۹ آیت۴۹۔

۶۵- عبدالمجید سالک، ''ذکر اقبال''، ص۲۵۶۔

فصل سوم

جمہوریت

جمہوریت عصر حاضر کا ایک مقبول عام سیاسی تصور ہے۔ جسے مشرق ومغرب کے اکثر و بیشتر ممالک میں ایک طرزِ حکومت کے طور پر اپنایا گیا ہے۔

چیمبرز ڈکشنری میں جمہوریت کی تعریف یوں کی گئی ہے:

A form of Government in which the supreme power is vested in the people collectively, and is administered by them or by officers appointed by them. A state of society characteristed by recognition equailty of rights and privileges, political, social or legal equality.(1)

جمہوریت کی مندرجہ بالا تعریف کافی جامع ہے۔ اس تعریف کی رو سے جمہوریت یا جمہوری نظام کے درج ذیل لازمی اجزاء ہیں:

۱- جمہوری نظام حکومت میں اقتدار اعلیٰ من حیث المجموع عوام کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔

۲- اس نظام حکومت کو عوام خود یا ان کے مقرر کردہ نمائندے چلاتے ہیں۔

۳- مساوات ایک جمہوری معاشرے کا لازمی خاصہ ہے۔ جمہوری معاشرے میں سیاسی، سماجی اور قانونی مساوات کے اصول کارفرما ہوتے ہیں۔

گویا جمہوریت نہ صرف نظام حکومت کا نام ہے بلکہ یہ نام ہے ایک ایسے معاشرے کا جس کی بنیاد مساوات کے زریں اصولوں پر رکھی گئی ہو۔ اور جہاں کسی قسم کی سماجی، اقتصادی اور قانونی طبقہ بندی نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ جمہوری نظام حکومت ایسے معاشروں میں زیادہ کامیابی سے پنپ سکتا ہے، جہاں معاشرے کا کلچر اور مذہب دونوں انسانی مساوات کے زریں اصول کو تسلیم کریں۔ اس لحاظ سے اس نظام کو مسلمان ممالک میں ایک کامیاب نظام ہونا چاہیے لیکن تاریخ یہ بتاتی ہے کہ ہم اس زریں اصول پر تیس سال سے زیادہ عمل نہ کر سکے اور مسلمانوں کی سیاسی توسیع کے ساتھ ہی یہ نظام ختم ہو گیا۔

عصر حاضر کے جدید ترقی یافتہ معاشرے میں جمہوریت کو ہی حکومت کا اعلیٰ ترقی یافتہ نظام گردانا جاتا ہے۔ اس بارے میں کوئی دوسری رائے نہیں ہو سکتی کہ ایسے نظام حکومت میں ہی خودی

یا شخصیت کے اصول کو صحیح خطوط پر پنپنے کا موقع ملتا ہے اس نظام میں ضروری ہے کہ تمام لوگ اپنی تقدیر کے فیصلوں میں شامل ہوں اور لوگوں میں یہ احساس پیدا ہو کہ وہ اس نظام سے وابستہ ہیں اور یہ شمولیت کا احساس ہی انھیں اس بات پر مجبور کرے کہ وہ ریاست کے فرائض اور ذمہ داریوں، اس کے قانون اور قواعد کو رضا کارانہ طور پر اجتماعی فیصلہ سمجھ کر قبول کریں۔ غایت اس نظام کی یہ ہوتی ہے کہ ایسا معاشرہ تشکیل پائے جس میں وسائل کی تقسیم مساویانہ ہو، جمہور کو خوشحالی کے یکساں مواقع حاصل ہوں اور معاشرے کے ہر فرد کو یہ احساس ہو کہ وہ ریاست کے معاملات میں شریک ہے۔(۲)

اقبال اور جمہوریت

جمہوریت کے حوالے سے اقبال کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ اکثر لوگوں کا جنھوں نے فکر اقبال کا تفصیلاً مطالعہ نہیں کیا، صرف ان کی اس شاعری کو پڑھا ہے، جس میں جگہ جگہ انھوں نے جمہوریت کو اپنی کڑی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ جس سے اس غلط فہمی کو تقویت ملی کہ وہ جمہوریت کے خلاف ہیں۔ انھیں جمہوریت مخالف ثابت کرنے کے لیے ان کے کچھ اشعار کا حوالہ اکثر دیا جاتا ہے جن میں علامہ نے جمہوریت کی خامیوں کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ تاثر غلط ہے۔

''علامہ اقبال جمہوریت کو مسترد نہیں کرتے بلکہ صرف اہل مغرب کی لادینی جمہوریت کو مطعون کرتے ہیں'(۳) حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے حق میں بھی تھے اور انھوں نے جمہوریت کا ناقدانہ تجزیہ بھی کیا ہے۔ اقبال نے مادی (سیکولر) اور روحانی دونوں اعتبار سے اس کا جائزہ لیا ہے۔ بہر حال ''اقبال کا تصور جمہوریت ان کے چند ایسے تصورات میں سے ہے جن میں آخر تک استقلال واستقرار کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اقبال انتہائی پختہ خیالی اور پختہ مقامی کے زمانہ میں بھی جمہوری طرز حکومت کو اسلامی روح کے مطابق ناگزیر سمجھتے ہیں۔'(۴)

''اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین' اقبال کا وہ پہلا مقالہ ہے جو جمہوریت کے حوالے سے افکارِ اقبال کے صحیح ادراک وتفہیم کے لیے نہایت مددگار ہے۔ یہ مقالہ اقبال کے ابتدائی دور کے خیالات اور ذہنی ارتقا کے سمجھنے میں بھی قاری کی مدد کرتا ہے۔ اس میں جمہوریت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار یوں کیا ہے۔

''ہم جانتے ہیں کہ اسلام محض ایک مجموعہ عقائد نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ یہ ایک ملت ہے، ایک قوم ہے۔ ملت کی حیثیت سے اسلام کی رکنیت کا تعلق نہ پیدائش سے ہے نہ مقامیت سے نہ وطنیت سے، بلکہ یہ رکنیت عبارت ہے عقائد کے اشتراک سے...... ایسی ملت کے

لیے بہترین طرزِحکومت جمہوریت ہی ہوگی جس کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک عملی طور پر ممکن ہو آزادی فراہم کر کے آدمی کو اپنی فطرت کے تمام ممکنات کو ترقی دینے کا موقع دیا جائے...... اسلام کا اہم ترین پہلو بحیثیت ایک سیاسی نصب العین جمہوریت ہے۔'(۵)

اس مقالہ میں علامہ نے جمہوریت کے حوالے سے بعض اہم نکات اٹھائے ہیں ان کا خلاصہ کچھ یوں ہے:

۱- مسلمانوں کے لیے بہترین طرزِحکومت جمہوریت ہے جس کا نصب العین انسان کو قابلِ عمل حد تک آزادی دے کر اس قابل بنانا ہے کہ وہ اپنی فطرت کی جملہ امکانی صورتوں کی نشوونما کر سکے۔

۲- جمہوریت اسلام کے سیاسی نصب العین کا ایک اہم پہلو ہے۔

۳- مسلمان انفرادی آزادی کے تصور کے باوجود ایشیا کی سیاسی بہتری کے لیے کچھ نہ کر سکے۔ ان کی جمہوریت صرف تیس سال قائم رہی اور ان کی سیاسی توسیع کے ساتھ ہی ختم ہوگی۔

۴- دورِ جدید میں جمہوریت برطانیہ کا سب سے بڑا مشن رہا ہے۔(۶)

اگر کوئی یہ کہے کہ اقبال کے جمہوریت کے بارے میں یہ خیالات ابتدائی دور کے ہیں بعد میں ان کے خیالات بدل گئے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی پختہ فکر کے زمانے میں بھی وہ انھی خیالات کے حامل تھے۔ چنانچہ انھوں نے ۲۹۔ ۱۹۲۸ء میں جو خطبات ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے موضوع پر دیے تھے ان میں کہا تھا کہ ''جمہوری طرزِحکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے''۔(۷) نیز یہ کہ ''بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔(۸)

اقبال اپنے چھٹے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں مسئلہ خلافت پر ترکی کی مجلس ملیہ کے اجتہاد کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی ہے۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سرتا سر درست ہے۔ اتنا درست ہے کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ ایک تو یہ

جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں، تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔(۹)

علامہ کی جمہوریت کی پسندیدگی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا نظام حکومت ہے جو انسان کو اس کی شخصیت کی ترقی و تکمیل کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ ہر فرد مختلف مخفی قوتوں (Potential) کا مالک ہوتا ہے۔ اور اس (Potential) کو بروئے کار لانے، نشوونما دینے اور عروج تک پہنچانے کے لیے سازگار سماجی، اقتصادی، ذہنی اور تہذیبی حالات پیدا کرنے چاہئیں، ایسا سازگار ماحول پیدا کرنے کے امکانات اور مواقع جمہوری طرز حکومت میں ہی زیادہ ہوتے ہیں بہ نسبت شاہی یا آمریت یا چندسری یا اشرافیہ طرز حکومت کے، کیونکہ نظری و اصولی طور پر جمہوریت انفرادی آزادی اور انفرادی حقوق کو تسلیم کرتی ہے اور ملک کے لیے قوانین وضوابط بنانے میں جمہوری عوام کی خواہشوں اور مطالبوں کو ملحوظ خاطر رکھتی ہے۔(۱۰) اسلام کا سیاسی نصب العین دو بنیادی مفروضات پر مبنی ہے۔(۱۱)

(۱) خدا کا قانون ہی مقتدر اعلیٰ ہے۔ حاکم کو سوائے قانون کے شارح ہونے کے اسلام کے سماجی ڈھانچے میں کوئی مزید برتری حاصل نہیں ہے۔ ذاتی اقتدار اسلام کے نزدیک خوف و کراہت کی علامت ہے۔

(۲) اسلام کا دوسرا سیاسی مفروضہ قوم کے تمام افراد میں مکمل مساوات کا اصول ہے۔ اسلام میں اشرافیہ کا کوئی تصور نہیں ہے۔ جمہوری نظام کا اسلام کے سیاسی نصب العین کے مندرجہ بالا دو بنیادی مفروضات کی روشنی میں تجزیہ کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ جمہوریت اسلامی نصب العین کا ایک اہم پہلو ہے۔ جمہوریت میں سیاسی حاکمیت کسی فرد واحد کے ہاتھ میں نہیں ہوتی بلکہ عوام کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو رائے شماری یا انتخاب کے اصول پر اپنے نمائندوں کا انتخاب کرتے ہیں جو عوامی خواہشات کے مطابق نظام حکومت چلاتے ہیں۔ عوام اگر چاہیں تو ان نمائندوں کو اقتدار سے ہٹا سکتے ہیں جس کے مختلف جمہوری ممالک میں مختلف طریقے رائج ہیں اسی طرح جمہوری نظام میں ہر فرد کو مساوات کے اصول پر ووٹ کا حق حاصل ہوتا ہے۔ تمام شہری قانون کے سامنے برابر ہوتے ہیں اور جمہوری نظام میں ''قانون کی حکمرانی'' کے اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔

اگر اسلامی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسلام میں شخصی حکومت کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ حضور اکرمؐ نے نہ تو اپنے رشتہ داروں میں سے کسی کو مسلمانوں کا امیر یا

امام مقرر کیا اور نہ ہی اپنے قریبی دوستوں میں سے کسی کے لیے اپنے بعد خلافت اور امامت کا اشارہ کیا۔ حضورؐ نے اپنے بعد خلافت یا اپنا حکمران منتخب کرنے کا حق تمام مسلمانوں کو دیا کہ وہ جسے بہتر سمجھیں انؐ کے بعد اس کو مسندِ اقتدار پر بٹھائیں۔ تمام خلفائے راشدین کا انتخاب تمام مسلمانوں کے مشورے سے ہوا اور بیعت کے ذریعے اپنی رائے کا اظہار کیا۔ مثلاً جب انصار، مہاجرین اور حامیان حضرت علیؓ کے مابین اختلاف ہوا تو جس امر نے فیصلہ کن کردار ادا کیا وہ حضرت علیؓ کی حضرت ابوبکر صدیقؓ کے حق میں بیعت تھی یعنی حضرت عمرؓ نے اپنا حق رائے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے حق میں استعمال کیا اور پھر ان کے اتباع میں باقی صحابہؓ نے بھی اپنا حق رائے دہی حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پلڑے میں ڈال دیا۔ یہ پہلا بیعت یا رائے دہی کا طریقہ تھا جو مسلمانوں نے اپنایا۔(۱۲)

اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی جمہوریت صرف تیس سال قائم رہی اور ان کی سیاسی توسیع کے ساتھ ہی ختم ہوگئی تو ان کے پیش نظر خلفائے راشدین کا ہی دورِ خلافت تھا جسے انھوں نے جمہوری دور سے تعبیر کیا ہے۔ کیونکہ یہ دور کسی لحاظ سے بھی شخصی حکومت کا دور نہیں تھا۔ یہ لازماً ایک شورائی نظام ہے جس میں اس دور کے عام آدمی کو آزادی اظہار کا پورا پورا حق حاصل تھا۔ خلیفہ اسلام کسی لحاظ سے بھی قانون کی حکمرانی سے بالاتر نہیں تھا۔ ایک عام آدمی اٹھ کر کسی بھی قسم کا سوال پوچھ سکتا تھا۔ خلفائے راشدین کا دورِ حکومت ایک جمہوری دور تھا کیونکہ اس میں خلیفہ کے انتخاب سے لے کر امورِ سلطنت چلانے تک تمام پہلوؤں میں مشاورت (Consultantion) اور آزادی رائے کے اصول نمایاں تھے۔ علامہ کا یہ بیان کہ مسلمانوں کی جمہوریت صرف تیس سال تک ہی قائم رہی اور ان کی سیاسی توسیع کے ساتھ ہی ختم ہوگئی، کئی مضمرات کا حامل ہے۔ اس بیان کا ایک پہلو تو یہ ہوا کہ مسلمان ممالک میں جب شخصی اقتدار قائم ہوا تو اسے کسی طور بھی ایک مستحسن نظام نہیں کہا جا سکتا۔ اور شخصی آمریت اور ملوکیت اسلام کے نزدیک اچھے نظام ہائے حکومت ہرگز نہیں ہیں۔ اس بیان کا دوسرا مضمر پہلو یہ ہے گو کہ مسلمانوں کے ابتدائی دورِ حکومت کا نظام یقیناً جمہوری تھا لیکن ایک وسیع سلطنت کی صورت میں اسے بالکل اسی طرح قائم نہیں رکھا جا سکتا جیسے یہ ابتدائی سالوں میں قائم تھا جب مسلم حکومت ایک خاص جغرافیائی حدود تک پھیلی ہوئی تھی اس لیے توسیع کی صورت میں ہمیں نظامِ حکومت کو قائم کرتے ہوئے زمان و مکان کی قیود کا خیال رکھنا پڑے گا۔ بہر حال اس نظام کی روح جمہوریت ہی ہوگی جس میں مساوات اور حق رائے دہی کے اصول ہی کارفرما ہوں گے۔

اقبال نے زیرنظر مقالہ میں جمہوریت اور انگلستان کے باہمی تعلق کا بھی ذکر کیا۔ علامہ کا یہ بیان کہ دورِ جدید میں جمہوریت ہی برطانیہ کا سب سے بڑا مشن رہا ہے کو تاریخی پس منظر اور سیاق و سباق سے علیحدگی سخت غلط فہمی کا باعث ہو سکتی ہے اور ان الفاظ کی باطنی معنویت کو اس زمانے کی عالمی سیاست کے عمرانی تناظر میں نہ دیکھا جائے تو اقبال پر مغرب پرستی اور استعمار پسندی وغیرہ کے الزام چسپاں کیے جا سکتے ہیں۔(۱۳)

اقبال نے اس طرح کے خیالات کا اظہار اپنے دوسرے مضمون "Political Thought in Islam" میں اس طرح کیا ہے:

> ہم اس اثر کے لیے جو مغربی سیاسیات کا اس وقت ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے اہلِ مغرب کے ممنون و شکر گزار ہیں، اس اثر کی بدولت اس زمانے میں اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار از سرِ نو پیدا ہو رہے ہیں۔ ایران کو شاہ ایران سے اصلاحات کی غرض سے نیا قانون اساسی حاصل ہو چکا ہے ترکی انجمن اتحاد و ترقی اس جدوجہد میں سرگرداں ہے اور اپنے حصول مقاصد کے لیے مختلف تجاویز مساعی جمیلہ میں منہمک ہے۔(۱۴)

اقبال کے ان خیالات کو ہندوستان کے حالات کے تناظر میں بھی پرکھنا ضروری ہے۔ سرسید احمد خان نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد انگریزوں سے وفاداری کا جو دور شروع کیا تھا وہ دور تقریباً تقسیم بنگال تک جاری رہا۔ ۱۹۰۵ء کے تقسیم بنگال کے فیصلے کو مسلمانوں نے بہت سراہا ۱۹۰۶ء میں مسلمانوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کی بنیاد رکھی۔ انگریز حکومت سے وفاداری اس کا اہم منصور ٹھہرا۔ یہی صورت انڈین نیشنل کانگریس کے منشور کی تھی۔ ۱۹۰۹ء کی منٹو مارلے اصلاحات میں مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کے اصول کو بھی تسلیم کر لیا گیا جو مسلمانوں کا دیرینہ مطالبہ رہا تھا۔ اقبال کا زیرنظر مقالہ بھی اسی دور کی تحریر ہے۔ اس لیے انگریز حکومت سے ان کے وفاداری کے کلمات اور حکومت کی ستائش کو برصغیر میں ہونے والی تبدیلیوں کے تناظر میں بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔

اقبال نے جہاں اصولاً جمہوریت کے محاسن کو تسلیم کیا ہے اور اسے اسلامی تعلیمات کے مطابق قرار دیا ہے، وہاں عملی لحاظ سے اس نظام میں جو نقائص اور کوتاہیاں پائی جاتی ہیں، ان پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اقبال کے ناقدین و شارحین ان نقائص اور کوتاہیوں پر زیادہ زور دیتے رہے ہیں جس کی وجہ سے یہ تاثر عام ہو گیا کہ اقبال جمہوریت کے مخالف ہیں۔(۱۵)

اقبال نے جمہوریت پر جو اعتراضات اٹھائے ہیں ان کا تجزیہ کرنے سے پہلے چند نکات

پیش نظر رہنے چاہئیں تا کہ ان اعتراضات کا درست تجزیہ کیا جا سکے۔

۱- اقبال نے مغربی جمہوریت پر جو اعتراضات اٹھائے ہیں، اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ جمہوری نظام کے مخالف تھے۔ ان اعتراضات سے ان کا مقصود جمہوری نظام کی خامیوں کا اظہار تھا جن کا درست کیا جانا ضروری ہے۔

۲- مغربی جمہوریت پر علامہ نے جو بنیادی اعتراضات اٹھائے ہیں وہ ان اعتراضات سے مختلف نہیں جو سقراط کو تھے۔[۱۶]

۳- جمہوریت کی مخالفت کے پیچھے علامہ کی ایک نفسیاتی الجھن تھی اور اس کا تعلق اس عہد کی ایک خاص سیاسی صورت حال سے تھا۔[۱۷] ہندوستان میں چونکہ ہندو اکثریت میں تھے اس لیے وہ مسلمانوں کے علیحدہ قومی تشخص کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ اور خدشہ یہ تھا کہ اگر مغربی جمہوریت کے اصول برصغیر میں لاگو کیے گئے تو ان کا لازمی نتیجہ اکثریت کے استبداد' کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

۴- علامہ نے جمہوریت پر جو اعتراضات اٹھائے ہیں، ان کو یکسر رد نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اعتراضات عصر حاضر میں بھی Relevant ہیں اور جمہوری نظام کی صحیح روح اُجاگر کرنے کے لیے ان کا ازالہ ضروری ہے۔

علامہ نے جمہوریت پر جو اعتراضات اٹھائے ہیں، ان کا مختصر تجزیہ اس طرح ہے:

۱- جمہوریت ایک ایسا نظام ہے جس میں افراد کی عددی اکثریت فیصلہ کرتی ہے۔ افراد کی اہلیت کو مدنظر نہیں رکھا جاتا بلکہ تعداد کی زیادہ اہمیت ہوتی ہے۔ سیاسی قوت واقتدار قابل اور مدبر لوگوں کی بجائے متوسط لوگوں کے ہاتھ میں آ جاتا ہے۔ سیاسی اور عمرانی نوعیت کے جو فیصلے کیے جاتے ہیں۔ ان کی کیفیت Quality کی بجائے کمیت Quantity زیادہ موثر ٹھہرتی ہے۔

اس راز کو ایک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت ایک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے [۱۸]
گریز از طرز جمہوری، غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید [۱۹]

۲- علامہ کا جمہوریت پر ایک بڑا اعتراض ''اکثریت کا جبر'' "Tyranny of the Majority" ہے۔ بعض اوقات جمہوری نظام بھی اکثریت کی آمریت کا روپ دھار لیتا ہے۔ خصوصاً جب جمہوری نظام اپنے ابتدائی مدارج میں ہوتا ہے تو الیکشن نسل، فرقہ، برادری اور علاقائی بنیاد ہی پر لڑے جاتے ہیں اور اس طرح یہ ممکن ہے کہ ایسے جمہوری نظام میں وہ لوگ منتخب ہو کر آئیں جن کے فیصلے پوری قوم کے لیے فائدہ مند ہونے کی بجائے کسی خاص فرقہ یا گروہ کے مفاد میں ہوں۔

دیو استبداد، جمہوری قبا میں پائے کوب   تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری (۲۰)

۳- پارلیمنٹ، مجلس آئین وغیرہ سرمایہ داروں کے تحفظ کرنے والے ادارے ہیں۔ یہ سب سرمایہ داروں کی جنگ زرگری ہے۔

مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری (۲۱)

۴- جمہوریت کا چہرہ تو روشن ہے لیکن اس کا اندرون تو چنگیز کی طرح تاریک تر ہے۔ مغربی جمہوری نظام منافقت اور Duplicity پر مبنی ہے۔

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندرون چنگیز سے تاریک تر (۲۲)

۵- علامہ اقبال جمہوری نظام کو پسندیدگی سے اس لیے دیکھتے ہیں کہ یہ نظام انسان کو انفرادی آزادی کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ لیکن اس نظام کی بسا اوقات یہ کمزوری بھی سامنے آتی ہے کہ جمہوری نظام میں ایک اچھی رائے بھی عددی اکثریت کی رائے کے سامنے دَب جاتی ہے۔ اسی لیے علامہ کہتے ہیں کہ مغرب کی جملہ امراض کا سبب یہی جمہوریت ہے۔

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید   وہاں مرض کا سبب ہے جمہوری نظام (۲۳)

اسلامی نظام حکومت مغربی جمہوری نظام سے دو بنیادی نکات پر اختلافات رکھتا ہے:

اول یہ کہ اسلامی نظام حکومت میں پارلیمان کی مکمل خودمختاری کا کوئی تصور نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں اقتدار اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ذات کو ہی حاصل ہے۔ اور انسان صرف خلیفۃ الارض ہے۔ اس لیے اللہ کا قانون ہی Supreme ہے۔ مسلم حکومت یا پارلیمان فرمان الٰہی کے تابع ہے۔ اسلامی

معاشرے میں فرمان الٰہی کے ذریعے پہلے سے اسیاسی اقدار قائم، مروج اور طے شدہ ہیں اور کسی منتخب نمائندے یا حکومت کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ رائے شماری یا اکثریتی ووٹ کے ذریعے ان میں ترمیم و تنسیخ کر سکیں۔

دوسرا بڑا فرق انتخابی اداروں اور منتخب نمائندگان، دونوں کی شرائط کے بارے میں ہے۔ اسلامی معاشرے میں ہیئت حاکمہ کا انتخاب کچھ ایسی شرائط کی بنیاد پر ہوتا ہے جو مروج اصولوں کے مطابق طے شدہ ہے یہی اصول، بالغ رائے دہی کے انتخاب کے سلسلے میں واضح طور پر اس طرح نافذ ہوگا کہ رائے دھندہ یعنی ووٹر: (الف) صائب الرائے ہو (ب) مسائل اور ذمہ داریوں سے پوری طرح آگاہ ہو۔ صرف اسی صورت میں وہ سوجھ بوجھ پر مبنی اپنی باخبر رضامندی یا رائے کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کے لیے معلومات عامہ اور تعلیم ازبس ضروری ہے۔(۲۴)

روحانی جمہوریت

علامہ نے مغربی جمہوری نظام کی خامیوں پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ ان خامیوں کو دور کرنے کی راہ بھی نکالی ہے اور ''روحانی جمہوریت'' کا تصور پیش کیا ہے۔ روحانی جمہوریت کی اصطلاح علامہ نے اپنی تحریروں میں اگرچہ فقط ایک بار ہی استعمال کی ہے لیکن اسے اسلام کا مقصد اولیٰ (Ultimate aim of Islam) قرار دے کر اپنے نظام افکار میں نہایت اہمیت کا حامل تصور بنا دیا۔(۲۵) یہ اصطلاح ''اسلامی فکر کی تشکیل نو'' کے چھٹے خطبے کے بالکل آخر میں استعمال ہوئی ہے۔ فرماتے ہیں:

> لیکن ہمیں چاہیے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیاتِ اجتماعی کی ازسرنو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض وغایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہیں۔ یعنی اس روحانی جمہوریت کو نشو ونما جو اس کا مقصود منتہا ہے۔ تکمیل تک پہنچ سکے۔(۲۶)

اقبال کے تصور روحانی جمہوریت کا ہر گز یہ مطلب نہیں لیا جانا چاہیے کہ اس کا مقصد ملائیت یا تھیوکریسی ہے بلکہ روحانی جمہوریت کا تصور مساوات، اخوت اور حریت کے زریں اصول پر مبنی ہے۔ اقبال اخلاقی اور روحانی ضابطوں سے تہی دست مغربی جمہوریت کو مناسب خیال نہیں کرتے تھے۔ ان کے نزدیک جمہوریت کو بنی نوع انسان کی مساوات کے اصول پر قائم ہونا چاہیے۔ ''علامہ اقبال دین کو حیات کلی پر محیط تصور کرتے ہوئے سیاست کو بھی اس کے تابع رکھنے کے قائل تھے اور دین کی روشنی میں ہی نظام سیاست کی تشکیل چاہتے تھے۔ اقبال کی روحانی جمہوریت بھی دین اور سیاست کے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے۔''(۲۷)

وکٹر ہیوگو، فرانس کا مشہور مؤرخ اور ناولسٹ نہایت بلیغ انداز میں مذہب کی اجتماعی عظمت کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

قوموں کی زندگی اور بقاء کا واحد مرکز صرف مذہب ہے۔ مذہبی عقائد میں ضعف وارد ہوتے ہی قوم کی روحانی اور معنوی وحدت فنا ہو جاتی ہے۔ اور وحدت نہ ہوئی تو کچھ بھی نہ ہوا۔(۲۸)

مسلم معاشرے کا دارومدار اسلامی اصولوں اور مذہب کی پیروی میں ہے اور یہی اس کی بقاء کا ضامن ہو سکتا ہے۔ امورِ ریاست میں اسلام کا سیاسی نصب العین جمہوریت ہے۔ مغرب میں یہ ایک خالص لادینی تصور ہے۔ اور وہاں جن ممالک میں بھی اسے اپنایا گیا وہاں امورِ ریاست سے مذہب کو مکمل طور پر بے دخل کر دیا گیا۔ لہٰذا ان ممالک میں بنیادی حقوق اور شخصی آزادی کے تصورات جو جمہوریت کی روح سمجھے جاتے ہیں۔ وہ بالکل لادینی تصورات ہیں۔ جب کہ اسلام شخصی آزادی اور بنیادی حقوق کے بارے میں اپنے الگ ممتاز تصورات رکھتا ہے۔ اس لیے علامہ نے مغربی جمہوریت کو ٹھکراتے ہوئے ''روحانی جمہوریت'' کے نام سے ایک نئی اصطلاح وضع کی اور دورِ حاضر کے سیاسی تصورات میں اسے ایک بالکل نئے تصور کے طور پر پیش کیا۔(۲۹) گو انھوں نے یہ اصطلاح اپنے چھٹے خطبے میں استعمال کی ہے۔ لیکن اس کے ابتدائی نقوش ان کے مقالہ ''اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین'' میں بھی نظر آتے ہیں اور اسی روحانی جمہوریت کا ذکر انھوں نے اپنی شاعری بالخصوص ''اسرارِ رموز'' میں بھی کیا ہے۔

روحانی جمہوریت کا انحصار اللہ کی عبدیت، متقی لوگوں کی حکومت اور عوام کے بے دریغ احتساب پر ہے۔ مغربی جمہوریت کے تحت عوام کے نمائندوں کی حکومت عوام کے نام پر اور عوام کے لیے قائم کی جاتی ہے جب کہ اسلام میں حکومت اللہ کے نام پر عوام الناس کی فلاح کے لیے قائم کی جاتی ہے۔ ہر چند کہ اسلام حکمرانی، صالح اور متقی لوگوں کو تفویض کرتا ہے، مگر عوام کو حکمرانوں کا گریبان پکڑنے کا پورا حق دیتا ہے۔(۳۰)

علامہ مغرب کی لادین جمہوریت کے اس لیے بھی خلاف ہیں کہ اس میں انسان ابھی تک پوری طرح آزاد نہیں ہوا۔

ہنوز اندر جہاں آدم غلام است نظامش خام و کارش ناتمام است (۳۱)

علامہ کے نزدیک ''جمہوریت کی ترویج اور فروغ درحقیقت ایک اسلامی فریضہ ہے جو مسلمانوں کے ہاتھوں انجام پانا چاہیے تھا کیونکہ اس سے دنیا کو سیاسی اعتبار سے مہذب و متمدن

بنانے میں مدد ملتی ہے۔'(۳۲)

علامہ ایسی ''روحانی جمہوریت'' کے خواہاں تھے جو وحدت انسانی، احترام آدمیت، حریت، مساوات، عدل، احسان، محبت، اخوت، رواداری اور میانہ روی جیسی اعلیٰ اسلامی اقدار پر مبنی ہو۔ اگر چہ اس قسم کی مثالی روحانی جمہوریت کا ایک عملی نمونہ ہماری تاریخ کے اوراق میں ''خلافت راشدہ'' کے نام سے محفوظ ہے جو ہمارے لیے واحد قابل تقلید مثال ہے۔ علامہ نے بھی اسی مثال سے ہی اپنا تصور جمہوریت اخذ کیا ہے۔ لیکن موجودہ دور میں اس تجربے کو دہرانے کے لیے عصری تقاضوں کا لحاظ رکھنا بھی نہایت ضروری ہے۔(۳۳)

انسانی وحدت کا مغربی تصور رنگ، نسل، علاقہ اور زبان پر مبنی ہے۔ جب کہ انسانی وحدت کا اسلامی تصور ایک مشترکہ مطمع نظر ہے۔ کیونکہ مسلمان قومیت کی بنیاد عقیدہ، توحید اور رسالت پر ہے۔ اقبال کے نزدیک:

جوہر ما با مقامے بستہ نیست
بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
قلب ما از ہندو روم و شام نیست
مرز و بوم او بجز اسلام نیست
عقدۂ قومیت مسلم کشود
از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملت گیتی نورد
بر اساسِ کلمۂ تعمیر کرد (۳۴)

علامہ اقبال تادم آخر دورِ حاضر کے تین فتنوں، وطنی قومیت، دین و ریاست کی دوئی اور دہریانہ مادہ پرستی کے خلاف برسرپیکار رہے۔ یہ تینوں فتنے اک دوسرے سے مربوط ہیں۔ لادینیت ہی مادیت کی اساس ہے اور مادیت کا وطنی قومیت کے ساتھ چولی دامن کا ساتھ ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک اسلام میں یہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ دورِ حاضر میں مادیت اور روحانیت کے حسین امتزاج پر مبنی ایک نئی تہذیب کی بنیاد رکھ سکے۔(۳۵) روحانی جمہوریت ایک ایسا نظام ہے جسے وضع کرنے کے لیے وہ مسلمانوں کو دعوت دیتے ہیں۔ اس نظام کو انھوں نے "Ultimate aim of Islam" بھی کہا ہے۔(۳۶) اپنی درجہ ذیل نظم میں انھوں نے اسلام کا مقصود

فقط ''ملت آدم'' کہہ کر "Ultimate aim of Islam" کا مفہوم بھی واضح کر دیا ہے۔

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام　　پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود　　اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام　　جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم (۳۷)

اقبال نے اپنے ان چند اشعار میں یہ واضح کر دیا ہے کہ اسلام کا مقصد اولیٰ کیا ہے اور مستقبل میں انسانیت کی بقاء کا انحصار اتحاد آدم اور ارفع مذہب کے تصور کو اپنانے ہی سے ممکن ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

عالم انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور وہ عالمگیر نوعیت کے بنیادی اصول جس سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا ہے۔ (۳۸)

اسی ''روحانی جمہوریت'' کے قیام کا بہترین لائحہ عمل اسلام کے پاس موجود ہے۔ اسلام کا سیاسی نصب العین یہ ہے کہ دنیا کو توحید کی بناء پر وحدت آدم کا تصور دے کر ایک عالمگیر انسانی برادری قائم کی جائے تاکہ قوموں کے درمیان جنگ وجدل کے لامتناہی سلسلے کو ختم کر کے اس دنیا کو امن وسکون کا گہوارہ بنایا جا سکے۔

پاکستان میں جمہوریت کے فروغ کے لیے چند تجاویز

تاریخ عالم شاہد ہے کہ جو ملک آج جمہوریت کے علم بردار گردانے جاتے ہیں، وہاں جمہوری نظام راتوں رات پروان نہیں چڑھا بلکہ جمہوری نظام کی یہ ترقی صدیوں پر محیط ہے۔ جمہوری نظام اور جمہوری اقدار کے لیے کچھ بنیادی لوازم ضروری ہیں، جوں جوں لوگوں میں تعلیم فروغ پائے گی، ان کی اقتصادی حالت بہتر ہوگی اور ان کی سیاسی اور اخلاقی تربیت ہوتی چلی جائے گی۔ اس طرح ملک میں جمہوریت کو بھی استحکام، ترقی اور فروغ نصیب ہوگا اور معاشرہ خوشحالی کی طرف بڑھے گا۔ فریڈ وارنر نیل (Fred Warner Neal) جمہوریت کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> There is a widespread notion that in order for democratic norms to work out in practice there must be a modicum for general education, and, if not economic well-being then at least absence of widespread poverty. Increasingly, therefore, there is a feeling that for a society to be democratic in its broadest sense there must be not only political freedom and political euality but also economic freedom and economic equality in

its minimum form, it consists of the demand for equality of economic oppotunity, but beyond this there is an increasing conception of setting minimum standards of living below which, no person should be allowed to fall. Furthermore equality of economic opportunity itself is seen as requiring concern for total life pattern and the motivation of all men. With this, there is growing emphasis on social equality of all men, an equality of respect that transcends status, wealth and equality of concern which seeks for each man the fullest realisation on the potentialities of personality as judged by some criteria of humaneness. (39)

یہ خیال عام پایا جاتا ہے کہ جمہوریت کی مختلف صورتوں کو عملی شکل دینے کے لیے تعلیم عام ہو اور اگر معاشی خوشحالی نہیں تو کم از کم غربت وسیع پیمانے پر نہیں پائی جانی چاہیے۔ یہ احساس بتدریج جڑیں پکڑ رہا ہے کہ وسیع تر معنوں میں ایک جمہوری معاشرہ نہ صرف سیاسی آزادی اور سیاسی مساوات کی ضمانت ہے۔ بلکہ معاشی آزادی اور معاشی مساوات بھی اس کے لیے لازم ہے۔ اپنی کم سے کم صورت میں جمہوریت معاشی مواقع میں مساوی حقوق دینے کا تقاضا کرتی ہے، بلکہ اس اگلے مرحلے میں وہ کم سے کم معیار بھی مقرر کرتی ہے۔ جس کی سطح سے معیارِ زندگی گرنے نہ پائے۔ علاوہ ازیں جمہوریت میں یہ بھی شامل سمجھا جانے لگا ہے کہ نمونہ زندگی اور ترغیبات زندگی پر بھی توجہ دی جائے اس لیے تمام انسانوں کے مابین معاشرتی یعنی بلالحاظ مرتبہ ومقام دولت واختیار، ہر کس وناکس کو عزت وتکریم حاصل ہوتا ہے کہ انسانی اقدار کے معیار کے مطابق اسے اپنی شخصیت کی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا موقع مل سکے۔

یہ ایک ستم ظریفی ہے کہ ہم پاکستان میں جمہوریت کو صحیح معنوں میں نافذ نہیں کر سکے ہیں۔ کچھ جمہوری حکومتیں جو اس ملک میں قائم بھی ہوئیں۔ وہ بھی کوئی خاطر خواہ خدمات سرانجام نہ دے سکیں۔ جمہوریت کی صحیح روح اُجاگر کرنے کے لیے، جمہوریت کے چند لوازم ہیں، جن کا پورا کیا جانا ضروری ہے۔ پاکستانی معاشرے کو جمہوری معاشرہ بنانے کے لیے چند تجاویز حسب ذیل ہیں:

۱۔ معاشی آزادی کے بغیر جمہوری نظام قطعاً نہیں پنپ سکتا۔ اس لیے اس طرح کے اقدامات کرنا ہوں گے جن کے ذریعے اقتصادی ذرائع کی Equitable distribution ہو سکے اور اقتصادی غلامی کا خاتمہ کیا جا سکے۔ اس ضمن میں ریاست کو ہر شہری کے لیے زندگی کا Bare Minimum Level مہیا کرنا ہوگا کیونکہ اس طرح ہم معاشرے سے Feudalism کا خاتمہ کر سکتے ہیں جو جمہوری روایات کی نمو میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ چونکہ جاگیردارانہ نظام عبارت ہے عدم برداشت کے رویے سے اور یہ رویہ تضاد ہے جمہوری سوچ کا۔ اس

لیے مناسب اور صحیح زرعی اصلاحات نہایت ضروری ہیں۔

۲- جمہوریت کی کامیابی اور جمہوری نظام کے فروغ کے لیے تعلیمی انقلاب نہایت ضروری ہے۔ ملک میں تعلیمی انقلاب برپا کرنے کے لیے سنجیدہ اقدامات کرنا ہوں گے۔ جن میں تعلیمی اصلاحات کے ساتھ ساتھ تعلیم کے لیے مختص بجٹ میں خاطر خواہ اضافہ ضروری ہے۔

۳- جمہوری کلچر کے فروغ کے لیے ایک نہایت اہم قدم ''قانون کی بالادستی'' کا فروغ ہے۔ حکومت وقت کو یہ یقینی بنانا ہوگا کہ قانون کی بالادستی ہر صورت پر قائم رہے اور کوئی بھی شخص یا ادارہ قانون سے بالاتر نہ ہو۔

۴- جمہوری نظام کے تسلسل کو یقینی بنانا ہوگا۔ مقنّنہ، عدلیہ اور انتظامیہ کے درمیان Check & Balance کا مناسب Mechanism مرتب کرنا ہوگا۔ ایسے اقدامات ضروری ہے کہ تبدیلی اقتدار پرامن اور جمہوری طریقے سے ہو نہ کہ کسی بیرونی مداخلت سے۔

۵- محاسبے (Accountablity) کا ایک مستقل اور پائیدار نظام مرتب کرنا ہوگا۔ اور ان اداروں کو آزاد اور کسی قسم کے خوف یا مداخلت سے بالاتر ہونا چاہیے۔ Due Process of Law کے اصول کی پاسداری ہر حال میں ضروری ہے۔

☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

1- 20th Century Chambers Dictionary. P 331

۲- پروفیسر ڈاکٹر محمود علی ملک، مغربی جمہوریت اور اسلام، اقبال کا نقطہ نظر، بزم اقبال کلب روڈ مئی ۲۰۰۰ء، ص ۷۔

۳- مظفر حسین، ''روحانی جمہوریت کے بارے میں چند خیالات''، مشمولہ مجلّہ اقبال، اقبال نمبر، جنوری، اپریل ۲۰۰۲ء، ص ۱۲۹۔

۴- ڈاکٹر، صدیق جاوید، ''اقبال کا تصور جمہوریت ایک عمرانی مطالعہ''، مجلّہ اقبال، جولائی ۱۹۸۸ء ص ۱۰۷۔

۵- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین ص ۱۷، ۱۸۔

۶- ایضاً ص ۱۸۔

۷- اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی ص ۲۴۳۔

۸- ایضاً ص ۲۶۸۔

۹- ایضاً ص ۲۴۳۔

۱۰- ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی،''جمہوریت اقبال کی نظر میں'' صحیفہ، اقبال نمبر جولائی۔اکتوبر ۱۹۷۷ء ص ۴۶۔
۱۱- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص ۱۹۔
۱۲- ڈاکٹر وحید قریشی، اقبال اور جمہوریت، ششماہی اقبالیات، جنوری تا جون ۸۷ء ص ۱۳۵۔
۱۳- ڈاکٹر صدیق جاوید، اقبال کا تصور جمہوریت کا ایک عمرانی مطالعہ،ص ۱۰۷۔
۱۴- علامہ اقبال، خلافت اسلامیہ، بزم اقبال کلب روڈ لاہور ص ۳۰۔
۱۵- ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی، جمہوریت اقبال کی نظر میں،ص ۴۷۔
۱۶- ڈاکٹر وحید قریشی، اقبال اور جمہوریت،ص ۱۱۸۔
۱۷- ایضاً ص ۱۲۱۔
۱۸- ضربِ کلیم،ص ۱۲۵۔
۱۹- پیامِ مشرق،ص ۳۰۵۔
۲۰- بانگِ درا ،ص ۲۷۲۔
۲۱- ایضاً ص۔
۲۲- ارمغانِ حجاز،ص ۱۵۵۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ۔ ''ابلیس کا خطاب''۔
۲۳- ضربِ کلیم،ص ۱۳۵۔
۲۴- پروفیسر ڈاکٹر محمود علی ملک، مغربی جمہوریت اور اسلام، اقبال کا نقطہ نظر ص ۹،۱۰۔
۲۵- مظفر حسین،''روحانی جمہوریت'' ایک تمدنی تحریک' مخزن، جنوری ۲۰۰۱ ص ۴۵۔
۲۶- مترجم سید نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص ۲۷۷۔
۲۷- ڈاکٹر وحید قریشی،''اقبال اور جمہوریت''ص ۱۳۱۔
۲۸- ایس اے رحمٰن ''اقبال اور سوشلزم''ص ۳۶۔
۲۹- مظفر حسین ''اقبال کا تصور جمہوریت اور پاکستان کی منزل مراد'' مجلّہ اقبال، اپریل ۱۹۹۸ء ص ۳۰۔
۳۰- کے۔ایم۔اعظم،''استحکام پاکستان اور روحانی جمہوریت'' مجلّہ اقبال، جنوری تا اپریل ۲۰۰۲ء ص ۳۰۔
۳۱- ارمغانِ حجاز،ص ۹۰۔
۳۲- مظفر حسین ''روحانی جمہوریت کے بارے میں چند خیالات'' مجلّہ اقبال، جنوری تا اپریل ۲۰۰۲ ص ۱۲۹۔
۳۳- مظفر حسین ''اقبال کا تصور جمہوریت اور پاکستان کی منزل مراد''ص ۳۰۔
۳۴- اقبال، رموزِ بے خودی،ص ۲۵۰،۲۵۲،۲۵۴۔
۳۵- مظفر حسین ''روحانی جمہوریت کے بارے میں چند خیالات''ص ۱۲۸۔
۳۶- ملاحظہ ہو: تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص ۲۷۷۔
۳۷- ضربِ کلیم،ص ۵۱۔
۳۸- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص ۲۷۵،۲۷۶۔
۳۹- بحوالہ نظریہ پاکستان اور روحانی جمہوریت از چوہدری مظفر حسین، مجلّہ اقبال، جنوری تا مارچ ۲۰۰۱ء۔

فصل چہارم

تصورِ ابلیس

شیطان عربی زبان میں سرکش، شریر، شوریدہ سر کو کہتے ہیں۔[۱] لفظ شیطان شطن سے نکلا ہے اس کے لفظی معنی دوری کے ہیں۔[۲] عربی زبان میں ہر سرکش شے کے لیے شیطان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ امام ابوجعفر طبری کے مطابق ہر شے کو جو سرکش ہو، شیطان سے اس لیے موسوم کیا گیا ہے کہ اس کے اخلاق اور افعال اپنے تمام ہم جنسوں کے اخلاق و افعال سے جدا ہوتے ہیں۔ اس طرح وہ انسانی طبیعت اور ہر بھلائی سے دور ہوتا ہے۔[۳] بعض لوگوں کا خیال ہے کہ شیطان کا استقاق شاطٌ ہے۔ شیطٌ کا استعمال جلنے، ہلاک ہونے، باطل ہونے میں ہوتا ہے چونکہ سرکش و متمرد میں یہ ساری صفتیں یکجا موجود ہوتی ہیں، وہ دنیا میں غصہ اور حسد سے جیتا مرتا ہے اور آخرت میں دوزخ میں جلے گا۔ چنانچہ مجازی معنوں میں شاطٌ اور شیطٌ کا استعمال غصے میں جلنے بھننے کے لیے ہوتا ہے اور شیطان آگ سے پیدا ہوا۔[۴]

خلق الجان من مارج من النار[۵]

قرآن میں جو جن وانس سرکشی کرے اسے شیطان کہہ کر پکارا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

اور اسی طرح ہم نے ہر نبی کے دشمن شیاطن جن وانس پیدا کیے۔[۶]

قرآن پاک میں شیطان کی جمع کے لیے لفظ ''شیاطین'' بھی استعمال ہوا ہے۔ جو کہ شیاطن جن کے لیے مخصوص ہے۔ لیکن بعض مقامات پر شیطان صفت انسانوں کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے اور سیاق وسباق سے بآسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ کہاں شیطان سے ''انسان'' مراد ہیں اور کہاں ''جن''۔ اس مقام پر شیاطین کا لفظ ان بڑے بڑے سرداروں کے لیے استعمال ہوا ہے جو اس وقت اسلام کی مخالفت میں پیش پیش تھے۔[۷]

قرآن میں ان کے بارے میں آتا ہے:

جب وہ (منافقین) مومنوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے اور جب اپنے شیطان (بڑے افراد اور سرداروں) سے اکیلے ملتے ہیں کہتے ہیں کہ ہم تمھارے ساتھ ہیں۔[۸]

لفظ ''جن'' کا اطلاق اس مخلوق پر ہوتا ہے جو ''حواس'' سے پوشیدہ ہو۔ ان میں ''اخیار'' کو فرشتہ کہا جاتا ہے اور ''اشرار'' کو شیاطین۔[۹]

مولانا مودودی کے مطابق شیطان کسی مجرد قوت کا نام نہیں ہے بلکہ وہ بھی انسان کی طرح ایک صاحب تشخص ہستی ہے۔ نیز کسی کو بھی یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ یہ فرشتوں میں سے تھا آگے چل کر قرآن نے خود تصریح کر دی ہے کہ وہ جنوں میں سے تھا۔ جو فرشتوں سے الگ مخلوقات کی ایک مستقل صنف ہے۔[۱۰]

تفسیر ابن کثیر کے مطابق ابلیس فرشتوں کے ایک قبیلہ میں سے تھا (جنھیں جن کہتے ہیں جو آگ کے شعلوں سے پیدا ہوئے تھے) ان کا نام حارث تھا اور وہ جنت کا خازن تھا۔ اس قبیلے کے سوا اور فرشتے سب کے سب نوری تھے۔[۱۱] چنانچہ عرف میں شیطان سے مراد ''ابلیس'' علیہ لعنۃ ہے۔ اس کا اسم ذات عزازیل یا حارث ہے۔ عزازیل عبرانی زبان کا لفظ ہے جملہ شیاطین کا ابوالاباء ہے۔ آرتھر جعفری کے مطابق لفظ ابلیس Diablos سے معرب ہے جسے کچھ تعریف وتغیر سے ابلیس بنا دیا گیا۔ یونانی لفظ کے معنی دروغ گوئی اور فتنہ پرداز کے ہیں اور یہ کام ابلیسیت کے ساتھ مربوط ہے۔[۱۲]

ابلیس کا لفظی ترجمہ انتہائی مایوس، رحمت سے ناامید ہونے کے ہیں۔ اصطلاحاً یہ اس جن کا نام ہے جس نے اللہ کے حکم کی نافرمانی کر کے آدم اور بنی آدم کے لیے مطیع و مسخر ہونے سے انکار کر دیا اور اللہ تعالیٰ سے قیامت تک کے لیے مہلت مانگی کہ اسے نسل انسانی کو بہکانے اور گمراہیوں کی طرف ترغیب دینے کا موقع دیا جائے۔[۱۳] عزازیل جن نے اپنی نسلی برتری یعنی آتش نژاد ہونے کی بنا پر غرور میں آ کر خدا کی نافرمانی کرتے ہوئے آدم کو سجدہ نہ کیا اس انکار پر اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی رحمت سے ناامید کر دیا اس لیے اسے ''ابلیس'' کہا جاتا ہے۔ اسی نافرمانی کی سزا میں اسے راندۂ درگاہ شیطان بنا دیا ہے۔[۱۴]

بہر حال شیطان ابلیس، عزازیل، طاغوت، خناس، الجن اسی کردار کے مختلف پہلوؤں کے نام ہیں جو قرآن میں موجود ہیں۔ ان میں کچھ مترادف بھی ہے اور ہر ایک کے کچھ معنی زائد بھی ہیں۔ اہرمن بھی بمعنی شیطان آیا ہے مگر یہ زرتشتی عقائد کا حصہ ہے جو مسلمان کے ادب میں آ گیا ہے۔[۱۵]

قرآن مجید میں شیطان کے کردار کے جن مختلف پہلوؤں کا ذکر ہوا ان میں کچھ مختصراً اس طرح ہیں:

(۱) سرکش نافرمان، تکبر کرنے والا — سورہ بقرہ آیت ۳۴

(۲) آدم کو جنت سے نکلوانے والا	سورہ بقرہ آیت ۳۶
(۳) شیطان جادو کا موجد	ایضاً
(۴) انسان کا ازلی دشمن	سورہ بقرہ آیت ۱۰۲
(۵) برائی اور بے حیائی کا داعی	سورہ بقرہ آیت ۱۶۸
(۶) انفاق فی سبیل اللہ سے روکنے کے لیے افلاس کا خوف دلانے والا	سورہ بقرہ آیت ۱۶۸
(۷) برا مصاحب	سورہ النساء آیت ۳۸
(۸) ساحر اور کاہن	سورہ النساء آیت ۵۱
(۹) ہوس والا، لالچ دلانے والا اور جھوٹے وعدے کرنے والا	سورہ النساء آیت ۱۲۰
(۱۰) اللہ کی یاد اور نماز سے باز رکھنے والا	سورہ المائدہ آیت ۹۱
(۱۱) عداوت اور بغض پیدا کرنے والا	سورہ المائدہ آیت ۹۱
(۱۲) گمراہی کو خوشنما بنا کر پیش کرنے والا	سورہ الانعام آیت ۴۳
(۱۳) بہلاوے میں ڈالنے والا	سورہ الانعام آیت ۶۸
(۱۴) صراط مستقیم سے بھٹکانے والا، انسان کا صریح دشمن	سورہ الانعام ۷۱
(۱۵) شیاطین جن وانس کی دعوت انبیاء سے دشمنی[۱۶]	سورہ الانعام آیت ۱۱۲
(۱۶) آتش نژاد، ناری مخلوق	سورہ اعراف آیت ۱۲
(۱۷) وسوسہ ڈالنے والا	سورہ اعراف آیت ۲۰

اقبال کے فلسفۂ ''خودی'' میں شیطان یا ابلیس کی شخصیت اہم مقام رکھتی ہے۔ اقبال نے شیطان کے کردار کو روایتی انداز میں بیان کرنے کے ساتھ کچھ مفاہیم عطا کیے ہیں۔ رسمی مذہب شیطان کو بدی یا شر کا مجسمہ قرار دیتا ہے۔ خیر و شر کی ازلی کشمکش کا ذکر ہر مذہب اور ہر بڑا مفکر اپنے خاص زاویۂ نظر سے کرتا ہے، لیکن اقبال کی نظر میں شر یا بدی انسانی فطرت کا جز ولاینفک ہے۔ یہ ایک محرک طاقت ہے جو اسے حرکت و عمل پر اکساتی ہے۔ انھیں ابلیس یا شیطان کے پردے میں ایک ایسا کردار نظر آیا جسے انھوں نے نت نئے خیالات و کیفیات کے اظہار کے لیے بیان کیا اور یوں اقبال کے فہم نے شیطان کو ایسی عظمت و شوکت بخش دی ہے کہ ''وہ تخلیق انسانی کے آفاقی ڈرامے کا بدنصیب ہیرو نظر آتا ہے''۔[۱۷] اقبال کو حرکت و عمل اور اثبات خودی کے علمبردار کی حیثیت حاصل ہے انھوں نے شیطان کو خودی کا مظہر قرار دیا ہے۔ کیونکہ شیطان کے کردار کا قرآنی

پس منظر میں گہرا مطالعہ اور اس مسئلے پر خالص علمی اور فلسفیانہ نکتہ نظر سے غور وفکر نے انھیں شیطان کی متحرک اور با اختیار شخصیت سے آگاہی بخشی۔ چنانچہ اقبال نے اپنی تصانیف میں شیطان کے کردار کو خودی اور تخلیق کی عظیم الشان قوت بنا کر پیش کیا۔

اقبال کا فلسفہ خودی چونکہ ایک خاص سیاسی پس منظر میں تشکیل پایا۔ اقبال کا زمانہ دنیا میں اسلام کے سیاسی اور تمدنی زوال کا زمانہ تھا۔ مسلمان اسلام کے اخلاقی اور سیاسی نصب العین کو فراموش کر چکے تھے۔ ان کے ادب ومعاشرت میں تصور ''وحدت الوجود'' فروغ پا چکا تھا جس نے انھیں نفی ذات کی تعلیم دے کر بے عمل بنا دیا۔ انھی وجوہات کی بناء پر مسلمان عملی اعتبار سے ناکارہ ہو گئے تھے۔ ۱۹۰۸ء میں جب وہ وطن واپس آئے تو انھوں نے مسلمان کو اقتصادی بدحالی، اخلاقی پستی، تعلیمی کمزوری، رجعت پسندی اور ملی انحطاط میں مبتلا پایا۔ انھوں نے دیکھا کہ مسلمان اپنی حقیقت سے نہ صرف نا آشنا بلکہ خودداری، خودشناسی اور عزتِ نفس کا مفہوم بھی فراموش کر چکا تھا۔ ان میں احساس شخصیت بالکل مفقود تھا۔ دریوزہ گری اور مغرب پرستی ان کا شیوہ بن گئی تھی۔

اس وقت ''شیطان'' کا کردار اقبال کے سامنے واضح ہو کر آ گیا اور انھوں نے اس کردار میں خودی اور خودداری کی وہ جھلک دیکھی، جو ان کے نصب العینی انسان کا طرۂ امتیاز قرار پائی۔ ابھی تک انھوں نے ''خودی'' کا فلسفہ بیان نہیں کیا تھا۔ بلکہ خودی کا لفظ بھی کہیں اس مفہوم میں ادا نہیں کیا گیا جس پر آئندہ ان کے فلسفے کی بنیاد پڑی۔

"Islam as Moral and Political Ideal" اقبال کا پہلا مقالہ ہے، جس میں انھوں نے پہلی مرتبہ شیطان کا ذکر اس کی قوت کردار، اس کی خودداری اور عزت نفس (جسے تکبر وغرور کہا جاتا ہے) کی بنا پر کچھ اس طرح سے کیا ہے۔ ''میرے دل میں تو شیطان کی بھی کچھ نہ کچھ قدر ومنزلت موجود ہے۔ آدم، جسے وہ دیانتداری سے اپنے سے کمتر سمجھتا تھا، کو سجدہ کرنے سے انکار کر کے شیطان نے اپنی نگاہوں میں اپنی عزتِ نفس کے انتہائی اعلیٰ شعور کا مظاہرہ کیا ہے۔ میری رائے میں تو اس کے کردار کی صرف یہ خوبی ہی اسے روحانی فتح سے نجات دلا سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے مینڈک کی خوبصورت آنکھیں اس کے جسمانی گھن کو چھپانے کے لیے کافی ہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے شیطان کو سزا اس لیے نہ دی کہ اس نے کمزور انسانیت کے جد اعلیٰ کے سامنے جھکنے سے انکار کیا تھا بلکہ محض اس لیے کہ اس نے حیات وکائنات کے عظیم خالق ومالک کی رضا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے سے احتراز کیا۔''(۱۸)

اقبال زیر تحقیق مقالے میں جب شیطان کا تذکرہ مداحانہ انداز میں کرتے ہیں تو یوں لگتا ہے جیسے ان کا تصورِ شیطان اسلام کے روایتی اور قرآنی تصور شیطان سے ہم آہنگ نہیں ہے کیونکہ شیطان کا روایتی تصور اسے ہمیشہ ایک منفی کردار میں پیش کرتا ہے۔

درجہ بالا پیرا گراف میں اقبال کے دل میں شیطان کے لیے جو قدر و منزلت ہے اس کو لغوی معنی میں نہیں لینا چاہیے، بلکہ یہ اقبال کے تصور خودی کو تقویت پہنچانے میں اہم کردار کی حامل ہے یعنی اس سے اقبال قاری تک عزتِ نفس کے تصور کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کو ابلیس و شیطان کی نت نئی ریشہ دوانیوں کے پیش نظر انسانوں کو دعوت مقابلہ و مبارزہ دینا تھا اور یہ انھوں نے نہایت جدت آمیز طریقے سے باحسن وجود انجام دیا ہے۔[۱۹] جیسا کہ گزشتہ سطور میں آچکا ہے کہ اقبال کا تصور شیطان اسلام کے روایتی تصور سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا کیونکہ زیر تحقیق مقالہ میں شیطان کے بارے میں اقبال کے جو خیالات ہیں وہ تعظیم و تکریم پر مبنی ہیں۔ اقبال جسے شاعر اسلام کہا گیا ہے، اس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ ان کی تعلیمات و اشعار قرآنی تعلیمات سے متصادم ہوسکتے ہیں۔ اقبال کے دیگر نظریات کی طرح ان کا تصور شیطان بھی وقت کے ساتھ ساتھ پختہ ہوتا گیا۔ جس کا مختصر ذکر آئندہ سطور میں کیا جائے گا۔

اقبال کے تصور ابلیس میں ملٹن اور گوئٹے کے اثرات نمایاں ہیں۔ ملٹن کی سب سے مشہور نظم "Paradise Lost" ''فردوس گمشدہ'' ہے۔ جس میں ملٹن نے انسان کے زوال کی داستان بیان کرتے ہوئے ابلیس کا ایک خاص تصور پیش کیا۔ ملٹن کا تصور ابلیس زمانہ طالب علمی میں ہی اقبال پر اثر انداز ہونا شروع ہو گیا تھا۔ کیونکہ انھوں نے اپنے زمانہ طالب علمی ہی میں ملٹن کے اثرات کا اعتراف اور اس نظم کی تقلید میں کچھ لکھنے کی آرزو کئی بار کی تھی۔ میر غلام بھیک نیرنگ گورنمنٹ کالج کے بورڈنگ ہاؤس کی صحبتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''ہاں ایک بات ضرور لکھنے کے قابل ہے! ہماری ان سہ سالہ صحبتوں میں اقبال اپنی ایک سکیم بار بار پیش کیا کرتے تھے۔ ملٹن کی مشہور نظم "Paradise Lost" اور "Paradise Regained" کا ذکر کر کے کہا کرتے تھے کہ واقعات کربلا کو ایسے رنگ میں نظم کروں گا کہ ملٹن کی "Paradise Regained" کا جواب ہو جائے مگر اس تجویز کی تکمیل کبھی نہ ہوسکی۔[۲۰]

اقبال اپنی اس خواہش کا اظہار اپنے ایک مکتوب محررہ 11 مارچ 1903ء بنام منشی سراج الدین سے یوں کرتے ہیں:

ملٹن کی تقلید میں کچھ لکھنے کا ارادہ مدت سے ہے اور اب وہ وقت قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان دنوں وقت کا کوئی لحظہ خالی نہیں جاتا، جس میں اس کی فکر نہ ہو۔ پانچ چھ سال سے اس آرزو کو دل میں پرورش کر رہا ہوں۔ مگر جتنی کاوش آج کل محسوس ہوتی ہے۔ اس قدر کبھی نہ ہوئی۔ فکر روزگار سے نجات ملتی ہے تو اس کام کو باقاعدہ شروع کروں گا۔(۲۱)

ملٹن اور اقبال میں کئی باتیں مشترک ہیں۔ دونوں اپنے مذہب کے پرجوش حامی ہیں۔ مگر دونوں کے ہاں ابلیس کا تصور محض خیالی نہیں کچھ اور معنی بھی رکھتا ہے۔ دونوں کی رفعت تخیل اور فنکارانہ احساس کی قسم کھائی جاتی ہے۔ دونوں نے اپنے مذاہب کا اور عام علمی سرمائے کا مطالعہ کیا تھا۔ مطالعہ علمی کے ساتھ نفس کی بھی بلندیاں طے کی تھیں۔

ملٹن کے اثرات کے علاوہ اقبال پر گوئٹے کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ گوئٹے جو کہ جرمن کا مشہور شاعر اور ڈرامہ نویس تھا۔ اس نے اپنے شہرہ آفاق ڈرامے ''فاؤست'' میں شیطان کا ایک خاص کردار پیش کیا ہے۔ جس میں اس نے شیطان کے کردار کی خوبیوں کو اُجاگر کیا ہے۔ گوئٹے کی دنیا میں شیطان کا بہکانا بھی انسان کے لیے مفید ہے۔ بقول آل احمد سرور'' گوئٹے شیطان کو محض گردن زدنی نہیں سمجھتا بلکہ اس میں بعض خوبیاں بھی دیکھتا ہے۔ اقبال نے شیطان کا جو خاص تصور پیش کیا ہے یہ تصور کئی معنوں میں ملٹن کے تصور سے بلند ہے اور گوئٹے کے تصور سے قریب۔ باوجود تمام باتوں کے ملٹن کی حیثیت شیطان کے سامنے مجبور بے بس کی سی ہے جب کہ گوئٹے کا شیطان منشائے ایزدی کے مطابق انسانی فطرت کے خوابیدہ صلاحیتوں کو ابھارتا ہے۔(۲۲)

ڈاکٹر عابد حسین کے الفاظ میں:

> وہ سرتاپا عمل ہے۔ کبھی تھک کر بیٹھتا نہیں وہ انسان کو سکھاتا ہے کہ نشیب و فراز کا اعلیٰ تجربہ کر کے مادی لذتوں سے آشنا ہو۔ اس کے خلاف انسان کی اپنی فطرت یہ ہے کہ وہ نظام ہستی کا منشاء معلوم کرے۔ کائنات کی حقیقت کو سمجھے اور اس سے اتحاد پیدا کرے۔ یہ فطرت انسان کے دل میں بلند اور برتر آرزوئیں پیدا کرتی ہیں مگر راہ عمل نہیں دکھاتی۔ دوسری قوت اسے ذوق عمل سے آشنا کرتی ہے۔ مگر اس کے ساتھ خودی اور لذت پرستی میں مبتلا کر دیتی ہے۔ پہلی قوت کا نمائندہ فاؤسٹ ہے اور دوسری کا شیطان، انسان کامل کے لیے دونوں کے امتزاج کی ضرورت ہے۔(۲۳)

اقبال نے ''بالِ جبریل'' میں ایک نظم ''جبریل و ابلیس'' کے عنوان سے ایک مکالمے کی صورت میں لکھی ہے۔ جس کے آخری اشعار میں ملٹن اور گوئٹے دونوں کے خیالات کا عکس موجود

ہے۔ جس میں جبریل ابلیس سے کہتا ہے:

کھو دیے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشم یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو (۲۴)

اقبال ابلیس کی زبان میں تخیل پردازی کی حدوں کو چھوتے ہوئے جواب دیتے ہیں:

ہے میری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوق نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست و پا، الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط، اللہ ھو، اللہ ھو، اللہ ھو (۲۵)

''جاوید نامہ'' کی ایک نظم ''نالہ ابلیس'' ہے جس میں ابلیس کو شکایت ہے تو اس بات سے ہے کہ باوجود اتنی کوشش کے آدم میں مردِ غازی کی سے جگر تابی نہیں پیدا ہوتی۔ چنانچہ خدا سے فریاد کرتا ہے:

اے خداوند صواب و ناصواب
من شدم از صحبت آدم خراب
ہیچ گہ از حکم من سر برنتافت
چشم از خود بست و خود را درنیافت
صید خود صیاد را گوید بگیر
الاماں از بندۂ فرماں پزیر
از چنین صیدے مرا آزاد کن
طاعت دیروزہ من یاد کن

بندۂ صاحب نظر باید مرا
یک حریف پختہ تر باید مرا
منکر خود از تومی خواہم بدہ
سوئے آں مردِ خدا راہم بدہ
اے خدا یک زندہ مرد حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست (۲۶)

نیکی اور بدی کے مالک مجھے آدم کی صحبت نے خراب کر دیا ہے۔ یہ کبھی میری حکم عدولی نہیں کرتا۔ اس نے اپنے آپ سے آنکھیں بند کر لی ہیں اور یہ اپنی عظمت کو نہیں پا سکا۔ یہ ایسا شکار ہے جو خود شکاری سے کہتا ہے کہ مجھے پکڑے۔ ایسے فرمانبردار بندے سے خدا کی پناہ۔ میری پرانی عبادت کا لحاظ رکھتے ہوئے مجھے اس قسم کے شکار سے آزادی دلائیے۔ مجھے صاحب نظر بندہ اور پختہ تر حریف چاہیے۔ میری آپ سے درخواست ہے کہ مجھے ایسے بندۂ خدا کی طرف رہنمائی فرمائیے جو میرا انکار کرنے والا ہو۔ اے اللہ مجھے ایک زندہ مرد حق پرست عطا کیجیے ہوسکتا ہے کہ میں شکست کی لذت پا سکوں۔

''نالہ ابلیس'' میں صاف گوئٹے کے شیطان کا عکس ملتا ہے۔ جب خدا شیطان کو اجازت دیتا ہے کہ وہ فاؤسٹ کو بہکا سکے تو جب وہ بہکا تو اس پر شیطان کہتا ہے ''میں تیرا شکر گزار ہوں کہ مردوں سے بیوپار کرنے کا مجھے خود شوق نہیں۔ مجھے تو جیتا جاگتا انسان چاہیے۔ لاشوں سے بندہ دور رہتا ہے مرے ہوئے چوہے سے بلی کو کیا کام''۔(۲۷)

اطالوی مستشرق باؤسانی کے بقول اقبال نے شیطان کی شخصیت پانچ مختلف مگر نہایت اہم پہلوؤں کو ذہن میں رکھ کر تخلیق کی ہے گویا یہ شیطان سے متعلق پانچ مختلف مکتب ہائے فکر یا زاویہ ہائے نگاہ کا امتزاج ہے۔(۲۸)

۱۔ شیطان حسن و تدبیر اور عمل پیہم کے معاملے میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ باؤسانی کا خیال ہے کہ شیطان کی شخصیت کا یہ پہلو فکر یونان قدیم سے اخذ کیا گیا ہے۔ لیکن جاوید اقبال کے مطابق شیطان کے مکر و فریب، حسن تدبیر اور عمل پیہم کا ذکر تو صوفی شعراء کے کلام میں بھی موجود ہے اس لیے اقبال نے اسلامی ادبیات کی اس روایت ہی سے استفادہ کیا ہے۔(۲۹)

مثلاً اقبال فرماتے ہیں:

حریف ضرب او مرد تمام است
کہ آں آتش نسب والا مقام است
نہ ہر خاکی سزا وار یخ او است
کہ صید لاغرے بروے حرام است (۳۰)

....

مشو نخچیر ابلیساں ایں عصر
خساں را غمزہ شاں سازگار است
اصیلاں را ہماں ابلیس خوشتر
کہ یزداں دیدہ و کامل عیار است (۳۱)

وہ شیطان چونکہ آتش نسب اور بلند مقام ہے اس لیے اس کا مقابلہ تو صرف مرد کامل ہی کر سکتا ہے۔ ہر شخص اس کی چوٹ نہیں کھاتا کیونکہ دبلا پتلا اور کمزور شکار اس پر حرام ہے۔ اس دور کے شیطانوں کا شکار بننے سے گریز کر کیونکہ اس سے صرف کمینہ فطرت اور بے ضمیر لوگ ہی اثر قبول کرتے ہیں۔ مگر جو اصل ہیں تو انھیں اسی شیطان کو مقابلہ کرنے میں لطف آتا ہے جس نے خدا کو دیکھ رکھا ہے اور وہ اپنے فن میں کامل ہے۔

۲- دوسرا پہلو یہ ہے کہ شیطان خداوند تعالیٰ کی ضد ہے۔ یعنی خدا خیر کا سرچشمہ ہے۔ شیطان شر کا منبع ہے۔ یعنی خدا کے مقابلے میں شیطان کی اپنی آزاد شخصیت ہے یا وہ خدا کا حریف ہے۔ باؤسانی کی رائے میں شیطان کی شخصیت کے اس پہلو کو ترتیب دیتے وقت اقبال ایران کے قدیم نظریہ ثنویت یا یزداں واھرمن کے تصور سے متاثر ہوئے۔ اقبال کے بعض اشعار سے واقعی یہ تاثر پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کا شیطان خداوند تعالیٰ سے جس طرح مخاطب ہوتا ہے اس سے باؤسانی کی رائے کی تائید ہوتی ہے۔ (۳۲) مثلاً

پیکر انجم ز تو گردش انجم زمن
جاں بجہاں اندرم، زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم
تو بہ سکوں راہ زنی من بہ تپش رہبرم (۳۳)

تو ستارے وجود میں لاتا ہے لیکن انھیں گردش میں عطا کرتا ہوں۔ دراصل میں ہی تیرے جامد

جہاں کی جان ہوں۔ کیونکہ اس میں زندگی کی روح میں نے پھونک رکھی ہے۔ تو فقط جسم میں جان ڈالتا ہے۔ لیکن زندگی میں عمل کی گرمی مجھ سے پیدا ہوتی ہے۔ تو صرف ابدی راحت اور سکون کا راستہ دکھاتا ہے مگر میں جستجو اور تگ ودو کی طرف رہبری کرتا ہوں۔

۳- شیطان کی شخصیت کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ وہ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود عاشق توحید ہے۔ اس نے ابدی فراق اور عذاب قبول کیا لیکن خدا کے سوا کسی اور کے سامنے سربسجود ہونے کے لیے تیار نہ ہوا۔ باؤسانی کے نزدیک شیطان کی شخصیت کے اس پہلو کی تشکیل کرتے وقت اقبال خصوصی طور پر حلاج کے خیالات سے متاثر ہوئے۔ مثلاً ''جاوید نامہ'' میں منصور حلاج اقبال سے شیطان کا تعارف یوں کراتے ہیں۔(۳۴)

زانکہ او در عشق و خدمت اقدم است
آدم از اسرارِ او نامحرم است
چاک کن پیراہن تقلید را
تا بیاموزی ازو توحید را (۳۵)

چونکہ شیطان عشق اور خدمت میں آدم سے آگے تھا۔ اس لیے آدم اس کے اسرار سے آگاہ نہیں۔ پس تو تقلید کا پیراھن چاک کردے تاکہ شیطان سے توحید کا سبق سیکھ سکے۔

۴- چوتھا اہم پہلو یہ ہے کہ شیطان کی شخصیت سیاسی بھی ہے اور وہ اس میدان میں قومی اور بین الاقوامی سطح پر مقاصد کی تحصیل کے لیے خاکی شیاطین بھی پیدا کرتا ہے۔ باؤسانی اور دوسرے مستشرقین کے نزدیک یہ پہلو شیطان سے متعلق عالمی ادب میں اقبال کا اچھوتا تخلیقی اضافہ ہے۔(۳۶) نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں شیطان واضح کرتا ہے کہ وہ بجائے خود سرمایہ دارانہ نظام کا موجد اور محافظ ہے۔ اس لیے اسے آئندہ کے اشتراکی انقلاب کا ڈر نہیں۔ اگر اسے کوئی خوف ہے تو فقط احیائے اسلام سے ہے۔ لہٰذا وہ اپنے مشیروں کو ہدایت کرتا ہے۔ کہ وہ کسی نہ کسی طرح آئین پیغمبر چشم عالم سے پوشیدہ رکھیں۔

جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں
بے ید بیضا ہے پیران حرم کی آستیں
عصر حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغمبر کہیں (۳۷)

۵- پانچواں پہلو یہ ہے کہ شیطان خدا کی تخلیقات میں سے ہے۔اس نے حسد کی بناء پر اور اپنی نسلی برتری کی متکبرانہ دلیل دے کر آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا۔خدا نے آدم میں اپنی روح پھونک رکھی تھی۔اور اسے اشرف المخلوقات قرار دے کر اپنا خلیفہ نامزد کیا تھا۔مگر شیطان نے حسد کی آگ میں جلتے ہوئے اس دوں نظر و کم سواد، یعنی کوتاہ بین، بے شعور اور جاہل کے القاب سے پکارا۔گویا شیطان کے انکار کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ بلحاظ عبادت گزاری یا اعمال صالح آدم سے افضل تھا بلکہ نسلی امتیاز کے منطقی استدلال کی بنیاد پر اپنے آپ کو آدم سے اعلیٰ قرار دیا۔اس اعتبار سے وہ خدا کا حریف نہیں بلکہ انسان کا رقیب یا مدمقابل ہے اور اس کا مقصد اپنے مکروفریب کو عقلی دلائل کی صورت میں پیش کر کے انسان کو راہ راست سے بھٹکانا اور گمراہ کرنا ہے۔

باؤسانی کے نزدیک شیطان کا یہ تصور خالصتاً اسلامی ہے اور اس کی شخصیت کے اس پہلو کی تشکیل کرتے وقت اقبال خصوصی طور پر مولانا جلال الدین رومی سے متاثر ہوئے۔رومی شیطان کے لیے سانپ کی تشبیہہ استعمال کرتے ہیں۔شیطان کو بطور سانپ اس لیے تصور کیا جاتا ہے کہ سانپ اپنے مدمقابل پر ہمیشہ سر یعنی (عقل) سے حملہ کرتا ہے۔لیکن مردِ کامل اس کا وار اپنے قلب (یعنی عشق) کی ڈھال سے روکتا ہے۔پس بقول رومی عشق انسان کی طرف سے ہے اور عقل شیطان کی طرف سے۔لیکن رومی کی مراد عقل کے منفی استعمال سے ہے وہ ایسی عقل کو ''طاغوتی عقل'' کا نام دیتے ہیں۔(۳۸) اقبال بھی رومی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے فرماتے ہیں:

عقل اندر حکم دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است (۳۹)

اگر عقل دل کے تابع ہے تو وہ ''الٰہیاتی عقل'' ہے لیکن اگر وہ دل سے آزاد ہو جائے تو ''شیطانی عقل'' کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

عالمی ادب میں ''مثنوی معنوی'' میں مولانا روم کی نظم معاویہ و ابلیس کا اپنا مقام ہے۔بقول نکلسن اس سے بہتر معذرت شیطانی آج تک کسی نے تحریر نہیں کی۔اقبال کی وہ سب نظمیں جن میں شیطان کا انداز معذرت خواہانہ ہے رومی سے متاثر ہو کر لکھی گئیں۔یہاں تک کہ شیطان کی گردن مروڑ دینے کا تصور بھی رومی ہی سے لیا گیا۔(۴۰) ''جاوید نامہ'' کی نظم ''نالہ ابلیس'' میں یہ تصور اس طرح ملتا ہے:

بندہ باید کہ پیچد گردنم لرزہ اندازد نگاہش در تنم (۴۱)

مجھے ایسا انسان چاہیے جو میری گردن مروڑ دے جس کی نگاہ سے میرے بدن پر کپکپی طاری ہو جائے۔

اقبال کا شیطان اگر چہ مذکورہ مختلف نوع کے تصورات کے امتزاج سے تخلیق کیا گیا لیکن اس کے باوجود اقبال کا تصور شیطان بنیادی طور پر خالصتاً اسلامی ہے۔

انھوں نے ''پیامِ مشرق'' کی نظم ''تسخیر فطرت'' میں ''انکارِ ابلیس'' اور اغوائے آدم کو بہت خوب صورت پیرایئے میں پیش کیا ہے۔ اس طرح انھوں نے اس آیت قرآنی کی نہایت موثر انداز میں ترجمانی کی ہے جس میں ابلیس آتش نژاد ہونے کی بنا پر غرور کی حالت میں سرکشی اختیار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں آدم سے بہتر ہوں۔

نوری ناداں نیم، سجدہ بہ آدم بزم
او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من، خونِ رگِ کائنات
من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم (۴۲)

اقبال نے یہاں پر شیطان کو دوسروں پر فوقیت حاصل کرنے اور غلبہ پانے کی آرزو کا آزادانہ اظہار کرتے ہوئے دکھایا ہے۔ اقبال کو اس کی یہی ادا بھلی لگی کہ اس نے اپنے احساس ذات کی بنا پر خود آزاد فیصلہ کرتے ہوئے علم بغاوت بلند کیا اور ایک زبردست معرکے کا آغاز کر دیا۔ اقبال کے نزدیک انکار ابلیس اگر چہ ایک جارحانہ عمل ہے۔ یہ تکبرانہ انکار نہیں بلکہ ایک قسم کا افہام ہے۔ اس کا انکار سلبی نہیں بلکہ حقیقتاً اثباتی ہے، جس میں وہ تپش، سوز و خلش کا مظہر ہے۔ اللہ تعالیٰ سے وہ کچھ اس طرح کا دعویٰ کرتا ہے کہ:

پیکرِ انجم ز تو گردشِ انجم ز من
جان بجہان اندرم زندگیٔ مضمرم
تو بہ بدن جان دہی، شور بجان من دھم
تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم
آدم خاکی نہاد دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوش تو پیر شود در برم (۴۳)

اغوائے آدم کو اقبال جد و جہد اور حرکت کی طرف گامزن ہونا تصور کرتے ہیں۔ ابلیس اغوائے آدم کے وقت اسے کچھ اس طرح تلقین کرتا ہے کہ جنت کی ابدی پرسکون زندگی سے سوز و

ساز کی زندگی بہتر ہے۔ کیونکہ اس کا ایمان ہے کہ:

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام
فاختہ شاہین شود از تپش زیر دام (۴۴)

اقبال کے نزدیک عشق کا جذبہ وصل سے ختم ہو جاتا ہے اس میں اضافہ فراق سے نصیب ہوتا ہے۔ جس میں تڑپ اور جستجو ہوتی ہے۔ اس طرح ابلیس اپنی حسن تدبیر اور حیلے بہانوں سے آدم کو جنت سے باہر کی عملی دنیا میں قدم رکھنے پر آمادہ کرنے کے لیے کہتا ہے۔

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام؟ سوختنِ نا تمام (۴۵)

اقبال کے ہاں احساس خودی اور حرکت وعمل کے درمیان کوئی فرق دکھائی نہیں دیتا اور اس بات میں ان کے جذبات کی شدت کا یہ عالم ہے کہ انھیں ابلیس وآدم کی روایت میں ''ابلیس'' کا کردار زیادہ پسند آیا کیونکہ اس نے انسان کو مقصد آفرینی کی طرف متوجہ کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک ابلیس سے مقابلہ کرنے سے انسانی خودی کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوتا ہے۔ اقبال ''جاوید نامہ'' میں حضرت شاہ ہمدان کی زبان میں حقیقت ابلیس پر روشنی ڈالتے ہوئے اس مدعا کا جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے وجود شر کو انسان کے پیچھے کیوں لگا رکھا ہے۔

بندہ کز خویشتن دارد خبر
آفریند منفعت را از ضرر
بزم با دیو است آدم را وبال
رزم با دیو است آدم را جمال
خویشتن را بر اہرمن باید زدن
تو ہمہ تیغ آں ہمہ سنگ فسن
تیز تر شو تا فتد ضرب تو سخت
ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت (۴۶)

جو بندہ اپنی قوتوں کا احساس رکھتا ہے۔ وہ نقصان سے بھی نفع حاصل کر لیتا ہے۔ شیطان کے ساتھ دوستی آدم کے لیے عذاب ہے مگر شیطان سے مقابلہ کرنے میں آدم کا حسن نکھرتا ہے۔ اپنے آپ کو شیطان کے مقابل لانا چاہیے۔ تو سراپا تیغ ہے اور وہ، سان جس سے تلوار کو تیز کیا جاتا ہے۔

تو اپنی تلوار کو اور تیز کرتا کہ تیر اور سخت پڑے ورنہ تو دونوں جہانوں میں سیاہ بخت رہے گا۔
اقبال خودی اور شخصیت کے ارتقا کی خاطر مخالفانہ قوت سے نبرد آزمائی کو ضروری قرار دیتے ہیں:

ہر کہ دانائے مقامات خودی است
فضل حق داند اگر دشمن قوی است
کشت انساں را عدو باشد سحاب
ممکناتش را بر انگیزد ز خواب (۴۷)

جو کوئی خودی کے درجات سے واقف ہے اگر اس کا دشمن قوی ہے تو وہ اسے اللہ تعالیٰ کا فضل سمجھتا ہے۔ دشمن انسان کی کھیتی کے لیے بارش کی مثل ہے کیونکہ وہ اس کے اندر خفیہ امکانات کو نیند سے بیدار کرتا ہے۔

چنانچہ ابلیس کی افادیت ان کے نزدیک یہی تھی کہ وہ ایک متحرک مخالف کردار ہے جو انسان کو فعال اور نبرد آزما بنائے رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک شیطان آزادیٔ خیال، آزادی رائے اور قوتِ عمل کی تخلیق کا مظہر ہے (۴۸)۔ ان کی نظر میں انسانی زندگی کی تمام دلچسپیاں، آزادی اور بغاوت کے اسی جذبے کی مرہون منت ہیں جسے شیطان نے تحریک دی۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک ایسی دنیا میں زندگی بسر کرنا جہاں خدا ہو اور شیطان کا وجود نہ ہو زندگی کی دلیل نہیں۔

مزی اندر جہانِ کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد (۴۹)

اقبال کے تصور میں دو ابلیس ہیں۔ ایک جس کی وجہ سے کائنات میں سوز، تڑپ زندگی ہے جو اصل حیات ہے اور ایک وہ جو تاریکی اور جہالت، غلامی اور جمود کی علامت۔ یہ دوسرا ابلیس دینیات کا ابلیس ہے۔ اسے ہی شیطان کہتے ہیں۔ یہ انسانوں کو مسلسل بہکا رہا ہے۔ اقبال کے نزدیک اپنی کمزوریوں کی تاویل کے لیے قسمت کو ذمہ دار ٹھہرانے کا رجحان بھی شیطان کا پیدا کردہ ہے۔ چنانچہ یہ دوسرا ابلیس ہی ہے جو کہتا ہے کہ:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں (۵۰)

یہ ابلیس انسان کو کامل نہیں بنانا چاہتا یہ بندے کو خدائی صفات سے آراستہ نہیں کرتا بلکہ بندہ مومن سے خائف ہے۔ اس لیے ابلیس اپنے چیلوں سے کہتا ہے۔

جانتا ہوں میں یہ امت حاملِ قرآں نہیں
ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں
چشمِ عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب
یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محروم یقیں (۵۱)
ہے یہی بہتر الٰہیات میں الجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھا رہے
تم اسے بیگانہ رکھو عالم کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات
ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات
مست رکھو ذِکر و فکر صبحگاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے (۵۲)

اس ابلیس میں مذہبی شیطان کی تمام خصوصیات نسلی موجود ہیں۔ علامہ اقبال نے جو مسلمان کی بے حسی اور جمود سے برانگیختہ ہو کر ہمارے لیے ایک اصول زندگی متعین کرنا چاہیے تھے واقعی انھوں نے ابلیس اول کے تصور سے جو روشنی کا پرتو، جستجو کا داعی، روح کائنات اور مشعل ہدایت تھا ہمارے لیے ایک درخشاں مثال وضع کی ہے۔ مگر شاید ہمارے مادی تاثرات اور ہمارا مادی تخیل ان کی گہری نگاہ سے پوشیدہ نہیں تھا اس لیے جہاں انھوں نے کائنات کے جوہر علیہ سے بحث کی وہاں اس کی ضد یعنی اس ابلیس کی جو ظلمت کا پیکر، شکست کا حامی، دشمن زندگی اور جو ہستی انسان کے حق میں سم قاتل ہے، کے اظہار سے بھی گریز نہیں کیا۔ مگر ''ان کے تخیل کا شاہکار، کائنات کا اصل ہیرو ابلیس اول ہے، ابلیس ثانی نہیں۔ (۵۳)

☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

۱- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، ص۵۴۔
۲- تفسیر ابن کثیر، ص۲۷۔
۳- 'لغات القرآن، ص۳۰۳ جلد۳، ۱۴ از مولانا عبدالرشید نعمانی، ندوۃ المصنفین انڈیا طبع دوم ۱۹۴۹ء۔
۴- ایضاً ص۳۰۳۔
۵- القرآن، سورہ الرحمٰن آیت ۱۵۔
۶- القرآن، سورہ انعام آیت ۱۱۲۔
۷- تفہیم القرآن، ص۵۴۔
۸- سورہ البقرہ آیت ۱۴۔
۹- اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۱۱ص ۸۹۸، ۱۹۷۵ء۔
۱۰- تفہیم القرآن، ص۶۵، ۶۶۔
۱۱- تفسیر ابن کثیر، ص۱۱۰۔
۱۲- ڈاکٹر محمد ریاض، جاوید نامہ تحقیق و توضیح، ص۱۵۵، ۱۵۶۔
۱۳- تفہیم القرآن، ص۴۵۔
۱۴- تفسیر ابن کثیر، ص۱۱۰ سورہ بقرہ آیت نمبر ۳۴ میں یہی مضمون بیان کیا گیا۔
۱۵- اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۱۱ص ۸۹۸۔
۱۶- ہر زمانے میں ایسا ہوتا آیا ہے کہ جب کوئی پیغمبر دنیا کو راہ راست دکھانے کے لیے آیا تو تمام شیطان قوتیں اس کے مشن کو ناکام کرنے کے لیے کمربستہ ہوگئیں۔
۱۷- تاج محمد خیال''اقبال کا نظریہ ابلیس'' مترجمہ احمد صدیقی، مشمولہ 'فلسفہ اقبال بزم اقبال کلب روڈ لاہور، ص۲۷۔
۱۸- اسلام کا سیاسی اور اخلاقی نصب العین، ص۱۱۔
۱۹- ڈاکٹر محمد ریاض، جاوید نامہ تحقیق و توضیح، ص۱۵۸۔
۲۰- میر غلام بھیک نیرنگ ''اقبال کے بعض حالات''، مشمولہ مطالعہ اقبال، مرتب گوہر نوشاہی جون ۱۹۷۱ء، ص۲۴۔
۲۱- ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، اقبال کا ذہنی ارتقا ص۱۹۔
۲۲- آل احمد سرور ''اقبال اور ابلیس''، نئے اور پرانے چراغ، حالی پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۴۶ء ص۴۱۔
۲۳- ایضاً ص۵۱۔
۲۴- بالِ جبریل، ص۱۲۲۔
۲۵- ایضاً۔
۲۶- جاوید نامہ، مع ترجمہ ۲۵۶۔

۲۷- بحوالہ، نئے اور پرانے چراغ، ص۵۳۔
۲۸- جاوید اقبال، افکارِ اقبال، (تشریحات جاوید) ''خودی اور شیطان'' ص۵۷۔
۲۹- ایضاً
۳۰- ارمغانِ حجاز، مع سلیس اردو ترجمہ ص۲۴۸۔
۳۱- ایضاً
۳۲- افکارِ اقبال، ص۵۹۔
۳۳- پیامِ مشرق، مع اردو ترجمہ از میاں عبدالرشید ۱۹۹۱ء ص۱۵۰۔
۳۴- جاوید اقبال، افکارِ اقبال، ص۶۰۔
۳۵- جاوید نامہ، ص۲۴۷۔
۳۶- افکارِ اقبال، ص۶۳۔
۳۷- ارمغانِ حجاز، ابلیس کی مجلس شوریٰ'' ص۱۵۹۔
۳۸- افکارِ اقبال، ص۶۱۔
۳۹- پس چہ باید کرد اے اقوام شرق مع سلیس اردو ترجمہ از میاں عبدالرشید ص۸۴۔
۴۰- افکارِ اقبال، (تشریحات جاوید) ص۶۱۔
۴۱- جاوید نامہ، ص۲۵۸۔
۴۲- پیامِ مشرق، نظم تسخیر فطرت'' ص۱۴۸۔
۴۳- ایضاً ص۱۵۰۔
۴۴- ایضاً
۴۵- جاوید نامہ، مع سلیس اردو ترجمہ از میاں عبدالرشید۔
۴۶- ایضاً ص۲۹۷۔
۴۷- ایضاً ص۱۳۳۔
۴۸- تاج محمد خیال ''فلسفۂ اقبال'' ص۸۶۔
۴۹- پیامِ مشرق، ص۱۵۴۔
۵۰- ارمغانِ حجاز، ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' ص۱۵۳۔
۵۱- ایضاً ص۱۵۹۔
۵۲- ایضاً ص۱۶۰، ۱۶۱۔
۵۳- سید فیاض محمود ''اقبال کے کلام میں شیطان کا تصور'' مشمولہ صحیفہ، اقبال نمبر ص۱۹، اکتوبر دسمبر ۱۹۹۰ء۔

فصل پنجم

جدید برطانوی نظام تعلیم کے مسلمانوں پر اثرات

برصغیر پاک و ہند میں تعلیم کی ترقی و ترویج میں مسلمان اشرافیہ، علماء اور صوفیاء نے نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ ان تین طبقوں میں سے مسلم اشرافیہ اپنی مرضی سے جبکہ علماء اور صوفیاء اپنے پیشے اور ذہنی رجحانات کی وجہ سے تعلیم کے فروغ کے لیے سرگرم عمل رہے۔ دینی اور دنیوی تعلیم میں توازن موجود تھا۔ یہ کبھی بھی ایک دوسرے سے جدا نہیں رہے۔ گوکہ حکومت یا ریاست نے تعلیم کا کوئی الگ ادارہ قائم نہیں کیا ہوا تھا لیکن اس نے تعلیم کی اشاعت میں مختلف طریقوں سے اپنا بھرپور کردار ادا کیا۔ مدارس کے قیام اور انتظام کے لیے فیاضانہ امداد فراہم کی جاتی تھی۔ اساتذہ اور علماء کے لیے وظائف کا اچھا خاصہ بندوبست تھا۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے بڑے شہروں میں مدرسے قائم تھے جہاں دینی اور دنیوی دونوں طرح کی تعلیم دی جاتی تھی۔(۱)

سلاطین دہلی اور مغل حکمرانوں نے تعلیم کی ترویج کی خاطر مدارس کے قیام اور علماء و اساتذہ کی مدد کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ ملا نظام الدین نے اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں ایک تعلیمی نصاب مرتب کیا جسے ''درس نظامی'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ جسے برصغیر کے تقریباً تمام مدرسوں میں اپنایا گیا اور یہ نصاب مسلم کالجوں اور یونیورسٹیوں کے لیے ایک مستند نصاب کا درجہ رکھتا تھا۔(۲) تعلیم کا یہ نظام نا صرف مسلمانوں کے مزاج اور تاریخی روایات کی عکاسی کرتا تھا بلکہ یہ حصول روزگار کا بھی ایک اہم ذریعہ تھا۔ اگر موجودہ دور کی مروج اصطلاحات کا استعمال کیا جائے تو یہ کہنا مناسب ہوگا کہ اس وقت کی ''جوڈیشل سروس'' پر ان اداروں کے فارغ التحصیل علماء کا قبضہ تھا۔ اس وقت کے قاضی جنھیں مسلم معاشرے میں اہم سماجی مقام حاصل تھا انھی اداروں کے تعلیم یافتہ ہوئے تھے۔

ہندوستان سے مغربی قوموں کا تعلق اگرچہ اکبر کے وقت سے شروع ہو چکا تھا لیکن پورے دوسو برس تک ہندوستانی تعلیم نے مغرب سے کوئی اثر قبول نہ کیا۔ ہماری تعلیم میں مغربی اثرات پہلے پہل اٹھارویں صدی کے آخر میں نمودار ہوئے۔ وجہ یہ ہے کہ حکومت یا مذہب کی طاقت کے

بغیر کسی پوری قوم کے لیے نئے تعلیمی سانچے بنانا ممکن نہیں ہوتا۔(۳)

ہندوستان میں مغرب کے اثر سے پہلے مذہب اور تعلیم کا کام ساتھ ساتھ چلتا تھا۔ انگریزی عہدِ حکومت میں یہ روایت قائم نہ رہ سکی۔ انگریز راج کی آمد اور انگریزی زبان کو دفتری زبان قرار دیے جانے کے ساتھ ہی مسلمانوں کے حصول روزگار کے مواقع بالکل کم ہو گئے۔ کئی ہزار مسلمان جو ابھی تک حکومت کے جوڈیشل شعبے سے وابستہ تھے بیک جنبشِ قلم غیر تعلیم یافتہ قرار پائے اور انھیں اپنی ملازمتوں اور ذریعہ معاش سے ہاتھ دھونا پڑا۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد مسلمان بہت زیادہ زوال کا شکار تھے۔ مسلمانوں نے برصغیر پاک و ہند پر حکمرانی کی تھی اور وہ انگریزوں کو غاصب خیال کرتے تھے کیونکہ انھوں نے مسلمانوں سے ہی اقتدار چھینا تھا۔ ان حالات میں مسلمان قوم کی طرف سے دو بنیادی ردِعمل سامنے آئے۔

۱- روایت پسند مسلمان اور علماء کا ردِعمل جو انگریزوں کو غاصب خیال کرتے تھے اور ان کے ہر عمل پر شاکی تھے۔ مسلمانوں نے صدیوں برصغیر پر حکمرانی کی تھی۔ برسوں کی حکمرانی نے ان میں ایک احساس برتری پیدا کر دیا تھا۔ انگریزوں کی حکمرانی سے انھیں شدید نفسیاتی دھچکا پہنچا۔ وہ برصغیر میں اپنے آپ کو غیر محفوظ سمجھنے لگے۔ ان حالات میں ان کا فطری ردِعمل یہ تھا کہ انگریز حکومت سے کوئی واسطہ نہ رکھا جائے۔ ہر اس کام سے پرہیز کیا جائے جس کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ کسی بھی شکل میں انگریز یا انگریز حکومت سے ہو۔ انگریزی زبان بالکل نہ سیکھی جائے۔ ان کے نظامِ تعلیم سے دور رہا جائے اور بچوں کو تعلیم کی غرض سے مذہبی مدرسوں اور مکتبوں میں ہی بھیجا جائے اور اپنے روایتی علوم اور قرآن و حدیث کی تعلیم ہی حاصل کی جائے۔

۲- مسلمان قوم میں دوسرا ردِعمل ان دور بین لوگوں کی طرف سے تھا جن کی دور اندیش نگاہوں نے دیکھ لیا تھا کہ انگریز برصغیر پر ایک طویل عرصے کے لیے حکمرانی کرے گا۔ اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ انگریزی زبان و علوم کو سیکھا جائے اور انگریز قوم سے اچھے تعلقات استوار کیے جائیں۔

مندرجہ بالا دو متضاد ردِعمل ہی تھے جنھوں نے برصغیر پاک و ہند میں انگریز کے قائم کردہ نظامِ تعلیم کی دوئیگی کو مزید بڑھایا۔ پہلے ردِعمل کے حامل لوگ جدید تعلیمات سے بالکل ناآشنا رہے۔ مدرسوں کو حکومتی سرپرستی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ان کے انتظام کا زیادہ تر انحصار مالی امداد چندوں کی رقوم پر تھا۔(۴) جدید علوم سے ناآشنائی ان میں وہ اعتماد پیدا نہ کر سکی جو بقول اقبال

احساس شخصیت کے اُجاگر کرنے کے لیے ضروری تھا۔اس کے برعکس مشنری سکولوں میں پڑھنے والے بچے اپنی تاریخی اور سماجی اقدار سے بالکل الگ تھلگ ہوکر رہ گئے۔

نظام تعلیم جیسا نازک مسئلہ کسی بھی قوم کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی اہمیت رکھتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ تقریباً گذشتہ پونے دوسو سال سے اسے قومی امنگوں کے مطابق ڈھالنے کی کوششیں کی گئیں لیکن وہ نتائج برآمد نہ ہوسکے جن کی توقع کی جاتی رہی۔وہی نظام تعلیم جس کی بنیاد لارڈ میکالے(۵) نے رکھی آج بھی معمولی ردوبدل کے بعد اسی نہج پر قائم ہے۔

لارڈ میکالے کے رائج کردہ نظام تعلیم کی خاص غایت تھی جس کا ذکر وہ ان الفاظ میں کرتا ہے:

> We must at present do our best to form a class who may be interpreter between us and the millions whom we govern; A class of persons, Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect.(6)

> ہمیں اس وقت لازماً ایک ایسا طبقہ بنانا چاہیے جو ہم میں اور ہماری کروڑوں رعایا کے درمیان مترجم ہو۔ایک ایسا طبقہ ہونا چاہیے جو خون اور رنگ کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہومگر مذاق اور رائے،اخلاق اور سمجھ کے اعتبار سے انگریز۔

چنانچہ جو جدید برطانوی نظام تعلیم ہندوستان میں رائج کیا گیا،اس کے درج ذیل اثرات برآمد ہوئے:

۱- دوطرز کے تعلیمی نظام کے نفاذ سے ہر جگہ مسلم معاشرہ تمدنی دوئی کا شکار ہوگیا۔

۲- قدیم مشرقی علوم کے حامل افراد پر ذریعہ معاش کے دروازے بند ہوگئے۔

۳- جدید تعلیمی نظام نے علوم کو مفید اور غیر مفید کے دو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیا۔

۴- مسلمان، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی پستی اور تعلیمی کمزوری کے باعث قومی اور ملی انحطاط کا شکار ہوگیا۔

۵- رجعت پسندی اور تنگ نظری نے انھیں خودداری اور خودشناسی جیسی اعلیٰ اقدار سے دور کردیا۔

۶- تعلیم کا مقصد ان کے نزدیک ملازمت کا حصول رہ گیا۔

۷- جدید تعلیم کے نام پر جو علوم دیسی باشندوں کو پڑھائے گئے۔وہ جزوی اور ناقص تھے۔

۸- مغربی تاریخی روایات کو ان کے ذہنوں میں راسخ کیا گیا اور مسلم روایات سے دور رکھنے کی کامیاب کوشش کی گئی۔

۹- جدید برطانوی نظام تعلیم کی بدولت ایک غلامانہ ذہن کا طبقہ پیدا ہوا جو عزت نفس اور ملی تشخص کے احساس سے عاری تھا (بلکہ ہے) دریوزہ گری اور مغرب پرستی ان کے خون میں سرایت کر گئی۔

۱۰- تعلیم کو مذہب سے بالکل الگ کر دیا گیا۔ یہ انتظام ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کی روایات کے خلاف تھا اور اس کے نتیجہ میں مختلف قسم کی پیچیدگیوں کی شکل میں نمودار ہوا۔(۷) سالہا سال تک تعلیم حاصل کرنے کے باوجود ہمارے نوجوان اپنی قومی تہذیب سے ناواقف رہے اور اس طرح اپنے ہی ملک میں ان کی حالت غیروں کی سی ہوگئی۔ علامہ اقبال جب اپنے تعلیمی سفر سے لوٹے تو انھیں ملت اسلامیہ بالخصوص ہندوستان کے مسلمان ان درجہ بالا حالات سے دوچار دکھائی دیے۔ اقبال جیسا ذی شعور انسان اس دوہرے نظام تعلیم سے خائف تھا کیونکہ یہ نظام اس کردار کو پنپنے میں ممد و معاون ثابت نہیں ہو رہا تھا جس کے اقبال داعی تھے اور وہ اس بات کے قائل تھے کہ موجودہ دور میں جدید تعلیم سے دور رہ کر کامیاب زندگی نہیں گزاری جا سکتی۔

مرشد کی یہ تعلیم تھی اے مسلم شوریدہ سر!
لازم ہے رہرو کے لیے دنیا میں سامانِ سفر
بدلی زمانے کی ہوا، ایسا تغیر آ گیا
تھے جو گراں قیمت کبھی اب ہیں متاع کس مخر
وہ شعلۂ روشن ترا، ظلمت گریزاں جس سے تھی
گھٹ کر ہوا مثل شرر، تارے سے بھی کم نور تر
شیدائی غائب نہ رہ، دیوانہ موجود ہو
غالب ہے اب اقوام پر معبود حاضر کا اثر
ممکن نہیں اس باغ میں کوشش ہو بار آور تری
فرسودہ ہے پھندا ترا، زیرک ہے مرغ تیز تر
اس دور میں تعلیم ہے امراض ملت کی دوا
ہے خون فاسد کے لیے تعلیم مثل نیشتر (۸)

لیکن مسلمانوں کے لیے کس قسم کی تعلیم ضروری ہے اس کے لیے ان کا ایک مخصوص زاویۂ نگاہ تھا۔ ان کے نزدیک تعلیمی نظام کی دوئی مسلمانان برصغیر کے لیے سم قاتل ثابت ہو رہی تھی۔

انھیں دکھائی دے رہا تھا کہ وہ طبقہ جو قدیم علوم کا حامل تھا وہ کسی مسجد کی امامت کے فرائض ہی انجام دے سکتا تھا۔ وہ خالص دینی تعلیم کے قدیم تصور سے لپٹا ہوا، تسخیر کائنات اور اجتہاد جیسے فی زمانہ علوم سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنی زیادہ توجہ کلام اور علم الکلام کی بحثوں پر دے رہا تھا۔ جبکہ دوسرا طبقہ جو جدید تعلیم کا حامل تھا انگریز کی کورانہ تقلید کو باعث فخر سمجھتا تھا اور یوں متوازن تعلیمی نظام دونوں طبقوں میں عنقا تھا۔

اقبال مسلمانوں میں بلند نظری اور خودداری جیسے اوصاف پنپتے دیکھنا چاہتے تھے نہ کہ غلامی اور محکومی کی زنجیروں میں جکڑنے والے نظام تعلیم کو ان کے نزدیک ''مسلمان نوجوان کی تعلیمی اساس اگر دینی اور اخلاقی نہ ہو تو اس میں سیر چشمی، بلند نظری اور خودداری کے وہ اوصاف حسنہ نہیں پیدا ہو سکتے جو اسلامی سیرت کے لیے مابہ الامتیاز ہیں۔''(۹)

علامہ نے زیر تحقیق مقالہ میں صرف جدید برطانوی نظام تعلیم پر تنقید ہی نہیں کی بلکہ کچھ تجاویز بھی پیش کی ہیں ان کے مطابق ''جدید برطانوی نظام تعلیم مسلمانوں کے لیے ناموزوں ہے ان کی فطرت کے منافی ہے۔ کردار کی ایک غیر مسلم قسم پیدا کرتا ہے۔ انھیں اپنے ماضی سے الگ تھلگ کرتا ہے۔ اس غلط مفروضے پر مبنی ہے کہ تعلیم کا نصب العین قوت ارادی پیدا کرنے کی بجائے محض انسانی ذہن کی تربیت ہے۔ ان کے نزدیک قومیں اس لیے زندہ رہتی ہیں کہ وہ اپنی ماضی کی عظیم شخصیتوں کو فراموش نہیں کرتیں۔''(۱۰)

اقبال کے نظریہ تعلیم کے اہم نکات کا جائزہ

۱۔ بامقصد تعلیم

اقبال علم برائے علم نہیں بلکہ بامقصد تعلیم کا تصور پیش کرتے ہیں جیسا کہ عام طرز تعلیم کا نصب العین علم برائے علم ہے۔ یہ طریقہ تعلیم علم میں اضافے کا باعث بنتا ہے اور مادی زندگی کو بہتر بنانے کے طریقے کار بھی بتاتا ہے۔ یہ طریقہ مادیت پسند جدید انسان تو پیدا کرتا ہے لیکن اس کو روحانیت سے دور کر دیتا ہے اس میں ایک صالح انسان پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں یعنی یہ نظام متعلم کو انسانی قدروں سے آگاہ نہیں کرتا بلکہ کشمکش اور ذہنی خلفشار کا شکار بنا دیتا ہے۔ جبکہ اقبال اس نظام تعلیم کے داعی ہیں جو متوازن کردار کے حامل افراد کی نشوونما کر سکے، ان کے مطابق ''وہی طریقہ تعلیم کامل ہوگا جو نفس ناطقہ کے تمام قواء کے لیے یکساں ورزش کا سامان مہیا کرے۔

ادراک، تخیل، تاثر یعنی نفس ناطقہ کی ہر قوت تحریک میں آنی چاہیے۔ کیونکہ کامل طریق تعلیم کا منشا ہے کہ نفس ناطقہ کی پوری پوشیدہ قوتیں کمال پر ہوں نہ کہ بہت سی علمی باتیں دماغ میں جمع ہو جائیں۔"(۱۱)

اقبال کے نزدیک علم برائے علم احمقوں کا نظریہ ہے۔ وہ مقصد تعلیم کو خاص اہمیت دیتے تھے۔ انھوں نے تعلیم کو اخلاقی تربیت کا وسیلہ قرار دیا ہے۔ کردار اور سیرت کے ایسے نمونے ہونے چاہئیں جو مسلمان طالب علم کے کردار کو اس سانچے میں ڈھال دیں جو اسلام کا زاویہ نظر ہے۔

اقبال کے مطابق جدید نظام تعلیم شخصیات کی نشوونما کے لیے سازگار نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اورنگ زیب عالمگیر اسلامی سیرت کے اس نمونے پر پورا اترتا ہے جس کو قابل تقلید بنایا جا سکے۔ اس میں بہادری، ضبط نفس، منصف مزاجی کے ساتھ شرعی حدود اور اسلامی قومیت کی حفاظت کا جذبہ موجود تھا۔ چنانچہ تعلیمی نظام کا مقصد ایسا ہو جو اسلامی سیرت کے اس نمونہ کو ترقی دے تاکہ مسلمان ہر وقت اس کو مدنظر رکھ سکے۔(۱۲) اقبال کے نزدیک صحت مند کردار قومی نصب العین کے تمام پہلوؤں کا عکاس ہوتا ہے اور اس کردار کی بامقصد حصولی قومی تعلیم کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

۲۔ سماجی اور تاریخی روایات سے ہم آہنگ تعلیمی نظام

اقبال نے ایک ایسے متوازن تعلیمی نظام کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں بحیثیت مسلمان ہماری معاشرتی قدروں کو نمو ملے۔ اس لیے ہر فرد انفرادی طور پر ایسی تعلیمات سے بہرہ ور ہو جو دنیوی اور دینی زندگی کی متوازن قدروں پر استوار ہوں۔ اس نظام تعلیم سے ہر فرد میں خود شناسی کا مادہ پیدا ہو جائے اور وہ نا صرف خود شناس بن جائے بلکہ اسلام کی تاریخی روایات کا امین بھی ہو۔ اس میں اپنے اسلاف کی اقدار بدرجہ اتم موجود ہونا چاہئیں۔

سب سے پہلے ہمارے نبی حضرت محمد رسول اللہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی بنی نوع انسان کے لیے ایک نمونہ ہے۔ اس طرح خلفائے راشدین اور صحابہ کرام کے ساتھ ساتھ اسلامی تاریخ کے تمام روشن مینار مرد اور خواتین ہماری تاریخ کا حصہ ہیں۔ ان کرداروں کے نقش پاء کی پیروی اور اس میں مزید ترقی کے امکانات ایسے تعلیمی نظام کے بغیر ناممکن نظر آتے ہیں جس کی بنیاد ہماری تاریخی اور سماجی اقدار پر نہ رکھی گئی ہو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ آج کا طالب علم اپنے اسلاف کی تاریخ سے واقف نہ ہونے کی بناء پر خود

اعتماد نظر نہیں آتا۔ وہ دورِ انحطاط کی پیداوار ہونے کی بنا پر مغربی تعلیم کے شکنجے میں کچھ اس طرح جکڑ گیا ہے کہ وہ اپنے اسلاف کے سنہرے دور، ان کے اطوار، اخلاق اور طرزِ معاشرت کو فراموش کرتا جا رہا ہے۔ کیونکہ یہ تمام علوم اسے مروج نصاب تعلیم فراہم نہیں کرتا۔

علامہ اقبال کی رائے میں تاریخ قوموں کا ذہن ہوتی ہے۔ اگر کوئی قوم اپنا حافظہ بھلا دے تو مردہ ہو جاتی ہے۔(۱۳)

''رموزِ بے خودی'' میں تفصیلاً تاریخ کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ حال کا ماضی سے گہرا رشتہ ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل ایک وحدت ہیں۔ حیات لازوال کا حصول ماضی، حال اور مستقبل کو یک جا کر کے ہی ممکن ہے۔ زندگی میں تجربات کی تکرار نہیں ہوتی لیکن خود آگاہی کے لیے ضروری ہے کہ انسان ماضی کے شعور سے فائدہ اٹھائے۔ یہ تاریخ ہی ہے جس کی خم و مینا میں صدیوں کی پرانی شراب ہوتی ہے جو اس کی کہنگی میں اضافہ کرتی ہے۔

بادۂ صد سالہ در مینائے او مستیٔ پارینہ در صہبائے او
سر زند از ماضی تو حال تو خیزد از حال تو استقبال تو
مشکن ار خواہی حیاتِ لازوال رشتۂ ماضی ز استقبال و حال (۱۴)

چنانچہ زندہ قومیں اپنی تاریخی روایات کے بارے میں بہت حساس اور قدامت پسند واقع ہوتی ہیں اور کسی طور پر بھی اپنا تعلق ماضی سے نہیں توڑتیں، بلکہ ان تینوں زمانوں کو ایک کڑی میں پرو دیتی ہیں، جو کہ تعلیمی نظام سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ تاریخ اسلام سے عدم واقفیت نے ہمارے نوجوان سے وہ جذبہ افتخار چھین لیا ہے جو کسی عظیم قوم کا خاصہ ہوتا ہے۔

انگریزی اور جدید نظام تعلیم کے پروردہ طالب علم یورپین قوموں کے تاریخی کرداروں سے تو بخوبی واقف ہیں جبکہ تاریخ اسلام کے عظیم کرداروں کا انھیں کچھ علم نہیں اس ضمن میں اقبال کہتے ہیں۔ ''ہمارا تعلیم یافتہ نوجوان ولنگٹن، گلیڈ سٹون، والیٹر، لوتھر کے بارے میں سب کچھ جانتا ہے۔ وہ آپ کو بتا دے گا کہ لارڈ ابرٹس نے اٹھارہ سال کی عمر میں ایک سپاہی کی حیثیت سے جنوبی افریقہ کی جنگ میں حصہ لیا لیکن ہم سے کتنے جانتے ہیں کہ محمد ثانی نے قسطنطنیہ بائیس سال کی عمر میں فتح کیا ہم میں سے کتنے ہیں جنھیں اس بات کا دھندلا سا بھی گمان ہے کہ مسلم تہذیب کا جدید مغربی تہذیب پر کتنا اثر ہے۔ ہم میں کتنے ابن خلدون کی حیران کن تاریخی تخلیقات سے باخبر ہیں یا الجزائر کے میر عبدالقادر کے غیر معمولی عظیم کردار سے واقف ہیں۔ ایک زندہ قوم اس لیے زندہ

ہوتی ہے کہ وہ اپنے متوفین کو کبھی نہیں بھولتی۔‘‘(۱۵)

چنانچہ اقبال کے نزدیک تاریخ کا علم کسی بھی قوم کی بقا میں اہم کردار ادا کرتا ہے جس سے نہ صرف مفید معلومات حاصل ہوتی ہیں بلکہ مستقبل کے لیے بہتر لائحہ عمل تشکیل دینے اور عبرت حاصل کرنے کا بھی موقع ملتا ہے۔

قومی روایات کے ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم کا نقطہ نظر بھی اہمیت کا حامل ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ ’’قومی روایات کی حفاظت اس انداز میں نہیں ہونی چاہیے کہ ملت ماضی پرست ہو کر جامد ہو جائے اور زندگی کے ہر نئے اقدام کو یہ کہہ کر ٹھکرا دے کہ ہمارے قدیم عقائد و اعمال ہمارے لیے کافی ہیں۔ قرآن نے روایت پرستی کی شدید مذمت کی ہے اور تاریخ سے عبرت اور نصیحت حاصل کرنے پر زور دیا ہے۔‘‘(۱۶)

تاریخی روایات کی حفاظت کے ضمن میں اقبال کا نقطہ نظر اصل میں یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں ہر حقیقت کی سند جواز اور عدم جواز یورپ سے حاصل کی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ یورپ کے اصول یا اس کے فیصلے نقائص یا غلطیوں سے مبرا ہوتے ہیں بلکہ آج وہ فاتح کی حیثیت رکھتا ہے اپنے معاونین کو ممتاز اور مخالفین کو سرنگوں کرنے کے قابل ہے۔(۱۷) یورپی نظام تعلیم نے ہم میں یہ خامیاں پیدا کی ہیں کہ ہم آج یہ نہیں دیکھتے کہ ہم میں کیا خوبیاں ہیں بلکہ یورپ کے صریح نقائص کو بھی چاہتے ہیں کہ کسی طرح مستحسن ثابت کر سکیں۔

ہم بخوبی جانتے ہیں کہ سماجی اور تاریخی روایات سے ہم آہنگ تعلیمی نظام ہی بحیثیت مسلم قوم ہماری بقا کا ضامن ہے ورنہ دریوزہ گری اور دوسروں پہ انحصار کرنا ہی ہمارا مقدر رہے گا۔ اسلامی قوانین اور ورثے سے عدم آگہی نے مغربی تعلیم یافتہ طبقے کو الحاد کی طرف دھکیل دیا ہے۔ جبکہ اقبال نظام تعلیم کے اس توازن پر زور دیتے تھے جہاں مغربی علوم سے بھی استفادہ کیا جائے اور دین کی رسی کو بھی مضبوطی سے پکڑا جائے۔

اگر آج ہم اپنی سماجی زندگی پر نظر ڈالیں تو ہمیں پاکستان طبقاتی کشمکش میں مبتلا نظر آئے گا۔ دورِ حاضر کے حالات اقبال کے دور سے بھی زیادہ سنگین نظر آتے ہیں کیونکہ اس وقت تعلیمی نظام دوئی کا شکار تھا۔ لیکن آج یہ تین طبقوں میں بٹ گیا ہے۔

(الف) دینی مدارس کا تعلیمی نظام

(ب) اردو میڈیم سکول کا تعلیمی نظام

(ج) انگریزی میڈیم سکول کا تعلیمی نظام

اس تہرے نظام تعلیم کے بہت خطرناک نتائج برآمد ہو رہے ہیں۔

(الف) تمام دینی مدارس کا نصاب خالصتاً دینی علوم پر مشتمل ہے۔ مزید برآں ہر دینی مدرسہ کسی خاص اسلامی مکتبۂ فکر کی تعلیم کو ہی صحیح سمجھتا ہے اور طلباء میں اس مخصوص فکر کی ہی ترویج کرتا ہے۔ چونکہ ان مدارس میں پڑھانے والے زیادہ تر اساتذہ خود جدید علم سے اکثر لاتعلق ہوتے ہیں اور ایک مخصوص مکتبۂ فکر کی سوچ کی حامل ہوتے ہیں، اس لیے وہ طلباء میں بھی جو عام طور پر بڑی چھوٹی عمر میں ان مدرسوں میں داخلہ لے لیتے ہیں اور ابھی ان کی سوچ اور نظریات ناپختہ ہوتے ہیں، خاص مکتبہ فکر کے حوالے سے تعصّبات پیدا کرتے ہیں۔ ان مدرسوں کے فارغ التحصیل طلباء اکثر لکیر کے فقیر ہوتے ہیں اور تمام دیگر سوچ کے حامل لوگوں کے بارے میں ان کا خیال یہی ہوتا ہے کہ وہ غلطی پر ہیں اور دنیا میں صرف وہی مذہبی فرقہ یا مکتبہ فکر درست ہے جس کی تعلیم انھوں نے حاصل کی ہوتی ہے۔ شیعہ مدرسوں کے فارغ التحصیل سنیوں اور سنی مدرسوں کے فارغ التحصیل شیعوں کو کافر کہتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس طرح نہ صرف ان مدرسوں سے فارغ التحصیل طلباء اور جدید مدرسوں کے طلباء کی سوچ میں ایک وسیع خلیج حائل ہوتی ہے بلکہ مختلف مکتبہ فکر کے طلباء کی سوچ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ وہ ایک دوسرے کو تعصّبات سے بالاتر ہو کر نہیں پرکھ سکتے۔ الختصر یہ کہ:

۱- دینی مدرسوں کا نصاب نہایت پرانا ہے اور اس نصاب میں جدید علوم کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

۲- ہر دینی مدرسہ کسی خاص فرقے یا مکتبہ فکر کو صحیح جانتا ہے اور دیگر فرقوں اور مکاتب فکر کو غلط سمجھتا ہے اور یہ تعصّبات طلباء میں بھی پیدا کرتا ہے۔

۳- اکثر دینی مدرسوں کو حکومتی یا دیگر اداروں کی مالی سرپرستی حاصل نہ ہے۔ ان کا نظم ونسق چندوں کی رقوم پر چلتا ہے اور یہ حالات طلباء میں وہ احساس خودی پیدا کرنے کے لیے ہرگز سازگار نہ ہیں جس کا اقبال داعی ہے۔

۴- دینی مدرسوں کے طلباء کا تعلیمی نصاب ان کی ضروریات سے ہرگز ہم آہنگ نہ ہے اور یہ ان کے لیے روزگار کے حصول میں ہرگز ممد و معاون ثابت نہیں ہوتا۔

۵- دینی مدارس کا ماحول، اساتذہ کا رویہ، حکومتی مالی سرپرستی کا نہ ہونا اور ایسے ہی دیگر عوامل ان طلباء میں جمہوری رویوں کو پیدا کرنے میں اکثر اوقات ناکام ہوتے ہیں جو ایک صحت مند معاشرے

کی نمو کے لیے ضروری ہیں اور یوں غیر جمہوری سوچ ہی اکثر دہشت گردی کو جنم دیتی ہے۔

(ب) اردو میڈیم مدرسوں کا نظام زیادہ تر حکومتی تحویل میں ہے اردو میڈیم مدرسہ زیادہ تر پاکستانی دیہاتی علاقے اور قصبوں کے طلباء کی ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ ان اداروں کا نصاب زیادہ تر سائنس اور آرٹس کے روایتی مضامین پر مشتمل ہے۔ ان مدرسوں میں مروجہ نصاب کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ نصاب طلباء کی ضروریات سے ہم آہنگ نہ ہے۔ مثال کے طور پر پاکستان کا دیہی علاقہ زیادہ تر زرعی علاقہ ہے اور ان مدرسوں میں طلباء بھی عموماً انھی علاقوں سے آتے ہیں لیکن یہ کتنی حیران کن بات ہے کہ زرعی تعلیم کو ان مدرسوں میں کوئی خاطر خواہ اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ دیہات کے مدرسوں کو تو زرعی ورکشاپوں کا درجہ حاصل ہونا چاہیے تاکہ ان مدرسوں سے فارغ التحصیل طلباء ملک کی زرعی ترقی میں نمایاں کردار ادا کر سکیں۔ ان مدرسوں کے اساتذہ اکثر اوقات اپنے کردار سے نالاں نظر آتے ہیں۔ معاشی بدحالی کا شکار ہونے کی وجہ سے وہ طلباء میں وہ قوتِ اعتمادی پیدا نہیں کر سکتے جس کی توقع استاد سے کی جاتی ہے۔ ان اداروں سے ہنر مند دستکاروں کو جنم لینا چاہیے کیونکہ عصر حاضر میں اقوام کی قوت کا مقابلہ میدان جنگ میں نہیں بلکہ ورکشاپوں میں ہوگا۔ جاپان کی صنعتی ترقی ہم سب کے سامنے ہے۔ دنیا کے تمام ممالک آج کل اقتصادی جنگ میں برسرِ پیکار ہیں اور بقول اقبال ''یہ ایک ایسی جنگ ہے جس کو مسلح سپاہیوں کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے سپاہی وہ ہنر مند دستکار ہیں جو خاموشی کے ساتھ اپنے اپنے ملک کے کارخانوں میں کام کر رہے ہیں اس زمانے میں اگر کسی قوم کی قوت کا اندازہ لگانا مطلوب ہو تو قوم کی توپوں اور بندوقوں کا معائنہ نہ کرو بلکہ اس کے کارخانوں میں جاؤ اور دیکھو کہ وہ قوم کہاں تک غیر قوموں کی محتاج ہے اور کہاں تک اپنی ضروریات کو اپنی محنت سے حاصل کرتی ہے۔ .... میں صنعت و حرفت کو قوم کی سب سے بڑی ضرورت خیال کرتا ہوں اور اگر میرے دل کی پوچھو تو سچ کہتا ہوں کہ میری نگاہ میں اس بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔''(۱۸)

(ج) تیسرا نظام تعلیم انگریزی سکولوں پر مشتمل ہے جہاں زیادہ تر متمول شہریوں کے بچے داخلہ لیتے ہیں۔ ان سکولوں میں زیادہ توجہ بچوں میں خود اعتمادی پیدا کرنے پر دی جاتی ہے ان کا نصاب تعلیم زیادہ تر انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیمات پر مشتمل ہے۔ روایتی علوم کو ان سکولوں کے

نصاب میں کوئی خاص مقام حاصل نہیں ہے طلباء کی کردار سازی پر زیادہ توجہ نہ ہے۔ یہ نظام تعلیم ہمارے ماضی سے بالکل کٹا ہوا ہے یہاں کے فارغ التحصیل انگریزی زبان کو روانی سے بول سکتے ہیں لیکن اسلامی تاریخ اور مذہب سے ان طلباء کی ناآشنائی ان میں وہ جذبہ افتخار پیدا نہیں کرسکتی جو ایک مسلمان قوم کا خاصہ ہونا چاہیے۔ وہ اکثر اوقات گفتار کے غازی تو ہوتے ہیں لیکن ان میں کردار کے غازی کم ہی نظر آتے ہیں۔ ان اسکولوں کے طلباء مائیکل جیکسن، میڈونا اور ہندی فلموں کے اداکاروں کے بارے میں آپ کو بہت کچھ بتا دیں گے۔ لیکن تاریخ اسلام کے کرداروں سے اکثر ناواقف ہوتے ہیں۔

چونکہ موجودہ نظام تعلیم ہمارے رویوں اور کرداروں کو مثبت انداز میں تبدیل کرنے میں زیادہ کارآمد ثابت نہیں ہو رہا ہے اس تعلیمی نظام میں عمل سے زیادہ گفتار پر توجہ ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اقبال جدید برطانوی نظام تعلیم سے جس میں طلباء کو سماجی اور تاریخی روایات سے دور رکھا جاتا تھا، مطمئن نہیں تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایک سچے قومی کردار کے حصول کے لیے قومی تعلیم ضروری ہوتی ہے۔ تاریخ میں ان کے پسندیدہ کردار جن کی خوبیاں وہ مسلم قوم میں دیکھنا چاہتے تھے اورنگ زیب عالمگیر، سلطان صلاح الدین ایوبی، ٹیپو سلطان اور بعد میں قائداعظم رہے ہیں۔ چنانچہ وہ تعلیم جو ملی روایات کو ہم تک نہ پہنچائے کسی کام کی نہیں۔ یہ ہم میں دوسری اقوام کی برتری کے جذبات پیدا کرتی ہے اس نکتے کو اقبال ''رموزِ بے خودی'' میں یوں بیان کرتے ہیں:

طفلکے از خویشتن نا آگہے گوہر آلودۂ خاک رہے
بستہ با امروز او فرداش نیست حلقہ ہائے روز وشب در پاش نیست
چشم ہستی را مثال مردم است غیر رابیند و از خود گم است (۱۹)

یعنی ایسی تعلیم حاصل کرنے والی ملت کی مثال ایسے بچے سے دیتے ہیں جو اپنے آپ سے بے خبر ہو اور ایسے موتی کی مانند ہو جو خاک راہ میں ملا ہو۔ اس کے امروز کا اس کے فردا سے کوئی تعلق نہ ہو اس کے پاؤں روز وشب کی زنجیر کے حلقوں سے آزاد ہوں اس کی مثال یوں ہے جیسے وجود میں آنکھ کی پتلی جو دوسروں کو دیکھتی ہے مگر اپنے آپ کو نہیں دیکھ سکتی۔

چنانچہ اقبال کے اس نقطہ نظر میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ جدید برطانوی نظام تعلیم ایسی تعلیم نہیں دیتا جس کی بنا پر ہمارا قومی کردار تشکیل پا سکے۔ جس میں ہمارے اسلاف کے کارہائے نمایاں ہمارے اندر جوش ولولہ کا باعث بن سکیں۔

درجہ بالا خواہش کی تکمیل کے لیے اقبال نے ہندوستان میں الگ اسلامی یونیورسٹیوں اور قومی تعلیمی اداروں کا تصور پیش کیا، وہ اس ضمن میں کہتے ہیں:

اپنی حقیقی آزادی کی خاطر ہمارے اپنے سکول، اپنے کالج اور اپنی یونیورسٹیاں ہونی چاہئیں جہاں ہم اپنی سماجی اور تاریخی روایات کو زندہ رکھ سکیں۔ جو ہمیں اچھے اور امن پسند شہری بنا دے۔ جو ہم میں ایک آزاد لیکن قانون کی پابند روح پیدا کر دے جس سے انتہائی عظیم سیاسی اوصاف جنم لیتے ہیں۔ (۲۰)

اقبال کے نزدیک ایک جدید طرز پر مشتمل اسلامی یونیورسٹی جس میں جدید اور قدیم علوم کا سنگم ہو، بہت زیادہ اہمیت کی حامل تھی جس کا ذکر ان کی تحریروں میں تکرار کے ساتھ موجود ہے۔ ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں اسلامی یونیورسٹی کے قیام کی ضرورت پر یوں روشنی ڈالی ہے۔ ''اسلامی تاریخ کے ہر مبصر کو لامحالہ اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارے عقلی اور ادراکی گہوارے کو جھلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شاید ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے زیادہ تر یونانی نظر آرہے ہیں۔ بااین ہمہ اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا کہ خود ہماری خالص اسلامی تہذیب اپنی مثال آپ ہے اور تعلیم کا کوئی جدید اسلامی نظام متعلمیں کی قومیت پر حرف لائے بغیر اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اسلامی یونیورسٹی کے خیال کا ہمارے دل میں پیدا ہونا حقیقت میں ہماری قومی ہستی کے حق میں ایک مبارک علامت ہے۔ جب ہم اپنی قوم کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو اس قسم کے دار العلم کو ٹھیٹھ اسلامی اصول پر چلایا جائے۔ مسلمانوں کو بے شک علوم جدیدہ کی تیز پا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اس تہذیب کا رنگ خالص اسلامی ہو اور یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ایک ایسی یونیورسٹی موجود نہ ہو جسے ہم اپنی قومی تعلیم کا مرکز قرار دے سکیں۔ ہم کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اگر ہماری قوم کے نوجوانوں کی تعلیمی اٹھان اسلامی نہیں ہے تو ہم اپنی قومیت کے پودے کو اسلام کے آبِ حیات سے نہیں سینچ رہے ہیں اور اپنی جماعت میں پکے مسلمان کا اضافہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ ایسا نیا گروہ پیدا کر رہے ہیں جو بوجہ کسی اکتنازی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گرد و پیش کی ان قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا جس میں اس کی نسبت سے زیادہ قوت و جاں ہو گئی۔'' (۲۱) اسلامی یونیورسٹی کی غائت پر مزید اسرار کرتے ہوئے اسی مقالے میں آگے لکھتے ہیں:

لیکن ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں

جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول وفروغ کی تلقین کے لیے موجودہ زمانہ کے واعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلم ہونا چاہیے جہاں افراد قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشوونما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ تیار کیا جا سکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا چاہیے۔ پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشیں اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم وجدید کی آمیزش عجب دل کش انداز سے ہوئی ہو۔(۲۲)

(۳) تعلیم کا مقصد انسان کی قوت ارادی کی تربیت ہے

اقبال کے مطابق مضبوط قوت ارادی اسلام کا نصب العین ہے۔ لیکن جب انھوں نے مسلمانانِ ہند کے تعلیمی نظام اور اس کے مقاصد پر تنقیدی نگاہ ڈالی تو انھیں اس قوم میں اس عزم و حوصلے کا فقدان نظر آیا جو اس قوم کو دنیا میں سرخ رو کر سکتا تھا کیونکہ اقبال کے نزدیک اس قوم کے پاس ایسا ضابطۂ حیات تھا جس پر عمل پیرا ہو کر یہ تسخیر کائنات اور دنیاوی حقائق کو وسعت دینے میں ایک اہم کردار ادا کر سکتی تھی۔ ان کے نزدیک جدید نظام تعلیم اس غلط مفروضے پر مبنی ہے کہ تعلیم کا مقصد انسانی عقل کی تربیت ہے نا کہ انسان کی قوت ارادی کی'' پھر آگے سوال کرتے ہیں کہ کیا ہندوستانی مسلمان اس معیار پر پورا اترتے ہیں کہ ان میں مضبوط قوت ارادی موجود ہے؟ کیا اس میں زندہ رہنے کا عزم موجود ہے؟ کیا وہ اپنے اندر اتنی قوت رکھتا ہے کہ ان تمام طاقتوں کا مقابلہ کر سکے۔ جو اس کے معاشرتی نظام کو پارہ پارہ کرنے کے درپہ ہیں؟(۲۳) اقبال افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ مجھے اس کا جواب نفی میں دینا پڑتا ہے؟

اس اقتباس کی روشنی میں بحیثیت ایک مسلم قوم ہم اپنا تجزیہ دورِ حاضر میں کریں تو ان سوالوں کا جواب آج بھی ہمارے لیے لمحہ فکریہ ہے۔ کیونکہ غیر متوازن تعلیمی نظام ہمارے متعلم طبقہ میں وہ پختہ عزم وارادہ پیدا کرنے میں ناکام ہے جس سے اس کشمکش حیات سے بخوبی نبرد آزما ہوا جا سکے۔

اقبال اسلام کو ایک خالص تعلیمی تحریک قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک قوم کی تربیت ان خطوط پر ہونا چاہیے جو اس کردار کو تشکیل دے جس میں مضبوط قوت ارادی موجود ہو۔ ان کے مطابق ''مسلمانوں کو تعلیم حاصل کرنی چاہیے لیکن جہاں تک میں نے غور کیا ہے تعلیم سے زیادہ اس قوم کی تربیت ضروری ہے اور ملی اعتبار سے یہ تربیت علماء کے ہاتھ میں ہے۔''(۲۴)

اقبال معاشرے میں پختہ عزم و حوصلہ رکھنے والے افراد کی خواہش رکھتے تھے۔ علم عمل کے بغیر اور تعلیم تربیت کے بغیر معنی کھو دیتی ہے جس معاشرے میں علم عمل کی صورت اختیار کرے اور تعلیم تربیت کی طرف گامزن ہو جائے وہیں ایک اچھا معاشرہ تشکیل پاتا ہے۔ معاشرہ چونکہ افراد کا مجموعہ ہے اس لیے ہر فرد کو انفرادی طور پر ان ہتھیاروں سے مزین ہونا چاہیے جس کی اسے کارزار حیات میں اشد ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے ہتھیار وہ تربیت ہے جو اسے ایک مثبت نظام تعلیم دیتا ہے جس پر وہ عمل پیرا ہو کر اپنی تربیت کا مظاہرہ کائنات کے چیلنجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے کرتا ہے۔

اس کا یہ پختہ کردار ہی اسے خوف کے اس دائرے سے نکالتا ہے جس کے گرداب میں پھنس کر اسے اپنی منزل کا علم نہیں ہوتا اب اس میں وہ عزم آجاتا ہے جس سے تسخیر کائنات اس کے لیے ناممکنات میں شمار نہیں ہوتی۔ یہ پختہ عزم یا قوت ارادی اسے اپنی خودی کے استحکام کے بعد ملتے ہیں یعنی وہ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہیہ کی منازل طے کر کے اقبال کے مرد مومن تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ یہی اقبال کا مدعا رہا ہے کہ تعلیم میں افراد کی تربیت کے وہ اوصاف موجود ہوں جو اس میں خود آگہی، خودداری، توانائی، قوت، خود اعتمادی، بلند حوصلگی پیدا کر دے۔ اس کی خوابیدہ قوتوں کو بیدار کرے اور اس میں امنگ اور حوصلہ پیدا کرے۔

''شذارت'' میں تعلیم کی غایت کو وہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> آئین حیات کیا ہے؟ جہد مسلسل! تعلیم کی غرض و غایت کیا ہونی چاہیے بدایۂ کشمکش حیات کی تیاری، جو قوم محض ذہنی تفوق کے لیے کوشاں ہے اپنے اس طرز عمل سے اپنی ناتوانی کا اظہار کرتی ہے۔(۲۵)

اقبال کے نزدیک حیات کی تگ و دو میں افراد کی کثرت تعداد ہی وہ عنصر نہیں جو کسی معاشرتی نظام کی بقاء کا ضامن ہے بلکہ افراد کی اجتماعی قوت کردار اس کی بقاء کے لیے قطعی لازم ہے۔ کیونکہ مضبوط قوت ارادی کی تعلیم افراد کی اجتماعی قوت کردار کو تشکیل دیتی ہے جو کہ اسلامی تعلیمات اور نصب العین کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔

(۴) نظام تعلیم کا تعین طلبہ کی ضرورت کے مطابق ہونا چاہیے

ہر دور میں زندگی کے کچھ تقاضے ہوتے ہیں، ضرورتیں ہوتی ہیں، چنانچہ جو معاشرہ وقت کے تقاضوں کو نہیں سمجھتا اور اپنے آپ کو ان کے مطابق نہیں ڈھالتا وہ دنیا کی اس تیز رفتار دوڑ میں بہت پیچھے رہ جاتا ہے۔ ہر قوم کی کچھ اپنی ضرورتیں اور نصب العین ہوتے ہیں اس لیے اسے کچھ ایسے اقدام کرنا پڑتے ہیں کہ معاشرتی اقدار کو فروغ دیتے ہوئے وہ عصری تقاضوں کو بھی بخوبی نبھا سکے۔

عصر حاضر میں سائنس کی ترقی اوج ثریا تک پہنچ گئی ہے۔ جو ملک بھی سائنسی علوم پر توجہ نہ دے گا وہ ترقی کی دوڑ میں بہت پیچھے رہ جائے گا۔ بحیثیت مسلمان، مسلم قوم کو ایسے تعلیمی نظام کی ضرورت ہے جو سائنس اور مذہب دونوں کا امتزاج پیش کر سکے۔ چونکہ سائنس کا علم مسلمانوں کی میراث رہا ہے اس پر مزید تحقیق کی ذمہ داری بھی مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ اس لیے نظام تعلیم کو قومی امنگوں کے مطابق ڈھالنا اہم ذمہ داری ہے۔ ایسا متوازن نظام تعلیم جس میں سائنسی، عمرانی، تاریخی، اخلاقی، مذہبی، سماجی اور عصری تقاضے پورے ہوں۔ وہ نا صرف معاشرے کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے میں معاون ثابت ہو بلکہ انسانی زندگی کی اخلاقی اور اسلامی قدروں کو بھی نمو دے سکے۔

تعلیمی نظام مرتب کرتے وقت سیکھنے والے کی ضرورت کا خیال از حد ضروری ہے۔ قوم کو جن اطوار کی ضرورت ہوتی ہے ان کو سکھایا جائے اقبال مسلم قوم کی ترقی کو دینی تعلیم کے ساتھ مشروط کرتے ہیں۔ مذہب و روحانیت کی اعلیٰ اقدار ہی ایک اچھا فرد بنانے میں مدو معاون ثابت ہوتی ہیں۔ اور ایک اچھا فرد ہی ترقی یافتہ دور کا مقابلہ کر سکتا ہے کیونکہ اس میں خود آگہی، خودداری اور خود اعتمادی جیسے وصف پیدا ہو جاتے ہیں اس کے قوت کردار کی مضبوطی اسے کارزار حیات میں کامیاب کر سکتی ہے۔ اور یوں وہ خود انحصاری کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ''دوسروں پر اقتصادی انحصار درحقیقت ام الخبائث ہے۔ ہندی مسلمانوں کے اندر جو برائیاں ہیں وہ اس میں قوت حیات کی کمی کا اظہار ہے۔''(۲۶)

اقبال کا اس بات پر پختہ یقین تھا کہ اس ترقی یافتہ دور کا مقابلہ جدید علم و ہنر جانے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے وہ ایسے مربوط تعلیمی نظام کے خواہاں رہے جو ایک طرف مسلم کردار کی تشکیل کرے اور دوسری طرف جدید سائنسی علوم میں بھی مہارت حاصل کرے۔ یعنی وہ ''کسب کمال کن کہ عزیز جہاں شوی'' کے مقولے پر پورا اُترے۔

اسلامی نصب العین تو یہ ہے کہ انسان اپنی قوت مشاہدہ، فکر و تدبر، فہم و فراست کو بروئے کار لا کر اپنی علمی روح بیدار کرے اور ان مظاہر فطرت کو جو اس کی خاطر تخلیق کیے گئے مسخر کر کے اپنی ضروریات زندگی اور معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے استعمال کرے۔ اقبال کے مطابق ''اگر ہم اپنی تعلیم کا تعین اپنی ضروریات کے مطابق نہ کر سکے اور اپنے مقاصد کے حصول میں ناکام رہے تو یہ دنیا جلد ہی ہم سے نجات حاصل کرے گی۔(۲۷)

اقبال چونکہ دینی تعلیم کی اہمیت سے کبھی بھی صرف نظر نہ کر سکے تھے یہی وجہ تھی کہ بار بار وہ دنیوی تعلیم کے ساتھ دینی تعلیم کو بہت ضروری خیال کرتے تھے ان کے نزدیک ایک متوازن نظام تعلیم ہی بنی نوع انسان کی نجات کا باعث ہے۔ اگر خالص دنیوی تعلیم پر زور دیا جائے تو یہ اچھے نتائج کی حامل نہیں مثلاً ایک بیان میں کہتے ہیں:

کسی طریقہ تعلیم کو قطعی اور آخری نہیں کہا جا سکتا۔ ہر ملک کی ضرورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ جہاں تک مسلمانوں اور مسلمان ملکوں کا تعلق ہے خالص دنیوی تعلیم سے اچھے نتائج پیدا نہیں ہوتے۔(۲۸)

اقبال نے برصغیر پاک و ہند میں جدید تعلیم کے اثرات کا بنظر غائر جائزہ لیا تھا۔ انھیں یہاں ایک مایوس اور ذہنی خلفشار کا شکار اسلامی معاشرہ دکھائی دیا جس کے پاس نہ تو مناسب تعلیم تھی اور نہ کوئی واضح نصب العین، وہ اسلامی قدروں کو فراموش کر چکا تھا۔ دور جدید کے تقاضوں پر پورا اترنا اس کے بس کا روگ نہیں تھا۔ اپنی قومی امنگوں اور حقیقی آزادی کی ضامن، درس گاہوں، کالج اور یونیورسٹیوں سے تہی داماں تھا۔ برطانوی استعماری طاقتیں اسے غلامانہ طرز زندگی کی طرف مائل کر رہی تھیں۔ وہ شکم پروری میں گرفتار ہو کر اپنے اصل نصب العین سے دور ہو گیا۔

اقبال ہندوستانی مسلمان کو انگریز کی (غلامانہ) ملازمت کرنے کی بجائے آزاد تجارت کی طرف راغب دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کے خیال میں اس طرح ان کا احساس نفس زندہ رہ سکتا ہے اور اس طرح کی جدوجہد اور سعی و عمل سے ان کی زندگی دوسروں پر انحصار کرنے کی بجائے خود انحصاری کی طرف گامزن ہو گی اور یوں وہ اقوام عالم کا مقابلہ کرنے کے قابل ہو جائے گا۔

فکر اقبال کی روشنی میں پاکستان کی تعلیمی پالیسی کے لیے راہنما اصول

۱- پاکستان کی تعلیمی پالیسی مرتب کرتے وقت ہمیں اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ تعلیمی نصاب ایسا ہو جو ہمارے ماضی سے لاتعلق نہ ہو کیونکہ ماضی سے تسلسل سے ہی شجر قومیت کی آبیاری ہوتی

ہے اور اس کی جڑیں پختہ ہوتی ہیں۔ جدید علوم کی ترویج و ترقی کے ساتھ ساتھ ہمیں اس بات کو یقینی بنانا ہوگا کہ قرآن و حدیث، اسلامی تاریخ، اردو اور فارسی زبان کو ہمارے تعلیمی اداروں میں مناسب مقام ملے اور طلباء کو ان سے آشنائی حاصل ہو۔

۲۔ تعلیم کے تین مختلف نظام جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ ان کے نصاب میں جو تفاوت موجود ہے۔ اسے اگر بالکل ختم نہیں کیا جا سکتا تو کافی حد تک کم کرنے کی کوشش کرنا ہوگی۔ دینی مدارس کے نصاب کو جدید دور کی ضروریات کے مطابق ترتیب دینا ہوگا۔ ان اداروں کی سرکاری سرپرستی کرنا ہوگی۔ ان اداروں کے اساتذہ کے لیے خصوصی تربیت کا بندوبست کیا جا سکتا ہے۔ اور ان کے لیے خاص تعلیمی معیار کی شرط بھی لگائی جا سکتی ہے۔ دینی نصاب کے ساتھ ساتھ جدید علوم جیسے کمپیوٹر، ریاضی اور سائنس وغیرہ کی تعلیم کو بھی ان اداروں میں رائج کرنا ہوگا۔

۳۔ کوئی بھی تعلیمی پالیسی ترتیب دیتے وقت اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ تعلیمی نصاب طلباء کی ضروریات کے مطابق ہو۔ مثال کے طور پر دیہاتی سکولوں میں زرعی اور فنی تعلیم کو زیادہ اہمیت دی جانی چاہیے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ ان اداروں کو زرعی اور صنعتی ورکشاپوں میں تبدیل کر دینا چاہیے۔

۴۔ ایک اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے کہ جدید اور قدیم دونوں طرح کے علوم طلباء پر بے جا بوجھ ثابت ہوں گے۔ اور یہ بات کسی حد تک درست بھی ہے کہ آپ ایک طالب علم کو بیک وقت عربی، فارسی، اردو اسلامی تاریخ اور جدید علوم جیسے کمپیوٹر اور سائنس کا ماہر نہیں بنا سکتے۔ اس مسئلے کے حل کے لیے کچھ قابل عمل اقدامات اٹھائے جا سکتے ہیں۔ جیسے قرآن مجید کا سلیس اور قابل فہم اردو زبان میں ترجمہ کروا کر اسے ابتدائی کلاسوں میں اسلامیات اور اردو دونوں کے متبادل کے طور پر پڑھایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح فارسی زبان کی اہم کتابوں جیسے گلستان و بوستان مثنوی معنوی وغیرہ کا معیاری اردو ترجمہ کروا کر اسے ابتدائی جماعتوں کے طلباء کے لیے اردو ٹیکسٹ بک کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح اسلامی تاریخ کے اہم کرداروں کی مختصر سوانح عمریوں پر مشتمل کتاب شائع کروائی جا سکتی ہے۔ جسے سکول کے بچوں کو کہانیوں کے طور پر پڑھایا جا سکتا ہے۔ ایسا کرنے سے ہم بچوں کی وہ کردار سازی کر سکتے ہیں جس کے اقبال خواہاں تھے۔ مزید برآں اس سائنسی دور میں یہ طلباء پر زیادہ بوجھ بھی نہیں ہوگا اور وہ جدید علوم کے حصول پر بھرپور توجہ دے سکیں گے۔

☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

1- *A short history of Pakistan* by I.H. Qureshi, P-179

2- *Ibid*

۳- پروفیسر حمید احمد خان، تعلیم و تہذیب، مجموعہ خطبات ومقالات، مجلس ترقی ادب لاہور طبع اول مارچ ۱۹۷۵ء ص ۱۶۔

۴- ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہد حکومت میں تعلیمی منصوبہ بندی کا آغاز ہوا۔ کمپنی کے نظماء نے پہلی بار 1813ء میں اپنی نئی ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے ایک لاکھ روپے کی خطیر رقم برعظیم کی تعلیمی ضروریات پر خرچ کرنے کے لیے منظور کی۔ دس سال تک اس فیصلے پر کوئی عمل نہ ہوا اس کے بعد کچھ دیسی اور مشنری مدرسوں کی امداد کا سلسلہ شروع ہوا۔(غلام حسین ذوالفقار، مطالعہ اکبر ص ۵۷ سنگ میل پبلیکیشنز لاہور ۱۹۸۴ء)

۵- ۱۸۳۵ء میں ایسٹ انڈیا کی حکومت نے پہلا تعلیمی کمیشن لارڈ میکالے کی صدارت میں قائم کیا تھا۔ جس نے یہ طے کرنا تھا کہ برعظیم (بھارت، پاکستان) کے باشندوں کو کس قسم کی تعلیم دی جائے اور تعلیم کا ذریعہ کون سی زبان ہو۔ اس کمیشن نے جو تعلیمی سفارشات پیش کیں ان پر آئندہ نظام تعلیم استوار ہوا۔ ذریعہ تعلیم کے مسئلے پر کمیشن کے ارکان دو برابر حصوں میں منقسم ہو گئے تھے۔ ایک گروہ دیسی زبانوں کو ذریعہ تعلیم بنانا چاہتا تھا۔ دوسرا انگریزی کو۔ میکالے نے ثانی الذکر گروہ کا ساتھ دیتے ہوئے اپنا صدارتی ووٹ دے کر انگریزی ذریعہ تعلیم کے حق میں فیصلہ دے دیا اور ہمارے نظام تعلیم کی یہ بنیادی خرابی معمولی سی اصلاح وترمیم کے باوجود بدستور چلی آتی ہے۔(بحوالہ مطالعہ اکبر ص ۵۶)

6- Macaulay, T.B. Minutes of Education in India Cal: 1862, P115

۷- پروفیسر حمید احمد خاں، تعلیم و تہذیب، ص ۲۳۔

۸- بانگِ درا، نظم ''مسلمان اور تعلیم جدید'' ص ۱۸۵۔

۹- مقالاتِ اقبال، ص ۲۵۳۔

۱۰- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۳۔

۱۱- اقبال، مضمون ''بچوں کی تعلیم وتربیت'' مخزن، جنوری ۱۹۰۲ء مشمولہ مقالاتِ اقبال از سید عبدالواحد معینی ص ۴۲۔

۱۲- ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، مترجم ظفر علی خاں بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور ۱۹۹۴ء ص ۲۱۔

۱۳- رموزِ بے خودی، ص ۳۲۳۔

۱۴- ایضاً ص ۳۲۵۔

۱۵- اسلام کا سیاسی اور اخلاقی نصب العین، ص ۱۳۔

۱۶- خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۵۵۷۔

۱۷- اقبال شناسی ،ص۱۹۱۔

۱۸- اقبال،علامہ،''قومی زندگی'' مخزن ،اکتوبر۱۹۰۴ءمشمولہ مقالاتِ اقبال،مرتب سید عبدالواحد معینی ص ۹۸،۹۹۔

۱۹- رموزِ بے خودی ،ص۳۲۰۔

۲۰- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین ،ص۱۳۔

۲۱- ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر،ص۲۵۔۲۶۔

۲۲- ایضاً ص۲۵۔۲۶۔

۲۳- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین ،ص۱۰۔

۲۴- مقالہ ''محفل میلاد النبیؐ''،مشمولہ مقالاتِ اقبال،ص۳۸۔

۲۵- شذراتِ فکرِ اقبال ،مترجم افتخار احمد صدیقی ،مجلس ترقی ادب لاہور ص۱۳۔

۲۶- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین ،ص۱۱۔

۲۷- ایضاً ص۱۳،۱۴۔

۲۸- اقبال،حرفِ اقبال ،بیان۱۹اکتوبر۱۹۳۳ء بحوالہ فیضان اقبال ،ص۱۱۵۔

فصل ششم

ہندوستانی مسلمانوں کے معاشی ومعاشرتی حالات کا تجزیہ

بیسویں صدی کے ربع اول کا زمانہ تاریخی اعتبار سے ہندوستان کے لیے بڑا ہی اہم زمانہ تھا۔ جو اقبال کے فکر ونظر کا محور بنا رہا۔ علامہ نے ایک بے لاگ نقاد کی حیثیت سے زیر نظر مقالہ میں ان معاشی اور معاشرتی قباحتوں کی نشاندہی کی ہے جو ہندوستان کے مسلمانوں کو درپیش تھیں۔ انھوں نے نہ صرف برعظیم کی اسلامی معاشرتی زندگی بلکہ علی الخصوص نئی تعلیم یافتہ پود کی ذہنی اور جذباتی حالت کا بھی تجزیہ پیش کیا ہے۔

اقبال کے تجزیے کے مطابق ہندوستان کے مسلمانوں کے معاشی اور معاشرتی زوال کا سبب جدید علوم سے محرومی، معاشی پسماندگی، تساہل پسندی، دگر انحصاری، ملی روایات سے دوری، قناعت پسندی، قوت ارادی کا فقدان، اجتماعی اور انفرادی قوتِ کردار کی کمی، قومی تعلیم کی عدم موجودگی، تجارت سے عدم دلچسپی، جسمانی طاقت کی کمی، طبقاتی تفریق یعنی فرقہ بندی اور ذات پات کا نظام ہندوانہ رسوم ورواج اور عدم رواداری ہے۔ گویا اسلام کے اخلاقی اور سیاسی نصب العین پر عمل پیرا نہ ہونے کی بناء پر مسلمانان ہند زوال کا شکار تھے۔ بقول اقبال:

> قوموں کی تاریخ میں ایک بڑا نازک وقت ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر قوم نہ صرف اپنی موجودہ حالت پر غور کرے بلکہ اگر اسے اقوام عالم کے دفتر میں اپنا نام قائم کرنا منظور ہے تو اپنی آئندہ نسلوں کی بہبودی کو بھی ایک موجودہ واقعہ تصور کرے اور ایسا طریق عمل اختیار کرے جس کے احاطۂ اثر میں اس کے اخلاف کا تمدن بھی شامل ہو۔(۱)

اصلاح تمدن کے متعلق اقبال کے نظریات اس زمانے میں بھی وہی تھے جن کا بعد کی زندگی میں آپ زیادہ تفصیل کے ساتھ اعادہ کرتے رہے ارشاد کرتے ہیں:

> مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصول مذہب سے جدا ہوسکتا ہو۔(۲)

مسلمانوں نے نہ صرف اصول مذہب کو نظر انداز کیا بلکہ جدید تقاضوں سے ہم آہنگ تعلیمی

نظام سے بھی صرف نظر کرتے رہے۔ آئندہ سطور میں چند اہم مسائل اور اسباب کا جائزہ لیا جائے گا۔ جن کی نشاندہی علامہ نے کی ہے۔

جدید علوم سے محرومی

تعلیم کا مربوط نظام یقیناً سماجی نظریات پر اثر انداز ہوتا ہے اور قومی کردار کی تعمیر کرتا ہے۔ گو یہ فرسودہ سی بات ہے لیکن سچ یہی ہے کہ جو لوگ مدرسوں کو چلاتے ہیں ان ہی کے ہاتھ میں اقوام کی تقدیر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے تعلیم سیاست کی ماں ہوتی ہے اور کسی قوم کی سیاسی ترقی کے لیے لازم ہے۔ سرسید احمد خاں کی بصیرت کا یہ واضح ثبوت ہے کہ انھوں نے اس اصول کو حقانیت کو جانا اور سیاست کے بھنور میں داخل ہونے سے پہلے ایک صحت مند تعلیمی بنیاد کی تعمیر پر زور دیا۔ دیگر شعبہ ہائے زندگی کی طرح مسلمانوں کا تعلیمی نصب العین بھی ہندوؤں سے مختلف تھا۔ گو کہ غیر سائنسی بنیادوں پر قائم کیے گئے کلیے زیادہ مضبوط نہیں ہوتے لیکن یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ مجموعی طور پر مسلمان نئے نظریات کو قبول کرنے کے سلسلے میں ہندوؤں کی نسبت سست تھے۔ تعلیم سے متعلق مغربی طریقوں اور نظریات کے مخالف تھے۔

1857ء کی جنگ آزادی کے بعد مسلمانوں کی شدید دقیانوسیت نے انھیں حکومتی مدرسوں اور کالجوں سے دور رکھا۔ مسلمان والدین تعلیم کے نئے نظریات پر اعتماد نہیں کرتے تھے اور اپنے بچوں کو روایتی مکتب اور مدرسوں میں بھیجنے پر ہی قانع تھے۔ ان مکتبوں اور مدارس کا نصاب محض مذہبی تعلیم تک مفید تھا اور صرف کچھ مدرسوں میں ہی ریاضی، تاریخ اور جغرافیہ کی بالکل بنیادی تعلیم دی جاتی تھی۔ مسلمانوں نے انگریزی زبان کو اختیار نہ کیا اور یوں انھوں نے اپنے لیے مادی اور ذہنی دونوں طرح کی ترقیوں کے مواقع ضائع کر دیے۔ مادی ترقی کے مواقع اس لیے کہ حکومتی ملازمتوں کے دروازے صرف انگریزی جاننے والوں کے لیے ہی کھلے تھے۔ اس طرح مغربی علم کے وسیع ذخائر کے دروازے بند کر دینے سے مسلمانوں نے اپنی دماغی ترقی کو بھی مسدود کر دیا۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ہندوستانی نیشنلزم نے، برق، ہل اور پین کی تحریروں کے باعث فروغ پایا۔ لیکن یہ بات مسلمانوں کے ابتدائی زمانوں کے نیشنلزم پر صادق نہیں آتی۔ برصغیر میں جدید مسلم نیشنلزم کا فروغ اسی وقت ہوا۔ جب علی گڑھ یونیورسٹی میں جدید مغربی نظریات کی تعلیم بھی دی گئی۔(۳)

علامہ اقبال کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ جدید علوم سے محرومی اور مسلم قومی تعلیمی پالیسی کا فقدان ہندوستانی مسلمانوں کے زوال اور پسماندگی کی ایک بڑی وجہ ہے۔ وہ اس بات کے

خواہاں تھے کہ مسلمانوں کی علیحدہ تعلیمی پالیسی ہونی چاہیے کیونکہ ہندوستان کا مروج تعلیمی نظام تعلیم نہ صرف مسلمانوں کے ماضی سے کٹا ہوا تھا بلکہ اس غلط مفروضے پر مبنی تھا کہ تعلیم کا مقصد انسانی عقل کی تربیت ہے نہ کہ انسانی قوت ارادی کی آپ کے نزدیک قومیں اس لیے زندہ رہتی ہیں کہ وہ ماضی کی عظیم شخصیتوں کو فراموش نہیں کرتیں پس مسلمانوں کے لیے ایسے نظام تعلیم کی ضرورت ہے جو ان کی معاشرتی اور تاریخی روایات کو زندہ رکھے اور ان میں خالصتاً اسلامی کردار پیدا کرے۔(۴)

معاشی پسماندگی

مسلمانوں کی معاشی پسماندگی کا آغاز بنگال میں انگریزوں کی حکمرانی کے ساتھ ہی شروع ہو گیا۔ بنگال میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے قیام سے دوہرے نظام حکومت (Dual Govt.) کا آغاز ہوا جس میں لارڈ کلائیو کو سیاسی اور مالیاتی قوت حاصل تھی۔ جبکہ بنگال میں امن وامان کا ذمہ دار نواب بالکل بے اختیار تھا۔ ریاست ضروری اشیا جیسے چاول وغیرہ سے جو ناجائز منافع حاصل کرتی تھی اس عمل نے بنگال کی دولت کو ضائع کیا اور جس کا نتیجہ 1869ء اور 1870ء کے ہولناک قحط کی صورت میں برآمد ہوا جس میں صوبہ بنگال کی ایک تہائی آبادی ضائع ہو گی۔ اس خوفناک قحط کی تصویر کشی کرتے ہوئے W.W. Hunter لکھتا ہے۔ ''قحط کی تباہی کا منظر ابھی تک بنی نوع انسان کو جھنجھوڑتا ہے۔''(۵)

وہ مزید لکھتا ہے'' کاشتکاروں نے اپنے مویشی، اپنے ہل، اپنے بیٹے، اپنی بیٹیاں تک بیچ ڈالیں۔ یہاں تک کہ ان کے بچوں کا کوئی خریدار بھی نہ ملتا تھا۔ انھوں نے پتے، گھاس اور مردہ گوشت تک کھایا'' ان حالات میں بھی محاصل کا حصول انتہائی ظالمانہ طریقے سے جاری رہا۔ قحط کے اس شدید سال میں بھی بنگال اور بہار سے محاصل کی جو رقم اکٹھی کی گئی۔ وہ پچھلے سال کی رقم سے کئی لاکھ زیادہ تھی۔ ہندو بنیوں نے جو رقم ادھار دینے کا کاروبار کرتے تھے بے یارو مددگار کسانوں سے ہر طریقے سے رقم نچوڑی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی اور اس کے ملازمین نے رشوت، تحفے اور ناجائز تجارت کے ذریعے بہت سارا منافع کمایا۔ مزید برآں کمپنی کی بڑھتی ہوئی تجارتی اجارہ داری نے بنگال کے دیسی تاجروں کو بھی تباہ کر دیا۔ کمپنی کی ان پالیسیوں نے بنگال کے مسلمانوں کو اتنا تباہ حال بنا دیا کہ وہ اس لوٹ مار کے اثرات سے کبھی باہر نہ نکل سکے۔ بنگال میں رائج نظام نے کسانوں کو زمینداروں اور تاجروں کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا۔ کسانوں نے ہندو مہاجنوں سے 38 سے 50 اور یہاں تک کہ 60 فیصد کے شرح سود پر اپنے مویشی اور زمین کو رہن رکھ کر قرضہ حاصل

کیا۔ لالچی مہاجن اکثر ان سے فصل چھین لیتے تھے۔ اَن پڑھ کسانوں کے لیے ان زمینداروں، پٹن داروں اور مہاجنوں کے استحصال کے خلاف انصاف حاصل کرنا بہت مشکل تھا۔[۶] جولاہے جن میں سے اکثریت مسلمانوں کی تھی وہ بھی ایسٹ انڈیا کمپنی کے تاجروں کے ہاتھوں بہت متاثر ہوئے۔ بنگال میں مسلمانوں کے تمام ادوار حکومت میں ایک پھلتی پھولتی Weaving کی صنعت قائم رہی اس صوبے میں تیار ہونے والا کپڑا بہت اعلیٰ معیار کا ہوتا تھا۔ عمدہ ململ جو مسلمان حکمرانوں کے زیر سایہ تیار ہوتی تھی کو یورپ میں بھی پسند کیا جاتا تھا۔ انگریز تاجروں نے کپڑے کی صنعت پر اجارہ داری قائم کر لی اور اس طرح دیسی صنعت بالکل تباہ ہوگئی۔ بنگال کے جولاہے جن میں اکثر مسلمان تھے بالکل تباہ حال ہوگئے۔

اس طرح انگریز حکومت کے اقتصادی اور محاصلاتی اقدامات نے مسلمانوں کی معاشی اور سماجی حیثیت کو تباہ کر کے رکھ دیا اور یوں برصغیر کے ایک وقت کی طاقتور اور خوشحال قوم کو بالکل غریب اور تباہ حال بنا دیا۔ انگریز حکومت کے نزدیک مشرقی تعلیم کی کوئی قدر و منزلت نہ تھی۔ اس لیے اس نے مسلمانوں کی تعلیم کے لیے کوئی حمایت فراہم نہ کی۔ ایک طرف سے میکالے کا رائج کردہ نظام تعلیم مسلمانوں کو قابل قبول نہ تھا۔ کیونکہ اس نظام حکومت میں کئی خامیاں موجود تھیں۔ جیسے مذہبی تعلیم کے لیے اس نظام میں کوئی جگہ نہ تھی۔ مسلمانوں کا اس بات پر بھی یقین کامل تھا کہ مذہبی تعلیم ایک اہم ضرورت ہے۔ جب کہ انگریز حکومت اس کے حق میں نہ تھی۔ W.W. Hunter خود اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انگریز حکومت کا غیر ہمدردانہ نظام تعلیم مسلمانوں کی پستی کی بنیادی وجہ بنا۔[۷] اسی پستی کی بناء پر ہی مسلمانوں نے اپنے پرانے شعبوں جیسے قانون، طب اور تعلیم میں بھی اپنا مقام گنوا دیا۔

اس طرح سیاسی اقتدار کے خاتمے کے چند سالوں کے اندر ہی مسلمانوں کے لیے ملازمت کے تمام دروازے بند ہوگئے ان سے ان کی جائیدادیں چھین لی گئیں اور انھیں تعلیم کے فوائد سے محروم کر دیا گیا۔ خوشحالی کی بلندیوں سے وہ غربت کی اتھاہ گہرائیوں میں جا گرے۔ روشن خیالی کی جگہ جہالت اور پسماندگی ان کا مقدر ٹھہری اور یوں ایک نہایت مہذب، روشن خیال اور خوشحال قوم ایک پسماندہ اور غریب قوم میں تبدیل ہوگئی۔

بقول ڈاکٹر شیخ محمد اکرام ''مسلمانوں کی اقتصادی اور تمدنی زندگی میں رونما ہونے والے انحطاط کی صحیح اور مفصل تصویر ڈاکٹر سر ولیم ہنٹر نے اپنی کتاب "Our Indian Musalamans"

(ہمارے ہندوستانی مسلمان) میں کھینچی ہے۔ کتاب کے چوتھے باب میں انھوں نے مسلمانوں کی اقتصادی حالت اور ان کی مشکلات پر بحث کی ہے۔ اس میں وہ لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کو حکومت سے بہت سی شکایات ہیں۔ جن میں سے چند ایک اس طرح ہیں:

۱- حکومت نے ان کے لیے تمام اہم عہدوں کا دروازہ بند کر دیا ہے۔

۲- ایک ایسا طریقہ تعلیم جاری کیا ہے جس میں ان کی قوم کے لیے کوئی انتظام نہیں۔

۳- قاضیوں کی موقوفی نے ہزاروں خاندانوں کو جو فقہ اور اسلامی علوم کے پاسبان تھے۔ بیکار اور محتاج کر دیا ہے۔

۴- ان کے اوقاف کی آمدنی، جو ان کی تعلیم پر خرچ ہونی چاہیے تھی غلط مصرفوں پر خرچ ہو رہی ہے۔

مشرقی بنگال کے خاندانی مسلمانوں کی پستی اور افلاس کے متعلق ڈاکٹر ہنٹر لکھتے ہیں۔ ''یہی لوگ کسی زمانے میں محلوں میں رہتے تھے۔ گھوڑے گاڑیاں، نوکر چاکر موجود تھے۔ اب یہ حالت ہے کہ ان کے گھروں میں جوان بیٹے بیٹیاں، پوتے اور پوتیاں، بھتیجے اور بھتیجیاں بھرے پڑے ہیں اور ان بھوکوں کے لیے ان میں سے کسی ایک کو زندگی میں کچھ کرنے کا موقع نہیں وہ منہدم اور مرمت شدہ مکانوں اور خستہ برآمدوں میں قابل رحم زندگی کے دن کاٹ رہے ہیں اور روز بروز قرض کی دلدل میں زیادہ دھنستے جاتے ہیں حتیٰ کہ کوئی ہمسایہ ہندو قرض خواہ ان پر نالش کرتا ہے اور مکان اور زمینیں جو باقی تھیں ان کے قبضے سے نکل جاتی ہیں اور قدیمی مسلمان خاندان ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر ہنٹر سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے تناسب کا مقابلہ دوسری قوموں کے ساتھ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''مسلمانوں کی بدقسمتی کا صحیح نقشہ ان محکموں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جن میں ملازمتوں کی تقسیم پر لوگوں کی اتنی نظر نہیں ہوتی۔ 1869ء میں ان محکموں کا یہ حال تھا کہ اسسٹنٹ انجینئروں کے تین درجوں میں چودہ ہندو اور مسلمان صفر، امیدواروں میں چار ہندو، دو انگریز اور مسلمان صفر، سب انجینئروں اور سپروائزروں میں چوبیس ہندو اور ایک مسلمان، اوورسیروں میں تریسٹھ ہندو اور دو مسلمان، اکاؤنٹس ڈیپارٹمنٹ میں پچاس ہندو اور مسلمان معدوم وغیرہ!''

سرکاری ملازمتوں کے علاوہ ہائی کورٹ کے وکیلوں کی فہرست بڑی عبرت آموز تھی۔ ایک

زمانہ تھا کہ یہ پیشہ بالکل مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا۔ اس کے بعد 1851ء تک مسلمانوں کی حالت اچھی رہی اور مسلمان وکلاء کی تعداد ہندوؤں اور انگریزوں کی مجموعی تعداد سے کم نہ تھی۔ لیکن 1851ء سے تبدیلی شروع ہوئی۔ اب نئی طرز کے آدمی آنے شروع ہوئے اور امتحانات کا طریقہ بدل دیا گیا۔ 1852ء سے 1868ء تک جن ہندوستانیوں کو وکالت کے لائسنس ملے ان میں 239 ہندو تھے اور ایک مسلمان!

مدراس کی پریذیڈنسی کی 485، عدلیہ، مجسٹریسی اور کلیکٹرل ملازمتوں میں سے صرف 19 ملازمتیں مسلمانوں کے پاس تھیں اور ان 19 کا تعلق بھی بیوروکریسی کے انتہائی چھوٹے درجے کی ملازمت سے تھا۔ یہی حال بمبئی کی پریذیڈنسی کا تھا، جہاں 1871ء میں ایک بھی مسلمان کا نام اعلیٰ درجے کے سول اور جوڈیشل افسران کی فہرست میں شامل نہیں تھا۔(۸) اسی طرح کے حالات ہندوستان کے دوسرے صوبوں میں بھی تھے۔

مسلمانوں کی اقتدار سے محرومی، انگریز سے نفرت، جدید علوم کا حاصل نہ کرنا، انگریزی نظام تعلیم کے بارے میں متشکک رویہ اور انگریز حکومت کی معاندانہ تعلیمی، تجارتی اور ملازمتوں میں بھرتی کی پالیسیوں نے مسلمانوں کی معاشی بدحالی میں انتہائی منفی کردار ادا کیا۔

علامہ اقبال کو بلاشبہ مسلم قوم کی تعمیر نو کا بہت زیادہ فکر تھا۔ 1904ء میں تحریر کردہ اپنے ایک مضمون بعنوان ''قومی زندگی'' میں دنیا کی دیگر اقوام کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے برصغیر کے مسلم معاشرہ کا نقشہ کچھ یوں کھینچتے ہیں:

> مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے، اب وقت کے تقاضوں سے غافل ہے اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔(۹)

علامہ نے اپنی نظم و نثر میں مسلمانوں کی معاشی پسماندگی کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ علامہ کی پہلی تصنیف جو 1904ء میں شائع ہوئی ''علم الاقتصاد'' تھی جس کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ معاشی مسائل کی اہمیت کا احساس و شعور ان کو شروع ہی سے تھا۔ اس کے بعد ہر موقع پر وہ عوام کی اقتصادی بہتری پر زور دیتے رہے۔ عوام کے افلاس کو دور کرنے کا جو جذبہ ان کے دل میں اوائل عمری میں پیدا ہوا تھا وہ مرتے دم تک ان کے قلب کو گرماتا رہا۔(۱۰) اگر 1903ء میں ان کو یہ سوال

بے قرار کر رہا تھا۔ کہ ''ایسا نہیں ہوسکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں؟ اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والا افلاس کا دردناک مظاہرہ ہمیشہ کے لیے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے''۔(۱۱) تو 1937ء میں اپنی وفات کے چندہ ماہ پہلے تک ان کے لیے یہ خیال سوہانِ روح بنا رہا کہ ''ہمارے سیاسی اداروں نے غریب مسلمان کی اصلاح حال کی طرف قطعاً کوئی توجہ نہیں کی۔''(۱۲)

اقبال کے نزدیک غربت اور افلاس زندگی کی بہت بڑی لعنت ہے جس میں مبتلا ہو کر انسان انسان نہیں رہتا''۔(۱۳) معاشرے کی جائز ضروریات کو پورا کرنے کے لیے بارآور کام معاشی صحت مندی کی بنیاد ہے، جس کے بغیر معاشرتی اقدار کی نشوونما اور قیام ناممکن ہے۔ دماغ جب تک معاشی تفکرات سے آزاد نہیں ہوگا وہ اعلیٰ مقاصد کی تحصیل میں مشغول نہیں ہوسکتا۔۔ وہ معاشرہ روحانی ترقی حاصل نہیں کرسکتا جو زندگی کی بنیادی ضروریات کے لیے بھی ترستا ہو یا معاشی توازن کے فقدان میں مبتلا ہو۔ اسی بناء پر اقبال کو ہندوستان کے مسلمانوں کے بے پناہ افلاس کا شدید احساس تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی تحریروں میں اپنے ہم وطنوں کی اخلاقی اور تمدنی ترقی کے لیے اقتصادی خوشحالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے تھے۔ زیر نظر مقالہ میں ہندوستان کے مسلمانوں کی مخدوش حالت کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

> ہندوستانی مسلمانوں کی قوتِ زندگی افسوس ناک حد تک کمزور ہو چکی ہے۔ مذہبی روح کے انحطاط نے دیگر سیاسی نوعیت کے عوامل کے ساتھ مل کر جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں، اس میں احساس کمتری پیدا کیا ہے اور یوں دوسروں پر انحصار کو اس نے اپنا شعار بنا لیا ہے۔ مزید برآں وہ تساہل روح اس میں پیدا ہو گیا ہے جسے کمزور لوگ اپنی کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کے لیے قناعت کا باوقار نام دیتے ہیں۔(۱۴)

گویا اقبال کے مطابق زندگی قوت کا نام ہے اور ذوق تسخیر اس کی فطرت میں ہے اور قناعت ناتوانی کا دوسرا نام ہے۔ اسی موقف کو ''اسرارِ خودی'' میں یوں بیان کرتے ہیں:

ہر کہ در قعر مزلت ماندہ است
ناتوانی را قناعت خواندہ است (۱۵)

علامہ اقبال ہمیشہ اس حقیقت پر رنجیدہ رہے کہ مسلمان شعار ملی کو ترک کر کے رمز بقاء سے نا آشنا اور بے گانہ ہو چکا ہے۔ وہ جس کا عزم پہاڑ کو تنکا سمجھتا تھا توکل اور قناعت کا سہارا لے کر بیٹھا

ہے۔ وہ جس کے قدم سینکڑوں ہنگامہ آرائیوں کی تخلیق کرتے تھے قناعت کے کونے میں دبک کر رہ گیا ہے وہ جس کے در پہ سکندر ودارا سر جھکاتے تھے کشکول گدائی پہ نازاں ہے۔ اقبال کے تجزیے کے مطابق مسلمانان برصغیر بلکہ ملت اسلامیہ کے انحطاط کا سبب یہی ہے کہ وہ قناعت کی آڑ میں سستی اور کاہلی کی بناء پر بے حضور نمازیں پڑھتے رہے ہیں اور فرنگ تسخیر آفاق میں لگا رہا۔(۱۶)

گویا اگر کوئی معاشرہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ وہ جن قوانین پر چل رہا ہے وہ ناقص ہیں تو ایسے معاشرے کی اصلاح کا کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ کسی معاشرے کا توازن اکثر اس لیے خراب ہو جاتا ہے کہ وہ غلط معاشی طریقے اختیار کر لیتا ہے۔ یا لالچ، بے انصافی، سہل اندازی یا دوسری برائیوں کی وجہ سے اس میں بے آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ علامہ کے ہاں اسلام کا تصور شوکت یعنی طاقت، قوت یا عظمت کے بغیر نامکمل ہے۔ گویا ان کے نزدیک مسلمان صحیح معنوں میں مسلمان تبھی کہلا سکتے ہیں۔ جب وہ طاقتور اور غالب ہوں کمزور اور مغلوب نہ ہوں۔ ایک مضبوط جسم میں ایک مضبوط قوت ارادی اسلام کا اخلاقی نصب العین ہے۔ علامہ کے تجزیے کے مطابق ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنی قومیت کا احساس نہیں وہ اپنے قومی مفادات کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے ہندوؤں کو خوش کرنے کے لیے اپنے مقاصد کو حاصل کرنے سے باز رہتے ہیں یعنی دگر انحصاری اور عزت نفس کی کمی کی بناء پر مسلمان معاشی اور معاشرتی تنزل کا شکار ہیں۔ اقبال عزت نفس کے تصور کو واضح کرنے کے لیے اور انفرادی قوت کردار کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں:

> میرے دل میں شیطان کی بھی کچھ نہ کچھ قدر و منزلت موجود ہے۔ آدم جسے وہ دیانتداری سے کمتر سمجھتا تھا، کو سجدہ کرنے سے انکار کے ذریعے شیطان اپنی نگاہوں میں اپنی عزت کے ایک انتہائی بلند جذبہ کا مظاہرہ کیا۔ میری رائے میں تو اس کے کردار کی صرف یہ خوبی ہی اسے روحانی فتح سے نجات دلا سکتی ہے۔(۱۷)

معاشی محتاجی اور دگر انحصاری کی اقبال ہمیشہ مذمت کرتے رہے ہیں مثلاً تحریر فرماتے ہیں:

> مسلمانوں میں تعلیم یافتہ طبقے کا آئیڈیل سرکاری ملازمت کا حصول ہے اور ملازمت سے مراد بالخصوص ہندوستان جیسے ملک میں حکومت کی محتاجی ہے۔ جس جذبہ کا فروغ انسانی انفرادیت کے احساس کی نشوونما کے لیے زہر قاتل ہے۔ اقبال کے خیال میں اگر ہندوستان کے مسلمان ملازمت کی بجائے آزاد تجارت کریں تو ان کا احساس نفس زندہ رہ سکتا ہے کیونکہ اس طرح کی جدوجہد اور سعی و عمل سے ان کی زندگی دوسروں کے بھروسے یا دگر انحصاری پر نہیں چلے گی بلکہ اپنے

قوت بازو پر بھروسہ کرنے سے وہ اقوام عالم کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔(۱۸)

علامہ اقبال صنعت و حرفت کو قوم کی سب سے بڑی ضرورت خیال کرتے ہوئے اپنے مضمون ''قومی زندگی'' میں فرماتے ہیں:

''اگر میرے دل سے پوچھو تو سچ کہتا ہوں کہ میری نگاہ میں اس بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں۔ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔''(۱۹)

علامہ ہندوستان کے مسلم معاشرے کی تجارت سے عدم دلچسپی کی وجوہات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

غرباء بالکل نادار ہیں وسطی طبقہ کے لوگ باہمی بد اعتمادی کے سبب مشترکہ سرمائے سے معاشی کاروبار میں دلچسپی لینے سے گریزاں ہیں اور امراءصنعت وحرفت یا تجارت کے پیشوں کو اختیار کرنا اپنے وقار کے منافی سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر ہنٹر لکھتے ہیں: ''جب ملک ہمارے قبضے میں آیا تو مسلمان سب قوموں سے بہتر تھے۔نہ صرف وہ دوسروں سے زیادہ بہادر اور جسمانی حیثیت سے زیادہ توانا اور مضبوط تھے بلکہ سیاسی اور انتظامی قابلیت کا ملکہ بھی ان میں زیادہ تھا۔لیکن یہی مسلمان آج سرکاری ملازمتوں اور غیر سرکاری آسامیوں سے یکسر محروم ہیں۔''(۲۰)

درجہ بالا اقتباس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ دوسری قوموں کے مقابلے میں مسلمانوں کی کیا حالت تھی۔ ملازمتوں میں وہ نہ ہونے کے برابر تھے اور چونکہ سرکاری ملازمتوں کے ہاتھ میں کئی طرح کا اختیار ہوتا ہے اس لیے یہ کمی انھیں مہنگی پڑ رہی تھی۔شمالی ہندوستان کے مسلمانوں نے تجارت میں کبھی امتیاز حاصل نہیں کیا اور زمینیں قرضے کی وجہ سے ان کے ہاتھ سے نکلی جا رہی تھی۔اس طرح روز بروز مسلمان ہند معاشی طور پر دوسروں کے محتاج ہوتے جا رہے تھے۔اقبال کے نزدیک ''مسلمانوں میں معاشی محتاجی ان کی ساری خرابیوں کی جڑ ہے۔قومی مفاد کا انھیں بالکل خیال نہیں اس لیے نجی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں سے ایک ایسے رستہ پر گامزن ہیں جو انھیں بالآخر تباہی کی طرف لے جائے گا۔''(۲۱)

جسمانی انحطاط پذیری

اقبال کے نزدیک ہندوستان کے مسلمان جسمانی طور پر بھی انحطاط پذیر ہوئے ہیں جب کہ

طاقت، توانائی اور جسمانی مضبوطی زندگی کا قانون قرار پاتے ہیں مثلاً وہ زیرِ نظر مقالہ میں لکھتے ہیں:

اگر کوئی شخص سکول اور کالجوں میں مسلمان لڑکوں کے زرد مرجھائے ہوئے چہرے دیکھے گا تو اسے میرے بیان کی ایذا رساں تصدیق ہو جائے گی کہ طاقت توانائی، قوت مضبوطی اور ہاں جسمانی مضبوطی ہی قانون زندگی ہے۔ ایک طاقتور آدمی کی جیب جب خالی ہوگی تو وہ دوسروں سے چھین لے گا لیکن ایک کمزور اور ڈرپوک آدمی دنیا کے مسلسل جنگ و جدل کے منظر میں ذلیل موت ہی مرے گا۔(۲۲)

اقبال کے فلسفہ خودی کا محرک بھی طاقت اور توانائی کا عنصر شامل ہے۔ ''اسرارِ خودی'' میں کہتے ہیں:

می کند از قوت خود آشکار
روزگار نو کہ باشد سازگار
در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہمچو مرداں جاں سپردن زندگیست
مدعی گرمایہ دار از قوت است
دعوی او بے نیاز از حجت است
ناتوانی زندگی را رہزن است
بطنش از خوف و دروغ آبستن است (۲۳)

یعنی اقبال کے نزدیک قوت و طاقت ہی انسانی ذات کی بقاء کی ضامن ہے جب کہ قوت کی عدم موجودگی خوف اور دروغ گوئی کی طرف راغب کرتی ہے اور خوف تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ جب کہ مردانہ وار زندگی کا راز قوت اور ہمت میں پوشیدہ ہے جو دعویٰ دار کو کسی قسم کی دلیل پیش کرنے سے بے نیاز کر دیتا ہے لیکن اقبال کے نزدیک ہندوستان کے مسلمان اس خصوصیت سے عاری ہوتے جا رہے ہیں۔

انفرادی اور اجتماعی قوت کردار کی کمی

انفرادی اور اجتماعی کردار قوموں کی بقاء اور ترقی کا ضامن ہے۔ کیونکہ پختہ عزم اور ارادہ ہی انھیں اس قابل بناتا ہے۔ جو ان تمام طاقتوں کا مقابلہ کر سکے جو اس کے معاشرتی نظام کو پارہ پارہ کرنے کے درپہ ہوتی ہیں۔ اقبال اجتماعی قوت کردار کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''حیات کی تگ و دو میں افراد کی کثرت تعداد ہی وہ عنصر نہیں جو کسی معاشرتی نظام کی بقاء کا ضامن

ہے بلکہ افراد کی اجتماعی قوت کردار اس کی بقاء کے لیے قطعی لازمہ ہے۔'(۲۴)

عام طور پر افراد کی تعداد کو معاشرتی بقاء کا ضامن خیال کیا جاتا ہے۔لیکن اسلام اس بات پر یقین نہیں رکھتا۔اسلامی تعلیمات کے مطابق اگر اجتماعی قوت کردار مضبوط ہو تو غزوہ بدر کی طرح 313 افراد بھی ایک بڑے لشکر پر قابو پاسکتے ہیں۔علامہ کو ہندوستان کے مسلم معاشرے میں اس قوت کردار کا فقدان نظر آتا ہے۔جو اسلام کا نصب العین اور اسلاف کا خاصہ تھا۔وہ اپنے پختہ عزم اور ارادے کی بدولت سرخرو ہوئے۔اقبال کو تاحیات اپنی ملت کی دگرگوں حالت کا غم کھاتا رہا۔ ان ناموافق حالات سے نبرد آزما ہونے کے لیے آپ ملت کو اسلام کے سنہری اصولوں پر عمل پیرا ہونے کی تبلیغ کرتے رہے۔

فرقہ بندی اور ذات پات کا نظام

اپنے مقالے ''اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین'' میں اقبال نے دو طرح کی تفریق کی بات کی ہے۔(۱) سماجی فرقہ بندی یعنی ذات پات کا نظام۔(۲) مذہبی فرقہ بندی۔اقبال نے ان دونوں طرح کی تفریق کی سخت مذمت کی ہے۔کیونکہ یہ تفریق ایک تو اسلام کی تعلیمات کی روح کے منافی ہے اور دوسرے مسلم قومیت کے فروغ میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔

ہندوستان کے مسلمانوں پر ہندو اثر کا ایک ناخوشگوار نتیجہ برآمد ہوا کہ بہت سے مسلمانوں نے ہندوؤں کے ذات پات کا نظام اختیار کرلیا۔اور اس پر ہندوؤں جیسی سختی کے ساتھ عمل کیا۔ اسلام جو ہندوستان میں مساوات اور بھائی چارے کا پیغام لے کر آیا تھا، نے خود ایک ناچاقی والے گھر کی شکل اختیار کرگیا۔ذاتوں اور چھوٹی ذاتوں کے الگ سماجی معیار مقرر ہوئے دوسری ذاتوں میں شادیاں کوئی عام بات نہیں تھی۔(۲۵)

مسلمانوں کے ذات پات کا نظام اپنی ساخت اور تنظیم میں کئی لحاظ سے اپنے متوازی ہندو ذات پات کے نظام کے مشابہ تھا۔اپنی سماجی برتری کو مسلط کرنے اور مروجہ ذات پات کے نظام میں اپنی فوقیت کو برقرار رکھنے کے لیے طبقہ اشراف نے اونچی ہندو ذاتوں سے بہت سی رسمیں اخذ کرلی ہیں۔اس کے خلاف دیسی مسلمان بہت سے آبائی رسموں کو اپنائے رہے ان دونوں وجوہ کی بناء پر اشراف اور دیسی مسلمانوں میں اتصال کے زمانے میں مسلم سماج میں علی الترتیب تقسیم نتیجتاً وجود میں آگئی اور یوں اشراف نے اعلیٰ طبقہ میں جگہ پائی۔(۲۶)

سماجی ذات پات کے نظام کے علاوہ مذہبی فرقہ بندی نے بھی اسلامی وحدت کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔اس دہرے امتیازات پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال تحریر فرماتے ہیں۔''مگر اب ہندوستان میں اسلام کی ہیئت اجتماعی کی وحدت اس لیے محفوظ نہیں کہ مسلمانوں میں امتیازات کا دہرا نظام قائم ہوا ہے۔ایک طرف فرقہ بندی کی صورت میں مذہبی فرقوں کی بھر مار ہے اور دوسری طرف معاشرتی طور پر ذات پات کا وہ امتیاز بھی موجود ہے جو انھوں نے ہندوؤں سے ورثہ میں حاصل کر رکھا ہے۔(۲۷) مذہبی نزاعوں میں تبصرہ کرتے ہوئے اقبال اپنے مضمون ''قومی زندگی'' میں لکھتے ہیں کہ ''اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے۔جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔غرض کہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔''(۲۸)

مذہبی اعتبار سے شیعہ، سنی اختلافات اور پھر فقہی مذاہب یعنی حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی طریقوں کے اختلاف کا مسئلہ ہمیشہ رہا ہے۔گو کہ ہندوستان کے بیشتر مسلمان سنی تھے لیکن ان پر شیعہ اثرات ہمیشہ کارفرما رہے۔اسلامی ہندوستان کی دفتری اور قومی زبان فارسی تھی اور ایران میں شیعہ مذہب اختیار ہونے کے بعد شیعہ علماء، شعراء اور فلسفی ہندوستان آتے رہے اور بعد میں خود ہندوستان میں پیدا ہوئے جن کا اثر ان کی تعداد سے بہت زیادہ ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے شیعہ، سنی اور اختلاف بین المذاہب کے نقصانات کو محسوس کیا اور نہ صرف شیعہ سنی خیالات کی تطبیق کرنے کی کوشش کی بلکہ مختلف فقہی مذاہب کو بھی ایک دوسرے پر منطبق کرنے کی کوشش برصغیر میں مسلمان سلطنت کے زوال کی اہم وجہ یہی فرقہ وارانہ اختلافات تھے۔سلطنت کا زوال معاشی نظام کی فرسودگی کا نتیجہ تھا اور یہ فرسودگی اس معاشرے کی اخلاقی تباہی کا نتیجہ تھی۔ جو خود غرضانہ کوتاہ بینی سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکتا تھا۔ملت کا اتحاد بہت سی اندرونی آویزشوں کے باعث شکستہ ہو گیا تھا۔ یہ آویزشیں کئی قسم کی تھیں سب سے بڑی اور تباہ کن آویزش فرقہ وارانہ جذبات کی تھی۔بالخصوص سنیوں اور شیعوں کے درمیان مخاصمت زیادہ تباہ کن تھی۔(۲۹)

فرقہ وارانہ اختلافات کے علاوہ معاشرے کے مختلف طبقوں کے درمیان معیارِ زندگی کے اختلافات بھی ہمیشہ سے موجود رہے مگر حکومت اس کا اہتمام کرتی تھی کہ ہر شخص کو اس کا اول قلیل حصہ ضرور مل جائے۔دور دراز کے علاقوں اور نو آبادیوں میں ملی احساس کافی قوی تھا کہ غریب اور

بے بس کی کفالت کر سکتا ہے۔ سرکاری اور نجی خیرات پر جو کثیر رقوم صرف کی جاتی تھیں وہ اسی مقصد کو پورا کرتی تھیں۔ مگر کسی ملت کا سب سے بڑا انحصار کبھی خیرات پر نہیں ہو سکتا۔ مسلمانوں کی معاشی حیثیت کا ضامن وہ مواقع تھے۔ جو انھیں سرکاری ملازمتوں اور ان پیشوں میں حاصل تھے۔ جن کی سرپرستی حکومت اور امیر لوگوں کی طرف سے کی جاتی تھی۔ مسلمانوں میں ایک کثیر التعداد طبقہ دست کاروں، تاجروں اور تھوک پیداوار کرنے والوں کا بھی تھا۔'(۳۰)

برصغیر میں مسلمانوں کی حکومت کے خاتمے کے ساتھ ہی طبقاتی تقسیم زیادہ کھل کر سامنے آئی کیونکہ انگریز حکومت کے قیام کے ساتھ ہی ان کی معاشی بدحالی کا دور شروع ہو گیا۔ ملازمتوں کی دروازے ان پر بند ہو گئے اور اس طرح طبقاتی خلیج وسیع تر ہوتی چلی گئی۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں میں مذہبی ذات پات کے نظام یعنی فرقہ واریت اور سماجی ذات پات کے نظام کی سخت مذمت کی ہے۔ اقبال کے نزدیک ''یہ دوہرا Caste System ہم نے یا تو ہندوؤں سے سیکھا ہے یا ان سے وراثت میں ملا ہے۔ یہ ایک خاموش طریقہ ہے جس کے ذریعے مفتوح قومیں فاتح قوم سے بدلہ لیتی ہیں۔ میں اس مذہبی اور سماجی فرقہ واریت کی نفی کرتا ہوں''۔(۳۱) کیونکہ ان مذہبی فرقوں اور برادریوں نے برصغیر کی سرزمین پر اسلام کی منظّم وحدت کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ اس سماجی اور مذہبی فرقہ واریت اور طبقاتی تقسیم میں پھنس کر ہم اسلام کے سنہرے اصولوں یعنی اخوت اور مساوات کا سبق بھول چکے ہیں آج عزت کا معیار دولت ہے۔ تقویٰ نہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قبائل اور خاندان صرف پہچان کے لیے بنائے تھے۔ سورہ الحجرات میں ارشاد ربانی ہے:

> اے لوگو! بلاشبہ ہم نے تمھیں ایک نر اور ایک مادہ سے پیدا کیا اور تمھارے خاندان اور برادریاں بنائیں تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بلاشبہ اللہ کے ہاں زیادہ عزت دار وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے۔(۳۲)

لیکن ہم نے اس پہچان کو بت پرستی کی طرح اپنایا ہے ہم اپنے آپ کو مسلم قوم یا ملت کی بجائے برادریوں کے نام سے پکارتے ہیں جو کہ ہندوؤں کا وطیرہ ہے۔ چنانچہ اقبال کے اس مقالے کا لب لباب یہ ہے کہ مسلمانوں کو اپنی ذات اور ملت کا احساس پیدا ہو جائے تاکہ مسلم قوم انسانیت کی معراج پر پہنچ جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال ان تمام منفی اقدار کی نفی کرتے ہیں جو مسلمانوں کے انفرادی اور اجتماعی قوت کردار کو کمزور کرتے ہیں۔

اقبال کا سب سے بڑا سیاسی تخیل یہ ہے کہ وہ ایک زندہ اور بہمہ وجوہ، ایک کامل معاشرے

کی تعمیر کا خواب دیکھتے رہے جو موجودہ قوانین، موجودہ اندازِ خیال، موجودہ جذبات اور ارادوں سے جدا ہو۔ جس کے تمام افراد مساوات، اخوت اور یک جہتی کا زندہ نمونہ ہیں۔ اقبال کے نزدیک ایسی زندہ اور باعمل جماعت کسی ایسے نظام کی بنیادوں پر اٹھے گی جو اپنے زاویۂ نگاہ میں مغربی اقوام کی طرح تنگ نظر اور کوتاہ بین نہ ہوگی بلکہ اس کا تصور انسان اور کائنات کے متعلق زیادہ وسیع، زیادہ آزادانہ اور زیادہ روحانی ہوگا اور ایسا اسلامی نصب العین پر عمل پیرا ہوئے بغیر ناممکن ہے۔ اسلام کا سیاسی نصب العین ملت اسلامیہ کے اتحاد کے ذریعہ صحیح معنوں میں جمہوریت کا قیام ہے۔ تمام مسلمانوں کی برابری کا اصول یہی تھا جس نے انھیں دنیا کی عظیم ترین سیاسی طاقت بنادیا۔ ہندوستان میں بھی ان کے سیاسی اقتدار کا راز یہی تھا کہ صدیوں کے روندے ہوئے انسانوں کو ایک اعلیٰ مقام حاصل ہوا۔

مگر اب ہندوستان میں اسلام کی ہیئت اجتماعی کی وحدت اس لیے محفوظ نہیں کہ مسلمانوں میں امتیازات کا دُہرا نظام قائم ہے۔ جو اسلام کے مذہبی اور سیاسی نصب العین کے بالکل منافی ہیں۔ اسلام ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ یہ مذہب کسی قسم کے اختلافات کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسلام میں کسی وہابی، سنی، شیعہ اور مرزائی کا تصور موجود نہیں۔ فرقہ بندی پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبی، دین بھی، ایمان بھی ایک
حرم پاک بھی، اللہ بھی، قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں (۳۳)

علامہ اقبال مسلمانوں کو وحدت کا سبق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جب حق بجائے خود خطرے میں ہو تو اس کی تاویلات پر مت لڑو۔ رات کی تاریکی میں چلتے وقت ٹھوکر کھانے کی شکایت کرنا بے معنی ہے۔ آؤ ہم سب مل کر آگے بڑھیں۔ طبقاتی امتیازات اور فرقہ بندی کے بت ہمیشہ کے لیے پاش پاش کردیں تاکہ اس ملک کے مسلمان ایک بار پھر ایک عظیم بامعنی قوت کی صورت میں متحد ہوں۔ (۳۴)

یوں اقبال ایک شکست خوردہ، بیمار، کمزور اور انتشار پذیر معاشرے کو جس کے ارکان منفی

اقدار پر بھروسہ کرنے کے سبب قنوطیت کا شکار ہو گئے تھے ایسی صورت حال میں جارحانہ، مثبت اقدار کا حامل اور رجائیت سے بھرپور پیغام جوان کی بقاء کا ضامن ہوسکتا تھا۔ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''بنی نوع انسان کو توہم پرستی سے آزاد کرنا بحیثیت ایک قوم ہمارا حتمی نصب العین ہے۔ جو کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہوگا اگر ہم خود کا ان زنجیروں میں الجھائے رکھیں گے جن سے بنی نوع انسانیت کو چھٹکارہ دلانا ہمارا مشن ہے۔''(۳۵)

ملت اسلامیہ ایک وحدت کی صورت میں ہی پنپ سکتی ہے۔ رنگ نسل ذات پات کی بندشوں سے آزادی دلانا ہی اسلام کا اصل نصب العین ہے۔ جہاں سب مسلمان ایک جسم کی مانند ہیں اخوت کے رشتے میں بندھ کر وہ ایسے بن جائیں کہ اگر جسم کے کسی ایک عضو میں تکلیف ہو جائے تو دوسرے کو بھی قرار میسر نہ ہو۔ بقول سعدی:

بنی آدم اعضائے یک دیگر ند
کہ در آفرینش ز یک جوھرند
چو عضوی بدرد آورد روزگار
دگر جزو ھا را نہ ماند قرار
تو کز محنتِ دیگراں بے غمی
نشاید کہ نامت نہند آدمی (۳۶)

مسلمانوں کے معاشی اور معاشرتی مسائل کے حل کے لیے تجاویز

اقبال نے مسلمانوں کے معاشی اور معاشرتی مسائل کے لیے جو راہنما اصول وضع کیے وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ جدید عصری تقاضوں سے ہم آہنگ مربوط تعلیمی نظام

یہ تعلیمی نظام مسلمانوں کے لیے وقت کی اہم ضرورت ہے جو اس کی بقا کا ضامن ہوسکتا ہے۔ علم برائے علم احمقوں کا نظریہ ہے۔(۳۷) علم برائے زندگی وقت کی پکار ہے۔ مسلمانوں کو دینی تعلیم کے ساتھ سائنس، جدید ٹیکنالوجی، پیشہ وارانہ اور صنعتی تعلیم پر بھرپور توجہ دینا چاہیے، مسلمانوں کو بے شک علوم جدیدہ کی تیز پا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ

اس کی تہذیب کا رنگ خالص ہو۔ اقبال کا آئیڈیل مسلمان تو وہ ہے جو مغربی علوم سے بھی استفادہ کرتا ہے اور دین کی رسی کو بھی مضبوطی سے پکڑتا ہے ضرورت اس امر کی ہے کہ بحیثیت مسلمان اگر ہمیں اپنے معاشی اور معاشرتی حالات کو بہتر بنانا ہے تو سب سے پہلے اپنے تعلیمی نظام کی دوطرفہ اصلاح اور اسے مضبوط کر کے ایک جامع اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگ تعلیمی نظام وضع کرنا ہوگا۔ کیونکہ مسلمانوں کی معاشرتی دوئی ہی ان کی جملہ خرابیوں کا اصل سبب ہے۔

۲۔فہم قرآن:

فہم قرآن کے بغیر فہم دین ناممکن ہے۔ ہماری قوم کو جو اقتصادی اور معاشرتی مسائل درپیش ہیں، ان کا بہترین لائحہ عمل دین اسلام کی تعلیمات میں موجود ہے۔ قرآنی تعلیمات پر عمل پیرا ہوئے بغیر بحیثیت مسلمان ہم زندہ نہیں رہ سکتے۔

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن (۳۸)

ہماری قوم کا ناقص فہم دین ہی اس کی روحانی تعمیر نو میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے پاکستان کی روحانی تعمیر نو اسلام کی ایک وسیع النظر، روشن خیال اور متحرک تعبیر کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کے مسخ شدہ عقائد اور ناقص فہم دین کی اصلاح ضروری ہے اور یہ اصلاح فہم قرآن کے بغیر ناممکن ہے اس لیے قرآن کی تفہیم و تفسیر وقت کی اہم ضرورت ہے۔ مسلمانوں کی معاشی اور معاشرتی بقاء میں قرآنی تعلیمات کا فروغ بہت اہمیت کا حامل ہے کیونکہ یہی وہ منبع ہے جو مسلمانوں کو حقیقی اسلام کی طرف لا کر ان کی دینوی اور اخروی زندگی کو کامیاب بنا سکتا ہے۔ حقیقت میں قرآن ہی اقبال کی تعلیمات کا بنیادی ماخذ ہے۔

۳۔مادی اور روحانی ترقی میں ہم آہنگی

اسلام میں مادی اور روحانی زندگی دو جداگانہ چیزیں نہیں ہیں۔ روحانی اور دنیاوی زندگی کی تفریق انسانی شخصیت کی وحدت کو مادہ اور روح میں تقسیم کرنے سے پیدا ہوتی ہیں، اسلام میں مادہ اور روح دونوں کے امتزاج سے حقیقت ایک کل کی صورت اختیار کر لیتی ہے جو انسان کو دینی اور دنیاوی لحاظ سے کامیاب کرتی ہے۔ مغرب کے سامراجی غلبہ کے تحت ہم نے زندگی کے ہر شعبہ میں مغربی انداز فکر کو اپنا لیا ہے جس کے تحت روحانی ترقی کو پس پشت ڈال کر ہم نے مادی زندگی کو

ہی مطمح نظر بنالیا ہے۔ جس معاشرے میں ان اقدار میں توازن برقرار نہیں رکھا جاتا ان کی ترقی رک جاتی ہے خواہ وہ روحانی طور پر ہو یا مادی طور پر اس لیے فکر اقبال کی روشنی میں ایک ایسے معاشرے کی بنیاد رکھنی چاہیے، جہاں انسان مادی اور روحانی دونوں حیثیتوں میں ترقی کرلے اور ایک آئیڈیل معاشی اور معاشرتی نظام کا ضامن بن سکے۔

۴۔ اتحاد ملت

اتحاد کا تعلق کسی قوم کی وحدت سے ہے۔ اسلام کا سیاسی نصب العین یہ ہے کہ دنیا کو توحید کی بنا پر وحدت آدم کا تصور دے کر ایک عالمگیر انسانی برادری قائم کی جائے تاکہ قوموں کے درمیان کشمکش کو ختم کر کے اس دنیا کو امن وسکون کا گہوارہ بنایا جاسکے۔ اسلام ایک ایسا اتحاد خیال ہے جو سب انسانوں کو ایک رشتہ اخوت میں پروسکتا ہے۔ لیکن مسلمان اتحاد ملت کے پیغام کو بھول کر مذہبی فرقہ واریت، ذات پات کی نسلی اور طبقاتی تفریق میں الجھ کر اسلامی نصب العین سے بہت دور ہو گئے ہیں۔ جس قوم میں اتفاق نہیں ہوتا اس کا پھلنا پھولنا ممکن نہیں۔ اقبال نے فرقہ واریت اور ذات پات کے نظام کی نفی کرتے ہوئے ملت اسلامیہ کو اتحاد و یگانگت کا جو درس دیا ہے اس پر کاربند ہو کر مسلمان دنیا میں اپنا مقام بنا سکتے۔ کیونکہ یہ فرقہ بندی اور باہمی اتحاد کی کمی ہی مسلمان کے زوال کا ایک اہم سبب ہے۔ عصر حاضر کا تقاضا ہے کہ مسلمان شیعہ، سنی، وہابی بننے کی بجائے صرف سچے مسلمان بنیں۔ اور حقیقی اسلام پر کاربند ہو کر اپنے فروعی اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کریں اور ایک وحدت بن کر دوسری اقوام کے لیے مثالی نمونہ بن جائیں۔

۵۔ جدید چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے اجتہاد

جدید چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے اجتہاد وقت کی اہم ضرورت ہے کیونکہ قانون کا کوئی مجموعہ نہیں جو ہمیشہ ہمیشہ کسی ملک کی ضرورت کو پورا کرتا رہے ہمیشہ بدلتے ہوئے معاشرتی، معاشی وسیاسی، حالات میں ہر قانون میں تبدیلی لازمی امر ہے۔ اس کے بغیر معاشرہ قائم نہیں رہ سکتا۔ اسلام کا دعویٰ تو یہ ہے کہ ہر زمانے اور ہر دور کے مسائل کا حل مسلمانوں کے ہاں موجود ہے۔ علامہ نے فقہی مذاہب کے افکار کو ناکام اور جامد قرار دیا ہے اور ان کی اندھا دھند پیروی کی مخالفت کی ہے۔ وہ قرآن وحدیث پر براہ راست تدبیر کی دعوت دیتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ فقہ جدید کی تدوین میں ماضی کے اختلافات سے صرف نظر کر کے موجود حالات کی روشنی میں مسائل کا

جو بھی حل تلاش کیا جائے گا۔ وہ فرقہ بندیوں سے آزاد اور وحدت کی طرف لے جانے والا ہوگا مسلمانوں کے پاس عصر حاضر کے جدید تقاضوں کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنا کوئی با قاعدہ قانون نہیں ہے اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ فکر اقبال کی روشنی میں نئی فقہ مرتب کرنے کی پوری مستعدی سے کوشش کی جائے۔ انھوں نے تشکیل جدید الٰہیات میں اجتہاد پر جو معلومات فراہم کی وہ انتہائی بصیرت افروز ہیں، ان کا ہمیشہ یہی موقف رہا کہ جو قوم وقت کی ضرورت کو نہیں سمجھتی اور اپنے آپ کو حالات کے مطابق نہیں ڈھالتی اس کا مقدر پسماندگی اور زوال کے سوا کچھ اور نہیں ہوسکتا۔ زیر نظر مقالہ میں بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اپنی مشکلات پر قابو پا نہ سکے تو یہ دنیا جلد ہی ہم سے چھٹکارا پالے گی۔'(۳۹) بعد میں اسی موقف کو علامہ نے یوں بیان کیا ہے۔

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستان والو
تمھاری داستان تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں (۴۰)

۶۔ جمہوری اقدار کا فروغ

مسلمانوں کے جملہ مسائل کا حل اقبال کو جمہوری اقدار کے فروغ میں نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال نے اسلامی علوم کے گہرے مطالعے کے بعد جمہوری طرز حکومت کو اسلام کی روح کے مطابق قرار دیا ہے۔ ایک جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کے اختیار کا براہ راست تعلق طرز حکومت سے ہے۔ اس لیے اقبال کے مطابق قانون سازی کا صحیح اور جائز حق، ایک منتخب اسمبلی کو حاصل ہے اقبال کی رائے میں نئی قوموں کے پیش نظر جو عالم اسلام میں بیدار ہو چکی ہیں جمہوری طرز حکومت اور بھی ناگزیر ضرورت بن جاتی ہے۔ علامہ کے نزدیک فقہی فرقے دور ملوکیت اور استعمار کی پیداوار ہیں اور اب جمہوریت کا دور اس لیے فقہی مسلکوں کے غیر منتخب نمائندوں سے اختیار اجتہاد لے کر اسے قوم کی منتخب اور نمائندوں قانون ساز اسمبلی کے سپرد کر دیا جائے۔(۴۱) اقبال ایسی جمہوری اقدار کے فروغ کے قائل تھے جن کی بنیاد اسلام کے زریں اصولوں پر رکھی جائے علامہ شخصی حاکمیت کے سخت خلاف ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسلام ملوکیت اور شخصی حاکمیت سے سخت بیزار ہے کیونکہ یہ انسانی ذات کی خوبیوں کے بروئے عمل آنے میں سخت رکاوٹ ہے۔

غلام فقر آن گیتی پناہم
کہ در دینش ملوکیت حرام است (۴۲)

پاکستانی قوم کا فرض ہے کہ وہ ایسی قانون ساز اسمبلی تشکیل دیں جو علامہ کے اجتہادی اصولوں پر پوری اترے تاکہ وہ جدید علوم، سائنسی تجربات اور توانا افکار کی روشنی میں قرآن کے اساسی اور بنیادی اصولوں کی تعمیر نو کے ذریعے ایک جدید فقہ مرتب کرے اور معاشی اور معاشرتی تضادات کو بہالے جائے اور پاکستان ایک متحدہ جمہوری ریاست کے طور پر ابھرے۔ جس میں عدل وانصاف کی فراوانی ہو، معاشرتی، معاشی اور سیاسی مساوات کے اصولوں کی حکمرانی ہو اور پاکستان قوم اعتصام بحبل اللہ کی اساس پر بنیان مرصوص کی قرآنی تصور کا عملی نمونہ پیش کرے۔(۴۳)

۷۔ مساوات

اقبال کے نزدیک مسلم معاشرے کا نصب العین روئے زمین پر انسانوں میں مساوات آزادی اور یکجہتی کا احساس پیدا کر کے اتحاد آدم کو وجود میں لانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود افراد میں معیشت کا فرق تسلیم کرنے کے اسلام معاشرتی مساوات کے اصول کو تسلیم کیا اور ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن کی نظیر دنیا کا کوئی دوسرا تمدن نہیں پیش کر سکا۔ آنحضورؐ کے خطبہ حجۃ الوداع سے بھی واضح ہے کہ اللہ کے روبرو آقا و غلام، سیاہ و سفید، عربی و عجمی، امیر و غریب سب کے سب برابر ہیں اور نسلی یا معاشرتی برتری کی کوئی اہمیت نہیں۔ اللہ کے نزدیک وہی انسان سب سے بہتر ہے جو زیادہ نیکوکار ہے۔(۴۴) اقبال اسلام کے تصور مساوات کے بارے میں کہتے ہیں کہ مسلم معاشرے میں تمام مسلمانوں کو برابری کا حق دیا جاتا ہے کیونکہ اسلام میں کوئی مراعات یافتہ طبقہ نہیں اور نہ کوئی دینی پیشوائی کا نظام ہے اور نہ ہی فرقہ واریت، اسلام تو ایک وحدت کا نام ہے۔ اس وحدت کو حاصل کرنے کے لیے اسلام دو سادہ مفروضوں پر یقین رکھتا ہے۔

(۱) خدا کی واحدانیت اور رسولؐ کا مشن (۲) مساوات

بقول اقبال: ''مساوات کا یہی اصول تھا جس نے ابتدائی دور میں مسلمانوں کو دنیا کی عظیم ترین سیاسی طاقت بنا دیا''۔(۴۵) اسلام نے آقا و غلام کا فرق مٹا کر محمود و ایاز کو ایک ہی صف میں کھڑا کر دیا۔ مساوات کو عملی نمونہ نماز اور حج کے موقع پر بخوبی دیکھا جا سکتا ہے جہاں بلا فرق و مراتب تمام مسلمانان عالم اپنے رب کے سامنے سربسجود ہوتے ہیں۔ اسلام میں مغربی تمدن کے برخلاف اخوت و مساوات کا دارومدار خارجی مادی احوال پر نہیں بلکہ انسان کی اندرونی اخلاقی کیفیت پر مبنی ٹھہرایا گیا۔ اقتصادی فرق و امتیاز معاشرتی مساوات با ہم نقیض نہیں ہیں دولت و ثروت نہ تو کسی شخص کو لازماً

نیکی اور تقویٰ سے محروم کرنے والی ہے اور نہ فضیلت کا حقیقی معیار ہے۔ آنحضرتؐ سے ابوجہل کو سب سے بڑی شکایت یہی تھی کہ آپ کی تعلیم سے مساوات واخوت کے اصول مستحکم ہوگئے اور نسلی شرافت وفضیلت کا تصور ملیامیٹ ہوگیا۔ آقا اور غلام ایک ہی دسترخوان پر کھانے لگے۔

اسلامی مساوات تو یہ ہے کہ اگر کوئی بادشاہ بھی ناحق کسی کا ہاتھ کاٹ دے تو قاضی کی عدالت میں اسے بھی بدلے میں اپنا ہاتھ کٹوانا پڑتا ہے۔ بقول اقبال:

عبد مسلم کمتر از احرار نیست
خون شہ رنگین تر از معمار نیست (۴۶)

اقبال مسلم معاشرے کی فلاح کے لیے ایسے ہی معاشرے کے خواہاں تھے جہاں آزادی و مساوات کے سنہری اصول رائج ہوں اور مسلمان معاشی اور معاشرتی طور پر ترقی کریں۔

۸۔ مسلمانوں کے شاندار ماضی سے آگاہی

مسلم معاشرے کی نشوونما اور کردار سازی کے لیے اقبال تاریخ کے مطالعے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اقبال کے مطابق تاریخ کسی قوم کا حافظہ ہوتی ہے اگر کسی کے حافظے میں خلل پیدا ہو جائے تو وہ اپنا دماغی توازن کھو بیٹھتا ہے۔(۴۷) ویسے ہی جو قوم اپنی تاریخ اپنے ماضی سے آگاہ نہ ہو وہ دیوانے پن کا شکار ہوسکتی ہے۔ ایک زندہ قوم اس لیے زندہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے ماضی کو کبھی نہیں بھولتی۔ جو قوم اپنے ماضی سے رشتہ توڑ لیتی ہے وہ مستقبل میں ترقی نہیں کرسکتی مسلمانوں کے لیے اس کی تاریخ اس کا وہ شاندار ماضی ہے جس میں اس کے اسلاف نے وہ کارہائے نمایاں سرانجام دیے جن کی نظیر نہیں ملتی، ایسی ملی روایات ورثے میں چھوڑی ہیں جن کو اپنا کر مسلمان پھر عروج حاصل کرسکتے ہیں اور اپنی حالت کو بہتر بنا سکتے ہیں ہر زندہ قوم کمال جدت پسندی کے ساتھ اپنی روایات کے متعلق بھی بہت قدامت پرست ہوتی ہے کیونکہ ہر قوم کا حال اس کے ماضی کی پیداوار ہوتا ہے اور اس کا مستقبل اس کے ماضی وحال کا نتیجہ ہوگا۔

سرزند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو
مشکن ار خواہی حیاتِ لازوال
رشتۂ ماضی از استقبال و حال (۴۸)

مسلمانوں کو بحیثیت ایک قوم ترقی کرنے کے لیے ایسا تعلیمی نظام وضع کرنا ہوگا۔ جو اس کے شاندار ماضی کے ساتھ مربوط ہو۔

۹۔ تعلیم برائے تعمیر شخصیت

علامہ اقبال کے نزدیک بنی نوع انسان کی اخلاقی تربیت درحقیقت عظیم شخصیات کا کام ہوتا ہے شخصیت کی تکمیل کردار سازی کے بغیر ممکن نہیں حقیقی قومی کردار کے لیے مسلمانوں کے پاس ایک حقیقی قومی تعلیم ہونی چاہیے، پاکستان کا موجودہ نظام تعلیم کردار سازی اور ایک ایسی قوم کے لیے جس کے افراد دیانت اور احساس ذمہ داری کے حامل ہوں مطلقاً ناکافی ہے۔ اگر قوم میں ایسے انسان پیدا کرنے ہوں تو اقبال کے مطابق ایک نیا تعلیمی نظام درکار ہوگا جو تعمیر شخصیت اور کردار سازی میں مددگار ثابت ہوسکے۔ کیونکہ اصلاح تہذیب وتمدن شخصیات کی اصلاح کے بغیر ممکن نہیں ہم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ فرد معاشرے کا حصہ ہونے کی حیثیت سے دوگونہ اہمیت رکھتا ہے۔ وہ معاشرے کو متاثر کرتا اور معاشرہ بھی اس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اچھا معاشرہ اچھے افراد پیدا کرے گا۔ فکر اقبال کی روشنی میں ہمیں علم کے ساتھ عمل اور تعلیم کے ساتھ تربیت کی ضرورت ہے۔ یہ تربیت ہی کردار سازی اور شخصیت کی تعمیر میں مددگار ثابت ہوگی۔ ایک اچھی شخصیت ہی ایک آئیڈیل مسلم معاشرے کی بنیاد ہے۔

☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

۱- اقبال ”قومی زندگی“، مشمولہ مقالاتِ اقبال، مرتب سید عبدالواحد معینی، آئینہ ادب ۱۹۸۸ء ص ۴۔

۲- ایضاً ص ۹۰۔

3- K.K. Aziz, *The making of Pakistan,* A study in nationalism Islamic Book service, P 130.

۴- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۳۔

5- I.H. Qureshi, *A short history of Pakistan.* 1988- P735

6- Ibid, p.735

7- Ibid, p.736-739

۸- شیخ محمد اکرم، ڈاکٹر، 'موج کوثر، فیروز سنز لاہور ۱۹۷۰ء، ص ۷۳، ۷۴، ۷۵۔

۹- اقبال، مقالاتِ اقبال، ص ۸۷۔
۱۰- پروفیسر ڈاکٹر محمد عثمان ''اقبال اور معاشی مسائل''، مشمولہ حیات اقبال کا ایک جذباتی دور، ص ۳۴۔
۱۱- اقبال، علم الاقتصاد، دیباچہ، مطبوعہ اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۱ء، ص ۲۴۔
۱۲- قائداعظم کے نام ایک خط جو ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو اقبال نے لکھا۔ بحوالہ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب و تہذیب محمد جہانگیر عالم دائرہ معارف اقبال فیصل آباد ۱۹۹۵ء، ص ۷۰۔
۱۳- دیباچہ علم الاقتصاد ص ۲۲۔
۱۴- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۰۔
۱۵- اسرارِ خودی، مع ترجمہ ص ۱۲۶۔
۱۶- رموزِ بے خودی، ص ۲۸۲، ۲۸۴۔
۱۷- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۱۔
۱۸- مقالاتِ اقبال، ص ۹۹۔
۱۹- ایضاً۔
۱۹- بحوالہ موج کوثر، ص ۷۶۔
۲۰- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۰۔
۲۱- ایضاً ص ۱۱۔
۲۲- اسرارِ خودی، ص ۱۲۴، ۱۲۶۔
۲۳- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۱۰۔
24- K.K. Aziz, *The making of Pakistan*
۲۵- ڈاکٹر عمر، ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر، ص ۱۰۶۔
۲۶- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۲۰۔
۲۷- مقالاتِ اقبال، ص ۸۷، ۸۸۔
۲۸- ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، برعظیم کی ملت اسلامیہ، ص ۲۳۸۔
۲۹- ایضاً ص ۲۹۹۔
۳۰- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۲۰۔
۳۱- القرآن سورہ الحجرات آیت ۱۳۔
۳۲- بانگِ درا، ص ۱۵۳۔
۳۳- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین، ص ۲۰۔
۳۴- ایضاً۔
۳۵- شیخ مصلح الدین سعدی، گلستانِ سعدی، حکایت نمبر ۱۰ ص ۶۱۔

۳۶- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص۱۲۔
۳۷- رموزِ بے خودی،مع سلیس اردو ترجمہ از میاں عبدالرشید ص ۲۷۲۔
۳۸- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص۱۴۔
۳۹- بانگِ درا،ص۲۶۔
۴۰- ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ،اقبال اور اجتہاد،فیروز سنز لاہور ص ۱۸،۱۹۔
۴۱- کلیاتِ اقبال فارسی،ارمغانِ حجاز،ص۹۰۔
۴۲- ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ،اقبال اور اجتہاد،ص۳۰۔
۴۳- القرآن،سورہ الحجرات آیت ۱۳۔
۴۴- اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نصب العین،ص۱۹۔
۴۵- ڈاکٹر یوسف حسن خان،روحِ اقبال،ص۲۳۶۔
۴۶- رموزِ بے خودی،ص۲۴۲۔
۴۷- ایضاً ص۳۲۲۔
۴۸- ایضاً ص۳۲۴۔

کتابیات

۱۔ آل احمد سرور، نئے اور پرانے چراغ، حالی پبلشنگ ہاؤس، کتاب گھر دہلی، ۱۹۴۶ء۔

۲۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، اسلام پبلی کیشنز لاہور ۱۹۹۲ء۔

۳۔ ابوسعید نورالدین، ڈاکٹر، اسلامی تصوف اور اقبال، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۹۳ء۔

۴۔ اشتیاق حسین قریشی، برعظیم کی ملت اسلامیہ، مترجم بلال احمد زبیری، شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ کراچی یونیورسٹی ۱۹۶۷ء۔

۵۔ اصفہانی، امام راغب، المفردات قرآن، اہل حدیث اکادمی کشمیری بازار لاہور ۱۹۶۳ء طبع اول۔

۶۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، فروغ اقبال، اقبال اکادمی لاہور ۱۹۹۶ء۔

۷۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۷۳ء۔

۸۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، کلیات اقبال اردو، الفیصل ناشران و تاجران کتب ۱۹۹۴ء۔

۹۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، اسرار و رموز، مع ترجمہ از میاں عبدالرشید، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۹۱ء۔

۱۰۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، جاوید نامہ، مع ترجمہ از میاں عبدالرشید، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۹۲ء۔

۱۱۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، ارمغان حجاز، مع ترجمہ از میاں عبدالرشید، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۹۲ء۔

۱۲۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، پیام مشرق، مع ترجمہ از میاں عبدالرشید، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۹۱ء۔

۱۳۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، مثنوی پس چہ باید کرد، مع ترجمہ از میاں عبدالرشید، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۹۲ء۔

۱۴۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، زبور عجم، مع ترجم از میاں عبدالرشید، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۹۱ء۔

۱۵۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، مترجم ظفر علی خان بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور ۱۹۹۲ء۔

۱۶۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، علم الاقتصاد، اکادمی کراچی طبع سوم ۱۹۶۱ء۔

۱۷۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی، بزم اقبال ۲ کلب

روڈ لاہور ۱۹۹۴ء۔
۱۸۔ اقبال، علامہ، ڈاکٹر، شذرات فکر اقبال مرتب جاوید اقبال، مترجم افتخار احمد صدیقی مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۷۳ء۔
۱۹۔ اقبال احمد صدیقی، مترجم، اقبال کی تقریریں، تحریریں اور بیانات، طبع اول ۱۹۹۹ء۔
۲۰۔ اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر، مطالعہ تلمیحات اقبال، اقبال اکادمی لاہور ۱۹۸۲ء۔
۲۱۔ امام، محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۳۸۱ء۔
۲۲۔ امام، مسلم بن الحجاج القشیری، صحیح المسلم، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۳۷۵ء۔
۲۳۔ امام اسماعیل بن کثیر القرشی، تفسیر ابن کثیر، دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۰ء۔
۲۴۔ امیر علی سید، روح اسلام، مترجم ہادی حسین ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۹۱ء۔
۲۵۔ امیر علی سید، تاریخ اسلام، مترجم محمود عاصم مکتبہ عالیہ اردو بازار لاہور ۱۹۹۱ء۔
۲۶۔ ایس ایم شاہد، قدیم ہند کی تاریخ، شعبہ تعلیم اساتذہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد ۱۹۸۹ء۔
۲۷۔ تصدق حسین، تاج مرتب، مضامین اقبال، احمدیہ پریس، حیدر آباد دکن ۱۹۴۳ء۔
۲۸۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۸۹ء۔
۲۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال، (تشریحات جاوید) اقبال اکادمی لاہور ۱۹۹۴ء۔
۳۰۔ حمید احمد خاں، پروفیسر، تعلیم و تہذیب، (مجموعہ خطبات و مقالات) مجلس ترقی ادب لاہور طبع اول مارچ ۱۹۷۵ء۔
۳۱۔ رشید احمد، تاریخ مذاہب، زمرد پبلی کیشنز چھٹا ایڈیشن ۲۰۰۰ء۔
۳۲۔ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی لاہور ۱۹۸۲ء۔
۳۳۔ سعید راشد، مکالمات اقبال، بک کارنر جہلم اشاعت اول ۱۹۸۸ء۔
۳۴۔ سید سلیمان ندوی، خطبات مدارس، سیرتِ نبویؐ کے مختلف پہلوئوں پر آٹھ خطبے، اشرف برادران، ادارہ اسلامیات اشاعت اول اکتوبر ۱۹۸۳ء۔
۳۵۔ شورش کاشمیری، فیضان اقبال، فضلی سنز پرائیویٹ لمیٹڈ اردو بازار کراچی ۱۹۹۸ء۔
۳۶۔ شاہ معین الدین احمد ندوی، تاریخ اسلام، غضنفر اکیڈمی پاکستان ۱۹۷۰ء۔
۳۷۔ شیمل، این میری، پروفیسر، ڈاکٹر، شہپر جبریل، (علامہ اقبال کے دینی افکار) مترجم ڈاکٹر محمد ریاض گلوب پبلشرز اردو بازار لاہور ۱۹۸۵ء۔
۳۸۔ شیخ محمد اکرم، آب کوثر، فیروز سنز ۱۹۶۸ء۔

۳۹۔ شیخ محمد اکرم، رود کوثر، اسلامی ہنداور پاکستان کی مذہبی اور روحانی تاریخ (عہد مغلیہ) طبع پنجم فیروز سنز، ۱۹۷۰ء۔
۴۰۔ شیخ محمد اکرم، موج کوثر، (مسلمانوں کی مذہبی اور علمی تاریخ کا دور جدید) فیروز سنز اشاعت نہم ۱۹۷۰ء۔
۴۱۔ شیخ سعدی، گلستان سعدی، تصحیح متن از حسین استادولی چاپ چہارم ۱۳۸۳ء تہران۔
۴۲۔ صدرالدین اصلاحی، مولانا، اسلام ایک نظر میں، اسلامی پبلی کیشنز پرائیویٹ لمیٹڈ لاہور۔ مارچ ۱۹۹۲ء۔
۴۳۔ عابد علی، عابد، سید، تلمیحات اقبال، بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور۔
۴۴۔ عبدالشکور احسن، ڈاکٹر، اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ، لاہور ۱۹۷۴ء۔
۴۵۔ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور ۱۹۹۳ء۔
۴۶۔ عبدالرشید نعمانی، مولانا، لغات القرآن، ندوۃ المصنفین انڈیا طبع دوم جلد ۲، ۱۹۴۹ء۔
۴۷۔ عبدالرشید پروفیسر، ڈاکٹر، ادیان و مذاہب کا تقابلی جائزہ، طاہر سنز اردو بازار کراچی ۲۰۰۱ء۔
۴۸۔ عبدالسلام ندوی، مولانا، اقبال کامل، مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۶۴ء۔
۴۹۔ عبداللہ، سید محمد، 'مسائل اقبال، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور ۱۹۷۴ء۔
۵۰۔ عبدالواحد معینی، مقالات اقبال، آئینہ ادب چوک مینار انارکلی لاہور ۱۹۸۸ء۔
۵۱۔ عطیہ سید'' اقبال، مسلم فکر کا ارتقا فلسفہ، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۱۹۹۴ء۔
۵۲۔ عطاءاللہ، شیخ، مرتبہ، اقبالنامہ، حصہ اول، شیخ محمد اشرف تاجر کتب، لاہور ۱۹۴۴ء۔
۵۳۔ عطاءاللہ، شیخ، مرتبہ، اقبالنامہ، حصہ دوم، شیخ محمد اشرف تاجر کتب، لاہور ۱۹۵۱ء۔
۵۴۔ علی شریعتی، ڈاکٹر، علامہ اقبال مصلح قرن، مترجم کبیر جائسی اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر ۱۹۸۲ء۔
۵۵۔ غلام حسین ذوالفقار، پروفیسر، ڈاکٹر، اقبال کا ذہنی اور فکری ارتقا، بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور ۱۹۹۸ء۔
۵۶۔ غلام حسین ذوالفقار، پروفیسر، ڈاکٹر، مطالعہ اکبر، سنگ میل پبلی کیشنز چوک اردو بازار لاہور ۱۹۸۴ء۔
۵۷۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، اقبال سب کے لیے، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی طبع اول ۱۹۷۸ء۔
۵۸۔ ......، فلسفہ اقبال، مرتبہ بزم اقبال لاہور، ۱۹۷۰ء۔
۵۹۔ قاضی جاوید، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا، نگارشات لاہور ۱۹۸۶ء۔
۶۰۔ گوہر نوشاہی، مطالعہ اقبال، (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال) بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور ۱۹۷۱ء۔
۶۱۔ لیوس مور، مذاہب عالم کا انسائیکلو پیڈیا، مترجم (یاسر جواد، سعدیہ جواد) نگارشات،

میاں چیمبرز ۳ ٹمپل روڈ لاہور ۲۰۰۰ء۔
۶۲۔ لطیف احمد شروانی، حرف اقبال، علامہ اقبال کے خطبات، تقاریر اور بیانات کا مجموعہ، ترتیب و ترجمہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد (اشاعت اول اگست ۱۹۸۴ء)
۶۳۔ محمد احمد خاں، اقبال کا سیاسی کارنامہ، کاروان ادب کراچی طبع اول ۱۹۵۲ء۔
۶۴۔ محمد ریاض، پروفیسر، ڈاکٹر، افکار اقبال، مکتبہ تعمیر انسانیت طبع اول لاہور ۱۹۹۰ء۔
۶۵۔ محمد ریاض، پروفیسر، ڈاکٹر، جاوید نامہ تحقیق و توضیح، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۸ء۔
۶۶۔ محمد جہانگیر عالم، ترتیب و تہذیب، اقبال کے خطوط جناح کے نام، دائرہ معارف اقبال فیصل آباد ۱۹۹۵ء۔
۶۷۔ محمد طاہر القادری، پروفیسر، ڈاکٹر، سیرت الرسول، منہاج القرآن، پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۱ء۔
۶۸۔ محمد عثمان، پروفیسر، حیات اقبال کا ایک جذباتی دور، اور دوسرے مضامین مکتبہ جدید لاہور ۱۹۶۴ء۔
۶۹۔ محمد منور، پروفیسر، ڈاکٹر، ایقان اقبال، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۹۶ء۔
۷۰۔ محمد یوسف گورایہ، ڈاکٹر، اقبال اور اجتہاد، فیروز سنز لاہور۔
۷۱۔ محمد یوسف گورایہ، ڈاکٹر، اسلامی تصورات اقبال اور عصر حاضر، بزم اقبال لاہور ۱۹۸۹ء۔
۷۲۔ محمد رفیع الدین، حکمت اقبال، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۹۶ء۔
۷۳۔ محمد اکرم، اکرام، سید، پروفیسر، ڈاکٹر، اقبال اور ملی تشخص، بزم اقبال بہ اشتراک شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی طبع اول اکتوبر ۱۹۹۸ء۔
۷۴۔ محمود علی ملک، پروفیسر، ڈاکٹر، مغربی جمہوریت اور اسلام، اقبال کا نقطہ نظر، بزم اقبال لاہور مئی ۲۰۰۰ء۔
۷۵۔ معین الدین عقیل، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، مکتبہ تعمیر انسانیت اردو بازار لاہور ۱۹۸۶ء۔
۷۶۔ محمد عمر، ڈاکٹر، ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر، پاک اکیڈمی کراچی ۱۹۹۲ء۔
۷۷۔ مقبول بیگ بدخشانی، ادب نامہ ایران، یونیورسٹی بک شاپ لاہور۔
۷۸۔ میاں محمد شریف بقا، پروفیسر، مقالات شریف، بزم اقبال کلب روڈ لاہور ۱۹۹۴ء۔
۷۹۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، اساسیات اقبال، اقبال اکادمی ۱۹۹۶ء۔
۸۰۔ وحید الدین، فقیر سید، روزگار فقیر، سید برادرز طبع اول لاہور ۱۹۵۰ء۔
۸۱۔ وِل ڈیورنیٹ، داستان فلسفہ، مترجم عابد علی عابد فکشن ہاؤس لاہور ۱۹۹۰ء۔
۸۲۔ یوسف حسین خاں، ڈاکٹر، روح اقبال، القمر انٹرپرائز زغزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور ۱۹۹۶ء۔

رسائل وجرائد:

۱۔ مجلّہ،اقبال ریویو،جلد۳،اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۶۳ء۔

۲۔ مجلّہ،اقبال،اقبال نمبر جنوری،اپریل ۲۰۰۲ء شمارہ ۱،۲ بزم اقبال جلد ۴۹،۲ کلب روڈ لاہور۔

۳۔ مجلّہ،اقبال،جنوری تا مارچ ۲۰۰۱ء شمارہ ۴۸ ایضاً۔

۴۔ مجلّہ،اقبال،جولائی ۱۹۸۸ء بزم اقبال کلب روڈ فیصل آباد۔

۵۔ مجلّہ،اقبال،اکتوبر ۱۹۸۸ء بزم اقبال کلب روڈ لاہور

۶۔ مجلّہ،اقبال،جنوری تا جولائی ۲۰۰۰ء خصوصی شمارہ گولڈن جوبلی بزم اقبال کلب روڈ لاہور۔

۷۔ مجلّہ،اقبال،جلد ۴۵ اپریل ۱۹۹۸ء شمارہ ۲ ایضاً۔

۸۔ مجلّہ،صحیفہ،اقبال نمبر اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۰ء مجلس ترقی ادب لاہور شمارہ ۱۲۶۔

۹۔ مجلّہ،صحیفہ،اقبال نمبر جولائی تا اکتوبر ۱۹۷۷ء حصہ اول مجلس ترقی ادب ۲ کلب روڈ لاہور۔

۱۰۔ مجلّہ،مخزن،قائداعظم لائبریری کا ادبی مجلّہ جنوری ۲۰۰۱ء۔

۱۱۔ رسالہ،اُردو،اقبال نمبر،اکتوبر ۱۹۳۸ء طبع جدید انجمن ترقی اردو ہند،دہلی۔

12- *Iqbal Review,* Journal of Iabal Academy Karachi, Oct. 1968

English Books

1- Allama M. Iqbal, Dr. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Published by Sheikh Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar Lahore 1971.

2- Abdul Waheed, Syed, *Thoughts and Reflection of Iqbal*, Published by Sheikh Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar Lahore 1964.

3- *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, compiled and Edited By Latif Ahmed Sherwani Iqbal Academy Pakistan Lahore 4th Edition 1995.

4- T.W. Arnold, *The preaching of Islam*, SH. Muhammed Ashraf Kashmiri Bazar Lahore Pakistan 4th Reprint 1964.

5- S.Y. Hashmy Edited, *Islam as an Ethical and Political Ideal.* 1st Printed 1955. Islamic Book Service 40, A Urdu Bazar, Lahore Pakistan.

6- I.H. Qureshi, *A short History of Pakistan*, University of Karachi. Reprinted 1988.

7- K.K. Aziz, *The Making of Pakistan - A study in Nationalsim*, Islamic Book Service Lahore 3rd Edition 1989.

8- W.W. Hunter, *Our Indian Musalmans*, Calculta 1945.

9- Dr. Waheed-uz-Zaman. *Towards Pakistan*, Publishers United (Pvt.) 176

Anarkali Lahore 5th Edition 1989.

10- *Macaulay, T.B. Minutes of Education in India Cal.* 1862.

11- *The HIndustan Review*, Allahabad July and December 1909.

Dictionaries & Encyclopaedies

۱۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، زیر اہتمام دانش گاہ پنجاب لاہور۔ جلد ۱۱۔ ۱۹۷۳ء۔

۲۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، زیر اہتمام دانش گاہ پنجاب لاہور۔ جلد ۱۲۔ ۱۹۷۳ء۔

۳۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، ایضاً جلد ۱۹، ۱۹۸۶ء۔

۴۔ شخصیات کا انسائیکلو پیڈیا، مرتب مقصود ایاز شعاع ادب چوک انارکلی مسلم مسجد لاہور ۱۹۸۷ء۔

۵۔ اسلامی انسائیکلو پیڈیا، مدیر سید قاسم محمود، شاہکار بک فاؤنڈیشن کراچی۔

۶۔ اُردو جامع انسائیکلو پیڈیا، جلد اول، جلد دوم (چیئرمین) جسٹس ایس۔ اے (رحمٰن)۔

7- *Current English Dictionary*, Mirza Ghulam Muhammad Baig Ch. Ghulam-Urdu Bazar Lahore.

8- *A New Survey of Universal Knowledge Encyclopaedia Britanica*, Vol. 19.

9- Chambers 20th century Dictionary.

10- *The Twentieth Century International Encyclopedia I.G*, Ferguson Publication, Chicago.

☆............☆............☆

ISLAM AS A MORAL AND POLITICAL IDEAL

There are three points of view from which a religious system can be approached: the standpoint of the teacher, that of the expounder, and that of the critical student. I do not pretend to be a teacher whose thought and action are or ought to be in perfect harmony in so far as he endeavours to work out in his own life the ideals which he places before others and thus influences his audience more by example than by precept. Nor do I claim the high office of an expounder who brings to bear a subtle intellect upon his task, endeavours to explain all the various aspects of the principles he expounds and works with certain presuppositions, the truth of which he never questions. The attitude of the mind which characterizes a critical student is fundamentally different from that of the teacher and the expounder. He approaches the subject of his inquiry free from all presuppositions, and tries to understand the organic structure of a religious system, just as a biologist would study a form of life or a geologist a piece of mineral. His object is to apply methods of scientific research to religion, with a view to discover how the various elements in a given structure fit in with one another, how each factor functions individually, and how their relation with one another determines the functional value of the whole. He looks at the subject from the standpoint of history and raises certain fundamental questions with regard to the origin, growth, and formation of the system he proposes to understand. What are the historical forces, the operation of which evoked, as a necessary consequence, the phenomenon of a particular system? Why should a particular religious system be produced by a particular people? What is the real significance of a religious system in the history of the people who produced it. and in the history of man-kind as a whole? Are there any geographical causes which determine the original locality of a religion? How far does it reveal the inmost soul of a people, their social, moral and political aspirations? What transformation, if any, has it worked in them? How far has it contributed towards the

realization of the ultimate purpose revealed in the history of man'? These are some of the questions which the critical student of religion endeavours to answer, in order to comprehend its structure and to estimate its ultimate worth as a civilizing agency among the forces of historical evolution.

I propose to look at Islam from the standpoint of the critical student. But I May state at the outset that I avoid the use of expressions current in popular Revelation Theology; since my method is essentially scientific and consequently necessitates the use of terms which can be interpreted in the light of every-day human experience. For instance, when I say that the religion of a people is the sum total of their life experience finding a defmite expression through the medium of a great personality, I am only translating the fact of revealation into the language of science. Similarly, interaction between individual and universal energy is only another expression for the feeling of prayer, which ought to be so described for purposes of scientific accuracy. It is because I want to approach my subject from a thoroughly human standpoint and not because I doubt the fact of Divine Revelation as the final basis of all religion that I prefer to employ expressions of a more scientific content. Islam is moreover the youngest of all religions, the last creation of humanity. Its founder stands out clear before us; he is truly a personage of history and lends himself freely even to the most searching criticism. Ingenious legend has weaved no screens round his figure; he is born in the broad day-light of actions; we can subject his mind to a keen psychological analysis. Let us then for the time being eliminate the supernatural element and try to understand the structure of Islam as we find it.

I have just indicated the way in which a critical student of religion approaches his subject. Now, it is not possible for me, in the (* In the text as given in S. Y. Hashimy's book words "the short span of a lecture" are written in place of "short space at my disposal".) short space at my disposal, to answer, with regard to Islam, all the questions which as a critical student of religion I ought to raise and answer in order to reveal the real meaning of this religious system. I shall not raise the question of the origin and the development of Islam. Nor shall I try to analyse the various currents of thought in the pre-Islamic Arabian society, which found a final focus in the utterances of the Prophet of Islam. I shall confine my attention to the Islamic ideal in its ethical and political aspects only.

To begin with we have to recognize that every great religious system starts with certain propositions concerning the nature of man and the

universe. The psychological implication of Buddhism, for instance, is the central fact of pain as a dominating element in the constitution of the universe. Man, regarded as an individuality, is helpless against the forces of pain, according to the teachings of Buddhism. There is an indissoluble relation between pain and the individual consciousness which, as such, is nothing but a constant possibility of pain. Freedom from pain means freedom from individuality. Starting from the fact of pain, Buddhism is quite consistent in placing before man the ideal of self-destruction. Of the two terms of this relation, pain and the sense of personality, one (i.e pain) is ultimate; the other is a delusion from which it is possible to emancipate ourselves by ceasing to act on those lines of activity which have a tendency to intensify the sense of personality. Salvation, then, according to Buddhism, is inaction, renunciation of self and unworldliness are the principal virtues. Similarly, Christianity,' as a religious system, is based on the fact of sin. The world is regarded as evil and the taint of sin is regarded as hereditary to man, who, as an individuality, is insufficient and stands in need of some supernatural personality to intervene between him and his Creator. Christianity, unlike Buddhism, regards human personality as something real, but agrees with Buddhism in holding that man as a force against sin is insufficient. There is, however, a subtle difference in the agreement. We can, according to Christianity, get rid of sin by depending upon a Redeemer; we can free ourselves from pain, according to Buddhism, by letting this insufficient force dissipate or lose itself in the universal energy of nature. Both agree in the fact of insufficiency and both agree in holding that this insufficiency is an evil; but while the one makes up the deficiency by bringing in the force of a redeeming personality, the other prescribes its gradual reduction until it is annihilated altogether. Again, Zoroastrianism looks upon nature as a scene of endless struggle between the powers of evil and the powers of good and recognizes in man the power to choose any course of action he likes. The universe, according to Zoroastrianism, is partly evil, partly good; man is neither wholly good nor wholly evil, but a combination of the two principles - light and darkness continually fighting against each other for universal supremacy. We see then that the fundamental pre-suppositions, with regard to the nature of the universe and man, in Buddhism, Christianity and Zoroastrianism respectively are the following:

(1) There is pain in nature and man regarded as an individual is evil (Buddhism).

(2) There is sin in nature and the taint of sin is fatal to man (Christianity).

(3) There is struggle in nature; man is a mixture of the struggling forces and is free to range himself on the side of the powers of good which will eventually prevail (Zoroastrianism).

The question now is, what is the Muslim view of the universe and man'? What is the central ideal in Islam which determines the structure of the entire system? We know that sin, pain and SOITOW are constantly mentioned in the Quran. The truth is that Islam looks upon the universe as a reality and consequently recognizes as reality all that is in it. Sin, pain, sorrow, struggle are certainly real but Islam teaches that evil is not essential to the universe; the universe can be reformed; the elements of sin and evil can be gradually eliminated. All that is in the universe is God's, and the seemingly destructive forces of nature become sources of life, if properly controlled by man, who is endowed with the power to understand and to control them

These and other similar teachings of the Quran, combined with the Quranic recognition of the reality of sin and sorrow, indicate that the Islamic 'view of the universe is neither optimistic nor pessimistic. Modern psychometry has given the final answer to the psychological implications of Buddhism. Pain is not an essential factor in the constitution of the universe, and pessimism is only a product of hostile social I environment. Islam believes in the efficacy of well-directed action; hence the standpoint of Islam must be described as melioristic - the ultimate presupposition and justification of all human effort at scientific discovery and social progress. Although Islam recognizes the fact of pain, sin and struggle in nature, yet the principal fact which stands in the way of man's ethical progress is, according to Islam, neither pain, nor sin, nor snuggle. It is fear to which man is a victim owing to his ignorance of the nature of his environment and want of absolute faith in God. The highest stage of man's ethical progress is reached when he becomes absolutely free from fear and grief.

The central proposition which regulates the structure of Islam then is that there is fear in nature, and the object of Islam is to free man from fear. This view of the universe indicates also the Islamic view of the metaphysical nature of man. If fear is the force which dominates man and counteracts his ethical progress, man must be regarded as a unit of force, an energy, a will, a germ of infinite power, the gradual unfoldment of which must be the object of all human activity. The essential nature of man, then,

consists in will, not intellect or understanding.

With regard to the ethical nature of man too, the teaching of Islam is different from those of other religious systems. And when God said to the angels - "I am going to make a Viceroy on the earth," they said; "Art Thou creating one who spills blood and disturbs the peace of the earth, and we glorify Thee and sing Thy praises?" God answered? "I know what you do not know." This verse of the Quran, read in the light of the famous tradition that every child is born a Muslim (peaceful) indicates that, according to the tenets of Islam, man is essentially good and peaceful - a view explained and defended, in our own times, by Rousseau - the great father of modem political thought. The oppositive view, the doctrine of the depravity of man held by the Church of Rome, leads to the most pemicious religious and political consequences. Since if man is elementally wicked, he must not be permitted to have his own way: his entire life must be controlled by external authority. This means priesthood in religion and autocracy in politics. The Middle Ages in the history of Europe drove this dogma of Romanism to its political and religious consequences, and the result was a form of society which required terrible revolutions to destroy it and to upset the basic pre- suppositions of its structure. Luther, the enemy of despotism in religion and Rousseau, the enemy of despotism in politics, must always be regarded as the emancipators of European humanity from the heavy fetters of Popedom and absolutism, and their religious and political thought must be understood as a virtual denial of the Church dogma of human depravity. The possibility of the elimination of sin and pain from the evolutionary process and faith in the natural goodness of man are the basic propositions of Islam, as of modern European civilization, which has, almost unconsciously, recognized the truth of these propositions inspite of the religious system with which it is associated. Ethically speaking, therefore, man is naturally good and peaceful. Metaphysically speaking, he is a unit of energy, which cannot bring out its dormant possibilities owing to its misconception of the nature of its environment. The ethical ideal of Islam is to disenthrall man from fear, and thus to give him a sense of his personality, to make him conscious of himself as a source of power. This idea of man as an individuality of infmite power determines, according to the teachings of Islam, the worth of all human action. That which intensifies the sense of individuality in man is good, that which enfeebles it is bad. Virtue is power, force, strength; evil is weakness. Give man a keen sense of respect for his own personality,

lei him move fearless and free in the immensity of God's earth, and he will respect the personalities of others and become perfectly virtuous. It is not possible for me to show in the course of this paper how all the principal forms of vice can be reduced to fear. But we will now see the reason why certain forms of human activity, e.g. self-renunciation, poverty, slavish obedience which sometimes conceals itself under the beautiful name of humility and unworldliness - modes of activity which tend to weaken the force of human individuality - are regarded as virtues by Buddhism and Christianity, and altogether ignored by Islam. While the early Christians glorified in poverty and unworldliness, Islam looks upon poverty as a vice and says: "Do not forget thy share of the world." The highest virtue from the standpoint of Islam is righteousness, which is defined by the Quran in the following manner:

It is not righteousness that ye turn yourfaces in prayers towards east and west, but righteousness is of him who believeth in God and the last day and the I angels and the scriptures and the Prophets, who give the money for God's sake unto his kindred and unto orphans and the needy and to strangers and to those who ask and for the redemption of captives; of those who are constant at prayer, and 0/ those who perform their covenant when they have covenanted and behave themselves patiently in adversity and in times 0/ violence. (2: 177).

It is, therefore, evident that Islam, so to speak, transmutes the moral values of the ancient world, and declares the preservation, intensification of the sense of human personality, to be the ultimate ground of all ethical activity. Man is a free responsible being; he is the maker of his own destiny, his salvation is his own business. There is no mediator between God and man. God is the birthright of every man. The Quran, therefore, while it looks upon Jesus Christ as the spirit of God, strongly protests against the Christian doctrine of redemption, as well as the doctrine of an infallible visible head of the Church - doctrines which proceed upon the assumption of the insufficiency of human personality and tend to create in man a sense of dependence, which is regarded by Islam as a force obstructing the ethical progress of man. The law of Islam is almost unwilling to recognize illegitimacy, since the stigma of illegitimacy is a great blow to the healthy development of independence in man. Similarly, in order to give man an early sense of individuality the law of Islam has laid down that a child is an absolutely free human being at the age of fifteen.

To this view of Muslim ethics, however, there can be one objection. If the development of human individuality is the principal concern of

Islam, why should it tolerate the institution of slavery? The idea of free labour was foreign to the economic consciousness of the ancient world. Aristotle looks upon it as a necessary factor in human society. The Prophet of Islam, being a link between the ancient society and the modem world, declared the principle of equality and though, like every wise reformer, he slightly conceded to the social conditions around him in retaining the name slavery, he quietly took away the whole spirit of this institution. That slaves had equal opportunity with other Muhammadans is evidenced by the fact that some of the greatest Muslim warriors, kings, premiers, scholars and jurists were slaves. During the days of early Caliphs slavery by purchase was quite unknown; part of public revenue was set apart for purposes of manumission, and prisoners of war were either freely dismissed or freed on the payment of ransom. Vmar set all slaves at liberty after his conquest of Jerusalem. (The sentence "Umar set all slaves at liberty after his conquest of Jerusalem" is missing in tile text as given in Latif Ahmad Sherwani's book *(Edition 1995)*) Slaves were also set at liberty as a penalty of culpable homicide and in expiation of a false oath taken by mistake. The Prophet's own treatment of slaves was extraordinarily liberal. The proud aristocratic Arab could not tolerate the social elevation of a slave even when he was manumitted. The democratic ideal of perfect equality, which had found the most uncompromising expression in the Prophet's life, could only be brought home to an extremely aristocratic people by a very cautious handling of the situation. He brought about a marriage between an emancipated slave and a free Qureish woman, a relative of his own. This marriage was blow to the aristocratic pride of this free Arab woman; she could not get on with her husband and the result was a divorce, which made her the more helpless, since no respectable Arab would man)' the divorced wife of a slave. The ever-watchful Prophet availed himself of this situation and turned it to account in his efforts at social reform. He married the woman himself, indicating thereby that not only a slave could marry a free woman, but also a woman divorced by him could become the wife of a man no less than the greatest Prophet of God. The significance of this marriage in the history of social reform in Arabaia is, indeed, great. Whether prejudice, ignorance or want of insight has blinded European critics of Islam to the real meaning of this union, it is difficult to guess. In order to show 'the treatin~nt 'of slaves by modern. Muhammadans, I quote a passage from the English translation of- the. autobiography of the late Amir Abdur Rahman of Afghanistan:

For instance [says the Amir], Farmurz Khan, A chitrali slave is my most trusted Commander-in-Chief at Herat, Nazir Muhammad *(In the text as given by S. Y. Hashimy, "Nazi! Alunad Safar Khan" is written in place of "Nazir Muhammad Safar Khan")* Safar Khan, another Chitrali slave, is the most trusted official of my court; he keeps my seal in his hand to put to any documents and to my food and diet; in short he has the full confidence of my life, as well as my kingdom is in his hands. Parwana Khan, the late Deputy Commander-in-Chief, and Jan Muhammad Khan, the late Lord of Treasury, two of the highest officials of the "kingdom in their lifetime, were both of them my slaves.

The truth is that the institution of slavery is a mere name in Islam, and the idea of individuality reveals itself as a guiding principle in the entire system of Muhammadan law and Ethics *(Following lines are missing in the text as given by Latif Ahmad Sherwani when compared with the text reproduced by S.Y. Hashimy in his book: The poet Umar Khayyam has so beautifully expressed the spi.rit of Muslim ethics in one of his quatrains that I cannot help reading it to you:)*

تا درتن تست استخوان و رگ و پے
از خانہ تقدیر منہ بیرون پے
گردل منہ از خصم بود رستم زال
منت مکش ارو دست بود حاتم طے

Briefly speaking, then, a strong will in a strong body is the ethical ideal of Islam. But let me stop here for a moment and see whether we, Indian Mussalmans, are true to this ideal. Does the Indian Muslim possess a strong will in a strong body? Has he got the will to live? Has he got sufficient strength of character to oppose those forces which tend to disintegrate the social organism to which he belongs? I regret to answer my questions in the negative. The reader will understand that in the great struggle for existence it is not principally number which makes a social organism survive. Character is the ultimate equipment of man, not only in his efforts against a hostile natural environment but also in his contest with kindred competitors after a fuller, richer, ampler life. The life-force of the Indian Muhammadan, however, has become woefully enfeebled. The decay of the religious spirit, combined with other causes of a political nature over which he had no control, has developed in him a habit of self-dwarfing, a sense of dependence and, above all, that laziness of spirit which an enervated people call by the dignified name of 'contentment' in order to

conceal their own enfeeblement. Owing to his indifferent commercial morality he fails in economic enterprise, for want of a true conception of national interest and a right appreciation of the present situation of his community among the communities of this country, he is working, in his private as well as public capacity, on lines which, I am afraid, must lead him to ruin. How often do we see that he shrinks from advocating a cause, the significance of which is truly national, simply because his standing aloof pleases an influential Hindu, through whose agency he hopes to secure a personal distinction? I unhesitatingly declare that I have greater respect for an illiterate shopkeeper, who earns his honest bread and has sufficient force in his alms to defend his wife and children in times of trouble than the brainy graduate of high culture, whose low timid voice betokens the dearth of soul in his body: who takes pride in his submissiveness, eats sparingly, complains of sleepless nights and produces unhealthy children for his community, if he does produce any at all. I hope I shall not be offending the reader when I say that I have a certain amount of admiration for the devil. By refusing to prostrate himself before Adam whom he honestly believed to be his inferior, he revealed a high sense of self-respect, a trait of character which in my opinion ought to redeem him from his spiritual deformity, just as the beautiful eyes of the toad redeem him from his physical repulsiveness. And I believe God punished him not because he refused to make himself low before the progenitor of an enfeebled humanity, but because he declined to give absolute obedience to the will of the Almighty Ruler of the Universe. The ideal of our educated young men is mostly service, and service begets, specially in a country like India, that sense of dependence which undermines the force of human individuality. The poor among us have, of course, no capital; the middle class people cannot undertake joint economic enterprises owing to mutual mistrust; and the rich look upon trade as an occupation beneath their dignity. Truly economic dependence is the prolific mother of all the various forms of vice. Even the vices of the Indian Muhammadan indicate the weakness of life-force in him. Physically too he has undergone dreadful deterioration. If one sees the pale, faeled faces of Muhammadan boys in schools and colleges, one will find the painful verification of my statement. Power, energy, force, strength, yes physical strength, is the law of life. A strong man may rob others when he has got nothing in his own pocket; but a feeble person, he must die the death of a mean thing in the world's awful scene of continual warfare. But how [to] improve this undesirable state of

things? Education, we are told, will work the required transformation. I may say at once that I do not put much faith in education as a means of ethical training - I mean education as understood in this country. The ethical training of humanity is really the work of great personalities, who appear time to time during the course of human history." Unfortunately our present social environment is not favourable to the birth and growth of such personalities of ethical magnetism. An attempt to discover the reason of this dearth of personalities among us will necessitate a subtle analysis of all the visible and invisible forces which are now determining the course of our social evolution - an enquiry which I cannot undertake in this paper. But all unbiased persons will easily admit that such personalities are now rare among us. This being the case, education is the only thing to fall back upon. But what sort of education? There is no absolute truth in education, as there is none in philosophy or science. Knowledge for the sake of knowledge is a maxim of fools. Do we ever find a person rolling in his mind the undulatory theory of light simply because it is a fact of science? Education, like other things, ought to be determined by the needs of the learner. A form of education which has no direct bearing on the particular type of character which you want to develop is absolutely worthless, I grant that the present system of education in India gives us bread and butter. We manufacture a number of graduates and then we have to send titled mendicants to Government to beg appointments for them. Well, if we succeed in securing a few appointments in the higher branches of service, what then? It is the masses who constitute the backbone of the nation; they ought to be better fed, better housed and properly educated. Life is not bread and butter alone; it is something more; it is a healthy character reflecting the national ideal in all its aspects. And for a truly national character, you ought to have a truly national education. Can you expect free Muslim character in a young boy who is brought up in an aided school and in complete ignorance of his social and historical tradition? You administer to him doses of Cromwell's history; it is idle to expect that he will turn out a truly Muslim character. The knowledge of Cromwell's history will certainly create in him a great deal of admiration for the Puritan revolutionary; but it cannot create that healthy pride in his soul which is the very lifeblood of a truly national character. Our educated young man knows all about Wellington and Gladstone, Voltaire and Luther. He will tell you that Lord Roberts worked in the South African War like a common soldier at the age of eighty; but how many of us know that Muhammad II

conquered Constantinople at the age of twenty-two? How many of us have even the faintest notion of the influence of our Muslim civilization over the civilization of modern Europe? How many of us are familiar with the wonderful historical productions of fun Khaldun or the extraordinarily noble character of the great Mir Abdul Qadir of Algeria? A living nation is living because it never forgets its dead. I venture to say that the present system of education in this country is not at all suited to us as a people. It is not true to our genius as a nation, it tends to produce an (In the text reproduced by S.Y. Hashimy word "un-Islarnic" is written in place of "un-Muslim". However, both the words communicate the same meaning.) un-Muslim type of character, it is not determined by our national requirements, it breaks entirely with our past and appears to proceed on the false assumption that the idea of education is the training of human intellect rather than human will. Nor is this superficial system' true to the genius of the Hindus. Among them it appears to have produced a number of political idealists, whose false reading of history drives them to the upsetting of all conditions of political order and social peace. We spend an inunense amount of money every year on the education of our children. Well, thanks to the king-Emperor, India is a free country; everybody is free to entertain any opinion he likes - I look upon it as a waste. In order to be truly ourselves, we ought to have our own schools, our own colleges, and our own universities, keeping alive our social and historical tradition, making us good and peaceful citizens and creating in us that free but law-abiding spirit which evolves out of itself the noblest types of political virtue. I am quite sensible of the difficulties that lie in our way, all that I can say is that if we cannot get over ow' difficulties, the world will soon get rid of us.

Having discussed in the last issue of this Review the ethical ideals of Islam I now proceed to say a few words on the political aspect of the Islamic ideal. Before, however, I come to the subject I wish to meet an objection against Islam so often brought forward by our European critics. It has been said that Islam is a religion which implies a 'state of war and can thrive only in a state of war. Now there can be no denying that war is an expression of the energy of a nation; a nation which cannot fight cannot hold its own in the strain and stress of selective competition which constitutes an indispensable condition of all human progress. Defensive war is certainly permitted by the Quran; but the doctrine of aggressive war against unbelievers is wholly unauthorized by the Holy Book of Islam.

Here are the words of the Quran:

> *Summon them to the W01 of thy Lord with wisdom and kindly warning, dispute them in the kindest manner. Say to those who have been given the book and to the ignorant: do you accept Islam? Then, if they accept Islam they are guided aright; but if they turn aw~v then thy duty is only preaching; and God's eye is on His servants*

All the wars undertaken during the life time of the Prophet were defensive. His war against the Roman Empire in 628A.D began by a fatal breach of international law on the pan of the Government at Constantinople who killed the innocent Arab envoy sent to their Court. Even in defensive wars he forbids wanton cruelty to the vanquished. I quote here the touching words which he addressed to his followers when they were starting for a fight:

> *In avenging the injuries inflicted upon us, disturb not the harmless votaries of domestic seclusion, ::.pare the weakness of the female sex, injure not the infant at the breast, or those ..,1'110 are ill in bed. Abstain from demolishing the, dwellings of the unresisting inhabitants, destroy not the means of their subsistence, nor their fruit trees, and touch not the palm.*

The history of Islam tells us that the expansion of Islam as a religion is in no way related to the political power of its followers. TIle greatest spiritual conquests of Islam were made during the days of our political decrepitude. When the rude barbarians of Mongolia drowned in blood the civilization of Baghdad in 1258 A.D, when the Muslim power fell in Spain and the followers of Islam were mercilessly killed or driven out of Cordova by Ferdinand in 1236, Islam had just secured a footing in Sumatra and was about to work the peaceful conversion of the Malay Archipelago.

In the hours of it') political degradation [says Professor Arnold], Islam has achieved some of its most brilliant conquests. On two great historical occasions, infidel barbarians have set their foot on the necks of the followers of the Prophet, the Seljuk Turks in the eleventh and the Mongols in the thirteenth century, and in each case the conquerors have accepted the religion of the conquered.

We undoubtedly find (says the same learned scholar elsewhere] that Islam gained its greatest and most lasting missionary triumph in times and places in which its political power has been weakest, as in South India and Eastern Bengal.

The truth is that Islam is essentially a religion of peace. All forms of political and social disturbance are condemned by the Quran in the most

uncompromising terms. I quote a few verses from the Quran:

Eat and drink from what God has given you and run not on face of the earth in the matter a/ rebels.

And disturb not the peace of the earth after it has been reformed; this is good/ or you if you are believers.

And do good to others as God has done good to thee. and seek not the violation of peace in earth, for God does not love those who break the peace.

That is the home in the next world which We build/ or those who do not mean I rebellion and disturbance in the earth, and the end is for those who fear God.

Those who rebelled in cities and enhanced disorder in them, God visited them with His whip of punishment.

One sees from these verses how severely all forms of political and social disorder are denounced by the Quran. But the Quran is not satisfied with mere denunciation of the evil oifesad. It goes to the very root of this evil. We know that both in ancient and modem times, secret meetings have been a constant source of political and social unrest, Here is what the Quran says about such conferences: "0 believers, if you converse secretly - that is to say, hold secret conference, converse not for purpose of sin and rebellion." The ideal of Islam is to secure social peace at any cost. All methods of violent change in society are condemned in the most unmistakable language. Tartushi - a Muslim lawyer of Spain - is quite true to the spirit of Islam when he says: "Forty years of tyranny are better than one hour of anarchy, "Listen to him and obey him," says the Prophet of God in a tradition mentioned by Bukharee, "even if a Negro slave is appointed to rule over)JOU. " Muslim mentioned another important tradition of the Prophet on the authority uf Arfaja, who says: "I heard the prophet of God say, when you have agreed to follow one man then if another man comes forward intending to break your stick (weaken your strength) or to make you disperse in disunion, kill him."

Those among us who make it their business to differ from the general body of Mussalamans in political views ought to read this tradition carefully, and if they have any respect for the words of the Prophet, it is their duty do dissuade themselves from this mean traffic in political opinion which, though perhaps it brings a little personal gain to them, is exceedingly harmful to the interests of the conununity. My object, in citing these verses and traditions, is to educate political opinion on strictly Islamic lines. In this country we are living under a Christian Government. We must always keep before our eyes the example of those early Muhammadans

who, persecuted by their own countrymen, had to leave their home and to settle in the Christian State of Abyssinia. How they behaved in that land must be our guiding principle in this country where an overdose of Western idea has taught people to criticize the existing Govenunent with a dangerous lack of historical perspective. And our relations with the Christians are determined for us by the Quran, which says:

And though wilt find nearer to the friendship of the believers those men who call themselves Christian. This is because among them there are learned men and hermits, and they are never vain.

Having thus established that Islam is a religion of peace, I now proceed to consider the purely political aspect of the Islamic ideal - the ideal of Islam as entertained by a corporate individuality. Given a settled society, what does Islam expect from its followers regarded as a communiry: What principles ought to guide them in the management of communal affairs? what must be their ultimate object and how is it to be achieved? We know that Islam is something more than a creed, it is also a community, a nation. The membership of Islam as a community is not determined by birth, locality or naturalization; it consists in the identity of belief. The expression Indian Muhammadan, however, convenient it may be, is a contradiction in terms: since Islam in its essence is above all conditions of time and space. Nationality with us is a pure idea; it has no geographical basis. But inasmuch as the average man demands a material centre of nationality, the Muslim looks for it in the holy town of Mecca, so that the basis of Muslim nationality combines the real and the ideal, the concrete and the abstract. When, therefore, it is said that the interests of Islam are superior to those of the Muslim, it is meant that the interests of the individual as a unit are subordinate to the interests of the community as an external symbol of the Islamic principle. This is the only principle which limits the liberty of individual, who is otherwise absolutely free. The best form of Govemment for such a community would be democracy, the ideal or which is to let man develop all the possibilities of his nature by allowing him as much I freedom as practicable. The Caliph of Islam is not an infallible being; like other Muslims he is subject to the same law; he is elected by the people and is disposed by them if he goes contrary to the law. An ancestor of the present Sultan of Turkey was sued in an ordinary law court by a mason, who succeeded in getting him fined by the town Qazee. Democracy, then, is the most important aspect of Islam regarded as a political ideal. It must however be confessed that the Muslims, with their

ideal of individual freedom, could do nothing for the political improvement of Asia. Their democracy lasted only thirty years and disappeared with their political expansion. Though the principle of election was not quite original in Asia (since the ancient Parthian Government was based on the same principle), yet somehow or other it was not suited to the nations of Asia in the early days of Islam. It was, however, reserved for a Western nation politically to vitalize the countries of Asia. Democracy has been the great mission of England in modem times and English statesmen have boldly carried this principle to countries which have been, for centuries, groaning under the most atrocious forms of despotism. The British Empire is a vast political organism, the vitality of which consists in the gradual working out of this principle. The permanence of the British Empire as a civilizing factor in the political evolution of mankind is one of our greatest interests. This vast Empire has our fullest sympathy and respect since it is one aspect of our political ideal that is being slowly worked out in it, England, in fact, is doing one of our own great duties, which unfavourable circumstances did not permit us to perform, It is not the number ofMuhammadans which it protects, but the spirit of the British Empire that makes it the greatest Muhammadan Empire in the world.

To retum now to the political constitution of the Muslim society. Just as there are two basic propositions underlying Muslim ethics, so there are two basic propositions underlying Muslim political constitution.

1. The law of God is absolutely supreme. Authority, except as an interpreter of the law, has no place in the social structure of Islam. Islam has a horror of personal authority. *(This sentence "Islam has a horror of personal authority" is missing in the text as given in Latif Ahmad Sherwani's book (Edition 1995)*)

We regard it as inimical to the unfoldrnent of human individuality. The Shi'as, of course: differ from the Sunnis in this respect. They hold that the Caliph or Imam is appointed by God and his interpretation of the Law is final; he is infallible and his authority, therefore, is absolutely supreme. There is certainly a grain of truth in this view; since the principle of absolute authority has functioned usefully in the course of the history of mankind. But it must be admitted that the idea works well in the case of primitive societies and reveals its deficiency when applied to higher stages of civilization. Peoples grow out of it, as recent events have revealed in Persia, which is a Shi' a country, yet demand a fundamental structural change in her Government in the introduction of the principle of election.

2. The absolute equality of all the members of the community. There is no aristocracy in Islam. "The noblest among you," says the Prophet, "are those who fear God most." There is no privileged class, no priesthood, no caste system. Islam is a unity in which there is no distinction, and this unity is secured by making men believe in the two simple propositions - the unity of God and the mission of the Prophet - Propositions which are certainly of a supernatural character but which, based as they are on the general religious experience of mankind, are intensely true to the average human nature. Now, this principle of the equality of all believers made early Mussalmans the greatest political power in the world. Islam worked as a levelling force; it gave the individual a sense of his inward power; it elevated those who were socially low. The elevation of the down-trodden was the chief secret of the Muslim political power in India. The result of the British rule in this country has been exactly the same; and if England continues true to this principle it will ever remain a source of strength to her as it was to her predecessors.

But are we Indian Mussalmans true to this principle in our social economy? Is the organic unity of Islam intact in this land? Religious adventurers set up different sects and fraternities, ever quarreling with one another; and then there are castes and sub-castes like the Hindus'. Surely we have out- Hindued the Hindu himself; we are suffering from a double caste system - the religious caste system, sectarianism, and the social caste system, which we have either learned or inherited from the Hindus. This is one of the quiet ways in which conquered nations revenge themselves on their conquerors. *(Following lines are missing in the text as given by Latif Ahmad Sherwani when compared with the text reproduced by S. Y. Hashimy in his book.*

> *"As in the beginning of April 660 A..D., 24 years after the Battle of Siffin, in the town of Mecca, a Muslim had stood up to tell the pilgrims of that sacred soil how the unity ofIslam had been split up into various factions. So in the beginning of April in the town of Lahore, the soil of which claims the greatest personalities of Islam, I, an insignificant member of the community, venture to stand up and place my finger on this dreadful wound in the body-social. In this great assembly of educated Mussalmans I condemn")*

I condemn this accursed religious and social sectarianism; I condemn it in the name of God, in the name of humanity, in the name of Moses, in the name of Jesus Christ, and in the name of him - a thrill of emotion passes through the very fibre of my soul when I think of that exalted name - yes, in the name of him who brought the final message of freedom and

equality to mankind. Islam is one and indivisible; it brooks no distinctions in it. There are no Wahabies, Shi'ias, Mirzais or Sunnies in Islam. Fight not for the interpretations of the truth, when the truth itself is in danger. It is foolish to complain of stumbling when you walk in the darkness of night. Let all come forward and contribute their respective shares in the great toll of the nation. Let the idols of class distinctions and sectarianism be smashed for ever; let the Mussalmans of the country be once more united into a great vital whole.

How can we, in the presence of violent internal dispute, expect to succeed in persuading others to our way of thinking? The work of freeing humanity from superstition - the ultimate ideal of Islam as a community, for the realization of which we have done so little in this great land of myth and superstition - will ever remain undone if the emancipators themselves are becoming gradually enchained in the very fetters from which it is their mission to set other free.